HAL
open science

Locuteurs de l'arabe maghrébin - langue de France : une analyse sociolinguistique des représentations, des pratiques langagières et du processus de transmission

Alexandrine Barontini

To cite this version:

Alexandrine Barontini. Locuteurs de l'arabe maghrébin - langue de France : une analyse sociolinguistique des représentations, des pratiques langagières et du processus de transmission. Linguistique. Institut National des Langues et Civilisations Orientales- INALCO PARIS - LANGUES O', 2013. Français. NNT : 2013INAL0012 . tel-00950162

HAL Id: tel-00950162

https://theses.hal.science/tel-00950162

Submitted on 21 Feb 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

INSTITUT NATIONAL DES LANGUES ET CIVILISATIONS ORIENTALES

ÉCOLE DOCTORALE n°265

Langues, littératures et sociétés du Monde

LACNAD EA 4092

THÈSE présentée par :

Alexandrine BARONTINI

soutenue le : **12 juillet 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'INALCO**

Discipline : Langues, littératures et sociétés

Locuteurs de l'arabe maghrébin – langue de France : Une analyse sociolinguistique des représentations, des pratiques langagières et du processus de transmission

THÈSE dirigée par :

Madame CAUBET Dominique	Professeur des Universités émérite, INALCO
Madame MILLER Catherine	Directrice de Recherche CNRS, IREMAM – Aix-Marseille

RAPPORTEURS :

Madame MOÏSE Claudine	Professeur des Universités, Université Stendhal – Grenoble 3
Monsieur BULOT Thierry	Professeur des Universités, Université Rennes 2

MEMBRES DU JURY :

Madame CAUBET Dominique	Professeur des Universités émérite, INALCO
Madame MILLER Catherine	Directrice de Recherche CNRS, IREMAM – Aix-Marseille
Madame MOÏSE Claudine	Professeur des Universités, Université Stendhal – Grenoble 3
Monsieur BULOT Thierry	Professeur des Universités, Université Rennes 2
Madame GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira	Maître de conférences – HDR, Université Paris 13

Remerciements

Je voudrais tout d'abord remercier chaleureusement Dominique Caubet et Catherine Miller d'avoir accepté de diriger ce travail et de m'avoir accordé leur confiance. Plus encore, je leur sais gré de leurs précieux conseils, de leurs encouragements et de leur grande disponibilité jusqu'aux derniers moments.

Je remercie vivement Claudine Moïse, Nacira Guénif-Souilamas et Thierry Bulot d'avoir bien voulu évaluer cette thèse et participer à sa soutenance.

Ma gratitude va à toutes les personnes qui ont pris pleinement part à ce travail et qui en ont donné le corps et l'âme. Merci d'avoir partagé avec moi vos souvenirs, vos émotions, vos rires et vos larmes, vos bohneurs et vos douleurs, vos sagesses, vos proverbes et vos blagues… et merci pour votre accueil et votre confiance.

À ma famille, proche et étendue : qu'elle continue de s'agrandir, de s'affirmer dans toutes ses différences et de parler toujours plus de langues. La créolisation est en marche !

Je remercie particulièrement toutes celles et tous ceux qui, à un moment ou à un autre du parcours, ont contribué à me donner le goût de la recherche, m'ont conseillée ou encouragée, m'ont permis de rencontrer de nouvelles personnes ou se sont tout simplement montrés intéressés par mon travail : Brigitte Rasolonaina, Christine Deprez, Médéric Gasquet-Cyrus, Nicole Serfaty, Joseph Tedghi, Abdellah Bounfour, Mourad Yelles, Abderahmen Moumen, Hadj Miliani, Gaël Patin.

Une dédicace spéciale à Mustapha et Hakim Amokrane, Rachid Benallaoua, Jean-Luc Amestoy et tous les musiciens du groupe Origines Contrôlées. Un grand merci également à toute l'équipe du Tactikollectif : Audrey Sévellec, Salah Amokrane, Tayeb Cherfi et tous les autres, tous les bénévoles du festival Origines Contrôlées. Toulouse *3asima* !
Sans oublier les Lillos ! Merci à Saidou, HK, Stéphane. Et aussi à Sid.

À Paris, je remercie vivement Ali Guessoum, Fathia, Luz, Malika, Nouara.

Je ne saurai oublier mes amis qui m'ont aidée, soutenue, relue et ce, quel que soit le nombre de kilomètres nous séparant : Myriam Abouzaïd, Dieynaba Sy, Gigi Czapla, Nolwenn Sorreau, Guillaume Garel, Sophie Moraud, Hélène Corbière, Christophe Pereira, Amina Bensalah, Lauren Wagner, Karima Ziamari, Houda Asal, Dror Warschawski, Sophie Pochic, Séverin Muller, Cédric Lomba.

Merci aussi à tous les membres d'Alphatis, les élèves comme les

enseignants.

À tous les collègues et camarades de Fréquence Paris Plurielle, 20 ans et encore toute la vie devant nous !

Enfin, je remercie chaleureusement toutes celles et tous ceux que j'aurais scandaleusement oublié de mentionner ici !

Parce qu'on n'est rien sans le collectif…

INTRODUCTION

La présence de locuteurs de l'arabe maghrébin[1] et du berbère est liée aux diverses migrations du Nord de l'Afrique vers la France pendant et après la période coloniale. Aujourd'hui, ces langues concernent nombre de citoyens français. Selon les estimations les plus vraisemblables, les personnes susceptibles de pratiquer l'arabe maghrébin, aujourd'hui en France, oscilleraient entre 3 et 4 millions, des chiffres qui comprennent les musulmans et les juifs (*cf.* Caubet 2008b ; Barontini & Caubet 2008). Dans cette fourchette, les berbérophones pourraient se situer entre 1,5 et 2 millions (Chaker 2008, p. 51), sachant que de nombreuses personnes pratiquent l'arabe maghrébin comme le berbère. Plus largement, si l'on ajoute les pieds-noirs, les personnes ayant un lien avec le Nord de l'Afrique, même si l'on manque de chiffres précis, sont extrêmement nombreuses.
Cette présence considérable au niveau démographique a participé à transformer la réalité sociolinguistique française, renforçant le plurilinguisme et reconfigurant les contacts entre locuteurs francophones, arabophones et berbérophones. En ce sens, il est possible d'envisager les conséquences sociolinguistiques des migrations en provenance du Nord de l'Afrique dans une approche générale des rapports entre langues et migrations. Ces relations ne peuvent, somme toute, être analysées sans prendre en compte la dimension éminemment politique des contextes colonial et postcolonial. Tandis que l'immigration nord-africaine a été très étudiée en termes sociologiques et politiques, ses dimensions sociolinguistiques ont jusqu'à présent été singulièrement négligées, quand elles n'ont pas été appréhendées selon un prisme réducteur.

Parcours personnel vers la recherche

Je venais de terminer une formation dans le cinéma lorsque je me suis inscrite à l'Inalco en 2000 pour apprendre l'arabe maghrébin. Je l'ai fait par curiosité et parce que je l'entendais souvent parler par certains de mes amis, mais je ne me doutais pas que cet attrait me mènerait vers la recherche et le doctorat. J'ai en effet une position relativement extérieure[2] à mon sujet, n'ayant pas de lien familial direct avec le Nord de l'Afrique et l'arabophonie. Je me suis familiarisée petit à petit avec cet univers par ma formation, certaines activités associatives ou même politiques, un attrait pour la création artistique (musicale, cinématographique, théâtrale, entre

---

[1] L'arabe maghrébin, langue de France, recouvre majoritairement les vernaculaires parlés au Maroc, en Algérie et en Tunisie. Il ne s'agit pas d'une variété unique ou même standard, mais d'un ensemble de langues. Cette précision est également valable pour le berbère.
[2] Une position qui s'est révélée être plutôt un avantage dans ce travail (*cf.* chapitre 4).

autres) et plus tard à travers l'enseignement et la recherche.
Ma curiosité diffuse s'est donc vite transformée en une soif de savoir et en une volonté d'aller y voir de plus près. Au début des années 2000, l'arabe maghrébin venait d'être inclus dans la liste des langues de France de la Charte européenne des langues régionales et minoritaires, et les artistes faisant usage de l'arabe maghrébin et du berbère semblaient de plus en plus visibles et de plus en plus incontournables. Je commençais donc à me former à la dialectologie arabe du Maghreb et à découvrir la sociolinguistique, notamment dans les enseignements de Dominique Caubet. En outre, les travaux des membres du CRÉAM[3] s'intéressaient à la transmission familiale de l'arabe maghrébin. Des résultats de l'enquête « famille », sur la transmission des langues autres que le français, associée au recensement de 1999 et menée par l'Insee et l'Ined (*cf.* Partie III – Chapitre 6 – point 2), on pouvait retenir deux pistes relativement contradictoires : l'arabe (majoritairement maghrébin) apparaissait comme la langue d'immigration la plus transmise, mais les pourcentages de sa « retransmission » baissaient de moitié, selon les déclarations des enquêtés.
C'est donc sur ces questions de transmission, de représentations et de pratiques de l'arabe maghrébin que j'ai souhaité engager mon travail de maîtrise (Barontini 2005). Les réalités multiples des familles et la complexité du processus transmissionnel se faisaient jour progressivement. Ainsi, dans le cadre de mon DEA (Barontini 2006a), j'ai élargi mon point de vue en rencontrant une famille de traditions musulmanes et une autre de traditions juives. De ces premiers travaux, des discussions au sein du CRÉAM et des manques constatés sur le sujet est née la question de départ du présent travail : qui sont les locuteurs de l'arabe maghrébin en France et quelles sont leurs pratiques langagières ?

Le contexte politique et social français

Parallèlement à mon parcours de formation universitaire et à mes premières confrontations avec la recherche, le contexte politique et social français – mais également international – prenait un tour paradoxal, tout à la fois préoccupant et stimulant.
D'un côté, les discours et les actes de rejet, le racisme[4], les lectures restrictives et l'instrumentalisation de l'histoire, le renforcement de l'approche sécuritaire du social, s'ils ne sont pas nouveaux[5], semblent en

---

[3] Centre de Recherche et d'Étude sur l'Arabe Maghrébin.
[4] Voir par exemple le témoignage de Mustapha Kessous, journaliste au Monde, qui montre à la fois la ténacité des préjugés et exprime le ras-le-bol de ceux qui les subissent (Kessous 2009).
[5] Les années 2000 ont été marquées, aux niveaux national et international, par les répercussions des attentats de 2001 aux États-Unis, la guerre en Afghanistan puis en Irak, du non règlement et de l'aggravation du conflit israélo-palestinien. En France, on peut souligner l'aggravation des inégalités sociales et urbaines, ou encore l'installation électorale du Front national, qui a profondément imposé son cadre de pensée vis-à-vis de l'immigration, à presque tous les partis politiques. Mais bien entendu, ces évènements, les discours et les représentations s'inscrivent dans des processus historiques longs : on n'oubliera pas, par exemple, dans les années 1990, la guerre du Golfe ou les attentats dans le métro parisien, évènements qui avaient déjà participé à des représentations

tout cas être montés d'un cran et rencontrer de plus en plus d'espaces d'expression. Les polémiques autour des lois mémorielles de 2005 ou l'utilisation politique de « l'identité nationale » sont significatifs de ce point de vue.
De l'autre côté, les résistances politiques et culturelles se sont également multipliées ou reconfigurées, montrant, notamment, l'inéluctabilité des changements profonds de la société française, ou les mettant au jour. Des initiatives et des discours qui refusent le figement des identités et des cultures dans des enfermements délétères. Des militants politiques (voir Hajjat 2007), des acteurs sociaux, des artistes ou des chercheurs participent aussi aux réflexions et des débats sur l'héritage colonial ou sur l'histoire et la mémoire des immigrations. En effet, nous vivons probablement un moment historique important pour la (re)découverte de ces questions, longtemps taboues ou laissées de côté. La création de la Cité Nationale de l'Immigration, si elle n'est pas dénuée de contradictions (voir par exemple : *Diasporas* n°6-2005, *Ville École Intégration-Diversité* n° 149-2007), constitue tout de même une avancée en ce sens.
À l'heure des commémorations des cinquantenaires des indépendances africaines, les traumatismes semblent plus dicibles qu'auparavant et les paroles commencent à se libérer, les recherches à se mener.

Problématiques et cheminement de la recherche

Ma première préoccupation pour ce travail, je l'ai dit, était d'aborder la question des pratiques, des représentations et de la transmission de l'arabe maghrébin en France, actuellement. De là découle la question centrale de qui cela concerne. Il a donc fallu s'intéresser aux populations qui ont historiquement pu amener ces langues sur le territoire et ainsi aux migrations liées à la (post)colonisation du Nord de l'Afrique. Ces questions se sont posées dans la mesure où, à ma connaissance et jusqu'à présent, aucune étude sociolinguistique n'a proposé de prendre en compte, dans le même temps, la diversité des profils, liée à l'histoire, sous l'angle fédérateur et séculier de pratiques potentielles de l'arabe maghrébin.
Partant, du point de vue du parcours migratoire des parents (ou grands-parents), j'ai cherché à rencontrer des personnes, ayant un lien familial avec le Maroc, l'Algérie ou la Tunisie, de traditions musulmanes, juives et chrétiennes, et, parmi les personnes originaires d'Algérie, des harkis et des pieds-noirs, ainsi que leurs descendants nés et/ou socialisés en France. Il me semblait, en effet, important de mettre à jour l'ancrage en France de ces personnes et d'avoir une optique diachronique, transgénérationnelle et dynamique. C'est pourquoi je me suis plutôt intéressée aux personnes nées en France (hexagonale) ou installées ici depuis au moins vingt ans.

---

négatives des figures de l'« Arabe » et du « musulman ». Plus loin encore, on peut faire remonter certaines représentations associées à ces figures autant à la période médiévale (lors des croisades) qu'à la période coloniale. De même, si la construction de l'immigration comme un « problème » semble surtout portée par l'extrême droite française, et particulièrement le Front national depuis sa création, elle a, en réalité, commencé dès le XIXe siècle et a été portée par toute la classe politique française (cf. Partie I – Chapitre II).

Pour résumer, les principales questions auxquelles je tente d'apporter des éléments de réponses dans ce travail sont les suivantes :

- Compte tenu des diverses migrations (post)coloniales du Nord de l'Afrique vers la France, qui a été ou est concerné par les pratiques de l'arabe en France ?

- Quels héritages linguistiques et culturels peut-on mettre au jour ?

- Quelles sont les pratiques et représentations langagières actuelles ?

- Comment se passe la transmission et comment l'aborder ?

Bien entendu, cette approche élargie est nécessairement très ambitieuse pour une seule chercheuse dans le cadre d'un doctorat. Je n'ai donc pas d'autre prétention que d'amorcer une telle approche pour permettre d'aller plus loin dans le futur.

Si le cadre disciplinaire principal de ce travail est la sociolinguistique, considérée à travers diverses approches et divers courants, j'ai été amenée à convoquer bien d'autres disciplines (histoire, sociologie, anthropologie, sciences politiques, littérature). Ce caractère pluridisciplinaire est nécessairement lié aux thématiques abordées, qui se situent à la croisée de plusieurs disciplines comme à la croisée de plusieurs mémoires, populations et pratiques. Cependant, le résultat n'est pas dénué de lacunes puisque je n'ai pas pu, ni souhaité, approfondir tous les domaines, toutes les questions, de manière équilibrée ou équivalente.

Étant donné que j'avais déjà abordé la dimension transmissionnelle dans ma maîtrise et mon DEA, définie comme un processus interactionnel et dynamique (ce que je dois en grande partie à Lepoutre 2005, pour mon amorce de définition en ces termes), j'avais pu constater que le phénomène était plus complexe qu'il n'y paraissait. Toutefois, il ne me semblait pas primordial d'en faire la question centrale de la thèse, et je ne me sentais pas non plus assez armée pour le faire, tandis que le manque d'études sur les pratiques apparaissait plus urgent à combler (cf. Partie III – Chapitre 6). Je souhaitais ainsi recueillir en priorité un corpus d'interactions ordinaires en arabe maghrébin. Néanmoins, recueillir un tel corpus, je le savais bien, n'est pas aisé car cela implique d'établir une relation de confiance relativement longue dans le temps avec les locuteurs. Tandis que la diversité des profils sociolinguistiques pris en compte démultipliait la difficulté. D'autre part, il m'était indispensable de multiplier les entretiens pour avoir une connaissance fine des locuteurs et de leurs parcours. C'est, en partie, pourquoi cette part du corpus a pris de l'ampleur et de l'importance au fil du travail et de l'analyse, me poussant à resserrer fortement la partie concernant les pratiques observées ou enregistrées. Ensuite, à mesure que j'entrais, grâce aux entretiens, dans la complexité des vécus, des parcours et des rapports aux langues et à leurs pratiques, la question de la transmission s'est à nouveau imposée et il m'est apparu important de revenir sur sa définition, de déconstruire le

modèle dominant de changement ou perte sur trois générations (*cf.* Partie II – Chapitre 3), tellement ce que me disaient les interviewés s'en éloignait. Par ailleurs, j'avais également dans l'idée qu'il fallait prendre de la distance avec certaines idées reçues, notions ou concepts récurrents dans le champ langues et migrations, mais dépassés, peu opérants malgré leur omniprésence, voire injonctifs, comme la rhétorique de l'intégration (*cf.* Partie I – Chapitre 1). Chemin faisant, je me suis intéressée à des points de vue alternatifs avec, par exemple, celui de l'ethnicité. Ce cheminement de la réflexion, renforcé par un goût personnel prononcé pour la discussion théorique, a finalement pris beaucoup de place dans ce travail et peut-être pris le pas sur l'empirique. Néanmoins, j'ai essayé de ne pas perdre de vue ce dernier aspect en convoquant, à chaque fois que cela était possible, la parole des interviewés.

Architecture de la thèse

Ce travail se compose de trois parties, contenant chacune deux ou trois chapitres.
La première partie est essentiellement théorique et expose les principaux concepts utilisés ou critiqués ainsi que sur les catégorisations.

Le **chapitre 1** fait, dans un premier temps, le point sur les apports du concept d'ethnicité, d'abord développé outre-Atlantique, tel que s'en sont emparé l'anthropologie et la sociologie françaises. Je montre, par la suite, en quoi il me semble plus problématique dans son emploi en sociolinguistique, à travers les études traitant de « vitalité ethnolinguistique ». Le fil de la réflexion mène vers d'autres termes et concepts reliés, plus ou moins discutables et discutés : ethnicisation et communautarisme, nation et nationalisme. Il conduit également à la critique des expressions, très courantes et largement utilisées dans les productions scientifiques, que sont « culture d'origine » et « langue d'origine ».
Dans un deuxième temps, il s'agit de montrer comment les termes assimilation/intégration sont intrinsèquement liés et qu'ils fonctionnent aujourd'hui bien plus sur un mode injonctif que comme des outils théoriques pertinents.
Enfin, le chapitre se termine par un focus sur la façon dont j'envisage les notions de mémoire et d'héritage.

Le **chapitre 2** examine les catégories et catégorisations ayant trait aux populations considérées, afin de se frayer un chemin entre les sens ou connotations à éviter, malgré une certaine réalité ou pertinence sociales de ces termes.
Le chapitre se termine par un éclairage sur des éléments d'identité suscités en entretien et apparus dans les discours des interviewés, afin de mettre en regard hétéro- et auto-désignations.

La deuxième partie est consacrée au processus transmissionnel, aux représentations et aux pratiques déclarées à travers l'analyse des entretiens.

Le **chapitre 3** propose de revenir sur les définitions des trois termes centraux de cette partie : transmission, représentations et pratiques déclarées, la transmission étant le plus problématique des trois. Il existe, en effet, un modèle dominant qui présuppose une perte de la langue familiale sur trois générations. Il s'agit de montrer que ce modèle tend à fonctionner comme un stéréotype et qu'il conduit bien souvent à masquer ou schématiser un processus complexe. Ce modèle prend vraisemblablement appui sur une survivance de conceptions assimilationnistes développées dans le cadre de la sociologie urbaine de Chicago des années 1920-1930. Dans le même ordre d'idée, l'approche en termes de générations pose aussi un certain nombre de problèmes. Après ces critiques, je propose d'autres approches et d'autres définitions du processus transmissionnel.
Ce chapitre est aussi l'occasion d'aborder les dénominations des langues que l'on pourra rencontrer au fil de la lecture.

Le **chapitre 4**, expose le corpus d'entretiens, la manière dont il a été constitué et selon quelles approches. Après avoir exposé les situations et le contenu des entretiens, je présente les profils des participants.

Enfin, le **chapitre 5** est consacré à l'analyse de larges extraits d'entretiens selon un découpage thématique. Premièrement, le processus transmissionnel et d'apprentissage, ainsi que les pratiques langagières déclarées situées dans le passé des interviewés, sont analysés selon plusieurs facteurs favorables ou défavorables à la pratique de l'arabe maghrébin. Ces facteurs sont : les volontés parentales affirmées, les liens ténus ou non avec le pays de départ/des parents, la place du français dans les communications familiales, des personnes ressources, un éventuel environnement arabophone dans l'enfance, les facteurs dévaluatifs et de blocage, l'absence de pratiques familiales de l'arabe maghrébin.
Deuxièmement, il s'agit de considérer les pratiques déclarées actuelles en termes de poursuite, évolutions, retournements et ruptures du processus transmissionnel.
Et troisièmement, sont abordées les principales représentations langagières exprimées.
Ce chapitre étant le plus long du travail, des synthèses sont régulièrement proposées en guise de repères.

La troisième et dernière partie s'intéresse aux pratiques effectives de l'arabe maghrébin.

Le **chapitre 6** revient sur les recherches et données existantes permettant de cerner ces pratiques. Il s'agit surtout de mentionner les travaux qui approchent plutôt les pratiques ordinaires en interaction, et non ceux menés dans le cadre de l'acquisition ou dans l'optique d'une évaluation des compétences.

Dans le **chapitre 7**, après avoir expliqué les raisons du resserrage du corpus analysé, je propose une réflexion sur l'éventuelle émergence d'un arabe de France, en passant par les questions de variation, de koinéisation

et d'accommodation. Des pistes d'analyse linguistique de la conversation retenue sont enfin esquissées dans ce cadre.
En dernier lieu, le **chapitre 8** expose un tour d'horizon des pratiques artistiques et publiques rendant visible l'arabe maghrébin, éclairé par des extraits d'entretiens effectués avec des acteurs de la scène musicale sur les questions de mémoire et d'héritage.

PREMIÈRE PARTIE

CONCEPTS
ET
CATÉGORISATIONS

Mon daron m'a dit "ici fiston t'es pas chez toi"
Fais-toi tout petit, en gros tais-toi
La France nous aime pas parce que nous sommes différents
Pas facile à comprendre pour un môme de six ans
D'accepter de faire sa vie dans une soute à bagages
Parce que ses ancêtres en ont eu marre d'être des esclaves
Comme personne n'a jugé bon de garder ça en mémoire
Alors j'ai pas vu mon grand-père dans les livres d'histoire
(…)
On m'a rabaché des trucs comme démocratie, liberté
Droit de vote, fraternité, égalité
Et personne n'a été fichu de me dire qui j'étais
De me dire ce que je foutais là, tout frisé, tout bronzé
De me dire pourquoi mon nom de famille était écorché
Pourquoi certains enfants n'avaient pas le droit de me parler
Bienvenue au pays des droits de l'Homme, de l'exclusion
De l'exception culturelle, des discriminations
Là où on entasse les Arabes et les noirs
Comme de sales vulgaires souris de laboratoire
Au royaume de la manipulation et du silence
Ça te parle de mixité, de mélange, d'échange et de différence
De tolérance, laïcité pour se donner bonne conscience

Ministère des Affaires Populaires (MAP), Elle est belle la France *(Dias et HK), album : Debout là d'dans ! (Booster Prod / Pias France, 2007)*

Partie I : Introduction

Dans cette première partie, j'aborderai les concepts et conceptualisations, les catégories et catégorisations, qui me semblent centraux tant par rapport au champ d'études (langues et migrations) qu'à l'égard du sujet qui m'occupe, et ce, toujours en lien avec mon corpus. Il s'agira en effet de se frayer un chemin entre remise en cause et pertinence des concepts, en convoquant l'anthropologie, la sociologie, ou encore l'histoire, tout en gardant le point de vue de la sociolinguistique.
Ce travail de mise au point est plus que nécessaire dans la mesure où, dès qu'il est question de migrations, les discours communs, médiatiques et politiques influencent et pèsent sur la réflexion scientifique.

Le premier chapitre aborde, dans un premier temps, le concept d'ethnicité. Il s'agit de soulever les apports de ce concept développé outre-Atlantique et désormais adopté par des anthropologues et sociologues français, de montrer en quoi il est intéressant de s'en emparer pour analyser la société française actuelle. J'émettrai, toutefois, quelques réserves quant à son usage en sociolinguistique. La réflexion nous mènera vers d'autres termes et concepts reliés, plus ou moins discutables et discutés : ethnicisation et communautarisme, nation et nationalisme. Elle mènera également à la critique des expressions, très courantes et largement utilisées dans les productions scientifiques : « culture d'origine » et « langue d'origine ».
Ensuite, je montrerai en quoi il nous faut nous détacher des approches en termes d'assimilation/intégration – ces deux termes constituant les deux faces d'une même médaille – qui fonctionnent aujourd'hui bien plus comme des injonctions que comme des outils théoriques pertinents. Dans une moindre mesure, je montrerai aussi que le terme acculturation, dans certains de ses usages et définitions, peut avoir partie liée avec la rhétorique intégrationniste.
J'en terminerai par une mise au point sur la manière dont j'envisage les notions de mémoire et d'héritage.

Le second chapitre se concentre sur les catégories et catégorisations dont peuvent être l'objet les différents participants à ce travail. Il s'agira de débusquer les sens ou connotations à éviter tout en ayant à compter avec un certain nombre de ces termes, puisqu'il faut bien continuer à nommer.
Enfin, j'en terminerai par des éléments d'identité suscités en entretien et relevés dans les discours des interviewés afin de mettre en regard hétéro-désignations et auto-désignations, de faire entendre la polysémie à travers leurs voix.

Chapitre 1
Ethnicité *versus* assimilation/intégration

1. Les apports du concept d'ethnicité

Le concept d'ethnicité, et une partie des travaux qui s'y rattachent, m'intéresse à plusieurs titres. D'abord, parce qu'il est très employé dans une partie de la sociolinguistique anglophone (*ethnolinguistic vitality*[1]) qui traite du champ langues et migrations. Ensuite, parce que j'ai moi-même été amenée à envisager les participants à mon enquête en termes de groupes plus ou moins distincts et à travers des catégorisations plus ou moins courantes, j'y reviendrai au deuxième chapitre. Enfin, une partie de la sociologie de l'immigration, notamment, en France s'est emparée de ce concept depuis quelques années. Il apporte surtout un changement de point de vue, nécessaire, à mon sens.
En effet, ainsi que le résument les anthropologues C. Crenn et L. Kotobi (2012) le concept d'ethnicité est arrivé tardivement en France, contrairement à l'Amérique du nord, et via le champ des migrations. Les mêmes auteures indiquent que la question de l'ethnicité a été posée différemment, par l'anthropologie et la sociologie culturelle, aux États-Unis, notamment. En France, la sociologie a en effet longtemps privilégié l'analyse en termes de classes sociales, négligeant ainsi celles envisageant le genre/sexe et l'ethnicité. À ce propos, É. Fassin estime que :

> « les questions raciales et sexuelles sont des rapports sociaux, et non pas naturels – ni plus ni moins que les rapports de classes. Seule différence : nous le savions de longue date pour ceux-ci, nous en prenons aujourd'hui mieux conscience pour ceux-là. » (Fassin 2009, p. 244).

La méfiance à l'égard du concept d'ethnicité s'explique aussi, en partie, toujours selon Crenn & Kotobi (2012, citant De Rudder, p. 14), par « la tradition jacobine » faisant de la France « l'État-nation par excellence » (*Ibid.*), de même que par la prédominance de la rhétorique et des injonctions à l'*assimilation/intégration*. Avant d'aborder ces questions plus en profondeur, il est nécessaire de s'arrêter, sans vouloir être exhaustive, sur les principales définitions du concept d'ethnicité, tant dans sa conceptualisation nord-américaine que française. Ce survol définitionnel a pour but de mettre en avant les aspects qui me paraissent les plus intéressants et permettra également de poser un cadre pour reconsidérer, voire déconstruire, ce qui apparaît encore souvent comme des évidences

[1] Vitalité ethnolinguistique.

théoriques.
Le concept d'ethnicité est forgé sémantiquement à partir du terme ethnie, mais les deux ne se recouvrent pas. Le nom « ethnie » vient du grec *ethnos* « peuple, nation ». L'équation « un peuple = une ethnie = une nation » est donc d'abord étymologique avant d'être produite par l'histoire et la circulation des concepts.
L'usage du terme ethnie et ses connotations sont notamment critiqués par des anthropologues et sociologues :

> « le mot ethnie (…), avec ses connotations anciennes de paganisme et de barbarie [note : Du XVIe au XVIIIe siècle, l'adjectif "ethnique" désigne les païens.], semble devoir s'appliquer toujours aux "autres", à une altérité périphérique infériorisée, à des sociétés nègres, balkaniques ou orientales *a priori* arriérés et folklorisés » (Chrétien & Prunier 2003, p. IX ; voir également Amselle 2010).

Le sociologue A. Boubeker ajoute que :

> « la fortune du mot est surtout le fait de l'ethnologie et de la pensée coloniale. Pour la politique des administrateurs coloniaux en Afrique et en Asie à laquelle l'ethnologie française apporta son concours théorique, il s'agissait à la fois d'identifier les races et de les réduire à une position inférieure. Une qualité spécifique était ainsi déniée aux sociétés exotiques restées à des "stades d'enfance de l'humanité" : l'historicité. La culpabilité liée aux atrocités de la seconde guerre mondiale et les "sanglots de l'homme blanc" dans le mouvement de décolonisation ont connoté le mot ethnique (…). Dans le langage des sciences sociales de l'Hexagone, le terme ethnicité ne prend que peu à peu une dimension conceptuelle face aux réserves d'une tradition de recherche qui l'identifie sinon à une arme idéologique pour actualiser les théories raciales, du moins à un concept localisé dans le contexte des relations entre groupes aux États-Unis. » (Boubeker 2003, note 5, pp. 49-50).

Le lien sémantique entre *ethnie* et *ethnicité* mériterait certainement une étude approfondie, mais il est nécessaire de les distinguer fortement tant en termes de construction à travers l'histoire que de contenu théorique. Venons-en justement aux définitions de l'ethnicité.

1.1. L'ethnicité en anthropologie et en sociologie

W. Isajiw (1993), dans un article brossant le cadre théorique de l'ethnicité, dégage quatre grandes approches de ce concept, relevées dans la littérature sociologique et anthropologique nord-américaine :

1- L'ethnicité conçue comme un phénomène primordial
2- L'ethnicité conçue comme un épiphénomène
3- L'ethnicité conçue comme un phénomène situationnel
4- L'ethnicité conçue comme un phénomène purement subjectif

Je m'arrêterai sur les deux dernières, dans la mesure où ce sont, à mon sens, les plus intéressantes.
L'approche situationnelle se fonde sur la théorie du choix rationnel : l'ethnicité peut s'avérer pertinente dans certaines situations et pas dans d'autres (*Ibid.*, p. 3). Les personnes peuvent choisir d'être considérées comme membres d'un groupe ethnique si elles estiment que c'est à leur

avantage. L'ethnicité peut avoir une fonction politique et être utilisée comme levier par le groupe. W. Isajiw estime que c'est effectivement une fonction importante de l'ethnicité mais qu'il ne faut toutefois pas confondre la fonction, ou l'utilisation, du phénomène avec sa nature.
Ensuite, l'approche subjective voit l'ethnicité comme une réalité fondamentalement socio-psychologique ou une question de perception en « eux » et « nous », en opposition à une vision qui veut que ce soit quelque chose de présent, de donné *a priori*. Cette approche subjective, comme l'indique Isajiw (*Ibid.*), a notamment émergé sous l'influence déterminante du travail de F. Barth sur les frontières des groupes ethniques. Au sein de cette approche, s'est aussi développée une approche constructiviste, pour laquelle l'ethnicité est un processus constamment à l'œuvre, elle est négociée et construite au quotidien (*Ibid.*, p. 4). Plus loin, Isajiw (*Ibid.*, p. 5) précise que l'ethnicité est donc un concept abstrait faisant référence tant au niveau collectif (le groupe ethnique) qu'au niveau individuel (identité ethnique).
À ce stade, je suis en accord avec W. Isajiw, pour l'essentiel, sur la préférence pour la dernière approche, subjective constructiviste – qui n'exclut pas non plus complètement l'approche situationnelle. Mais voyons maintenant ce que propose F. Barth (1995) quant à la définition des groupes ethniques et de leurs frontières.
F. Barth réfute la définition « idéal-typique » du groupe ethnique telle que l'a posée l'anthropologie des années 1960, soit celle qui postule que ce groupe désigne une population qui :

> « 1/ se perpétue biologiquement dans une large mesure,
> 2/ a en commun des valeurs culturelles fondamentales, réalisées dans des formes culturelles ayant une unité manifeste,
> 3/ constitue un espace de communication et d'interaction,
> 4/ est composée d'un ensemble de membres qui s'identifient et sont identifiés par les autres comme constituant une catégorie que l'on peut distinguer des autres catégories de même ordre.
> Cette définition idéal-typique n'est pas si éloignée dans son contenu de la proposition traditionnelle selon laquelle une race = une culture = une langue, et selon laquelle une société = une entité qui rejette les autres ou use à leur égard de pratiques discriminatoires. » (Barth 1995, p. 206).

Or, F. Barth estime que cette définition est problématique puisqu'elle entrave la compréhension du phénomène des groupes ethniques en impliquant :

> « certains présupposés sur la nature même des facteurs significatifs dans la genèse, la structure et la fonction de tels groupes. Et ce qui est plus grave, cette définition nous induit à penser que le maintien des frontières n'est pas en soi problématique et découle simplement de l'isolement qu'impliquent les caractéristiques recensées : la différence raciale, la différence culturelle, la séparation sociale et la barrière des langues, l'hostilité spontanée ou organisée. Ceci limite aussi l'éventail des facteurs que nous utilisons pour expliquer la diversité culturelle : nous sommes conduits à imaginer que chaque groupe élabore sa forme sociale et culturelle dans un isolement relatif, essentiellement en réaction à des facteurs écologiques locaux, tout au long d'une histoire faite d'adaptation par invention et emprunts sélectifs. Cette histoire a produit un monde de peuples séparés, ayant

> chacun sa propre culture, et étant chacun organisé en une société que l'on peut légitimement isoler pour la décrire comme une île coupée du reste du monde. » (*Ibid.*, pp. 206-207).

Barth invite également à ne pas attribuer « une importance centrale au fait de partager une même culture », mais bien de considérer « ce trait important comme une implication ou un résultat, plutôt que comme une caractéristique première et définitionnelle de l'organisation d'un groupe ethnique. » (*Ibid.*, p. 207). Selon Barth, il est beaucoup plus pertinent de se concentrer « sur ce qui agit au *plan social* » puisque les groupes ethniques « sont une forme d'organisation sociale » (*Ibid.*, pp. 210). Le trait important est plutôt « la caractéristique de l'auto-attribution ou de l'attribution par d'autres à une catégorie ethnique » (*Ibid.*). Ce recentrage est crucial, me semble-t-il, puisqu'il prévient de la potentielle naturalisation des *cultures* en considérant les acteurs sociaux comme *agissant*, précisément, et non comme simples *porteurs de cultures*. Ainsi :

> « dans la mesure où les acteurs utilisent des identités ethniques pour se catégoriser eux-mêmes et catégoriser les autres dans des buts d'interaction, ils forment des groupes ethniques en ce sens organisationnel. » (*Ibid.*, p. 211).

Par ailleurs, F. Barth insiste sur le fait qu'on ne peut « déduire une simple relation univoque entre les entités ethniques d'une part, et les différences ou ressemblances culturelles d'autre part », malgré le fait que « les catégories ethniques tiennent compte des différences culturelles. » (*Ibid.*). En effet, les « traits que les acteurs souligneront ou rendront pertinents comme traits organisationnels » ne peuvent pas être prédits (*Ibid.*).

> « En d'autres termes, les catégories ethniques forment une coquille organisationnelle à l'intérieur de laquelle peuvent être mis des contenus de formes et dimensions variées dans des systèmes socio-culturels différents. » (*Ibid.*, pp. 211-212)

F. Barth considère donc que c'est « la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme » (*Ibid.*, p. 213). Et ces frontières sont avant tout des frontières sociales, elles « canalise[nt] la vie sociale » et « implique[nt] une organisation souvent très complexe des comportements et des relations sociales » (*Ibid.*). Dans la mesure où le critère central de définition des groupes ethniques est l'assignation ou l'auto-assignation à l'un de ces groupes, on peut dégager deux types de frontières ethniques : celles internes au groupe et celles externes.
Certes, des « traits culturels différenciateurs » participent à définir les frontières entre les groupes, mais :

> « la substance culturelle qui à un moment donné est associée à une population humaine *n'est en rien* contrainte par cette frontière ; cette substance peut varier, être apprise, et changer sans aucune relation décisive avec le maintien des frontières du groupe ethnique. Ainsi, quand on retrace l'histoire d'un groupe ethnique dans la durée, on n'est pas du tout simultanément, dans le même sens, en train de retracer l'histoire d'"une culture" : les éléments de la culture actuelle d'un groupe ethnique ne sortent pas tels quels de l'ensemble particulier qui constituait la culture de ce groupe dans une période antérieure, tandis que le groupe a une

existence organisationnelle sans interruption, avec des frontières (des critères d'appartenance) qui, malgré des modifications, n'ont cessé de délimiter une unité continue. » (*Ibid.*, pp. 248-249).

Cette dissociation relative entre frontières de l'ethnicité et cultures me semble tout à fait pertinente puisqu'elle maintient l'analyse au niveau social et permet d'éviter le piège qui consiste à considérer les cultures comme des entités homogènes et délimitées, précisément. Je reviendrai, *infra* (point 1.2.), sur le concept de culture, à travers, notamment, la critique de l'expression « culture d'origine ».
Barth insiste, par ailleurs, sur le fait que même si l'on peut relever une relative stabilité et persistance, « c'est-à-dire d'un haut degré de rigidité des frontières de l'interaction » (*Ibid.*, p. 223), cela n'implique absolument pas une étanchéité des frontières en question :

« des exemples de frontières ethniques qui restent stables et persistantes tout en étant franchies par un flux de personnes sont nettement plus courants que ce que les écrits ethnographiques voudraient nous laisser croire. » (*Ibid.*).

Enfin, Barth propose de considérer que « l'identité ethnique » est affaire de statut, ainsi :

« l'identité ethnique domine la plupart des autres statuts et définit les constellations de statuts autorisées, ou encore les personnalités sociales qu'un individu qui a cette identité peut assumer. À cet égard, l'identité ethnique est comparable au sexe et au rang, en ce qu'elle exerce une contrainte sur celui qui a ce statut dans toutes ses activités, et pas seulement dans certaines situations sociales définies [note]. » (*Ibid.*, p. 216).

On le voit, F. Barth propose une approche sociale interactionnelle (Goffman 1959), dynamique et prenant en compte la variation :

« les catégories utilisées par les individus visent l'action et sont affectées de façon significative par l'interaction plus que par la contemplation. » (*Ibid.*, p. 236).

Une approche qui ne cherche pas à « perfectionner une typologie » (*Ibid.*, p. 235) mais bien à donner des clés d'interprétation adaptables à divers contextes, afin de « découvrir [d]es processus »(*Ibid.*).
Pour résumer, F. Barth propose donc de s'intéresser aux frontières, poreuses, des « groupes ethniques » sans se focaliser uniquement sur les contenus culturels mais plutôt sur l'(auto-)attribution par les acteurs sociaux d'une « catégorie ethnique », associée à un statut.

Les définitions de l'ethnicité, telles que nous les proposent aujourd'hui les sociologues et anthropologues français, se placent dans la lignée des propositions théoriques de F. Barth[2]. Pour F. Lorcerie (2003) :

« le concept d'ethnicité désigne *la production et l'activation de certaines formes*

[2] Il faut toutefois noter que les travaux de Barth ont mis du temps à être pris en compte en France. Ce retard peut s'expliquer, en partie, par la traduction tardive (1995) de son introduction à l'ouvrage collectif, paru en 1969, qu'il a dirigé sur les frontières ethniques.

> *d'identité communautaire au cœur des sociétés modernes* : très précisément celles qui découlent du fait que les individus croient qu'ils ont en commun avec certains une *origine* distinctive qui les rend différents et supérieurs à d'autres. » (Lorcerie 2003, p. 11)

F. Lorcerie, à la suite de Barth, précise qu'il n'est pas question de « culture » mais plutôt de « statut », qu'il existe ainsi une partition « instaurée socialement entre *Eux* et *Nous*, partition référée à une "différence" naturalisée » (*Ibid.*, p. 11). Il importe donc de travailler sur :

> « la *croyance ethnique*, c'est-à-dire le sentiment subjectif qu'ont les individus, qu'ils appartiennent ou que d'autres appartiennent à une communauté d'origine » (*Ibid.*).

Elle insiste sur le fait que, contrairement à certaines idées reçues, l'ethnicité n'est pas « l'apanage des groupes "minoritaires", qui se trouvent en position subordonnée dans les rapports sociaux » mais est aussi, voire encore plus, « caractéristique des groupes dominants de la société »(*Ibid.*).

> « Les "majoritaires" attribuent l'identité ethnique aux autres, aux "minoritaires", eux-mêmes se voyant volontiers sous le signe de l'universel. Or, le corrélat de cette revendication d'universalité pour soi-même est la privation d'universalité pour les "autres", laquelle est l'un des modes privilégiés de "l'ethnicisation" (de l'imputation d'altérité ethnique à autrui) de la part des groupes dominants [note : De Rudder 2003]. Toutes les croyances ethniques ne se donnent donc pas pour ethniques : la proclamation d'universalisme peut cacher une assurance de nature ethnique, notamment lorsqu'elle repose sur des considérations de différence culturelle. Rien de plus facile à ethniciser que la "culture" prêtée à autrui collectivement. » (*Ibid.*, pp. 11-12).

On l'entrevoit, cette manière d'envisager l'ethnicité se révèle particulièrement pertinente pour analyser la situation en France, où justement la rhétorique de l'universel sert bien souvent, de la part des dominants, à nier les réalités plurielles, à exclure certains groupes et bien évidemment à évacuer le caractère ethniciste de cette même rhétorique. D'autant plus que, comme l'indique encore F. Lorcerie :

> « De fait, les processus ethniques ont un lien étroit avec l'histoire nationale. Les croyances ethniques qui ont le plus d'emprise sociale sont celles qui ont une consistance historico-politique.
> Ainsi, la conquête coloniale, pur rapport de forces au départ, fut ensuite très vite élaborée symboliquement en rapport "Européens"-"indigènes", c'est-à-dire en rapport ethnique, composante importante de la domination coloniale. Son incidence se perpétue de nos jours dans la coloration "postcoloniale" des processus ethniques qui se déploient en France, en relation avec l'immigration. » (*Ibid.*, p. 12).

Je reviendrai par la suite sur la dimension postcoloniale, retenons pour l'instant que s'intéresser aux migrations du Nord de l'Afrique vers la France implique, pour le moins, de considérer cette perspective postcoloniale.
En dernier lieu, il convient de distinguer *ethnicité* et *race*. En effet, il existe

un lien, mais non une adéquation, entre ces concepts sociaux. Ainsi que le résume S. Tersigni (2010, p. 2), citée par C. Crenn et L. Kotobi (2012, p. 17), les deux assignent les personnes à des statuts qui les précèdent (« naissance-origine-généalogie ») et participent à la « production de différences constitutives de l'altérité collective plus ou moins radicale ». Mais les deux concepts se différencient par le fait que celui de *race* « enferme dans une différence radicale, naturelle, définitive en quelque sorte. »

De ces définitions et ces approches de l'ethnicité, je retiens l'approche constructiviste, non-essentialiste et non-substantialiste, la dimension interactionnelle, en termes de processus dynamique, la définition des « frontières ethniques » internes et externes aux groupes et le critère du statut. Le travail que je propose ici ne se circonscrit toutefois pas à une analyse dans le seul cadre de l'ethnicité. Il s'agit d'un concept que je convoque à des fins de contextualisation et en termes de positionnement théorique vis-à-vis des recherches actuelles dans le champ des (im)migrations. En effet, des sociologues et anthropologues français se sont emparés de ce concept dans une démarche critique vis-à-vis des théories et pratiques ayant cours dans le domaine. Particulièrement pour rejeter et déconstruire les conceptions intégrationnistes, l'universel uniformisant et discriminant mais aussi un certain misérabilisme qui voit dans les immigrés et leurs descendants, des *sujets* qui subissent (les discriminations par exemple) plutôt que des *acteurs* (Boubeker 2003, Bertheleu 2007, Tripier 2012). À cela, je souscris complètement.

Ethnicisation et communautarisme

Par ailleurs, H. Bertheleu (2007 et 2012) met au jour un emploi abusif et problématique – dans les médias, par des hommes et femmes politiques, par des chercheur-es – des termes *ethnicisation* et *communautarisme*, qui tend plus, à dessein ou non, à disqualifier le terme *ethnicité* ou en tout cas à se détourner de ce qu'il pourrait permettre de mettre au jour. Ainsi, d'abord considérée comme un « problème social » spécifiquement américain et donc comme un point de vue inadéquat quant à la compréhension des rapports sociaux en France :

> « l'ethnicité deviendrait aujourd'hui, sous la figure du processus d'ethnicisation, un phénomène pathologique touchant désormais notre société, une dimension non plus seulement embarrassante mais menaçante des rapports sociaux, tel un mal ou une gangrène qui toucherait les quartiers déshérités des villes françaises, après les avoirs longtemps épargnés. » (Bertheleu 2007, p. 13).

Cette pathologisation :

> « correspond en réalité à une définition étroite de la citoyenneté véhiculée par le paradigme de l'intégration, à savoir que l'identité civique, c'est-à-dire "nationale" dans le contexte français, s'imposerait naturellement si les relations sociales n'étaient pas "perturbées" par une forme d'appartenance jugée archaïque et à laquelle personne ne devrait céder, ni les membres du groupe minoritaire, ni les membres du groupe majoritaire et encore moins les chercheurs. » (*Ibid.*, p. 18).

Dans cette rhétorique l'*ethnicisation* entraîne le *communautarisme*, perçu comme une menace. Ce dernier terme étant très employé dans le vocabulaire politique en France, il sert également à disqualifier. Alors que :

> « la "communauté" ethnique est un phénomène banal qui correspond à la construction collective d'un réseau d'affinités visant l'entraide dans le pays d'installation, à un moment de la vie où, parce qu'on a quitté les siens, on se sent particulièrement démuni dans une situation sociale et un contexte nouveaux et non maîtrisés. Ce phénomène collectif dit "communautaire" n'est donc pas propre à la France, il est plutôt constitutif du phénomène migratoire lui-même. En France, les pouvoirs publics peu engagés sur le terrain de l'accueil, s'en sont longtemps bien accommodés jusqu'à aujourd'hui, laissant aux groupes d'anciens migrants le soin d'accueillir les nouveaux, sous-traitant ainsi tacitement des tâches que l'État ne prenait pas lui-même en charge. » (Bertheleu 2012, p. 65).

Commentant un article issu d'une table ronde avec les chercheurs N. Guénif-Souilamas, P. Simon et un élu, J.M. Belorgey (Belorgey *et al.* 2005), H. Bertheleu indique que ces auteurs :

> « concluent (…) que cette prolifération récente du terme ne signale pas une modification des formes d'organisation des populations immigrées. Ils remarquent d'ailleurs que, de façon inattendue, d'autres populations ont pu également être perçues en ces termes, tels les homosexuels dont les groupes de pression, jugés trop "communautaristes", c'est-à-dire défendant des intérêts trop particuliers, se voyaient reprocher leur "séparatisme" à l'égard de la "société". Ils en viennent finalement à se demander si le mot *communautarisme* ne participerait pas plutôt à un processus de stigmatisation. (…) Les auteurs notent cependant une chose particulièrement intéressante : l'expression véhicule l'idée d'un danger ou d'une menace pour notre société mais en même temps ne renvoie pas facilement à des réalités concrètes. En effet, sur le terrain, on retrouve plutôt la polysémie et la pluralité des communautés, confirmant que le mot renvoie à toutes sortes de réalités très différentes, allant de la communauté urbaine à la communauté portugaise en passant par la communauté d'Emmaüs ou la communauté universitaire. Ces multiples usages ne sont pas péjoratifs, au contraire même, et ne dénoncent rien de menaçant. » (Bertheleu 2012, p. 66).

Il existe en effet une contradiction puisque : « un usage péjoratif ou polémique (…) cohabite avec un usage banal, neutre, voire même positif selon le collectif ou le groupe social désigné. » (*Ibid.*). De surcroît, ainsi que des enquêtes de terrain ont pu le montrer, dans de petites communes, le majoritaire peut s'avérer "communautaire". On a pourtant du mal à trouver cette apposition, majoritaire et communautaire, admissible. Partant, la communauté est donc toujours celle des autres :

> « ceux dont on soupçonne ainsi l'allégeance à une organisation collective "ethnique", interprétée comme un indice de "séparation" et considérée comme un signal d'extériorité à la nation ou à la ville. Le mot *communautarisme* touche donc ou plutôt dénonce, dans ces usages les plus fréquents, certaines situations et certaines populations, d'autres pas. » (*Ibid.*, p. 67).

Si le terme « communautarisme » ne fait pas partie de mon vocabulaire, notamment pour éviter de tomber dans les écueils soulevés ci-dessus, il pourra m'arriver dans ce travail d'employer les termes « ethniciser » ou « ethnicisation ». On les entendra au sens d'« imputation d'altérité ethnique à autrui » (Lorcerie 2003, p. 12) ou au sens d'auto-différenciation en termes d'altérité ethnique, et, en tout cas, sans intention de disqualifier la question de l'ethnicité.

L'ethnicité en sociolinguistique : vitalité ethnolinguistique

Ces préalables théoriques étant posés, revenons dans le giron disciplinaire sous-tendant ce travail, soit la sociolinguistique. On vient de le voir, le concept d'ethnicité en anthropologie et sociologie peut se révéler fécond, notamment en France aujourd'hui. Or certaines des études sociolinguistiques, nord-américaines principalement, prenant pour principal référent l'appartenance ethnique (dans l'étude des pratiques linguistiques de communautés immigrées ou minoritaires[3]) me semblent poser davantage problème. Ces travaux se focalisent essentiellement sur la « vitalité ethnolinguistique », soit l'ensemble des facteurs socio-structurels (démographie, statut et soutien institutionnel) et éventuellement psychologiques qui influent sur la capacité d'un groupe à agir et demeurer en tant qu'entité linguistique distincte, supposant une interaction directe entre vitalité ethnique, vitalité linguistique et maintien de frontières ethniques (Giles *et al.* 1977, résumé par Miller 2002, p. 114). Or, comme il a été souligné plus haut, F. Barth a bien pris soin de pointer l'importance de distinguer les frontières ethniques des contenus culturels (dont font partie les langues). Là aussi, le lien entre langue et ethnicité, à travers les identités collectives, est un construit, produit de l'histoire et des interactions sociales, et ce lien n'est absolument pas universel et constant (Miller 2002, p. 114). Par ailleurs, le concept de « vitalité ethnolinguistique » est essentiellement employé dans des études portant sur des groupes considérés comme minoritaires et non pas pour analyser les majoritaires.

Ce que je souhaite soulever ici est assez épineux. En effet, loin de moi l'intention d'accuser les sociolinguistes américains de simplisme, puisqu'ils prennent bien souvent les précautions théoriques nécessaires (par exemple, Fishman 1994). Néanmoins, c'est surtout *in fine* que des simplifications peuvent être induites. Celles-ci sont, à mon sens, dues à l'approche macro-statistique choisie et motivées par une volonté d'intervenir au niveau institutionnel. De surcroît, on va le voir dans la partie qui suit (*cf.* Partie II – Chapitre 3), la problématique « maintien, changement, perte » *des langues* et la focalisation sur un découpage sommaire en « générations » se révèle bien souvent très schématique, voire inapte à rendre compte de processus sociaux aussi complexes que la transmission. La généralisation, ou la modélisation de ces phénomènes construit ainsi des représentations commodes mais très problématiques, à mon sens, et qui se révèlent d'autant plus difficiles à déconstruire qu'elles sont produites (ou reprises) par des chercheurs.

3

Si le lien relatif entre langue et ethnicité peut aujourd'hui se traduire par des formes de revendications (visant à établir cette même équation pour obtenir reconnaissance, par exemple dans le cas de groupes dits « minoritaires »), ce sont plutôt des tendances possibles. On a tôt fait de verser dans une vision essentialisante, si l'on considère ce lien comme unique et primordial. Bien que persistant, il n'est pas non plus très difficile à déconstruire. Ainsi, sans aller chercher des exemples très lointains : on peut être berbérophone et/ou francophone et être toujours considéré comme un « Arabe ». Il est enfin déconstruit de fait par le présent travail au travers des divers profils sociolinguistiques des participants à l'enquête, mais aussi avec les réflexions proposées (*infra*, Chapitre 2) quant aux catégorisations dont ils sont l'objet, mises en regard avec les éléments identitaires affirmés en entretien.
Par ailleurs, malgré de réelles avancées dans l'approche du plurilinguisme, notre cadre de raisonnement reste bien souvent celui de monolingues (ou qui se pensent comme tels) : on ne peut envisager sérieusement un lien fondamental entre langue(s) et identité(s) ethnique(s). Telle personne plurilingue, toute socialement adaptable qu'elle soit, ne vivra pas son plurilinguisme comme si chaque *langue* pouvait être rangée dans une boîte, bien identifiée l'une de l'autre, de même que ses diverses facettes identitaires. En outre, supposera-t-on qu'une personne plurilingue s'inscrirait, ou serait inscrite, dans plus d'identités ethniques qu'une personne monolingue[4] ? En bref, je me fais souvent la réflexion qu'au fond nous gardons – et cela est dû, en partie, aux conditions sociales de formation des chercheurs et de production de la recherche – des lunettes monolingues (pour ne pas dire uniformisantes) alors que nous aurions énormément à gagner, aux niveaux théorique et empirique, à inverser notre point de vue et à revoir nos certitudes à travers des lunettes plurilingues.

Nation et nationalisme

Les problématiques évoquées se combinent, potentiellement, avec les idéologies nationalistes qui naturalisent un lien entre langue et nation, nation et *peuple* (ou *ethnie*), nation et culture (chacun étant compris comme « un »). Dans ce cadre, langue et identité ethnique seraient profondément interdépendantes. La réflexion que je propose ici ne fera pas le tour de la question, mais, malgré les lacunes, il m'a semblé important de l'évoquer.
Or, à la suite des travaux de B. Anderson, Ernest Gellner ou Eric Hobsbawm, on sait que la nation est une (re)construction produite par l'idéologie nationaliste et non une entité préexistante à sa concrétisation. C'est, selon Anderson, « une communauté politique imaginaire et imaginée comme intrinsèquement limitée et souveraine » (in Sand 2008[5], p. 56), communauté imaginée puisqu'à partir d'une certaine échelle, il n'y a pas d'interconnaissance entre les membres de cette communauté (*Ibid.*).
D'après Anderson et Gellner, et d'autres dans leur lignée, l'historien S. Sand, dégage six traits spécifiques de la nation. Les trois premiers

[4] Je reste volontairement schématique ici, puisqu'on verra ensuite que monolinguisme ne rime pas pour autant avec unicité, uniformité, des pratiques et des formes linguistiques.
[5] C'est en effet à partir de cette lecture que j'ai eu connaissance de ces travaux.

concernent les modalités d'inclusion (ou, par contraste, d'exclusion) et d'unification au travers de *la* culture et de *la* langue :

> « 1. Une nation est un groupe humain dans lequel se forme une culture de masse hégémonique qui se veut commune et accessible à tous ses membres, par le moyen d'une éducation globale.
> 2. Au sein de la nation s'élabore une conception d'égalité civique parmi ceux qui sont considérés et se voient eux-mêmes comme ses membres. Cet organisme civil se considère lui-même comme souverain, ou bien réclame son indépendance politique s'il ne l'a pas encore obtenue.
> 3. Il doit exister une continuité culturelle et linguistique unificatrice, ou du moins une quelconque représentation globale de la formation de cette continuité, entre les représentants de la souveraineté de fait, ou ceux de l'aspiration à l'indépendance, et le moindre des citoyens. » (Sand 2008, pp. 58-59).

S. Sand précise, par ailleurs, que cette modélisation ne doit pas non plus masquer la complexité des concrétisations, à divers niveaux, de cette « idée nationale », et que celle-ci n'est pas non plus réservée aux élites :

> « L'idée nationale ne s'est naturellement pas développée de la même façon dans toutes les classes sociales, et elle n'a certes jamais réussi à éradiquer totalement les anciennes identités collectives, mais elle est sans aucun doute devenue hégémonique à l'ère dite moderne.
> L'hypothèse selon laquelle les formes de l'identité et de la représentation de la nation ont été créées, inventées ou élaborées par l'idéologie nationale ne présuppose pas qu'il s'agissait d'une invention fortuite ou du fruit de l'esprit d'hommes politiques et de penseurs malintentionnés. (…) Les élites gouvernantes ont, certes, encouragé l'élaboration de l'identité nationale des masses, essentiellement dans le but de s'assurer la pérennité de leur fidélité et de leur obéissance, mais la conscience nationale reste néanmoins un phénomène d'ordre intellectuel et affectif échappant à ce rapport de force de base de la modernité. Elle est le fruit de l'entrecroisement de divers processus historiques qui ont vu le jour dans le monde occidental capitaliste en développement il y a environ trois cents ans. Elle est tout à la fois conscience, idéologie et identité, embrassant tous les groupes humains et répondant à un ensemble de besoins et d'attentes. » (*Ibid.*, p. 63).

É. Balibar parle quant à lui d'« *ethnicité fictive* » pour désigner « la communauté instituée par l'État national » (Balibar & Wallerstein 1997, p. 130). Il est, en effet, nécessaire d'ethniciser les populations pour constituer cette communauté nationale (pour inclure ou exclure). Et cette ethnicité est produite selon « deux grandes voies concurrentes : *la langue* et *la race*. » (*Ibid.*, p. 131). La communauté de langue est historiquement un phénomène très récent : l'Ancien Régime reposait toujours sur la juxtaposition de populations linguistiquement séparées (*Ibid.*, p. 132). Puis, la communauté de langue s'est diversifiée en marquages de classe dans les usages socialement déterminés de *la* langue nationale (*Ibid.*, p. 133), tandis que la « langue maternelle » vient affirmer, en arrière-plan, « l'idéal d'une origine commune » (*Ibid.*, pp. 133-134). Cela étant dit, É. Balibar rappelle, bien entendu, que la communauté de langue ne suffit pas à la production de l'ethnicité :

> « alors que la communauté de langue ne peut instituer l'égalité des

individus qu'en "naturalisant" du même coup l'inégalité sociale des pratiques linguistiques, la communauté de race dissout les inégalités sociales dans une "similitude" plus ambivalente encore : elle ethnicise la différence sociale qui manifeste des antagonismes inconciliables, en lui donnant la forme d'un partage entre le "vrai" et le "faux" national.
Je pense qu'on peut éclairer ainsi ce paradoxe, le noyau symbolique de l'idée de race (et de ses équivalents démographiques, culturels) est le schème de la généalogie, c'est-à-dire tout simplement l'idée que la filiation des individus transmet d'une génération à l'autre une substance à la fois biologique et spirituelle, et les inscrit du même coup dans une communauté temporelle qu'on appelle la "parenté". C'est pourquoi *dès* que l'idéologie nationale énonce la proposition que les individus constituant un même peuple sont apparentés entre eux (ou, sur le mode prescriptif, devraient constituer un cercle de parenté élargie), nous sommes en présence de ce second mode d'ethnicisation. » (Balibar & Wallerstein 1997, p. 136).

Le « schème de la généalogie », envisagé comme le « noyau symbolique de l'idée de race », induit donc un schéma de transmission *linéaire* à travers la *succession* des générations. Je l'ai dit plus haut c'est l'un des aspects qui me semblent les plus critiquables dans l'approche sociolinguistique de l'ethnicité. Mais surtout, c'est ce qu'éclaire É. Balibar, il s'agit d'un cadre qui, au fond, se révèle en contradiction totale avec une approche dynamique et constructiviste de l'articulation entre ethnicité et langue, puisque l'axe générationnel naturalise et fige (ainsi que je le détaille dans la Partie II – Chapitre 3 – point 1). Par ailleurs, l'objet de cette *transmission*, la « substance biologique et spirituelle » n'est pas envisagée comme modifiée et modifiable, comme c'est le cas en réalité, puisque le mode racial d'ethnicisation cherche justement à fixer, délimiter, naturaliser cette « substance », plus symbolique que réelle.
Enfin, concernant la terminologie de « l'origine », en dehors des propositions théoriques qui viennent d'être examinées, celle-ci est particulièrement convoquée dès qu'il est question des populations immigrées (ou de leurs descendants) ; que ce soit dans les discours et dispositifs institutionnels (et ce n'est pas propre à la France), dans encore de nombreux travaux de recherche en sciences sociales, dans les discours médiatiques comme dans les discours ordinaires.
Arrêtons-nous donc sur les expressions « culture/langue d'origine » et les problèmes qu'elles posent.

1.2. « Culture d'origine » / « langue d'origine »

Les problèmes posés par l'expression « culture d'origine » sont sensiblement les mêmes que ceux posés par l'expression « langue d'origine ». Ces deux expressions impliquent déjà de discuter la définition qu'on aura de « culture » ou de « langue ».
Concernant le premier terme, ce n'est pas vraiment le problème de ce que peut recouvrir une culture mais plutôt le problème de l'unité, du bornage éventuel de celle-ci. La culture, comme l'identité, est en fait une construction, un processus dynamique qui témoigne d'une pluralité, d'une hétérogénéité intrinsèque. Comme le dit G. Varro, il n'y a « rien ni personne au monde qui soit culturellement d'un seul tenant, qui ne

procède tant soit peu de la contamination et de l'amalgame. » (Varro 2001, p. 126).
D. Cuche (2012) discute justement de la pertinence de l'emploi de l'expression « culture d'origine ». Toutefois, l'auteur ne considère pas, contrairement à d'autres, que « le terme *origine* rapporté aux migrants serait suspect, car il induirait presque toujours une problématique essentialiste. » (Cuche 2012, p. 43). D. Cuche estime quant à lui que :

> « l'usage de ce terme peut parfois se révéler utile et même nécessaire dans la recherche, ne serait-ce que pour pouvoir analyser le traitement de la différence selon les origines, réelles ou supposées, des individus.
> Du reste, une des leçons de l'anthropologie c'est que l'origine est une catégorie cognitive universelle. Il n'y a pas de peuple qui ne se réfère pas, d'une façon ou d'une autre, à une origine commune, le plus souvent mythique, et qui ne réfère pas les autres peuples à leur origine. Autrement dit, il n'y a pas de peuple sans origine, comme il n'y a pas d'individu sans origine. » (*Ibid.*).

C'est en effet ce qui a été vu dans les points qui précèdent. Je suis d'accord avec D. Cuche sur le fait que le terme « origine » ne soit pas nécessairement problématique en soi, mais il me semble qu'un usage ordinaire, fréquent, voit le succès d'expressions problématiques par les raccourcis qu'elles induisent. En effet, « avoir des origines », « être d'origine », ces expressions sont employées telles quelles, sans spécification justement de l'origine, puisqu'en réalité on présuppose (consciemment ou non) une extranéité qui se suffit à elle-même et qui est en fait sous-entendue : une ascendance (nord) africaine, réelle ou supposée, et en tout cas jamais européenne.
Ensuite, D. Cuche cite A. Maalouf (2004, prologue), qui préfère le mot « origines » à celui de « racines ». Puisque les « racines » rendent captif, comme l'arbre qui ne peut s'en séparer sans mourir. Il compare au contraire les humains aux routes, puisque nous marchons, qui elles aussi ont une origine.

> « Origine illusoire, puisqu'une route n'a jamais de véritable commencement ; avant le premier tournant, là derrière, il y avait déjà un tournant, et encore un autre. Origine insaisissable, puisqu'à chaque croisement se sont rejointes d'autres routes, qui venaient d'autres origines. S'il fallait prendre en compte tous ces confluents, on embrasserait cent fois la Terre. » (Maalouf 2004, pp. 9-10, cité par Cuche 2012, p. 44).

Ainsi, la métaphore de la route est pertinente avec une approche de l'humain comme un être *parcourant*. Elle permet également de considérer l'origine comme une illusion, une idée, dont la réalité n'est pas traçable même si, théoriquement, elle a existé. Plus loin, et en écho aux propos d'A. Maalouf, D. Cuche affirme que c'est bien « le déracinement, plus que l'enracinement qui caractérise l'être humain. » (Cuche 2012, p. 53).
En ce qui concerne « culture d'origine », D. Cuche estime qu'au fond on part des mêmes présupposés, que l'on s'inquiète « d'une supposée "distance culturelle" » entre les *immigrés* et les *Français*, « ou que l'on se félicite de la diversité culturelle » :

> « on imagine que les cultures sont des systèmes stables qui, quand ils se

> rencontrent, devraient nécessairement entrer en conflit ou au contraire "s'enrichir" mutuellement de leurs différences [note]. » (*Ibid.*, p. 44).

Cependant, rappelle-t-il, ce ne sont pas les cultures (ou les langues) qui entrent en contact ou sont en conflit, mais bien les êtres humains (*cf.* aussi Barontini 2008b) :

> « Or, le recours à la notion de "culture d'origine" a tendance à minimiser ces contacts et leurs effets, car la notion présuppose qu'une culture est un système stable et aisément transférable dans un nouveau contexte, ce que toutes les observations empiriques semblent démentir. » (*Ibid.*, p. 49).

Ainsi, « la culture n'existe pas en dehors de l'échange » entre les personnes et les groupes :

> « C'est pourquoi toute culture est nécessairement plurielle et évolutive, car elle n'est jamais qu'une synthèse plus ou moins aboutie et plus ou moins provisoire d'apports divers. Depuis les débuts de l'humanité, les groupes humains ont toujours communiqué entre eux. L'échange est même ce qui spécifie le plus profondément l'être humain, être de langage et de communication sous toutes ses formes. » (*Ibid.*, p. 53).

Ainsi, envisager les phénomènes de contact comme forcément conflictuels pose également un problème. Premièrement, parce que même si l'on entend contact au singulier, on peut parler de manifestations du contact, forcément plurielles. On peut donc penser que ces manifestations ne sont ni obligatoirement ni toutes conflictuelles. Il ne s'agit pas non plus de dire que la conflictualité est absente, mais, dans le domaine du contact de cultures ou de langues, elle est forcément sous-tendue par un conflit politique, de pouvoir, par exemple, déclaré et réel, entre des humains.
On peut faire ici le parallèle entre cultures et langues, puisque la question des contacts ou conflits de langues est depuis longtemps posée, par les sociolinguistes notamment (*cf.* Boyer 1997). Je rejoins sur ce point l'analyse qu'en fait L. Messaoudi, qui rappelle d'abord :

> « (…) une situation linguistique est souvent - sinon toujours - caractérisée par des mécanismes d'autorégulation, oscillant en permanence entre deux tendances interactives, réunissant deux pôles : l'un constitué d'alliances, de connivences et de souci de communion/intégration ; l'autre, fait de conflits, de mésalliances et de souci de séparation/désintégration. » (Messaoudi 2003, p. 31).

Puis L. Messaoudi en vient à cette question du contact comme conflit :

> « Il est vrai que l'étude des relations de tension a été privilégiée par les chercheurs qui ont considéré qu'il n'y avait que des conflits et des guerres entre les langues. S'il est vrai qu'il est plus stimulant d'analyser les situations de compétitions et de tensions, il n'est pas nécessaire pour autant d'interpréter toute situation comme étant conflictuelle. Il ne s'agit pas non plus d'affirmer, par avance, que les contacts de langues sont *a priori* harmonieux ou consensuels. Les tensions tout autant que les ententes participent à la régulation sociale et linguistique. » (*Ibid.*, pp. 31-32).

Il convient donc de considérer de front, simultanément, tous les aspects et toutes les polarités des phénomènes de contact.

Ensuite, D. Cuche précise que concevoir une culture uniquement par rapport à son « système[6] originel » correspond à « une conception de la culture qui en fait un héritage se transmettant de génération en génération ». Alors que :

> « toute culture est essentiellement le produit d'interactions sociales, et que les systèmes culturels ne cessent de se faire, de se défaire et de se refaire en fonction des nouvelles situations de rapports sociaux et de relations interethniques. » (*Ibid.*, p. 47).

On pourrait aisément remplacer le terme « culture » par « langue », ces remarques resteraient tout aussi pertinentes. Elles rejoignent aussi la distance prise, dans ce travail, avec une vision plus ou moins linéaire de la transmission (culturelle et/ou linguistique), linéarité, voire même immuabilité, induite par l'expression « de génération en génération ». On a ainsi toujours affaire à ce même travers :

> « S'il est clair que l'acquisition d'une culture propre ne relève pas de l'"hérédité", la culture n'étant pas une essence transmissible, il est important de comprendre qu'elle ne relève pas non plus, purement et simplement, de "l'héritage", la culture ne pouvant être confondue avec un patrimoine qui se lèguerait tel quel de génération en génération, car elle est une élaboration quasi permanente en rapport avec le cadre social environnant et les modifications de celui-ci. » (*Ibid.*, pp. 50-51)[7].

Au contraire, D. Cuche donne l'exemple des cultures noires des Amériques. Elles ne sont ni un repli absolu sur les origines africaines, rendu impossible par la situation d'esclavage, ni une adoption, même au prix de déformations diverses, de la culture des maîtres. Elles sont au contraire, comme l'a montré Roger Bastide dans ses travaux, caractérisées par un syncrétisme qui produit des transformations et des innovations culturelles spécifiques. De ce cas :

> « on peut déjà tirer quelques premiers enseignements concernant les cultures des collectivités de migrants. Tout d'abord, il n'existe de culture qu'en situation. Tout système culturel est une réponse adaptatrice aux problèmes posés par l'environnement, et en particulier par l'environnement social. Si l'environnement se modifie, la culture se modifie aussi. Une culture n'existe pas "en soi". Ce n'est pas une réalité *sui generis*. Elle est produite par des individus au sein d'échanges sociaux. Il faut donc passer d'une conception essentialiste et statique à une conception relationnelle et dynamique de la culture. » (*Ibid.*, p. 48)

Là encore, on peut faire le parallèle avec *la langue*.

Un autre problème de cette notion est qu'elle est, toujours selon D. Cuche,

---

[6] D. Cuche emploie souvent le terme « système » pour référer à « culture ». Je n'en discuterai pas ici, mais je reste personnellement très réservée quant à cet emploi, de par ma sensibilité sociolinguistique. Celle-ci invite, à tout le moins, à prendre de la distance vis-à-vis de la conception saussurienne de la langue comme système.

[7] Je suis tout à fait d'accord avec D. Cuche ici dans la distance prise avec la vision héréditaire. En revanche, il me semble que le terme héritage, une fois dissocié du registre du patrimoine matériel, est plus intéressant qu'il n'en a l'air. J'y reviens *infra*, section 3.

« sémantiquement floue » (*Ibid.*, p. 49) :

> « En effet, quand on se réfère à l'origine, quelle origine veut-on désigner ? L'origine nationale ? Régionale ? Locale ? Ethnique ? Sociale ? Le plus souvent, dans les commentaires sur "la culture des immigrés", la culture d'origine d'un groupe d'immigrants est confondue avec la culture nationale de son pays d'origine. Mais dans ce cas, surgit une nouvelle difficulté : cette confusion méconnaît profondément le caractère hétérogène des cultures nationales » (*Ibid.*).

En miroir, *la* culture nationale du pays d'installation est, elle aussi, homogénéisée (la visée idéologique sera plus ou moins assumée) dans cette rhétorique (voir aussi Filhon 2009, pp. 20-21). Le présent travail espère contribuer à démontrer qu'il n'en est rien. Par ailleurs, jusqu'où fera-t-on remonter les origines : certains des participants à l'enquête sont remontés plusieurs siècles en arrière pour me situer leur histoire familiale. Ils ont donc parfois évoqué plusieurs autres migrations avant la leur ou celle de leurs ascendants directs (ou en tout cas avant celle qui m'intéresse). L'origine (ou les origines), lorsqu'elle est affirmée, mise en avant par les acteurs sociaux – et non lorsqu'on les assigne à une (des) origine(s) – est donc bien un *choix* subjectif.

La notion revient à sous-estimer le changement culturel produit pour le migrant, tout autant qu'à occulter le changement culturel dans la société de départ. De même qu'elle méconnaît aussi la diversité sociale entre les migrants or, de par cette diversité, ils ne peuvent pas avoir le même rapport à la culture dite d'origine. (*Ibid.*, p. 50).
Ensuite D. Cuche estime, à raison, que :

> « Recourir à cette notion est totalement inapproprié dans le cas des enfants de [migrants] nés dans le pays d'immigration, souvent appelés (à tort puisqu'ils ne sont pas eux-mêmes des migrants) les "deuxième génération d'immigrés". L'origine à laquelle il est fait référence n'est pas leur origine au sens propre, puisqu'ils ne sont pas nés et n'ont pas été socialisés dans le pays de leurs parents.
> Une culture ne se transmet pas comme les gènes. Cela revient à dire qu'une culture n'est pas "un donné" mais "un construit". » (*Ibid.*, p. 50)[8].

---

[8] Il est vrai que nous n'intervenons pas directement sur la transmission des gènes, nous ne les *construisons* pas. Néanmoins, ils ne se transmettent pas non plus de manière linéaire. J'aimerais citer ici le point de vue de M. Perez, père d'un adolescent atteint de la myopathie de Duchenne, une maladie génétique liée au chromosome X. À l'occasion du 11e colloque de médecine et psychanalyse, consacré au statut de la femme dans la médecine, M. Perez aborde les préjugés, venant d'abord du monde médical, qui participent à la souffrance des familles, et qui reviennent à faire porter une *responsabilité* aux parents, et plus particulièrement les mères, par le fait qu'ils *transmettent* des gènes à leurs enfants.

> « Je ne suis ni généticien ni médecin, mais, pour en revenir à ce qui a été dit précédemment, je ne sais pas si les parents "transmettent" les gènes. Il me semble que les parents transmettent la vie, c'est tout. Ils n'ont aucun contrôle sur ce qui se passe au niveau de la machinerie cellulaire et génétique, qui leur échappe totalement. On ne transmet pas les gènes, ils SE transmettent, indépendamment de toute volonté… Mais en revanche on les "reçoit", qu'ils soient sains ou défectueux, et on ne les reçoit pas seulement de ses parents, mais de sa lignée (pourquoi tel ou

Enfin, D. Cuche le rappelle, l'expression « culture d'origine » et même « langue et culture d'origine » se sont installées et ont eu un succès certain à partir des années 1970. Particulièrement avec la mise en place des dispositifs ELCO (Enseignement en Langue et Culture d'Origine), qui, pour l'arabe, correspondent bien aux visions critiquées ici. Pour résumer les principaux points de la critique faite depuis longtemps par, notamment, des didacticiens, des sociolinguistes[9] : en France et dans d'autres pays européens puisque des dispositifs similaires existent ailleurs. D'abord les enseignements visaient à faciliter le retour éventuel des familles immigrées dans leurs pays de départ, c'est-à-dire un dispositif *anti-accueil* qui ne visait en aucun cas l'*intégration* de ces familles par la société française, puisque mis en œuvre par les pays d'émigration et puisque ces enseignements ne s'adressaient qu'aux seuls enfants d'immigrés. Ensuite, *la* culture et *la* langue sont conçues comme unes et uniformes. La culture est *nationale* de même que la langue choisie[10], qui est la langue officielle des pays pris en compte, à mille lieux *des* cultures et *des* langues effectivement vécues et pratiquées dans les familles immigrées.

Pour toutes ces raisons, et à l'instar de D. Cuche, il me semble que l'emploi de ces expressions « culture/langue d'origine » doit être évité dans le cadre de travaux scientifiques s'intéressant aux migrations : il convient, pour les chercheurs, de ne pas participer à renforcer les stéréotypes en reprenant cette terminologie par simple commodité[11]. On peut aussi

---

> telle enfant peut ressembler à son arrière-grand-oncle maternel et à sa grand-mère paternelle ?). Les généticiens le savent, et ils pourront vous dire que des exemples existent où dans une famille, à travers un cas de maladie génétique exprimée, on découvre a posteriori la présence du gène défectueux à plusieurs niveaux de la lignée. » (Perez 2010, p. 238)

Alors que les parents n'ont pas prise sur la transmission des gènes à leurs enfants, on les en tient pourtant (et à tort) pour *responsables*, on les considère donc comme de véritables acteurs. *A contrario*, dans le cas du processus de transmission linguistique, la vision courante tend à introduire la mécanique insaisissable de la *succession des générations*, introduisant ce que j'appelle la vision héréditaire de la langue (*cf.* Partie II – Chapitre 5 – section 1.3.) ; on ne considère les parents comme acteurs que lorsqu'on estime que *la transmission a échoué.* On oublie par là de prendre en compte les autres acteurs de ce même processus : les autres membres de la famille (ascendants ou non), sans parler des proches (au sens large), ainsi que les enfants (descendants) eux-mêmes ; gommant par là la dimension *relationnelle*.

[9] *cf.* Billiez 1989, 1992, 1994 et 1997 ; Tilmatine 1997 ; Obdeijn & de Ruiter 1998 ; Petek 2004 ; Declercq 2008 et 2007.

[10] Les États maghrébins ont aussi pesé dans ce choix. En effet, M. Neyreneuf (1997) raconte les négociations sur les programmes entre la France et le Maroc au début des années 1990 :

> « Du côté français, on souhaitait s'inspirer de l'expérience fructueuse mise en place dans les écoles élémentaires françaises au Maroc, où tous les enfants non-arabophones doivent suivre des cours d'arabe. La langue choisie est l'arabe dialectal marocain, et des manuels forts intéressants et riches ont d'ailleurs été réalisés et publiés par le Centre d'Études Arabes de Rabat [note]. Du côté marocain, il n'en était pas question. La seule langue qui puisse être enseignée, c'est l'arabe littéral. Après plusieurs rencontres, ce fut l'échec. » (Neyreneuf 1997, pp. 66-67).

[11] Il ne s'agit pas, cependant, d'en stigmatiser les emplois ordinaires. On retrouvera, en effet, ces expressions employées, avec plus ou moins de distance, par des participants à l'enquête, dans les extraits d'entretiens présentés dans la partie II (Chapitre 5).

l'analyser, comme le font C. Crenn et L. Kotobi, par la « tendance à privilégier la continuité plutôt que la discontinuité des "cultures" des migrants (observées dans le pays d'origine) » (Crenn & Kotobi 2012, p. 19). Cela dit, il convient surtout d'avoir une approche nuancée plutôt que binaire. D. Cuche insiste, en dernier lieu, sur le fait que si personne n'est prisonnier de sa dite « culture d'origine », on n'en change pour autant pas « comme de chemise » et l'on ne bâtit pas non plus, individuellement, son « système culturel » propre. En effet, on a bien affaire à des phénomènes façonnés par les relations sociales :

> « Les changements culturels, parce qu'ils résultent des interactions entre les groupes sociaux, dépendent en définitive de la structure générale des rapports sociaux. Il n'y a donc pas d'analyse possible, pas de compréhension possible des cultures des migrants sans analyse des rapports sociaux et des relations interethniques dans lesquels se trouvent impliqués les migrants. » (*Ibid.*, p. 55).

C'est donc bien *à partir* des acteurs sociaux, de leurs parcours et de leurs interactions, qu'il convient d'envisager les phénomènes culturels – de même que les phénomènes linguistiques – et non à partir d'entités abstraites supposées immuables (*la culture, la langue*). En effet :

> « le migrant n'est-il pas aussi un voyageur enraciné ? Quand bien même l'anthropologie urbaine parviendrait-elle à dépasser la perspective d'un multiculturalisme débridé, rivé sur des enclaves, pour rendre justice à l'itinéraire de l'acteur – un parcours qui ne serait pas figé dans nos espaces d'intégration ou de relégation mais qui serait l'analyseur du phénomène urbain comme mode de vie –, la recherche ne risque-t-elle pas encore de perdre la trace de son épaisseur humaine dans les flux d'une société en réseaux ?
> Car finalement l'immigré disparaît toujours derrière les signes d'une altérité radicale, dans l'idiome de petits mondes de la production culturelle ou dans le maelström des flux identitaires d'une société fragmentée. » (Boubeker 2003, p. 45).

On pense également au concept d'« homme marginal » selon R. Park qui a notamment été réinvesti, plus tard, par l'anthropologue R. Bastide (Cuche 2009). À partir de 1928, R. Park, à la suite des réflexions de G. Simmel sur « l'étranger » (Simmel 1908) comme figure sociologique, se défait d'une vision assimilationniste (*cf.* Partie II – Chapitre 3) pour adopter un questionnement plus dynamique et centré sur le vécu des immigrants. Cette prise en compte de l'expérience migratoire, comme la considération conjointe de l'émigration et de l'immigration, en tant qu'aspects indissociables de la migration, avaient déjà été amorcées dans le fameux travail de W. Thomas et F. Znaniecki (1918-1920), que l'on peut considérer comme les prémices de l'ethnographie en sociologie.
Selon R. Park « l'homme marginal » vit *sur* la marge de deux (ou plus, ajouterais-je) sociétés/cultures, et non pas *en* marge.

> « C'est cette position sociale particulière de l'étranger-immigrant, constituée à la fois par l'intériorité et l'extériorité, la distance et la proximité, qui explique la personnalité caractéristique de l'homme marginal, essentiellement marquée par l'ambivalence selon Park et Everett V. Stonequist qui soutient une thèse en 1930 à l'université de

> Chicago, préparée sous la direction de Park et consacrée à la question de l'homme marginal. L'ambivalence est évidemment le reflet d'une participation simultanée à deux univers sociaux et culturels. Cette ambivalence est repérable dans les attitudes de l'homme marginal vis-à-vis de son groupe et de sa culture d'origine : il a tendance à les idéaliser mais aussi à les critiquer. Il est tenté de s'y réfugier, car c'est là qu'il retrouve l'univers familier de son enfance et les liens de solidarité ; mais il a aussi besoin de s'en évader, car les traditions et les contraintes de ce milieu lui pèsent et lui paraissent dépassées. » (Cuche 2009, p. 18)

Mais D. Cuche montre que le concept sera tiré vers une vision particulièrement pessimiste chez Stonequist, pour qui l'homme marginal vit « un véritable drame, un conflit psychologique » (*Ibid.*, p. 19). Il laisse ainsi de côté l'hybridation pour insister sur le dédoublement et « les risques de dérives pathologiques » (*Ibid.*). On peut se demander si cette *psychologisation* du concept chez Stonequist n'a pas influencé, plus tard, les approches misérabilistes en termes d'« entre-deux » ou de « troubles » de l'identité.

En dernier lieu, il me faut évoquer l'expression *pays d'origine*, employée le plus souvent en binôme avec *pays d'accueil*. Je n'emploie pas ces termes, pour toutes les raisons qui viennent d'être avancées, mais également parce que l'on parle de *pays d'origine* autant pour les immigrés que pour leurs descendants qui n'ont pas émigré. Or si le *pays d'origine* est le pays d'où l'on provient, que l'on a quitté, alors l'expression est impropre en ce qui concerne les descendants nés en France. Je préfère user des termes *pays de départ* ou *d'émigration*, pour ceux qui ont émigré, et *pays des parents ou des grands-parents*, pour les descendants. Il me semble que ces expressions sont beaucoup plus claires et plus justes, puisqu'elles permettent de distinguer les deux rapports possibles à ce pays. Enfin, concernant le syntagme *pays d'accueil*, je lui préfère *pays d'installation* ou *de naissance*, d'une part pour dissocier, là aussi, les deux positions, mais également parce que la connotation d'accueil est par trop abusive : du point de vue du *pays*, donc de l'État, les migrants sont rarement les bienvenus en tant que personnes (leur force de travail peut, elle, être la bienvenue) et certainement pas véritablement *accueillis* (si accueil il peut y avoir, il est assuré par le secteur associatif et non par des structures ou dispositifs étatiques, le secteur de l'enseignement du français pour les étrangers en est un parfait exemple).

2. Assimilation, intégration et acculturation : trois termes pour une même injonction

Le terme assimilation a, dans les discours scientifiques en France, généralement été remplacé par celui d'intégration. Plus policé, ce dernier terme recouvre pourtant souvent le même postulat théorique (Sayad 1994 ; De Rudder 1995 ; Tévanian et Tissot 2002). Ces conceptions sont, on va le voir, critiquées depuis longtemps en sociologie et sociolinguistique (Sayad 1994, Melliani 1996, Guénif-Souilamas 2000, Filhon 2009, notamment), mais ces critiques ne sont pas majoritaires et restent peu audibles ou entendues (Hajjat 2005). Dans la lignée de ces travaux, je me propose de revenir sur les termes assimilation et intégration, afin de montrer, entre discours publics, médiatiques, politiques et scientifiques, pourquoi il est nécessaire de se défaire de cette terminologie. Enfin, j'y ajoute, un dernier terme, acculturation, qui, à ma connaissance, a beaucoup moins été pointé du doigt, alors que, dans certains de ses emplois, il devient presque synonyme d'assimilation.

2.1. Assimilation

A. Hajjat (2012) propose une socio-histoire de l'injonction à l'assimilation pour la naturalisation et retrace son utilisation juridique et administrative en France (métropolitaine et coloniale) depuis le XVIIIe siècle. Il appuie cette analyse socio-historique sur une enquête ethnographique étudiant les usages administratifs des critères d'assimilation par des agents préfectoraux. Il s'inscrit dans la lignée de travaux récents en sociologie de l'immigration et des institutions, notamment ceux d'A. Spire et de S. Laurens. Ces derniers ont montré les logiques internes et les pratiques administratives tant chez les hauts fonctionnaires (S. Laurens) que chez les agents subalternes des préfectures (A. Spire), ainsi que leur rôle, jusque-là peu étudié ou sous-estimé, dans, respectivement, la conception et la mise en pratiques des politiques régissant le séjour des immigrés. Ainsi, S. Laurens montre, notamment, comment les hauts fonctionnaires ont participé à la politisation de l'immigration et à sa constitution comme un « problème politique national » (Hajjat 2012, p. 11), éclairant ainsi son omniprésence et son instrumentalisation dans le jeu politique français.
Pour en revenir au travail d'A. Hajjat, il s'inscrit également dans une approche postcoloniale et envisage l'« héritage colonial » en considérant tant les continuités que les discontinuités.
On peut reprendre, avec A. Hajjat (2012, p. 11), la définition d'A. Sayad (1994c) de l'assimilation, soit un processus qui consiste à « passer de l'altérité la plus radicale à l'identité la plus totale »[12].
Alors que le terme assimilation, comme le souligne A. Hajjat (*Ibid.*, pp. 12-

[12] Cette altérité radicale peut être tout à fait construite. Depuis la période coloniale (mais pas seulement), ainsi en va-t-il du mythe de la non-assimilabilité de l'Islam – qui reste un prisme primordial pour envisager les populations immigrées, et descendantes, d'Afrique du nord.

13), a été largement disqualifié scientifiquement[13] et politiquement (à l'exception, notable, de l'extrême droite et de la droite nationaliste, qui font recette tant médiatiquement que dans les urnes).
Ce terme reste toutefois une catégorie administrative et juridique « légitime » et primordiale dans la procédure d'acquisition de la nationalité. L'assimilation, dans ce cadre, constitue une injonction, soit « une des modalités des relations de domination ». (*Ibid.*, p. 14). A. Sayad, que reprend à nouveau A. Hajjat (*Ibid.*, pp. 16-18), avait déjà soulevé les contradictions fondamentales de cette injonction, en articulant les critères d'attribution de la nationalité française et les refus d'attribution : au fond, pour être accepté dans la communauté nationale, pour être naturalisé, il faut être déjà virtuellement « national » (assimilé) (Sayad 1981). Ainsi, on ne tolère pas d'un étranger qui vit dans la nation de ne pas demander sa naturalisation mais on ne tolère pas non plus qu'on naturalise n'importe qui. De sorte que « l'idéal pour que l'amour-propre national soit satisfait » serait que la naturalisation soit « demandée et refusée, demandée pour être refusée » (Sayad 1982). La vision d'A. Sayad du refus de naturalisation, permet à A. Hajjat (2012, p. 18) « de penser les processus de racialisation de la frontière nationale, c'est-à-dire le processus par lequel est produite et reproduite la distinction entre l'identité et l'altérité », sans perdre de vue les différents contextes historiques.
À partir de la décolonisation c'est le mot intégration qui tend à remplacer assimilation. Ce remplacement se traduit dans le droit actuel, puisqu'il est exigé désormais des preuves d'« intégration républicaine » de la part des étrangers demandeurs de la carte de résidence, avec le « contrat d'accueil et d'intégration » (Hajjat 2012, p. 10 ; reprenant Lochak 2006). Parmi ces preuves, l'une des plus importantes reste la connaissance du français. « Ainsi, une nouvelle évidence ("il faut être intégré pour devenir résident") s'appuie sur une évidence plus ancienne ("il faut être assimilé pour devenir citoyen") née dans le sillage de la grande loi sur la nationalité du 10 août 1927. » (Hajjat 2012, p. 11).
On le voit, l'injonction à l'assimilation/intégration, sur le plan administratif et juridique, est loin de perdre du terrain, bien au contraire, recomposant ainsi de manière restrictive « la frontière nationale ».

Il y a ainsi une tradition assimilationniste proprement française qui vient très certainement nourrir et renforcer le modèle assimilationniste concernant la transmission linguistique, dont il sera question dans la deuxième partie (Chapitre 3).

2.2. Intégration

Tel qu'il vient d'être dit, et comme A. Sayad l'avait déjà souligné, le terme intégration, tel qu'entendu aujourd'hui a toujours partie liée avec celui d'assimilation (Sayad 1994c, p. 9), dans la mesure où :

---

[13] Pour certains travaux de démographie ou sociologie, l'enjeu reste « de mesurer statistiquement le degré d'assimilation des immigrés », en fonction « de caractéristiques démographiques telles que la structure familiale ou la pratique de la langue » (Hajjat 2005, p. 12), que le terme *assimilation* soit assumé (Tribalat 1995 ; voir Le Bras 1998 et 2012, pour un regard critique) ou remplacé par *intégration* (Brouard & Tiberj 2005).

> « Les antécédents que ce vocabulaire doit à son passé continuent à peser sur sa signification actuelle, continuent à déterminer, *objectivement* (…), le sens qu'on lui donne aujourd'hui, sens et signification qu'on croit spécifiquement actuels et tout à fait *autonomes*. » (*Ibid.*, p. 10).

De plus :

> « la réaction à l'égard de [la] réputation (vraie ou fausse) "assimilationniste" [de l'intégration] est très ambiguë : autant elle est moquée lorsqu'il s'agit de reconsidérer son histoire passée et ses effets oubliés, notamment en situation coloniale, autant elle est encore et toujours célébrée dans l'état présent et pour ses effets actuels (l'assimilation des immigrés) et continue d'être magnifiée comme une vertu prioritairement, voire spécifiquement française. » (*Ibid.*, p. 11).

On le voit, tant historiquement que dans des usages actuels, la distinction, que certains s'escriment toujours à mettre en avant ou à défendre, n'est pas si nette. Mais avant d'entrer dans la critique de son usage, il faut préciser d'emblée qu'il s'agit d'un processus peu saisissable, « dont on ne peut parler qu'après coup » et pour constater sa réussite ou son échec (Sayad 1994c, p. 8). Il ne peut être saisi qu' :

> « en cours d'accomplissement car il engage tout l'être social des personnes concernées (*i. e.* toute leur identité) et aussi de la société dans son ensemble. C'est un processus continu auquel on ne peut assigner ni commencement ni aboutissement, un processus de tous les instants de la vie, de tous les actes de l'existence. C'est un processus qui, dans le meilleur des cas, peut se constater sans plus, et s'il peut, à la rigueur, être contrarié par quelque action extérieure qui lui soit défavorable, il n'est pas sûr qu'il puisse être orienté, dirigé, volontairement favorisé. Et surtout, il ne convient pas de s'imaginer que ce processus est tout en harmonie, qu'il est indemne de tout conflit. » (*Ibid.)*

La rhétorique de l'intégration impose par ailleurs, toujours selon Sayad, le point de vue des dominants, le point de vue de « l'observateur extérieur », « assuré de lui-même et de sa vision du monde » et qui n'octroie qu'un rôle complètement passif « à ceux dont il observe l'adaptation ou la non-adaptation, l'assimilation ou la non-assimilation. » (*Ibid.*, p. 11). Ainsi, on n'envisage ce processus et ces effets qu'à sens unique et sur le mode du reproche :

> L'« on ne se souvient de ces autres que pour faire leur procès, le procès de mauvaise assimilation, la faute leur incombant alors que la bonne assimilation est à mettre au crédit et au bénéfice de la société qui assimile. » (*Ibid.*).

C'est en cela que la rhétorique intégrationniste devient injonction et dénie la capacité d'agir à ceux à qui elle s'adresse. Elle participe à la « dépolitisation », qui en assure sa domination, de l'immigration :

> « Or il n'y a pas de meilleure dépolitisation d'un problème social que sa technicisation ou son reflux entier dans le champ de la morale, cette moralisation excessive étant une forme particulière de technicisation et sans doute la meilleure et la plus sûre dépolitisation. » (*Ibid.*, p. 14).

Par ailleurs, ce discours a une dimension performative dans la mesure où il n'exprime pas la vérité mais est « tout fait pour produire plutôt un *effet de vérité* » et se fonde dans la « croyance » (*Ibid.*, p. 9), comme l'avait soulevé, plus tôt, S. Laacher (1991).
Aujourd'hui, vingt ans après les déconstructions proposées par S. Laacher et A. Sayad, la rhétorique de l'intégration est plus que jamais injonctive et idéologique. Le terme n'est plus un outil d'explication du changement social, puisque son emploi politique se confond de façon dangereuse avec un emploi scientifique qui a justement perdu toute force scientifique, comme le montre N. Guénif-Souilamas :

> « Utopie, appel à l'individu tout autant qu'outil d'organisation et de compréhension de systèmes institutionnels modernes, l'intégration, obsolète, s'est dégradée en idéologie. » (Guénif-Souilamas 2003b, p. 22).

Elle ajoute :

> « si aujourd'hui le terme d'intégration nous semble incontournable, si nous peinons à renoncer à l'invoquer, c'est qu'il fait partie d'un héritage en attente d'inventaire. » (*Ibid.*, p. 23).

Ainsi, un nombre conséquent de recherches donne :

> « la mesure des dégâts d'un mot d'ordre qui a été décliné aussi bien dans l'institution scolaire, dans le secteur social de la solidarité et de l'emploi que dans la politique de la ville, fer de lance de l'intégration fourre-tout. » (*Ibid.*, p. 26).

Il est effectivement omniprésent dans les institutions et l'administration, tant en termes de moyens que de fins (*Ibid.*, p. 30). Il revient même en force, on l'a vu plus haut, dans les critères et exigences des (récentes) lois régissant l'immigration. Il reste également très présent dans de nombreuses recherches scientifiques, or l'intégration, comme le montre N. Guénif-Souilamas, est devenue « doctrine politique et non pas ce qu'elle aurait dû rester, un outil d'analyse amendable et transformable. » (*Ibid.*, p. 27). Le terme est ainsi « capté », « accaparé » :

> « interdisant à ceux qui l'utilisent de préserver une quelconque autonomie à l'égard du champ politique et idéologique. Le rapport de fécondation s'est renversé, octroyant à l'intégration dans tous ses usages, y compris théoriques, le sens qu'il a dans la conception républicaine française. » (*Ibid.*).

Il n'est plus possible alors de questionner ou déconstruire l'intégration puisqu'« elle s'impose comme une évidence » et doit être « mesurée », « son "déficit" doit être évalué et corrigé. » (*Ibid.*). À tel point que l'objectif affiché, d'inscrire la personne « dans une collectivité et […] lui ouvrir un espace d'appartenance et de reconnaissance qui n'empiète pas sur sa vie intime mais renforce son équilibre » (*Ibid.*) est en réalité empêché par les contraintes induites par l'injonction à l'intégration :

> « La transparence remplace l'intimité, le regard normatif prétend s'immiscer dans la sphère privée des individus, sans échange structurant. (…) Le contrôle des actes et des paroles n'offre aucune transaction

> gratifiante, il ne fait que pérenniser une dépendance à l'égard de principes que l'individu ne peut ni définir, ni contester. » (*Ibid.*, p. 35).

De sorte que « l'autonomie est à la fois prescrite et empêchée par les règles collectives » (*Ibid.*, p. 36) et en réalité « [l]a fin assignée à l'intégration est de rendre les individus conformes aux "valeurs dominantes" » (*Ibid.*).
Au fond :

> « L'intégration des individus ne devrait dépendre que de la conscience personnelle et devrait procéder d'une expérience intime soustraite à l'appréciation et au jugement publics. La voilà pourtant subordonnée à celle de systèmes, institutionnels, économiques, nationaux ou transnationaux, qui ne devraient avoir d'autre raison d'être que de servir les individus. Or, en inversant l'ordre des choses, la conception républicaine de l'intégration aliène les individus à des structures qui devraient être à leur service. Elle se pose en arbitre, là où elle ne devrait qu'être entérinée ou dépassée par ceux qu'elle prétend servir, les citoyens. » (*Ibid.*, p. 37).

Loin d'avoir retenu et pris en compte les critiques de S. Laacher, d'A. Sayad, et d'autres ensuite, nous ne sommes pas encore débarrassés de cette rhétorique qui prend, sur le plan politique, un tour de plus en plus invasif et coercitif. Pire encore, le monde scientifique continue de se débattre (et non de débattre) avec ce terme qu'il aurait pourtant grand bénéfice à laisser de côté.
De ce point de vue, on décèle des indices de *recul* vis-à-vis de la critique de l'intégration. L'un d'eux peut se trouver dans le numéro de novembre-décembre 2011 de la revue *Hommes & Migrations*[14] (n° 1294) coordonné par des membres du Haut Conseil à l'intégration (HCI), institution qui dépend du Premier Ministre.
L'intégration est certes un thème central de cette revue, qui a toujours proposé des points de vue variés venant tant « des universitaires que des praticiens de terrain, des militants associatifs et des droits de l'homme que des représentants des pouvoirs publics, des journalistes que des

---

[14] Il faut également évoquer « la volonté de censure » d'un article du dossier coordonné par E. Benbassa « La France en situation postcoloniale ? », finalement publié dans un hors-série de la revue *Mouvements* :

> « Composé à l'origine de neuf textes, coordonnés par Esther Benbassa, le dossier devait être publié dans la revue Hommes et Migrations, revue appartenant à la Cité nationale de l'histoire de l'immigration (CNHI). Le directeur de la CNHI a un droit de regard sur les articles publiés, ce qui n'est pas de moindre importance. En effet, la rédaction de la revue et le directeur de la Cité de l'immigration, M. Luc Gruson, ont demandé à Esther Benbassa de retirer de ce dossier l'article de Nicolas Bancel, intitulé « La brèche. Vers la racialisation postcoloniale des discours publics ? », qui revient sur dix ans de politiques migratoires et de discours publics, depuis l'accession de Nicolas Sarkozy au poste de ministre de l'Intérieur en 2002, jusqu'à son récent discours de Grenoble en juillet 2010. Exigence étonnante, puisque l'article avait fait l'objet de relectures et de demandes de modifications, et que l'auteur avait retravaillé en conséquence. Le sujet était certainement hors des sentiers du politiquement correct admis par la CNHI. Dans ces circonstances, il n'est pas illégitime de supposer une volonté de censure dans la décision de suppression de l'article, décision par ailleurs validée par un comité de rédaction fantôme réuni par e-mail à la hâte. La directrice du volume, Esther Benbassa, refuse d'enlever l'article et retire le dossier de la revue. » (Benbassa 2011, p. 7).

travailleurs sociaux ou des enseignants[15] ». En 1994, c'est dans ces mêmes colonnes qu'A. Sayad y posait tous les arguments fondamentaux pour la déconstruction du concept, et alors que ce dernier n'avait pas encore pris l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui. Tandis qu'en 2011, la revue publie un dossier « l'intégration en débat », et non en question, coordonné par le HCI. Il s'agit en réalité de « débattre » de sa *réalisation* supposée à travers les lectures de deux rapports du même HCI : *Les défis de l'intégration à l'école* et *La France sait-elle encore intégrer ses immigrés ?*
On y retrouve ainsi la plupart des éléments discutés par N. Guénif-Souilamas notamment, le terme étant posé comme une évidence indépassable.
Choisir de publier, enfin, en conclusion de ce dossier, un entretien avec A. Finkielkraut – penseur médiatique[16] connu pour ses prises de position anti-islam, anti-immigration, anti-« jeune-de-banlieue », pourfendeur d'un soi-disant « racisme anti-blanc », servant surtout à disqualifier ses adversaires politiques, bref, qui reprend à son compte et banalise ces thématiques chères à l'extrême droite française et devenues presque consensuelles dans la classe politique – apparaît pour le moins comme une régression préoccupante.
A. Finkielkraut exprime dans cet entretien sa vision, que je n'hésiterai pas à taxer de réactionnaire et passéiste, de l'école, qui serait actuellement, selon lui, minée par le multiculturalisme et le laisser-faire. Pour lui, l'immigration rime avec dégradation et délitement de la société française, son vocabulaire (« afflux continu d'immigrés », « immigration massive ») joue fallacieusement sur la peur de l'engloutissement.
À titre d'illustration, A. Finkielkraut cite, pour l'approuver, cette phrase tirée du rapport du HCI sur l'école (cité *supra*) :

> « La formule bien connue de "Nos ancêtres les Gaulois", aujourd'hui considérée comme assimilatrice, était conçue comme un moyen d'intégrer dans une même histoire des écoliers venus de pays différents. » (*Hommes et migrations*, 2011, n° 1294, p. 101)

Peu semble importer que la célèbre formule soit une mystification historique (Citron 2008 ; De Cock et Picard 2009) dans la mesure où, pour le moins, elle partait d'un bon sentiment intégrateur ! Disqualifiée aujourd'hui comme « *assimilatrice* », la formule aurait cependant possédé une fonction distincte, à valeur intégrative, supposée plus positive. On retrouve bien là les confusions et collusions, soulevées plus haut, d'un discours qui se veut sans appel puisque paré d'une scientificité de la certitude et de l'évidence, tout le contraire d'une pratique critique et réflexive des sciences humaines.

Plus généralement, il faut souligner que le critère linguistique demeure central dans cette rhétorique injonctive (et dans les politiques concrètes qui s'en suivent). Ainsi le français est la seule langue admissible et admise,

---

[15] Selon le site internet de la revue. On s'y reportera pour un historique complet de celle-ci : http://www.hommes-et-migrations.fr/index.php?id=5278 (consulté le 2 novembre 2012).
[16] Il est omniprésent dans les médias audiovisuels et écrits, il y fait *autorité*.

irrémédiablement associée à l'« identité nationale ». Cette articulation s'est d'ailleurs concrétisée dans la création du « français langue d'intégration (FLI) » en octobre 2011 à travers la publication au *Journal Officiel* de deux décrets[17], qui ont suscité des réactions relativement opposées entre formateurs, enseignants, didacticiens et chercheurs (*Médiapart*, 9 et 16 novembre 2011).
Au fond, la rhétorique de l'intégration concentre tous les traits de l'idéologie républicaine française, de la construction nationale, des mythes historiques, de l'affirmation officielle des frontières ethniques déguisées derrière le triptyque universaliste, le tout adossé à la langue comme instrument, symbole et preuve de conformation du citoyen idéal. Cela pèse, bien entendu, très lourdement sur les politiques linguistiques et dans l'appréhension par diverses institutions, à différents niveaux des relations sociales, du plurilinguisme et particulièrement vis-à-vis des langues de l'immigration.
Un autre aspect, dont je n'ai pas parlé jusque-là, concerne le fait que si l'injonction à l'intégration s'adresse aux immigrés (qui ont effectivement vécu la migration) elle s'est aussi toujours étendue à leurs descendants[18] qui sont pourtant, la plupart du temps, nés en France et Français. On le sait, dans ce cas, l'intégration sert à exercer un contrôle social et à maintenir une suspicion constante quant à la qualité de citoyens français, de fait et de droit, des descendants d'immigrés. Créant une figure d'*étranger de l'intérieur,* devenant périodiquement « ennemi intérieur » (Rigouste 2011), une figure dessinée selon des critères ethnicisants ou racistes, lesquels agrègent une part de l'héritage colonial (entre autres : Stora 1999 ; Blanchard, Bancel & Lemaire 2006 ; Fassin & Fassin 2009 ; Hajjat 2012). Le « problème de l'intégration » s'est même posé à travers ces mêmes descendants d'immigrés : on a coutume de lire que la visibilisation (par sa propre mobilisation, faut-il le rappeler) de la dite « deuxième génération d'immigrés[19] » aurait fait émerger cette question. Comme si, une fois encore, le « problème » venait d'eux (sans qu'ils aient pu même le décider ou le vouloir) et surtout pas de la société française et de ses institutions.

Au final, on l'aura compris, le problème n'est pas de savoir si l'intégration se réalise ou non, si l'on peut la mesurer, il s'agit surtout de se défaire de ce schéma comme une évidence, comme le seul chemin possible. La diversité des profils sociolinguistiques des participants à cette enquête vient, s'il en était besoin, fortement relativiser le cadre intégrationniste.

---

[17] Décret n° 2011-1265 du 11 octobre 2011 relatif au niveau de connaissance de la langue française requis des postulants à la nationalité française au titre des articles 21-2 et 21-24 du code civil et à ses modalités d'évaluation ; et le décret n° 2011-1266 du 11 octobre 2011 relatif à la création d'un label qualité intitulé « Français langue d'intégration ».
[18] Si l'on se reporte par exemple à la description du HCI par la revue, dans le numéro précédemment cité d'*Hommes & Migrations* : « Instance de réflexion et de proposition instituée en 1989 par le gouvernement de Michel Rocard et rattachée aux services du Premier ministre, le Haut Conseil à l'Intégration interroge les politiques et le processus d'intégration des résidents étrangers *et de leurs descendants* au sein de la République française » (*Hommes & Migrations* 2011, n° 1294, p. 8, c'est moi qui souligne).
[19] Je reviens sur les problèmes posés par cette expression, dans la deuxième partie, au chapitre 3.

D'abord, on va le voir ci-après, les interviewés, de par leurs histoires familiales et leurs parcours, ne sont pas tous destinataires de cette injonction à l'intégration. Ensuite, le mot même d'intégration est très peu apparu dans les discours : seuls cinq interviewés (sur trente-cinq) l'ont employé, et à chaque fois avec une tonalité et un sens différents.
Nadia[20] (41 ans, née en France, dont le père a été harki) explique qu'elle n'a pas la même vision politique que son père ou l'un de ses frères à qui elle répond :

> « **N :** oublie pas que nous aussi on vient de.. 'fin qu'on sera jamais français ! pour les Français. 'fin pour certains Français on va pas dire.. j'veux dire il restera maghrébin quelque part on a beau se dire.. on est 'fin l'intégration j'ai horreur de ce mot-là mais.. on vit en France quoi j'ai pas besoin de parler d'intégration j'suis née ici donc.. »

Elle rejette fortement ce terme, estimant qu'elle n'a pas à être destinataire de l'injonction d'intégration et soulevant la contradiction intrinsèque de la rhétorique : qu'on s'y soumette ou non, le déni de complète appartenance à la société (à la nation) est toujours vivace. Nadia adopte donc une position critique vis-à-vis de la rhétorique de l'intégration.
Moulay (38 ans, né en France, dont le père a été harki) emploie « intégration » dans une conception plus personnelle qui rejoint plutôt l'utopie, évoquée (*supra*) par N. Guénif-Souilamas, et entre dans le cadre de sa pratique professionnelle en faveur du dialogue culturel et d'un véritable « vivre-ensemble ». Moulay évoque ainsi plutôt le mot du point de vue de la société d'arrivée, qui a elle-même mal *intégré* :

> « **M :** et je pense qu'on a peut-être loupé là d'un point.. en France la question de.. toutes ces questions autour de l'intégration.. de l'identité. on a certainement lou# avec l'arrivée.. de ces quarante cinquante mille soixante-dix mille rapatriés à l'époque.. je parle des rapatriés Algériens.. de des.. harkis et.. et assimilés.. on a certainement loupé un.. un mode d'assi# de.. d'intégration un peu.. qui permet de.. qui aurait pu permettre à la société française d'aborder les questions de la religion.. les questions de.. du vivre-ensemble autrement que dans le.. que dans le on cache cette réalité-là.. à la société nationale.. voilà on aurait pu aborder ces questions-là autrement que.. voilà.. moi j'ai l'impression qu'aujourd'hui.. on a perdu énormément de temps. les 30-40 ans de politique de la ville.. on.. voilà on tourne autour du pot et.. c'est des questions qu'on aurait pu traiter.. si y avait eu un peu plus d'audace à l'époque.. politique. »

Un peu plus loin, à propos des « langues de France » :

> « **M :** je trouve intéressant cette réhabilitation des langues populaires. et des langues d'origine.. des populations.. comme facteur d'intégration.. dans une histoire commune moi je trouve ça très important. »

Le plurilinguisme et la reconnaissance des langues de l'immigration comme facteur d'intégration : Moulay énonce un discours à l'opposé du discours injonctif, où l'*intégration* serait le chemin du « vivre-ensemble ».
Bernard (66 ans, né au Maroc dans une famille de traditions juives)

---

[20] Se reporter à la partie II (Chapitre 4) pour la présentation détaillée des interviewés.

l'évoque quant à lui sur un plan plus linguistique, lorsqu'il parle de son rapport au français à son arrivée en France :

> « **B :** mais le français je n'ai aucun souvenir d'un sentiment quelconque (rire) (...) si lorsque je suis arrivé à Marseille.. là j'avais le sentiment de parler une autre langue effectivement d'écouter une autre langue et qui était plus chantante et qui était charmante puisque.. (…) mais à Paris on était. je n'ai pas souvenir d'avoir eu une intégration.. ou d'avoir un sentiment quelconque à l'égard du français »

Bernard était déjà francophone au Maroc, il estime ne pas avoir ressenti de décalage ou de difficulté linguistique à son arrivée. Il emploie le terme intégration dans le sens de stratégie d'adaptation nécessaire et ressentie.
Haïm (78 ans, né en Tunisie, dans une famille de traditions juives) est le seul à reprendre, en partie, la définition dominante, en référence aux descendants d'immigrés « maghrébins » :

> « **H :** je me suis rendu compte aussi que beaucoup de Maghrébins ne savent pas parler l'arabe (...) le parlent très mal. et ça ça me surprend et ça me désole parce que.. l'intégration de de ces jeunes-là en France.. ne peut se faire.. que si ils font l'effort nécessaire.. pour s'intégrer dans le tissu.. français. c'est-à-dire parler le français se comporter en bon voisin.. se comporter en bon ouvrier.. se comporter en bon ingénieur.. se comporter en bon médecin etc etc. et je m'aperçois que.. beaucoup de.. jeunes. de la génération de la troisième génération.. algérienne marocaine tunisienne. n'ont pas fait le pas.. assez grand pour arriver à décrocher la timbale. ils sont à mi-chemin.. j'espère que leurs enfants.. je parle des.. de la génération de votre âge hein. j'espère que leurs enfants.. riches du savoir des parents.. vont eux faire le nécessaire pour atteindre.. les pieds-noirs dont vous parlez. ont fait un.. un effort.. pas tellement grand. parce qu'ils savaient parler le français. ils étaient tous allés à l'école. (…) donc bon ils sont arrivés en France en parlant en sachant écrire en sachant lire le français. ils sont allés dans les écoles dans les facultés etc ils sont devenus des ingénieurs des médecins des avocats etc. bon. mais quand vous venez d'un pays où.. vous connaissez pas la langue.. »

Haïm reprend deux traits primordiaux de la rhétorique de l'intégration : l'*effort* d'intégration demandé même aux Français descendants d'immigrés et la maîtrise du français, à travers l'école, comme condition de cette intégration et donc de la réussite sociale. Il fait ainsi référence aux descendants, mais lorsqu'il évoque la question linguistique, il parle du bagage à l'*arrivée* en France, alors que ces personnes sont *nées* en France. Je ne veux pas ici mettre à l'index ses propos, mais simplement soulever les éléments du discours dominant qu'il ne fait que reprendre tel qu'il s'énonce la plupart du temps. Dans le même temps, il semble aussi le déplorer, puisqu'il évoque d'abord la *perte* de l'arabe chez les descendants d'immigrés comme dommageable et corrélée à cet *effort* d'intégration.
La dernière personne, parmi les interviewés, ayant évoqué le terme, est Carmen (63 ans, née au Maroc). Elle estime, à son propos, qu'après une trentaine d'années vécues en France « il y a une intégration quand même. » Carmen se place plutôt dans l'optique du résultat de son installation en France, avec un certain recul.

Le peu d'occurrences, dans les discours recueillis, mais surtout les divergences d'emploi et d'acception soulignent, me semble-t-il, le flou et la perte d'efficacité scientifique d'une notion devenue injonction.

2.3. Acculturation

Ce dernier terme, acculturation, a, semble-t-il, beaucoup moins suscité la critique. Or, d'un certain point de vue, il fait partie du même champ conceptuel qu'*assimilation* et *intégration*. Plus précisément, selon les disciplines (anthropologie, sociologie, psychologie sociale, histoire, etc.), les approches et les époques, la notion d'acculturation oscille entre deux définitions opposées. Premièrement, une définition interactive, où le terme renvoie à tous les phénomènes résultant du contact entre groupes de *cultures* différentes et rejaillissant sur les deux entités culturelles en question ou sur l'une d'entre elles (Courbot, 1999). L'anthropologue D. Cuche, par exemple, l'emploie tout à fait dans cette acception : « tout processus de formation culturelle est en même temps un processus d'acculturation, d'échange culturel. » (Cuche 2012, p. 54).

Deuxièmement, et c'est là que le terme peut poser problème, une définition plus restrictive, dont la dimension d'échange et de partage est évacuée (Belkaïd & Guerraoui 2003), considèrant l'acculturation comme le rapport déséquilibré de l'imposition d'une culture d'un groupe à un autre. Ainsi, comme le remarque C. Courbot (1999, p. 126) « par un glissement sémantique, le préfixe *ad* a pris le sens d'un *a* privatif ».
Cette acception semble à la base de la définition du sens commun donnée par *Le Petit Robert* :

> « 1. Processus par lequel un groupe humain assimile tout ou partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain. *L'acculturation des Amérindiens. Déculturation et acculturation.*
> 2. Adaptation d'un individu à une culture étrangère avec laquelle il est en contact. *L'acculturation d'un immigré.* »[21]

C'est précisément cette même acception de la notion que l'on retrouve dans des recherches traitant de plurilinguisme[22], avec plus ou moins de distance prise vis-à-vis du terme selon les auteurs, l'expression « acculturation linguistique » revienant aussi régulièrement. Le terme y est très souvent réservé aux immigrés vis-à-vis de *la culture* ou de *la langue* dominante de leur pays d'installation. L'acculturation est présentée comme le processus qui consiste à acquérir ou même *adopter* une nouvelle *culture*, une nouvelle *langue*, jusqu'à acculturation *complète*. On ne sait pas toujours très clairement ce que cette complétude suppose quant aux autres *cultures* et *langues* de l'*acculturé*. C'est ici que l'on retrouve des passerelles théoriques avec la vision assimilationniste. D'abord, parce que c'est toujours à l'immigré de s'adapter à la société d'installation (toujours considérée comme un tout homogène), d'en adopter *la culture*, ce qui suppose souvent perdre celle(s) qui étai(en)t sienne(s) avant la migration. Le terme « acculturation » pose à nouveau la question de ce que l'on entend par culture, alors que, je l'ai souligné plus haut, ce que l'on nomme culture, que ce soit à l'échelle individuelle ou sociale, ne peut être considéré comme un ensemble homogène bien délimité. C'est tout le

---

[21] Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010 (version électronique).
[22] Par exemple : Simon 1997 ; Manzano 2005 ; Géa 2005 ; Declercq 2008 ; Adami 2008.

contraire. D'autant plus si l'on s'intéresse aux contacts (qu'ils soient oppressifs, conflictuels ou harmonieux et sur le mode de l'échange) anciens et longs qui existent entre la France et les pays du Nord de l'Afrique : ils travaillent toutes ces sociétés en profondeur. On retrouve là la tendance assez généralisée à considérer les phénomènes migratoires en question comme (éternellement) récents. On a ainsi du mal à se départir[23] de catégorisations qui entretiennent cette pseudo-permanence, la catégorie « immigré » en est un exemple (notamment Barkat 2007 ; voir *infra* Chapitre 2).
Par ailleurs, le lien entre acculturation et assimilation est encore assumé par la psychologie sociale nord-américaine, discipline qui a des liens certains avec la sociolinguistique anglophone. Ainsi dans l'ouvrage récent *Encyclopedia of Group Processes and Intergroup Relations* (2010), R. Bourhis et S. El-Geledi proposent un article « Assimilation and Acculturation » dans lequel on retrouve globalement le modèle assimilationniste concernant la transmission (*cf.* Partie II – Chapitre 3).

Aujourd'hui les injonctions se sont exacerbées, la rhétorique intégrationniste et les discours (les actes et les lois) racistes[24] et qui stigmatisent l'immigration ont progressé de manière inégalée alors que les discriminations[25] perdurent et se renforcent (les résistances à ces actes et discours se sont elles-aussi reconfigurées).
Au fond, il me semble que toutes ces conceptions sans appel sont quelque peu réductrices (sans parler de la violence symbolique dont elles participent, cf. Hajjat 2005), pour peu qu'elles soient les seules grilles d'analyse utilisées ou considérées comme valables. Au contraire, de même que le fait linguistique est autant traversé de volonté de mimétisme que de volonté de distinction, on doit considérer les faits sociaux, culturels, identitaires, etc., comme également constitués de cette même tension.

[23] Et je ne fais pas exception.
[24] Le racisme aujourd'hui étant bien plus basé sur des référents culturalistes que biologiques.
[25] Il faut préciser que la dénonciation des discriminations dans certains travaux peut aussi correspondre à une approche par trop misérabiliste et victimisante qui empêche de considérer les immigrés et leurs descendants comme des acteurs (Boubeker 2003a et b, Bertheleu 2007 et 2012, pour le constat et Hajjat 2005, Boubeker & Hajjat 2008, Hamidi 1997 et 2002, Pitti 2002, sur les luttes politiques de l'immigration).

3. Mémoire(s) et Héritage(s)

Mémoire collective, mémoire familiale

Si l'on considère la définition courante de « mémoire collective », celle-ci est intrinsèquement liée à la cohésion d'un groupe (ethnique ou non) : la mémoire collective est autant constituée par le groupe qu'elle ne constitue elle-même ce groupe (Hajjat 2005, pp. 60-61).

En ce sens, on ne pourra pas parler d'une seule mémoire collective pour tous les informateurs puisque certains peuvent appartenir à une communauté identifiée et consciente d'elle-même tandis que d'autres non. Je rejoins donc A. Hajjat (2005, p. 62) qui préfère parler d'héritage(s) plutôt que de mémoire collective, concernant les héritiers de l'immigration post-coloniale, et même si dans les deux cas on ne doit pas totaliser : les personnes ne se réduisent pas à l'une ou l'autre dimension (héritage ou mémoire).

Cela dit, mon travail se situe bien plus au niveau de la mémoire familiale qu'au niveau de la mémoire collective ou groupale. Si, comme le rappelle D. Lepoutre, « chacun sait que la remémoration est action », « la conception passive de la mémoire est tout aussi répandue » (Lepoutre 2005, p. 261). La mémoire familiale est pourtant « avant tout construction, processus et relation. » (*Ibid.*). Les adolescents faisant l'objet du travail de D. Lepoutre jouent ainsi « un rôle important dans l'élaboration de la mémoire collective, au sein du groupe familial. » (*Ibid.*). Cette approche se révélera utile pour la (re)définition de la transmission proposée *infra* (Partie II – Chapitre 3 - point 1.2.), mais examinons d'abord ses propositions concernant la mémoire familiale. Partant d'un tableau logique à quatre entrées (souvenir positif ou négatif, oubli négatif ou positif), D. Lepoutre réduit d'abord le tableau à trois entrées (puisque « l'oubli c'est l'oubli »). Il en dégage ensuite trois types de rapport au passé familial, et les transforme pour les rendre plus opératoires : « le souvenir positif devient attachement au passé familial ; le souvenir négatif devient rejet du passé familial ; l'oubli devient détachement. » (*Ibid.*, pp. 324-325). Il faut ainsi distinguer et articuler mémoire familiale et passé familial :

> « La mémoire familiale est faite de souvenirs légitimes, valorisés, ou, s'ils sont négatifs, intégrés dans une vision plus globalement positive du passé familial. Elle est consignée dans des supports de mémoire qui vont avec cette vision : images, albums, objets-souvenirs, généalogies constituées, maisons. Elle suppose un discours sur la mémoire, affirmé et revendicatif. Tandis que le rapport au passé familial, c'est le souvenir ou l'oubli ; l'attachement, le rejet ou le détachement ; ou encore tout cela à la fois. C'est la vision du passé de la famille quel qu'il soit et quelle que soit cette vision : positive ou négative. Par conséquent, la première notion est incluse dans la seconde. La mémoire familiale est une forme particulière de rapport au passé familial. Mais tout le monde n'a pas, selon notre définition, une mémoire familiale à proprement parler. » (*Ibid.*, pp. 334-335).

Les expériences de tout un chacun « ne se réduisent donc pas (…) au passé vécu en famille. » (*Ibid.*, p. 352) D'autres espaces de socialisation peuvent

se révéler tout aussi importants, voire plus, comme l'école, les groupes fréquentés, le milieu professionnel, etc. Or on parle bien plus souvent de mémoire familiale et peu, ou pas, de mémoire scolaire, de groupe de pairs, de mémoire urbaine, professionnelle, de classe, de quartier… Pour D. Lepoutre, cette focalisation vient probablement d'un « abus dans l'exclusivité accordée au passé familial d'une part ; [et d'un] abus dans l'injonction au devoir de mémoire familiale d'autre part. » (*Ibid.*). En effet, il cite N. Guénif-Souilamas (2001) qui évoque les filles et garçons de parents immigrés :

> « qui n'ont qu'une envie, c'est d'oublier d'où ils viennent. Ils désirent qu'on leur laisse cette liberté, ou alors ils la prennent. Même si on dit d'eux qu'ils nient leur origine. » (*Ibid.*, pp. 352-353).

Le plus important pour eux est d'« accéder à l'indifférence, à l'indistinction » ce qui ne signifie pas, pour autant, qu'ils nient leur passé : soit ils s'inscrivent dans une histoire familiale apaisée, soit ils acceptent les blancs, que l'histoire ne soit pas dite (*Ibid.*, p. 353). Il s'agit ici d'un rejet de l'assignation à l'origine, telle que décrite précédemment, dans la mesure où les descendants d'immigrés y sont plus massivement et plus souvent renvoyés que d'autres[26], et l'on comprend ce besoin de ne pas nécessairement savoir ou se souvenir :

> « Quand les pères ouvriers ont vécu des expériences de domination extrêmement violentes, au travers des turbulences qu'impose la migration, cela leur appartient. Ils se taisent et l'histoire se construit avec ses blancs, ces moments où rien ne se dit. Et pourquoi pas ? » (*Ibid.*, p. 353)

De manière générale, il est bien évident que tout le monde, ou presque, qu'une mémoire familiale soit entretenue ou non, se construit avec des blancs, des non-dits et des oublis vis-à-vis de son passé familial. Mais, comme pour la transmission linguistique, le :

> « discours sur la transmission de la mémoire de l'immigration a malheureusement trop tendance à culpabiliser les parents qui n'auraient pas joué leur rôle. Pourquoi devraient-ils transmettre leur histoire alors que cette injonction à la mémoire épargnerait, par exemple, les générations françaises de l'exode rural qui ont oublié leur culture paysanne ? » (Hajjat 2007, p. 201).

Le passé personnel et familial est au cœur du présent travail, dans son aspect diachronique, et les interviewés ont été invités à en parler. Pour certains, l'exercice s'est révélé douloureux, tandis que d'autres se sont montrés plus sereins ; certains se sont montrés heureux d'évoquer ce passé, tandis que d'autres se sont montrés indifférents ou même, parfois, réticents. Un passé, on le verra, qui peut être enfoui ou disparu, ou bien qui peut être interrogé, actualisé, réinvesti, redécouvert, dépassé. Il me semble, par ailleurs, à partir des entretiens effectués, que l'on rencontre un besoin de rechercher, de documenter, de raconter, de *transmettre*, plus important parmi les personnes de traditions juives ou les pieds-noirs,

---

[26] Entre assignation aux origines et injonction à l'intégration, le chemin est ardu voire complètement obstrué.

c'est-à-dire ceux dont le *monde*, le passé, a disparu ou presque.

Sur le plan des mémoires collectives, il est assez évident que nous connaissons aujourd'hui un regain de productions mémorielles et d'explorations historiques. Cela est d'abord dû au moment où nous nous trouvons : la connaissance historique de la colonisation et de sa fin, même si elle reste largement insuffisante, a progressé ces dernières années (études postcoloniales, ouvertures et déclassifications d'archives…). De façon concomitante, le temps de latence mémorielle semble en train de s'estomper, à l'heure des cinquantenaires des indépendances africaines. Les récits mémoriels, les recherches généalogiques, se multiplient au moment où celles et ceux qui ont vécu colonisation et décolonisation sont grands-parents (voire arrière-grands-parents). S'ils n'ont pas ou peu parlé de ce passé à leurs enfants, ils sont plus enclins à le faire, aujourd'hui, avec leurs petits-enfants. D'un autre côté, la société française fait mine de découvrir que les immigrés vieillissent (mal) ici, et les termes *chibani*, *chibaniya*, se diffusent notamment à partir du secteur social et associatif qui dénonce les conditions de vie difficiles et les contrôles abusifs dont sont l'objet les travailleurs immigrés à la retraite[27].

Héritiers et Héritage(s)

Le terme héritage peut recouvrir une certaine passivité des héritiers et une certaine stabilité temporelle, comme synonyme d'hérédité. Pourtant, s'agissant d'héritage immatériel, il me semble que l'*objet* même de l'héritage peut rendre cette notion beaucoup plus dynamique et intéressante. De la même manière qu'on envisage l'*héritage* colonial comme formé de continuités et discontinuités historiques et sociales, foncièrement mouvantes ; les héritages linguistiques et culturels peuvent également être envisagés dans un sens non fini, non figé, en tant que *résultat* du processus transmissionnel, mais un résultat considéré *à un moment donné* et qui peut donc toujours évoluer, se modifier, augmenter, diminuer… Ce n'est donc pas vraiment pour sa pertinence scientifique que je l'emploie ici mais plutôt parce qu'il met en avant une dimension positive d'acquisition d'une richesse. C'est également parce que ce terme provient de certains acteurs culturels et politiques, de sociologues et d'historiens (par exemple : Boubeker 2007) travaillant sur l'histoire et la mémoire des immigrations en France. Suivant, par exemple, les réflexions d'A. Hajjat, le terme « héritier-héritière » de l'immigration permet d'abord de se détacher d'expressions par trop usitées (et usées) telle que celle de « jeunes issus de l'immigration ». J'évoquerai plus loin (Partie II – Chapitre 3 – point 1.1.3.) les problèmes posés par cette catégorisation « jeune » qui a partie liée avec l'expression « deuxième génération » mais, outre le fait qu'on ne peut désigner des personnes comme « jeunes » *ad vitam æternam*, A. Hajjat y voit très justement une manière :

> « d'assignation à la jeunesse et à tous les attributs consacrés : irresponsabilité, infériorité, et surtout incapacité "biologique" (il faut avoir la "majorité", dans les deux sens du terme) à agir dans le champ politique.

[27] Voir par exemple le site internet : http://chibanis.org/, et aussi Kassa 2006 et Bohelay & Daubard 2006.

> Cette attitude vis-à-vis des héritiers n'est pas sans rappeler l'idéologie orientaliste et la construction de l'image de l'"Arabe" (Saïd, [2005]). » (*Ibid.*, p. 63).

Héritiers de l'immigration plutôt que *issus* de l'immigration, ainsi que le résume Hakim Amokrane (Mouss et Hakim, Zebda) :

> « on se sent plus "héritiers" que "issus" de l'immigration. "Issu de", tu subis. "Héritier", tu reçois et tu t'en sers pour avancer. » (Maguin 2010).

L'intérêt symbolique du terme se renforce dans le fait qu'un héritage peut être partagé : la société française, dans son ensemble comme dans sa multiplicité, et à différents égards, est héritière de l'immigration.
Je distingue ainsi, et contrairement au sens commun, l'héritage de l'hérédité, notamment dans ce que je qualifie de vision héréditaire de la langue (*cf.* Partie II – Chapitre 5). Lorsque j'évoque l'hérédité, il s'agit de l'ensemble des représentations correspondant à une vision quasi génétique (selon le sens commun ici[28]) de la transmission d'une langue : si je suis locuteur de telle(s) langue(s) alors mes enfants, en tant que ma progéniture, en seront aussi, automatiquement, locuteurs. Ainsi, l'hérédité, par son sens associé à génétique, présente un caractère inéluctable et incontrôlable, en contradiction avec le sens que je donne à « héritage ».

[28] Voir note 8, *supra*.

Chapitre 2
Catégorisations et auto-désignations identitaires

1. Catégorisations

Le présent travail, en voulant élargir les profils potentiels des locuteurs de l'arabe maghrébin en France (*cf.* Partie II – Chapitre 4 pour la présentation détaillée), s'intéresse nécessairement aux diverses migrations venues du Nord de l'Afrique et à leurs empreintes actuelles dans la société française. La population considérée n'est pas homogène du point de vue des raisons et des modalités de la migration, ainsi que des conditions dans lesquelles se sont effectués le départ puis l'établissement en France. En fonction de ces différences de modalités et de contextes, on va le voir, certains ne se considèrent pas comme des émigrés/immigrés ou des descendants d'émigrés/immigrés. Avant d'en venir aux auto-désignations proprement dites, il est nécessaire de s'arrêter sur un certain nombre de catégorisations, dont les plus courantes méritent quelques éclaircissements.

Nommer et catégoriser sont des passages obligés pour aborder et comprendre les phénomènes sociaux, mais aussi pour agir sur ceux-ci. Toutefois, il est nécessaire de contextualiser et de démêler, les sens et les usages des termes employés dans la mesure où ils ont également un impact sur les réalités sociales qu'ils sont supposés décrire. Plus encore, selon M. Martiniello et P. Simon (2005), l'imposition de catégorisations sert bien souvent à assurer une domination. À l'inverse, elles peuvent servir des stratégies de reconnaissance (Honneth 2002 ; Ricœur 2005 ; Guéguen & Malochet 2012), dans des luttes pour la réappropriation ou la transformation de ces mêmes catégorisations.

Je souhaite donc m'arrêter sur des catégorisations communes, des termes courants, pour les analyser, pour les critiquer, mais avant tout pour situer ce travail vis-à-vis de ceux-ci et de leurs usages polysémiques. Comme le note N. Guénif-Souilamas :

> « Il ne s'agit pas de se débarrasser de certains termes ou concepts, tant il est difficile, presque insoluble de se défaire de mots que l'on croit avoir pourtant débusqués dans leur sens et leur contresens. (…) Mise en évidence, cette polysémie offre les germes de mots à inventer et réinventer. Ces mots-là moins hantés par la quête du semblable pourraient enfin dire la reconnaissance de la différence en nous. Une différence libérée de figures repoussoirs érigées contre l'altérité. Une altérité qui nous façonne tous et n'a alors plus besoin d'être contenue dans des limites intangibles. » (Guénif-Souilamas 2000, pp. 31-32).

Les catégorisations présentent, par ailleurs, une dimension réductrice autant que généralisatrice : chacune ne réfère généralement qu'à un aspect de la biographie, du parcours, de l'histoire, etc. d'une personne ou d'un groupe.
Cela est problématique, ambivalent, de manière générale bien sûr, mais aussi pour un travail comme le mien : j'ai bien été obligée de passer par certaines de ces catégories pour trouver et aborder les participants à l'enquête, puisque ces désignations recouvrent une certaine part de *réalité* pour eux comme pour moi ; mais, en même temps, cette part de *réalité* ne doit pas se retrouver masquée ou déformée par ces mêmes catégorisations censées la mettre à jour. B. Étienne, par exemple, souligne ainsi cette difficulté :

> « Un Français pied-noir d'origine espagnole est un "rapatrié", bien qu'il soit enfant ou descendant de "migrants" pauvres installés dans nos colonies, et on ne conteste pas la nationalité des enfants français issus de grands-parents "émigrés" espagnols en Algérie. Mais quel est alors l'adjectif pertinent pour désigner un Arménien marseillais dont les grands-parents ont fui la Turquie pour des raisons religieuses ou un Juif français, tunisien ou marocain d'origine, donc issu de sépharades chassés d'Espagne, ou mieux encore un Vietnamien bouddhisto-catholique "rapatrié" après la victoire des communistes ? » (Étienne 2007, p. 308).

Certes, il y a bien une nécessité de désigner, pour les besoins de la recherche, mais il s'agit de ne pas se laisser enfermer. Pour cela, il est primordial de prendre position, de se situer, puisque s'il est difficile de se débarrasser de certaines catégorisations, l'essentiel est d'éviter d'en user de manière réductrice ou généralisante.
Outre les principaux points de contextualisation et de questionnement présentés ci-après, la déconstruction se fera jour également au fil des analyses. J'ai, en effet, d'abord cherché à élargir l'approche attendue en diversifiant les profils sociolinguistiques des personnes considérées et rencontrées. Et je l'ai fait sur la base d'un point de convergence : une familiarité actuelle ou passée avec l'arabe maghrébin. Ainsi, divergences et convergences entre les participants à l'enquête se feront jour à travers le prisme du processus transmissionnel et des pratiques langagières.

Je commencerai par un détour socio-historique sur l'*immigration* à partir de recherches récentes axées sur sa construction comme un « problème » à résoudre. J'en viendrai ensuite aux termes *immigré*, *Maghrébin ou Nord-Africain*, *Beur*, *Arabe*, ainsi que *descendant, héritier* ou *issu*. J'analyserai ensuite les autres catégories et désignations : *harki*, *pied-noir* et *juif d'Afrique du nord*.

1.1. Immigration : un problème ?

Le champ de l'immigration, s'il n'est pas l'axe unique de ce travail, n'en demeure pas moins central. Je ne m'intéresse pas directement aux logiques et aux parcours migratoires, mais plutôt aux suites et répercussions tant du point de vue des personnes concernées et de leurs descendants que du point de vue de la société d'installation, à travers l'axe des pratiques langagières.

Des travaux récents en histoire et en sociologie, ont mis en avant la « construction sociale d'un "problème de l'immigration" dans la France contemporaine mais aussi ailleurs. » (Hmed & Laurens 2008, p. 8). Ces recherches apportent, notamment, des éléments nouveaux, inédits ou non pris en compte jusqu'ici, sur « la fabrique des catégories et l'invention de l'immigration » (*Ibid.*, p. 7), sur l'ancienneté de la rengaine politico-médiatique considérant l'immigration comme un « problème » et sur les conditions historiques, sociales et politiques de son émergence et de son imposition comme une évidence.
C. Hmed et S. Laurens soulignent que très peu de recherches considèrent :

> « l'"immigration" comme le produit de "la transformation d'un fait social quelconque en enjeu de débat public et/ou d'intervention étatique [note : Érik Neveu, « L'approche constructiviste des "problèmes publics". Un aperçu des travaux anglo-saxons », *Études de communication*, 1999, n° 22.]". À l'exception d'enquêtes récentes qui ont tenté de souligner le rôle joué par une série d'institutions dans la production de pratiques discriminatoires (offices HLM, employeurs…), la plupart des recherches sur l'immigration semblent en France avoir du mal à dépasser la chronique ou la mise en récit d'une "rencontre culturelle", quand elle ne se donne pas tout simplement pour objet de pénétrer dans les "consciences" des migrants et de ces "Français peut-être pas comme les autres [note : Sylvain Brouard et Vincent Tiberj, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Presses de Sciences Po, 2005.]". » (*Ibid.*, p. 8).

Ainsi, les travaux et données « portant en France non pas sur les migrants mais sur les logiques sociales et les dispositifs institutionnels qui se déploient autour de ces migrations » manquent (*Ibid.*, p. 9) :

> « Cette lacune s'explique sans doute par les dynamiques propres à l'espace français des recherches sur "l'immigration", dont l'histoire depuis les années 1960 reste encore à écrire : quels ont été, par exemple, les effets de la commande publique ? Dans quelle mesure des institutions comme la direction de la population et des migrations, le Fonds d'action sociale ou l'INED ont-elles pu contribuer à l'émergence de différentes thématiques de recherche successives ?
> Beaucoup de travaux se sont concentrés, notamment dans les années 1980 ou 1990, sur les questions d'"intégration" et d'"assimilation" pour laisser très souvent dans l'ombre ce qui se passait alors, par exemple, du côté du patronat [note : Le travail de Marie-Claude Henneresse reste le seul travail exhaustif sur cette question (*Le Patronat et la politique française d'immigration. 1945-1975*, thèse en science politique, IEP Paris, 1978).], des agents de l'État et plus largement du côté de ceux – experts en banlieue, sociologues, journalistes – qui ont contribué à l'alimentation de ces débats. » (*Ibid.*).

On constate donc que, outre les problèmes théoriques de fond soulevés précédemment (*supra*, Chapitre 1 – point 2) quant à l'approche intégrationniste, celle-ci, par son hégémonie dans le champ, et par sa focalisation sur les « immigrés » et leurs familles, a contribué à masquer le rôle d'autres acteurs sociaux, de certaines institutions, dans la construction même des « problèmes » étudiés. En effet :

> « (…) l'espace de recherche sur l'immigration a longtemps été peu prédisposé à voir se généraliser les travaux analysant les dispositifs

institutionnels liés à "l'invention de l'intégration", "l'invention d'un problème maghrébin", etc. » (*Ibid.*, p. 10).

Enfin, toujours selon Hmed et Laurens (2008) :

> « il semble nécessaire de se démarquer des affrontements académiques anglo-saxons et de parler ici presque de façon provocante d'une "invention" de l'immigration malgré toutes les critiques qu'essuient actuellement les terminologies aux accents constructivistes [note : Voir par exemple John Searle *La Construction de la réalité sociale*, Gallimard, 1998.]. » (*Ibid.*, p. 11).

Bien que le présent travail adopte un point de vue sociolinguistique, bien qu'il n'aborde pas directement les logiques sociales ou les dispositifs institutionnels, le *pas de côté* proposé ici, ainsi que l'approche constructiviste, le nourrissent de fait. En effet, beaucoup d'évidences concernant les catégorisations, notamment, restent à déconstruire, à réévaluer, à historiciser, etc.
C'est ce que propose l'historien G. Noiriel[29], dans ce même numéro de la *Revue Agone* en situant historiquement l'émergence des discours et pratiques qui ont institué l'immigration comme un « problème », comme « matrice du discours républicain sur l'immigration » (Noiriel 2008, p. 29).
Il rappelle qu'avant la IIIe République, la question des migrants était complètement déconnectée de celle des étrangers (Noiriel 2008, p. 20). Auparavant, il s'agissait de limiter, de se méfier, des migrations de la campagne vers la ville pour éviter de « grossir les rangs du prolétariat » (*Ibid.*). Il existait alors un clivage entre les élites, les notables et le peuple, le prolétariat, puisque ce dernier était vu comme toujours prêt à provoquer désordres et révolutions. À ce moment-là, les étrangers circulaient librement et sans passeport, tandis qu'un « habitant de Lille qui [voulait] se rendre à Nancy [devait] demander une autorisation pour sortir de son département » (*Ibid.*). À cette époque, on trouve certes déjà des discours qui stigmatisent les ouvriers étrangers, mais ceux-ci restaient localisés dans des départements frontaliers et se focalisaient sur la question du service militaire (*Ibid.*, pp. 21-22).
À partir de 1870, date qui correspond à la défaite contre la Prusse et à l'avènement de la IIIe République, deux facteurs vont permettre « l'irruption du mot "immigration" dans le vocabulaire politique français, au début des années 1880 » (*Ibid.*, p. 24) :

> « Le premier concerne les "espions prussiens". En vertu du principe d'identité gouvernés/gouvernants évoqué plus haut, un étranger est vu désormais comme le citoyen d'un autre État national, titulaire d'une parcelle du pouvoir souverain de cet État. Si celui-ci est en conflit avec la France, l'étranger sera donc perçu comme un "ennemi", un suspect en puissance, qui doit prouver sa loyauté. (…) Le second argument grâce auquel un lien est établi entre la question des étrangers et la question des migrations est d'ordre démographique. Il faut s'arrêter un moment sur ce point, car c'est dans les écrits sur ce sujet que l'on voit, pour la première fois, apparaître une définition du mot "immigration". Les méthodes

[29] G. Noiriel travaille et développe ce point de vue depuis longtemps, dans *Le creuset français* (2006 [1992]) il parlait déjà d'« invention de l'immigration ».

> statistiques, rejetées par les notables leplaysiens mais encouragées par le pouvoir républicain, s'imposent après 1870 dans les études consacrées à la population, révélant aux yeux de tous le déclin démographique qui touche la France. Dans le dictionnaire encyclopédique des sciences médicales, Louis-Adolphe Bertillon consacre plusieurs articles à cette question. (…) L'article sur les migrations illustre bien, lui aussi, le nouveau regard qui découle de l'usage intensif des statistiques d'État. Désormais, c'est l'échelon national qui s'impose sans partage. Pour la première fois, la question migratoire est envisagée, en effet, sous l'angle de la compatibilité nationale. (…) Le mot "immigration" apparaît ainsi comme un terme neuf, forgé par cette science nouvelle qu'est la démographie. » (*Ibid.*, pp. 24-26).

C'est également ce que met en avant le démographe H. Le Bras, dans son ouvrage intitulé *l'invention de l'immigré* (2012), il souligne le rôle de la démographie dans la construction de cette vision négative de l'immigration et de l'immigré, en termes de « problème » et même d'« invasion ». Il évoque la tendance à la simplification sur le sujet puisque tout se réduit « à des comparaisons de chiffres de populations » :

> « Ce ne sont plus deux populations spécifiées avec leurs coutumes, leur économie, leurs régimes politiques, leur climat qui sont mises en présence, mais deux chiffres dont bien sûr l'un est plus grand que l'autre, taux de croissance ou effectif total, ce qui suffit à la "démonstration". » (Le Bras 2012, pp. 74-75).

G. Noiriel montre ensuite le basculement, qu'il situe en 1883, de la peur et de la stigmatisation des classes populaires vers celles des « immigrés », désormais vus comme le nouveau « problème », la nouvelle « menace » vis-à-vis de la nation. Ce changement de paradigme s'accompagne d'une médiatisation, par la presse nationale désormais, et notamment à travers des faits de violences entre ouvriers, nationaux contre étrangers (par exemple, l'affaire des "Vêpres marseillaises" en juin 1881). G. Noiriel parle d'une « montée en généralité » du sujet (*Ibid.*, p. 27). Quelques semaines après les affrontements de Marseille, le ministre de l'intérieur charge le préfet des Bouches-du-Rhône d'établir une statistique précise et au jour-le-jour des groupes d'ouvriers italiens (p. 28). Ces chiffres :

> « permettent de centraliser, et donc d'homogénéiser, des réalités disparates en les regroupant dans une nouvelle rubrique intitulée "Conflits entre ouvriers français et étrangers", rubrique que reprennent à la fois la presse et les rapports de police. C'est à partir de ce moment-là que le terme "immigration" s'impose dans le vocabulaire usuel des politiciens et des journalistes. » (*Ibid.*, pp. 28-29).

L'utilisation de la statistique – en plein essor en cette fin du XIXe siècle et dont émerge la démographie – officielle et policière est centrale dans la mise en place des discours et actions stigmatisant l'immigration. D'autant que cette création et cette instrumentalisation en termes de « problème » est imposée « d'en-haut », par les élites parisiennes :

> « On comprend (…) pourquoi les discours sur l'immigration ont eu une telle efficacité politique. Non seulement les élus républicains l'utilisent pour expliquer la crise économique et les souffrances du peuple mais, grâce aux questionnaires élaborés par l'administration centrale, ils obligent les

> militants et les élus de base à reprendre à leur compte leur langage. L'inculcation est d'autant plus efficace que les individus appartenant aux classes populaires se sentent "honteux" de ne pas comprendre les préoccupations des élites. Ils sont enclins à s'approprier ce nouveau vocabulaire d'État parce qu'ils pensent (à juste titre) qu'en parlant la langue des dominants ils auront plus de chance de faire admettre leurs revendications. » (*Ibid.*, p. 33).

La « matrice du discours républicain sur l'immigration », aujourd'hui installé comme une évidence, se constitue à cette époque :

> « Au début de l'année 1883, la plupart des arguments que l'on retrouve aujourd'hui encore dans les discours sur l'immigration sont en place. On entre alors dans une nouvelle phase, marquée par une restructuration du clivage droite/gauche, constitutif du champ politique dans les régimes parlementaires. (…) Cette mutation du champ politique n'est, évidemment, pas propre à la France. Mais l'originalité du cas français tient au fait que le "problème" de l'immigration a été un enjeu central dans ce processus. » (*Ibid.*, p. 30).

Ainsi :

> « (…) les arguments dénonçant la criminalité des migrants, qui avaient été élaborés depuis longtemps, dans le cadre de l'opposition ville/campagne, sont restructurés pour nourrir un nouveau discours sécuritaire appréhendé désormais sous l'angle du clivage entre le national et l'étranger. » (*Ibid.*, p. 32).

Lors des débats parlementaires qui précèdent l'adoption de la loi de 1889 sur la nationalité française :

> « le courant nationaliste se structure en reprenant à son compte les arguments que des radicaux comme Pradon avaient développés pour justifier le protectionnisme » (p. 36).

Par ailleurs, ces restructurations se nourrissent également du discours sur les races, légitimé à partir des années 1860 par des anthropologues et philosophes positivistes :

> « Forts des découvertes de la science anthropologique, les notables réhabilitent ainsi le vieux principe aristocratique en vertu duquel, pour "représenter" la nation, il faut être de race noble. Mais l'argument est désormais adapté aux réalités de la démocratie. La noblesse ne cherche plus à légitimer ses privilèges en affirmant qu'elle est d'une autre essence que le peuple. L'argument racial est mis au service du principe d'identité gouvernants/gouvernés. Seuls les nobles et, au-delà, le peuple "enraciné" peuvent représenter la nation parce qu'eux seuls appartiennent à la race fondatrice de la nation. Ceux qui n'en font pas partie sont des "ennemis", qu'il faut éliminer car ils menacent l'existence même de la France. » (*Ibid.*, p. 38).

Enfin, en cette fin de XIXe siècle, des démographes comme Jacques Bertillon (fils de Louis-Adolphe, cité *supra*) tentent de répondre à la question « Face à une crise démographique qui ne cesse de s'aggraver,

"comment empêcher la France de disparaître" ? »[30], et là, « le thème de l'envahissement devient quasiment obsessionnel. Le commentaire des recensements aboutit au constat que "la France est colonisée par les étrangers". » (*Ibid.*, p. 39. Voir aussi Le Bras 2012). Il s'agit d'une obsession particulièrement cynique, dans la mesure où la République est engagée dans la colonisation et que c'est cette même colonisation qui engendre les conditions de l'émigration (Sayad 2006 [1991], Bouamama 2006) des peuples colonisés[31].
Le même Bertillon estime, par ailleurs, à propos de la loi de 1889 sur la nationalité française, que « le projet assimilateur qui la sous-tendait a échoué. » (Noiriel 2008, p. 39). On retrouve-là la vieille rengaine de *l'échec du modèle d'intégration*.

1.1.1. Immigré

Si on le définit de façon relativement neutre, le terme *immigré* désignerait une personne ayant quitté un pays pour s'installer dans un autre, mouvement considéré du point de vue du pays d'installation. Or, selon la définition du Haut Conseil à l'Intégration[32], un immigré est une personne née étrangère à l'étranger et résidant en France ; certains immigrés ont pu devenir français, mais continuent à appartenir à la population immigrée même s'ils ont acquis la nationalité française. Tandis qu'un étranger est quelqu'un qui n'a pas la nationalité française.
On a affaire à une catégorie statistique qui n'a aucune valeur juridique. Elle est cependant employée par les plus hautes instances de l'État – c'est-à-dire au-delà de la communauté des chercheurs – et aujourd'hui nettement plus utilisée que le terme *étranger*, et ce, dans tous les secteurs de la société française. Un statut qui n'en est pas un, en quelque sorte, ou, pour reprendre la formulation de C. Crenn et L. Kotobi, on a affaire à une « catégorie indéfinie mais toujours aussi opérationnelle dans les imaginaires collectifs » (Crenn & Kotobi 2012, p. 22).
Je ne discute pas ici l'intérêt proprement statistique de la distinction immigré / étranger, mais plutôt, à nouveau, l'évidence, la permanence et l'hégémonie de ce terme en tant que catégorisation. De ce point de vue, il y a eu un basculement de la catégorie d'étranger à celle d'immigré qui n'est pas sans conséquences. Le démographe Hervé Le Bras situe ce basculement à partir des années 1980, parallèlement à la montée électorale et idéologique du Front National :

> « Progressivement, les publications de l'INSEE accordèrent plus de place à la statistique des immigrés qui aujourd'hui a dépassé celle des étrangers, ancienne manière. Nous nous sommes habitués à ce nouveau vocable sans en percevoir la nocivité qui est double, par sa nature et par son histoire, car

---

[30] Jacques Bertillon, 1896, *De la dépopulation de la France et des remèdes à y apporter*, Imprimerie de Berger-Levrault.
[31] Voir également Wieviorka 2006, à propos de l'intrication entre pensée coloniale et pensée républicaine
[32] Le Haut Conseil à l'Intégration, créé par le décret du 19 décembre 1989, remet au Premier ministre un rapport annuel « sur l'ensemble des questions relatives à l'intégration. » (http://www.hci.gouv.fr/). Je fais référence à cette définition car elle a un caractère *officiel*.

> elle fait fi de la naturalisation. Un immigré est condamné à le rester toute sa vie. Il ne peut changer ni sa nationalité à sa naissance ni son lieu de naissance. Au contraire, un étranger peut cesser de l'être par suite de sa naturalisation. Le seul moyen de ne plus être immigré en France est de rentrer dans son pays de naissance, ce que le gouvernement français encourage. (…) Être immigré est de l'ordre de la fatalité. Aucun effort de votre part ne modifiera votre condition si vous restez en France. Sous l'apparente innocuité d'un changement de définition se dissimulent un changement radical de sens et la dépréciation de la naturalisation. Le naturalisé n'est plus égal en droit au Français de naissance. Il reste un immigré sur lequel pèse le soupçon d'un manque de loyauté, de porter un "faux nez", comme le disait Jacques Bertillon il y a un siècle. » (Le Bras 2012, p. 115).

Autrement dit encore, la distinction pertinente n'est plus de posséder ou non la nationalité française (national/étranger) mais bien d'être « d'origine française » ou non. En outre, ce terme est souvent utilisé, particulièrement dans son emploi médiatique et courant, pour désigner les *descendants* d'immigrés, nés en France, on l'a vu avec la problématique de l'injonction à l'intégration. Comme le dit très justement le sociologue S. Bouamama, ce glissement correspond « à une réalité sociale spécifique : la production d'immigrés qui n'ont immigré de nulle part » (Bouamama 2006, p. 61). De surcroît, la désignation s'applique principalement aux Français descendants d'immigrés (post)coloniaux (Africains du Nord comme de l'Ouest), et pas aux descendants d'immigrés européens, par exemple. La raison se trouve dans les causes et les conditions de la migration justement. Ainsi, comme l'explique l'historien P. Blanchard on peut distinguer « deux immigrations spécifiques, différentes et aux historiographies particulières. » (2006, p. 178). La distinction se situe dans les continuités et ruptures des statuts juridiques concernant ceux qui sont passés du statut d'*indigène* au statut d'immigré[33]. Quoi que l'on pense d'une telle analyse, elle n'en demeure pas moins pertinente en regard des discours communs, médiatiques et politiques qui opposent encore souvent les immigrations européennes et africaines. Une opposition se faisant, toujours, selon le point de vue intégrationniste et qui postule que les immigrés européens se seraient mieux *intégrés* que les immigrés africains, pour des raisons *culturelles* et *religieuses*[34].

À cela s'ajoute un glissement plus récent : *immigré* renvoie de plus en plus, de manière sous-jacente, aux seuls (nord-)Africains ; de là un paradigme implacable et outrancier, cher aux médias, relie immigré à musulman, musulman à intégriste et intégriste à terroriste (voir par exemple Deltombe 2007 et Étienne 2007).

Face à cette figure-repoussoir correspond une figure-exemplaire (au regard de l'ethnicité dominante), elle aussi très médiatique, les deux

---

[33] Reconnaître des spécificités liées à la colonisation ne signifie pas pour autant qu'il n'y ait pas, par ailleurs, des expériences similaires, des points communs à toutes les immigrations (Blanchard 2006, p. 85, citant G. Noiriel).

[34] Il s'agit d'une *lecture* fallacieuse de l'histoire. À titre de contre-exemple, je me souviens avoir été frappée par un fait rapporté par G. Noiriel (2006) : les Polonais, tout aussi catholiques que les Français, n'en avaient pas moins des pratiques religieuses distinctes que les Français regardaient d'un mauvais œil (Noiriel 2006, pp. 166-167).

figures constituant les revers de la même médaille. En effet, la figure du *bon immigré*[35] (en réalité bien souvent *descendant* d'immigré), de celui qui a réussi, se construit face à la masse de tous ceux qui, selon la dialectique intégrationniste, échouent. Comme l'explique M. Rigouste, analysant des articles de presse mettant en avant cette figure :

> « En reposant sur l'idée que l'exception confirme la règle, cette technique discursive définit par contraste celui qui n'a pas réussi à s'"intégrer" : pauvre ou désaffilié, celui qui n'a pu s'"émanciper" des multiples critères culturels, religieux, phénotypiques, que l'on a progressivement opposés à l'"identité française" en les rattachant à la figure de l'"immigré". (…) Outre ce flou sémantique entretenu sur les notions d'"islam", de "Maghreb" et d'"immigration", ces articles proposent une image de l'"échec immigré", "musulman", "maghrébin" à "s'intégrer", qui sous-entend plusieurs messages : celui qui veut vraiment s'intégrer le peut, les autres ont donc choisi ou se sont satisfaits d'une situation d'échec – "non, le moteur à intégrer n'est pas en panne". » (Rigouste 2005, p. 23).

Plus encore, les deux figures antagoniques sont renforcées par des « rôles sexuels imposés » (Guénif-Souilamas 2006b, p. 208. Voir également Guénif-Souilamas 2003a et 2000 ; Guénif-Souilamas & Macé 2006) : la violence et la menace du côté masculin, pour la figure-repoussoir, et la liberté et la réussite du côté féminin (la « beurette »), pour la figure-exemplaire. Là encore, derrière les *bons* et *mauvais immigrés*, sont aussi visés leurs descendants. Cette rhétorique est très bien débusquée, également dans sa dimension genrée, par Nadia[36] (41 ans, née en France, dont le père a été harki) qui rejette tout autant la figure-repoussoir que la figure-exemplaire :

> « **N :** moi y a des films.. par exemple.. (…) y a des films qui vont me paraître.. dérangeants bon parce que on est toujours en train d'montrer cette image.. négative du.. des jeunes.. maghrébins ou des parents alors.. séquestration d'la fille.. on en est toujours là quoi j'veux dire on est en 2008 on est toujours en train d'parler d'ça quoi. les filles séquestrées.. mariées de force en Algérie.. (…) 'fin voilà quoi j'veux dire y a des films parfois aussi qui sont.. limite.. pff.. alors des fois d'dire aux réalisateurs attendez on est en 2008.. ça existe encore on dit pas qu'ça n'existe pas.. mais y a une évolution quand même hein j'veux dire.. la place de la femme en.. chez les familles maghrébines elle a quand même bien changé hein elle est plus du tout.. à l'époque de ma mère par exemple j'veux dire ma mère elle pouvait pas travailler nous on peut travailler quoi. c'était hors de question qu'une femme ait l'permis on en est plus là quoi j'veux dire. et ça m'dérange un peu quoi ça me.. et puis après ce qui m'dérange aussi c'est.. ah ouais lui c'est l'Arabe qui a réussi quoi. donc tous les autres c'est des cancres. »

Par ailleurs, comme le souligne S. M. Barkat, la catégorie *immigré* « renvoie très précisément à cette condition où l'on est empêché de devenir l'habitant du lieu dans lequel on s'inscrit pourtant » (Barkat 2007, p. 29). Cette catégorie induit ainsi un rapport d'immédiateté, de permanence et

---

[35] On pense aussi à la figure du *bon ouvrier*, les deux figures ayant en commun la soumission à l'ordre établi et à l'acceptation de sa condition.
[36] Se reporter à la partie II (Chapitre 4) pour la présentation détaillée des interviewés.

masque l'installation réelle et ancienne de nombre de personnes désignées ainsi ; elle focalise indéfiniment sur un fait accompli et relativement ponctuel (le fait d'avoir migré). Et cela est ressenti très clairement par les descendants :

> « On parle de nos parents comme s'ils débarquaient tout droit d'Orly ou de Marseille, alors qu'ils ont quasiment passé toute leur vie ici. […] Quand tu penses à tout ce qu'ils ont enduré en France, pour la France. Ça on ne veut pas en parler. […] Et nous (i.e. la seconde génération), on a beau être français, mais on a hérité de leurs problèmes. On est fils d'immigré ! Et alors ! En quoi ça pose un problème ?! On est fier. En même temps on a honte de ce qui nous arrive ! (N., 29 ans, Ascensoriste). » (Tafferant et Chavanon 2007, p. 45).

On voit l'ambivalence du rapport entre figure négative et figure positive (*positivée* et *positivable*), entre la honte et la fierté. En effet, le terme ne devrait pas être problématique en soi, cela ne devrait pas être une tare et l'on devrait pouvoir s'en réclamer de manière gratifiante. Puisque ce que cachent (ou veulent cacher) les représentations et discours négatifs et stigmatisants de l'immigration et des immigrés est exactement contraire à ce qui est annoncé : les immigrés rendent riche (économiquement comme culturellement) leur pays d'installation, ils lui sont indispensables.
C'est évidemment dans cette perspective que se place mon emploi du terme *immigré*. Si j'ai choisi de l'employer dans ce travail, c'est essentiellement pour distinguer (à grands traits) les différentes personnes interviewées ou enregistrées, en fonction des logiques et de l'histoire propres aux diverses migrations les concernant ou concernant certains membres de leurs familles. Plus clairement, le terme *immigrés* renvoit, pour moi, aux anciens « indigènes musulmans », excepté ceux qui sont devenus « harkis » (voir ci-après).

Migrant/immigrant

Ces termes sont plutôt employés (le premier surtout, l'autre est un peu désuet) dans les milieux associatifs, militants, etc. ou chez les chercheurs mais beaucoup moins courants qu'immigré, donc moins "usés" et moins connotés. Mais je ne les emploie pas, principalement parce que le participe présent accentue la dimension permanente et indépassable soulevée plus haut : le migrant semble être éternellement en migration, en migrance, voire en errance. Ce terme peut être adapté pour des personnes en transit, dont le parcours de migration n'est pas achevé (les migrants de Calais), mais il ne l'est pas pour les personnes qui nous intéressent ici dont la migration est effectuée et ancienne, voire concerne les ascendants.

1.1.2. Maghrébin, Nord-Africain, beur et beurette, descendant…

Après les catégorisations globales, voyons à présent des dénominations plus spécifiques entre désignations extérieures et auto-désignations. N. Guénif-Souilamas souligne bien la pluralité et l'hétérogénéité de ces dernières :

> « Pour se nommer en immigration, on puise volontiers dans la nationalité d'origine (Marocain, Ivoirien, Turc…), l'appartenance confessionnelle (musulman, chrétien, chaldéen…), ou encore "l'ethnie" (Arabe, Kabyle, Chleuh, Berbère, Kurde, Soninké, Bambara…), ou à défaut dans une appellation branchée qui n'est pas, loin s'en faut, la plus revendiquée (Beur, Black…), mais plus sûrement dans une ethnicité aux racines sociales, aux résonances territoriales et au goût prononcé pour l'envers des mots (renoi, rebeu, céfran, feuj). » (Guénif-Souilamas 2000, p. 33).

Maghrébin / Nord-Africain

La dénomination « Maghrébin(s) » est sans doute, et de loin, la plus couramment employée. Là encore, le terme entretient un flou problématique puisqu'il est utilisé tant pour désigner des Français que des non-Français. De plus, c'est un vocable qui dit « comment *ils* sont désignés et non pas comment *ils se* nomment. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 33). Dans la mesure où le mot vient de l'arabe *maġrəb* qui signifie le couchant, l'occident, N. Guénif-Souilamas met en lumière le « contre-sens », voire le « sens refoulé », au vu des connotations de ce mot :

> « Personne ne suppose que dire "maghrébin" revient à parler d'un Occidental. Bien au contraire, dans l'inconscient collectif, il est question d'un étranger distant, mis à distance du fait de sa troublante proximité : il doit être d'ailleurs. De surcroît, il n'existe que *dans* son groupe. Il est en effet plus souvent question *des* maghrébins que d'*un* maghrébin dont on ne conçoit pas pourquoi il se séparerait des siens ; les siens dont on affirme si volontiers, péremptoirement, qu'ils préfèrent vivre entre eux, légitimant ainsi à peu de frais leur mise à distance. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 34).

Les personnes sont donc sans cesse renvoyées à *leur* groupe, qu'on ne veut pas reconnaître comme tel hormis pour le stigmatiser à travers l'épouvantail du communautarisme : la dénomination a donc vocation à ethniciser. En effet :

> « la figure du maghrébin condense de manière saisissante ce mouvement de balancier, incessant et irrésolu, où plus il révèle, souvent involontairement, sa proximité, plus il est repoussé à distance. Mouvement dont on ne s'extrait qu'à grand-peine, puisqu'il continue d'être alimenté par l'inertie d'une relation asymétrique dont les deux protagonistes ont intériorisé leurs rôles respectifs. Cet étranger trop proche du fait de son immigration convient d'être remis à sa place, à distance de soi à défaut d'être repoussé hors de l'espace national, espace naturel de l'entre-soi. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 35).

Par ailleurs, le caractère amalgamant et imprécis du terme n'est pas sans conséquences :

> « Privilégier le mot maghrébin, au détriment des mots utilisés par les intéressés eux-mêmes, permet de gommer le passé colonial, d'annuler la guerre d'Algérie, de diluer les singularités linguistiques et nationales dans une totalité supranationale et une uniformité culturelle, d'abolir les distinctions, les oppositions internes [note : Dans la perception hexagonale, seuls les Kabyles et parfois les Chleuhs – Berbères du Maroc – semblent échapper à cette indistinction pour des motifs toutefois plus

> néocolonialistes que par souci de justesse anthropologique. Continuer à parler de maghrébins n'empêche pas qu'en sous-main on attise des oppositions ou des concurrences entre "ressortissants" de nationalités différentes ou originaires d'un même pays. (…)] qui structurent les relations, là-bas comme ici, entre les trois sociétés d'Afrique du Nord et leurs "ressortissants". » (Guénif-Souilamas 2000, pp. 38-39).

Ainsi :

> « (…) Il ne désigne qu'un groupe dominé, sans passé, sans émotion, sans mémoire, incapable de s'indigner de la dépossession qu'il subit jusque dans les mots. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 40)

Enfin, et l'argument est de taille pour le présent travail, il s'agit d'un terme qui ne désigne qu'une partie des populations qui ont effectué la migration de l'Afrique du nord vers la France :

> « Dans le sens commun, seuls les immigrés musulmans sont indistinctement des maghrébins. Personne ne nomme ainsi les anciens colons, les pieds-noirs pourtant revenus des trois pays du Maghreb, ni les Juifs originaires des mêmes pays et dont beaucoup, Juifs berbères ou arabes, y furent enracinés durant plusieurs siècles et y ont encore de puissantes attaches. Les premiers comme les seconds sont désignés comme rapatriés d'Afrique du Nord et non pas du Maghreb. Les Juifs d'Afrique du Nord se disent sépharades, parfois Juifs pieds-noirs, toujours Juifs du pays quitté pour l'exil, mais jamais Juifs maghrébins. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 40).

Pour toutes ces raisons, à la suite de N. Guénif-Souilamas et d'autres[37], j'opte pour l'appellation Nord-Africains ou Africain du Nord, en ce qui concerne les désignations de personnes ou de groupes, plutôt que Maghrébins :

> « non pas que ce mot soit plus approprié, mais il présente le mince avantage, en se limitant à une localisation géographique, de se libérer de certaines connotations, sans toujours en éviter d'autres. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 36).

Et, on l'aura compris, il permet d'inclure toutes les populations concernées.
Reste que le terme est souvent repris par les concernés, plus par habitude – probablement parce que c'est le terme qu'ils entendent le plus souvent – que par acceptation complète de cette désignation.
Enfin, il faut préciser que je ne m'en suis pas débarrassé pour ce qui concerne la dénomination des langues (*cf.* Partie II – Chapitre 3 – point 2.1.), dans le terme *arabe maghrébin*. Je le conserve faute de mieux, mais surtout pour éviter d'autres qualificatifs plus problématiques encore, comme *dialectal*, et je m'en détache dès que possible en spécifiant plus précisément les langues considérées (arabe marocain, algérien, tunisien, etc.).

---

[37] C'est une question que s'était posée, à sa création en 2006, l'équipe de recherche à laquelle j'appartiens (LaCNAD : Langues et Cultures du Nord de l'Afrique et Diasporas).

Beur / Beurette

Le mot *beur*, verlan et apocope du mot *arabe*, est apparu au début des années 1980, suivi un peu plus tard par le féminin *beurette* (Guénif-Souilamas 2003a). Il désigne généralement les descendants de Nord-Africains. Aujourd'hui relativement passé de mode[38], il reste plutôt associé au dit « mouvement beur ».
S'il a pu correspondre à une auto-désignation, le terme a surtout été affectionné par les médias et la scène politique. Avec la « Marche pour l'égalité et contre le racisme », en 1983[39], et « Convergence 84 pour l'égalité », l'année suivante, les « beurs » font entendre leur voix pour dénoncer les crimes racistes et policiers, les discriminations et obtenir une égalité réelle. Le mot « beur », par sa sur-médiatisation, va très vite devenir une étiquette associée par la suite à l'antiracisme déconnecté de la question sociale, et qui a dépossédé les marcheurs de leurs luttes, à travers l'association SOS Racisme (apparue en 1985) :

> « Téléguidé par la gauche socialiste, le bulldozer SOS Racisme semble tuer dans l'œuf le rêve d'autonomie du "mouvement beur."(…) Pour le gouvernement Fabius, SOS Racisme est l'instrument rêvé d'une politique d'opinion. "Antiracistes, affichez-vous !" Cet antiracisme médiatique réduit à nouveau les "beurs" à un regard franco-français. Pour ne pas faire le jeu du Front National, les bonnes consciences de gauche leur demandent de la mettre en sourdine. De sacrifier jusqu'à la mémoire récente de leurs luttes. » (Boubeker 2008, p. 182).

C'est ainsi que « la marche pour l'égalité et contre le racisme » est très vite devenue « la marche des Beurs », perdant ainsi sa dimension militante et politique pour ne demeurer qu'un vague mouvement de visibilisation des *beurs*, de la « deuxième génération » (expression apparue à la même époque) :

> « ils se sont laissés enfermer, souvent malgré eux, dans le particularisme "beur", alors qu'ils ambitionnaient de s'adresser à toute la société. De ce point de vue, l'insistance maladive à réduire la Marche à "la marche des beurs" est symptomatique. » (Abdallah 2004, p. 102)

Ils resteront « beurs » alors qu'ils revendiquaient leur appartenance à la société française[40].

Enfin, il n'est apparu qu'une seule fois dans les entretiens que j'ai menés : Zyad l'a évoqué, de lui-même, pour affirmer son rejet catégorique d'une telle désignation.

> « **Z :** mais bon même.. le terme de beur moi je.. par contre j'aime pas. j'trouve ça un peu.. parce que c'est vrai qu'on est en France on n'est pas..

---

[38] Son verlan *rebeu / reubeu* lui a survécu, dans un emploi plus ordinaire.
[39] Pour l'histoire et les suites de ces luttes, se reporter, notamment, à : Boubeker 2008, Hajjat 2007 et 2005, Abdallah 2004.
[40] En ce sens, le groupe de musique Zebda, à travers son nom, fait un pied de nez au mot beur, en jouant sur l'homonymie avec beurre, soit *zəbda* en arabe (voir Marx-Scouras 2005, p. 25).

trop accepté comme.. Français ou qu'on.. attend beaucoup plus.. »

Arabe

Le vocable *Arabe*, en tant que catégorisation tantôt auto-désignation tantôt hétéro-désignation, est assez multiforme dans ses emplois contemporains. En tant qu'auto-désignation identitaire, il se rattache historiquement aux califats musulmans (à partir du VIIe siècle). Il est ensuite réactivé à partir du XIXe siècle avec l'émergence du mouvement politique et de l'idéologie panarabiste (Eid 2004). Tandis que l'"Occident" construit l'"Orient", comme son double, comme son contraire (Saïd 2005).

> « Mais ce sont, sans aucun doute, le rôle prépondérant joué par l'Occident dans la création de l'État d'Israël en 1948, ainsi que les conflits israélo-arabes qui s'ensuivirent, qui ont le plus contribué à décupler puissamment la charge identitaire dont est porteuse la catégorie "Arabe". Le mouvement panarabiste nassérien d'abord, puis ensuite les mouvements islamistes, ont déployé tour à tour des discours de résistance qui ont abouti à renvoyer (à nouveau)[41] dos à dos, dans l'imaginaire populaire, les catégories "Arabo-musulman" et "Occident judéo-chrétien" en tant qu'entités "civilisationnelles" fondamentalement antithétiques (Ajami, 1987 ; Suleiman, 1988). » (Eid 2004, pp. 150-151).

La suite des évènements, comme les attentats du 11 septembre 2001, puis la guerre en Irak à partir de 2003, ont renforcé tant la figure négative de l'*Autre* que « le potentiel de mobilisation identitaire dont est porteuse la catégorie "Arabe" » (*Ibid.*, p. 151). Ainsi, en fonction de qui l'énonce, peut référer à un *Nous* positif autant qu'à un *Eux* négatif. Si bien qu'aujourd'hui les minorités concernées, établies en Amérique du nord ou en Europe :

> « peuvent difficilement faire abstraction de la catégorie "Arabe" dans la construction de leur identité dans la mesure où les schèmes catégorisants du groupe majoritaire tendent à les enfermer dans une arabité (prescrite) à la fois indifférenciée et stigmatisante. » (*Ibid.*)

Par ailleurs, dans cette optique, la catégorie *Arabe* est la plupart du temps synonyme de *musulman*, une équivalence qui s'exprime à travers l'expression « Arabo-musulman », occultant par-là la diversité confessionnelle.
Même si une bonne part des éléments propres à cette catégorisation circule à travers le temps et l'espace, le terme *Arabe* ne résonne pas de la même manière selon que l'on considère le Canada[42], les États-Unis ou la France. De surcroît, les populations (auto-)désignées comme *Arabes* ne sont pas les mêmes : en Amérique du Nord, elles sont majoritairement venues de pays du Machrek (Égypte, Syrie, Liban, Palestine…) – même si l'immigration algérienne et marocaine s'est accrue vers le Canada

[41] Ce fut le cas durant l'épisode des Croisades, au Moyen-Âge. Voir, par exemple, Ruscio 2004 ou encore Maalouf 2006 [1983]. La thématique de la croisade est aujourd'hui largement convoquée via l'idéologie du « choc des civilisations ».
[42] Hormis Eid 2004, déjà cité, on se reportera au travail de thèse d'Houda Asal (2011).

francophone – ; en France, elles sont plus majoritairement venues du Maghreb (Maroc, Algérie et Tunisie, pour l'essentiel).
Concernant la désignation altéritaire, en France aujourd'hui, la figure médiatique de l'*Arabe* construit une figure d'« ennemi intérieur » reposant sur :

> « une série d'amalgames et d'ambivalences autour des catégories symboliques de l'"immigré" et de l'"étranger", du "musulman" et de l'"islamiste", du "jeune de banlieue" ou du "terroriste". » (Deltombe & Rigouste 2006, p. 195).

Tandis que dans le cinéma français, l'évolution de cette figure, depuis les années 1970, est plus contrastée en fonction des périodes (Gaertner 2010).

D'un autre côté, l'auto-désignation *Arabe* réfère bien souvent à *la* langue arabe. En effet, la conception panarabiste de la nation s'accompagne d'une idéologie de la langue[43] et de l'identité uniques. En cela, elle a beaucoup de points communs avec la conception française jacobine et s'inscrit, plus généralement, dans le cadre des idéologies nationalistes telles que décrites *supra* (Chapitre 1 – point 1.1.). C'est donc cette conception qui prévaut encore, au niveau officiel, tant au Maroc qu'en Algérie ou en Tunisie. Une conception dont les modalités sont aussi propres à chacun de ces États, et qui n'est pas pour autant figée puisque le Maroc, notamment, depuis une dizaine d'années, accorde progressivement une place à sa dimension berbère (là aussi, à travers les langues). Enfin, très communément, ici ou là-bas, *Arabe* sous-entend arabophone et *Berbère* sous-entend berbérophone, conjointement à une référence en termes d'ethnicité.

D'autre part, en tant qu'hétéro-désignation, le terme *Arabe* était employé par les Européens, ou les juifs francisés, d'Algérie, du Maroc ou de Tunisie, avec d'autres termes péjoratifs ou dévalorisants, pendant la

---

[43] P. Larcher (2008), retraçant l'apparition et l'usage du terme *fuṣḥâ* (pouvant aujourd'hui référer à l'arabe classique ou à l'arabe moderne standard), montre sa construction en tant que concept « idéolinguistique » :

> « Il faudra attendre encore dix ans pour voir les deux expressions s'imposer : c'est chose faite avec l'article intitulé *al-lugha al-'arabiyya al-fuṣḥâ wa-l-lugha al-'âmmiyya* dû à Jurjî Zaydân (1861-1914) et publié dans le n° 1 de la revue *al-Hilâl* que ce dernier fonda au Caire en 1892 [note].
> Que ce soit un chrétien libanais [note] qui reprenne à son compte une expression aussi marquée met sur la voie d'une explication, en ce qui concerne le succès final de cette expression. Cette explication peut être trouvée dans le consensus, en matière linguistique, des deux grandes idéologies qui se partagent à l'époque moderne le monde arabe et qu'on appellera « islamocentrée » et « arabocentrée ». Pour la première, la *lugha al-fuṣḥâ* est la langue du Coran, pour la seconde celle de la nation arabe. Par suite, tout plaidoyer en faveur du dialecte est une attaque contre l'islam pour la première, contre l'unité de la nation arabe pour la seconde [note]. Surtout quand ce plaidoyer est fait par des étrangers (…). C'est très précisément à elle que répond Jurjî Zaydân, venant ainsi rappeler qu'à l'époque moderne, comme à l'époque médiévale, le concept d'*al-lugha al-fuṣḥâ* est un concept polémique (il pose en s'opposant) et par suite qu'il n'est pas une catégorie purement linguistique, mais tout autant idéologique, ce pour quoi nous proposons de l'appeler *idéolinguistique* [note]. » (Larcher 2008, paragraphe 29-30, version électronique).

période coloniale pour désigner l'Autre, le colonisé.
Pour les interviewés de traditions juives, aujourd'hui cet emploi peut se superposer avec un autre plus récent et issu du point de vue israélien, qui oppose *Arabe* à *Juif*, dans l'expression d'un certain rapport entre identités et langues (cf. Partie II – Chapitre 5 – point 3.1.).

Toujours est-il qu'en tant qu'auto-désignation, il recouvre bien une réalité[44], un sentiment d'appartenance pour les interviewés descendants d'immigrés ou de harki, surtout quand ils s'inscrivent dans une affirmation identitaire plus large que la seule référence au pays des parents, ou quand il s'agit d'affirmer une solidarité entre *Arabes*[45].
Dans les entretiens, on retrouve plus souvent l'équivalence entre se dire *Arabe* et être (ou devoir être) arabophone. Cela est en partie dû aux thématiques des entretiens qui tournent principalement autour des représentations et des pratiques de l'arabe marocain, algérien ou tunisien.
En voici quelques extraits :

> **Amine :** Il explique qu'il aimerait voyager dans le monde arabe : « je m'sens arabe.. »
>
> **Bilal :** « ben c'est toujours le problème d'adaptation t'sais. ben y a toujours le fossé y a un décalage entre l'Algérie et la France. un gros décalage donc.. faut vraiment rester ici puis aller là-bas pour le comprendre quoi t'sais. et puis ici bon en France on te fait toujours comprendre que t'es Algérien. C'est quoi qu'il arrive.. voilà quoi. ça va.. dès qu'tu commences à parler on t'dit ouais puisque t'es un Arabe.. voilà donc.. mais pas pour.. pas au niveau.. c'est même pas péjoratif hein. c'est-à-dire que voilà sur certains sujets t'as.. aucun droit t'as pas le droit de t'exprimer quoi. si tu dis quelque chose voilà si tu dis... on va dire par rapport au problème.. t'sais.. palestinien. si tu commences à dire ouais y a un problème par rapport à ça. ils vont dire ouais parce que.. t'es pas objectif en tant qu'Algérien.. »
> À propos de sa fille :
> « avec sa mère et avec moi elle sait très bien qu'elle est arabe quoi »
>
> **Zyad :** parlant de certains de ses cousins : « dans certains coins y avait pas trop de.. peut-être de voisins.. arabes donc ils avaient pas l'occasion de le pratiquer.. et les enfants ils avaient pas l'occasion.. de le parler »
> (…)
> « mais ouais je me sens pas.. plus Français que Arabe ou que Marocain ou plus Marocain que Français. »
> (…)
> « mais je pense comme en fait c'est un peu mitigé au niveau.. de la région où je suis [la région de sa famille au Maroc]. donc y a une population arabe et une population.. berbère. ma mère.. elle-même elle est.. moitié berbère moitié.. arabe. xxx c'qu'on nous disait. donc.. en fait… on parlait les deux.. les deux langues.. »

---

[44] Réalité ne rime pas avec vérité, elle est construite en tant que réalité sociale (Searle 1998).
[45] Voir notamment Mardam-Bey & Sanbar 2005 et Vidal & Bourtel 2005 ; ou encore, dans un autre registre, la reprise du poème de Mahmoud Darwich « Inscris : je suis Arabe ! » par le groupe musical *Zone d'Expression Populaire (ZEP)* (*Devoir d'insolence*, 2010, Éditions Darna), pour exprimer une solidarité avec la cause palestinienne.

Marwa : « et pendant surtout.. pendant les fêtes. les fêtes musulmanes hein.. j'te parle. comme pendant le ramadan.. tu vois que tout le monde court.. dans la journée arrivée vers une heure ou deux heures avant le... le *fṭuṛ*[46]. les gens se préparent ils vont chercher du pain.. ils vont chercher tout c'qu'i' faut pour le *fṭuṛ*. tu les regardes tu te dis.. oui c'est vrai... là on voit les les Arabes.. en général. »

Nadia : à propos de son fils : « demain il me dit maman j'ai pas envie d'être un Arabe j'ai envie d'être un Turc.. c'est pas important pour moi quoi c'est pas ça qui est important. » (…) « et puis après ce qui me dérange aussi c'est.. ah ouais lui c'est l'Arabe qui a réussi quoi. »

Moulay : « quand tu parles avec les Moyen-Orientaux ils considèrent pas les Berbères comme des Arabes non plus.. donc c'est donc t'es rattrapé aussi par une réalité qui est celle-ci. et.. en même temps je suis pas mécontent d'être fils de rapatrié quand j'entends tout ça. je me dit mais... ça doit t'obliger à une certaine une vraie lucidité. à.. sortir des espèces de faux-semblants où là on.. on cherche tout de suite y a une appartenance à... donc voilà à quelque chose de... qui... qui est pas homogène au final. donc.. en même temps c'est pas pour autant que.. des fois pour aller vite quand on me demande de quelle origine je suis.. je leur dis bon ben je suis.. je suis d'origine arabe. (rire) c'est un espèce de gros raccourci comme ça mais c'est plus par.. parce que je pense à Laurence d'Arabie.. c'est plus par un espèce de truc un peu nostalgique un peu enfantin.. mais c'est pas par panarabisme... mais c'est pour effectivement.. renvoyer à la personne… le fait que voilà attends l'histoire elle est bien plus compliquée que ça. je sais pas si c'est clair mais.. (rire) »
(…)
« et en fait c'est ça qui m'donnerait envie d'ailleurs d'apprendre. parce que je.. je me sens démuni.. les quelques fois que j'ai pu me rendre en Jordanie etc.. où j'ai croisé des Irakiens.. j'ai croisé des Saoudiens etc. ils te renvoient en permanence ça. et en même temps pas forcément que dans quelque chose de.. que dans du reproche. et je trouverais intéressant de se dire bon ben voilà t'appartiens quand même le fait de se dire. c'est pas anodin quand je dis ben.. je suis Arabe. quelque part t'appartiens quand même à.. à.. c'est un rattachement tu vois en termes.. à un peuple (…) et… ça n'peut que encourager d'apprendre l'arabe. »
(…)
« le fait… de préserver sa langue ça participe... à tout ça et c'est marrant parce que je pense que ça interpelle d'autant plus parce que il s'agit d'arabe. parce que quelque part il s'agit d'une culture où on est quand même.. y a une histoire super forte. où tout.. y a un amalgame entre islam arabe maghrébin et.. qui aide pas. c'est plus facile pour un.. un german# un germanique de gérer ses problèmes identitaires que.. et n'importe quel autre peuple latin. ou qui appartient au club chrétien. que quelqu'un qui appartient à un club musulman quoi de travailler son identité. »

Il faut noter, enfin, qu'en France, l'auto-désignation *Arabe* a, ou a pu avoir, aussi une dimension militante dans certaines luttes sociales et politiques : avec, par exemple, le Mouvement des Travailleurs Arabes (MTA) dans les années 1970 ; ou le JALB (Jeunes Arabes de Lyon et Banlieue), créé en 1985

[46] Repas de rupture du jeûne.

en réaction au dit « mouvement beur » (Boubeker & Hajjat 2008). Cette dimension n'est pas apparue dans les entretiens, ce qui n'est guère étonnant dans la mesure où elle ne faisait pas partie des questionnements proposés.

Descendant-e, héritier-ère *vs.* issu-e

Je l'ai évoqué *supra* (Chapitre 1 – point 3), l'expression « *issu* de l'immigration » ou même « jeunes *issus* de l'immigration », pose problème. Bien entendu l'expression en soit d'un *lien* avec l'immigration, qui doit être considérée comme valable, importante et valorisable, n'est pas directement problématique. C'est d'abord son omniprésence assez rarement questionnée, surtout dans ses usages médiatiques et communs mais également scientifiques. L'expression semble ainsi parée d'évidence.
Ensuite, cette association presque systématique à la catégorie « jeune », qui dans les représentations médiatiques et communes est associée à la déviance sociale et à la « banlieue », est abusive. Comme si les descendants d'immigrés étaient d'éternels adolescents, et des adolescents qui posent problème à la société. On retrouve ici le poids des injonctions et des discriminations qui pèsent sur eux.
Par ailleurs, le passif *issu*, et la référence à un « processus abstrait », l'immigration, privent de filiation et d'histoire les personnes ainsi désignées :

> « [cette appellation] ignore la continuité filiale pour ne voir que la rupture migratoire. Elle définit les descendants d'une généalogie bouleversée par la transplantation comme s'ils étaient dépourvus de parents de chair et de sang, tout juste "issus" d'un processus. L'image imposée prive les jeunes d'ancêtres qu'ils puissent revisiter. (…) Les "générations issues de l'immigration" sont ainsi coupées de leur passé privé et public et empêchées de construire leur futur. (…) En guise de pansement terminologique, la notion de descendance permet de rétablir la continuité généalogique nécessaire à la construction de l'identité individuelle et d'inclure les ruptures historiques ou narratives propres à toute identité sociale en devenir. » (Guénif-Souilamas 2000, p. 43).

Je reviendrai par la suite (Partie II – Chapitre 3) sur la question des « générations », avec notamment l'expression « deuxième génération ».
Toujours est-il que, à la suite de N. Guénif-Soulamas et d'autres, je préférerai l'expression descendant d'immigré, ou encore, comme je l'ai expliqué *supra*, héritier de l'immigration.

1.2. Harki

La désignation *harki* est située dans le passé, liée à la guerre d'indépendance algérienne, mais son emploi s'est maintenu jusqu'aujourd'hui.

> « Au sens strict, les harkis, membres d'une harka, ne forment qu'une des catégories de "supplétifs musulmans" recrutés par l'armée française pendant la guerre d'Algérie. À la différence des "forces régulières" (soldats sous contrat ou appelés), les forces "supplétives" étaient rattachées à des unités militaires sans en avoir cependant le statut. L'histoire n'a pas retenu cette définition restrictive et, aujourd'hui, le terme "harkis" désigne de façon plus large l'ensemble des "musulmans" […] enrôlés dans les forces régulières et supplétives de l'armée française. La distinction est de taille : fin 1960, le premier groupe, qui compte environ 60 000 hommes, représente seulement un tiers du second. » (Charbit 2006, p. 9).

Le terme désigne donc aujourd'hui les hommes ayant dû quitter l'Algérie en raison de leur enrôlement/engagement aux côtés de la France lors de la guerre d'indépendance algérienne, mais il peut être employé pour désigner les enfants et les épouses de ces hommes. Comme pour la catégorie *immigré*, le stigmate est permanent et étendu aux proches et aux descendants.

En Algérie, d'abord, le terme harki est fortement stigmatisant et péjoratif[47] étant synonyme de « traître à la patrie ». Je n'aborderai pas ici les raisons et les modalités d'engagement du côté français, elles sont diverses et contradictoires (Charbit 2006, pp. 10-12, Hamoumou 2004. Voir également Besnaci-Lancou & Moumen, 2008 et Besnaci-Lancou & Manceron 2008). En France, ce sont les conditions et les raisons de leur départ d'Algérie, suite à leur position dans le conflit, mais également les conditions de leur installation en France qui les caractérisent.

La catégorie « Français musulman rapatrié » sera également employée administrativement. Comme l'explique T. Charbit, cette appellation s'inscrit dans le prolongement des catégories coloniales :

> « À partir de 1962 "rapatriés" s'ajoute (…) à "Français musulman" pour désigner officiellement "l'ensemble des personnes de souche arabe ou berbère qui ont eu un comportement profrançais durant la guerre d'Algérie, en raison duquel elles ont dû quitter le pays lors de son accession à l'indépendance en optant alors pour la citoyenneté française". L'appellation "Français musulmans" continue cependant d'être utilisée pour désigner les harkis, ainsi que celle de "musulmans français" comme dans les enquêtes de Jean Servier (1972) (…). Pourtant, à prendre au pied de la lettre, l'appellation "Français musulmans rapatriés" paraît composée de termes dont aucun n'a véritablement de sens, ni d'un point de vue sociologique, ni d'un point de vue juridique. Français, les indigènes ne l'ont jamais véritablement été, un statut de droit local dérogeant au droit commun ayant été maintenu après 1947 (Blévis, 2001) ; la déclaration recognitive de la nationalité française que durent souscrire les rapatriés musulmans à leur arrivée en métropole prouvant encore qu'ils ne l'étaient pas jusqu'à cette date. Musulmans non plus, dès lors que le terme ne renvoie pas à une appartenance religieuse mais à une catégorie produite dans le cadre colonial pour désigner les "indigènes". Le terme rapatrié, qui évoque "un retour au bercail" (Hamoumou, 1993, p. 42), laisse quant à lui supposer que ces hommes considéraient la France comme leur "patrie". "Français musulmans rapatriés" s'apparente, de ce point de vue, à une sorte d'artefact administratif qui permet de rassembler un ensemble

---

[47] Il y a sans doute un renforcement de la dimension péjorative de [ḥarki] avec la présence du [ḥ], un son particulièrement chargé en arabe. Par exemple, on le trouve dans une interjection employée avec les enfants, au Maroc notamment : *aḥḥ*, qui exprime une douleur brusque, « attention cela fait mal, brûle » (Caubet & Iraqui-Sinaceur 1999, p. 80). On pense encore au sketch de Fellag sur cette lettre qu'il compare avec un hameçon, par analogie avec sa forme graphique (Caubet 2004, p. 56) : □. Amina Bensalah et Vincent Joseph (2004, pp. 161-163) ont aussi souligné le rôle de « marqueur morpho-sémantique » de ce phonème, en fonction des représentations qui lui sont attachées.
Dans cette optique, on peut facilement entendre cet emploi aujourd'hui en France. Comme cet énoncé (entendu en passant devant une terrasse de café, à Paris 11e, en automne 2012) : « moi je suis pas un *ḥarki*, je suis pas un traître ».

> hétérogène d'individus réunis par une conjoncture historique particulière. » (Charbit 2006, pp. 25-26).

Par ailleurs, leur *rapatriement* a été freiné au maximum par les autorités françaises qui ont abandonné les harkis et leurs familles à leur sort, de sorte que beaucoup n'ont atteint le sol français, quand ils y sont parvenus, que clandestinement. L'État français donne en effet priorité au rapatriement des pieds-noirs :

> « L'ampleur de ces mouvements de population est, certes, sans commune mesure : alors que le nombre de "Français musulmans rapatriés" se compte en dizaine de milliers, c'est près d'un million de Français de souche européenne qui s'installent en métropole entre avril et décembre 1962. » (Charbit 2006, p. 60).

Une situation d'urgence et une arrivée massive qui a été largement sous-estimée par les pouvoir publics. Les deux *rapatriements* n'ont ainsi pas été :

> « préparés selon les mêmes modalités. Au départ des harkis, improvisé dans l'urgence des représailles et des massacres, s'oppose l'exil progressif des pieds-noirs dont une partie, dès la fin des années 1950, commence à préparer son retour (…).
> Les écarts démographiques et économiques, renforcés par l'inégale préparation de ces migrations, sont encore accentués par la gestion politique de ces deux rapatriements qui s'inscrit très directement dans la lignée des inégalités de traitement, institutionnalisées par la colonisation, entre les "Français de souche nord-africaine" et les "Français de souche européenne". Selon une gestion typiquement coloniale de la décolonisation, la "priorité" est donc donnée à ceux des Français qui sont "de souche européenne". » (*Ibid.*).

Les harkis et leurs familles n'ont donc pas été des *rapatriés* comme les autres. Reste que le terme *rapatrié* peut être employé par certains descendants, dans la mesure, sans doute, où il est beaucoup moins connoté négativement que *harki*.

S'ajoutent, pour certaines familles, l'expérience de l'habitat ségrégé et contraint en camps et hameaux forestiers gérés par l'armée française (voir, notamment, Besnaci-Lancou 2003 ; Gladieu 2003 ; Moumen 2006 ; Besnaci-Lancou & Manceron 2008 ; Blancou 2012). Le choix de regrouper cette population est en effet une constante, tout comme la permanence du rapport colonial :

> « Le personnel des lieux d'accueil et d'hébergement des harkis est, de fait, quasi exclusivement composé d'anciens militaires et de rapatriés pieds-noirs. » (*Ibid.*, p. 86).

Une gestion prolongeant la vision donnée par « l'ethnologie musulmane », déjà en vogue pendant la colonisation (*Ibid.*, pp. 40-42).
Je reviendrai sur l'expérience de la vie en camps et hameaux de forestage propre à certains interviewés (Partie II – Chapitre 5 – point 1.1.3.).
Toujours est-il que le dénombrement exact des harkis, avec ou sans leur famille, installés en France est difficile à établir, voire impossible, la désignation *harki* restant problématique et floue, *a fortiori* pour leurs

descendants (Charbit 2006, pp. 62-63 ; Wihtol de Wenden 1990a et 1990b ; Hamoumou 1993).
Dans ce travail, je n'ai justement rencontré que des descendants de harki. Dans cette expression, j'emploie à dessein le terme harki au singulier puisque, pour chaque cellule familiale, seul le père est concerné . Je ne souhaite pas, par là, englober tout le monde dans ce terme, comme c'est le cas dans le langage courant, c'est-à-dire ne pas reproduire ce phénomène d'ethnicisation des harkis et de leurs familles. En outre, les descendants le sont donc du point de vue strictement patrilinéaire à partir d'un positionnement déterminant dans le parcours du père. Ils sont donc bien plus héritiers d'une histoire particulière que descendants *stricto sensu*. Toujours est-il que les femmes (Besnaci-Lancou 2006b) et les enfants de harki portent, qu'ils le veuillent ou non, au regard des autres et de la société, le poids du stigmate *harki*.

1.3. Pied-noir

Dans son acception actuelle, le terme n'émerge réellement, en Algérie d'abord, qu'après 1955. Plusieurs hypothèses circulent sur l'apparition et le sens du terme pied-noir (Assante & Plaisant 1992, Lefeuvre 2004). Ce qui est certain c'est que pied-noir va être progressivement employé pour désigner la population dite européenne d'Algérie, d'abord avec une dimension péjorative, puis les concernés vont endosser l'appellation qui sera véritablement popularisée à partir de 1960-1962.
Aujourd'hui, il désigne les ex-*Européens* qui ont rejoint la métropole au moment de l'indépendance algérienne. Il arrive que ceux du Maroc et de Tunisie le reprennent également à leur compte (Miège 1982). C'est le cas, en partie, dans ce travail, les informateurs nés au Maroc de parents européens se désignent eux-mêmes comme pieds-noirs et/ou font référence à une culture pied-noir. On gardera néanmoins en tête que l'histoire et les parcours des *Européens* d'Algérie demeurent très différentes de ceux du Maroc (et de Tunisie, même si je n'en ai pas rencontré pour ce travail), relativement aux types et aux modalités de colonisation pour chacun de ces pays.
Enfin, contrairement aux deux désignations précédentes, le terme pieds-noirs n'est pas employé pour désigner les descendants nés dans l'ex-métropole. Toutefois, ils peuvent eux-mêmes se désigner comme tels ou comme descendants (Buono 2004).

Le terme *rapatrié* est aussi très souvent employé pour désigner les pieds-noirs. Il s'agit d'une catégorie juridique qui s'est élaborée progressivement avec la décolonisation (Savarèse 2006) :

> « pour être juridiquement considérés comme rapatriés, les individus devaient venir de pays sur lesquels la France avait exercé une domination politique. » (Scioldo-Zürcher 2006, p. 18).

Ainsi, avant les rapatriés d'Algérie, il y eut ceux du Maroc et de Tunisie, puis de Madagascar, de Guinée et des États d'Afrique de l'Ouest (Scioldo-Zürcher 2006, p. 18 ; Henry 1996). Comme je l'ai dit, les rapatriés d'Algérie étaient composés des Français *citoyens*, les pieds-noirs et les juifs, et des

Français *non-citoyens*, les harkis et leurs familles (Savarèse 2006, p. 5).
C'est un terme qui est globalement rejeté par les pieds-noirs pour s'auto-désigner, même si, pour des raisons stratégiques essentiellement :

> « bon nombre de structures militantes reprennent l'appellation et se définissent en terme de fédérations ou d'amicales (locales ou nationales) de "rapatriés" » (Savarèse 2006, p. 6).

Un terme rejeté également parce que :

> « bon nombre de "rapatriés" soulignent, et cela quelle que soit la diversité de leurs positions dans l'espace des réceptions du passé colonial, qu'ils ont largement éprouvé le sentiment d'être des "expatriés" » (*Ibid.*).

Si les pieds-noirs et leurs descendants ne sont pas, aujourd'hui, contestés dans leur qualité de français, leur « réintégration » en métropole ne s'est pas effectuée sans heurts (Scioldo-Zürcher 2006) ; cela est apparu dans le discours de certains interviewés.
Enfin, du point de vue des histoires familiales et parcours migratoires, les familles de pieds-noirs ont bien souvent vécu et gardé mémoire de deux exils, deux ruptures, au moins :

> « en aval – le départ des ascendants vers l'Algérie – et en amont – le départ d'Algérie de leurs descendants –. » (Baussant 2006, p. 29).

Enfin, il faut évoquer l'existence du terme *pieds-rouges*, beaucoup moins connu ou employé que pieds-noirs, et qui désigne les « amis de l'Algérie nouvelle », ces Français anticolonialistes partis, à contre-courant des pieds-noirs, s'installer en Algérie pour accompagner « l'aventure algérienne » (*cf.* Simon 2011).

1.4. Juif d'Afrique du Nord

Les populations juives d'Algérie, du Maroc et de Tunisie étaient quant à elles des populations autochtones. Il n'existe cependant pas une communauté de destin et il faut distinguer les juifs du Maroc et de Tunisie, d'un côté, de ceux d'Algérie, de l'autre. Cela est principalement dû aux différents modes de présence et de colonisation, à sa durée, à l'impact sur l'organisation politique et sociale, aux images et représentations véhiculées sur les différentes composantes de la société, pour chacun des trois pays.
Concernant les juifs du Maroc et de Tunisie, les facteurs ayant joué en faveur du départ sont multiples : francisation, crainte de persécutions antisémites, propagande sioniste, mais aussi des motifs économiques et sociaux. La migration n'a pas empêché qu'ils gardent des liens avec le Maroc ou la Tunisie et qu'ils continuent de se considérer comme juifs marocains ou tunisiens (Bordes-Benayoun 2002 ; Simon & Tapia 1998). Quant au choix de la France, il était évident car un certain nombre d'entre eux avaient la nationalité française, connaissaient déjà la France, voire l'idéalisaient. De même, en milieu urbain, ils étaient plutôt proches des *Européens*, habitant souvent les mêmes quartiers :

> « Pour quelques familles, dont une partie avait du reste déjà opté pour la

> nationalité française, la migration vers la France allait donc prendre l'allure d'un véritable "rapatriement" symbolique et affectif. » (Bordes-Benayoun 2002, p. 104).

Cela dit, le rapport de proximité avec la population européenne n'est pas exclusif et il existait un rapport de proximité également avec les Marocains ou les Tunisiens musulmans. À titre d'exemple, voilà ce qu'en dit Serge Ouakine :

> « Il y a un rapport à la tradition, non endolori ni par la Shoah ni par l'humiliation chrétienne. Il y a une humiliation musulmane, mais au fond le mode de vie musulman marocain en Méditerranée ressemble de très près — le monothéisme musulman est au fond très proche du monothéisme juif — et dans les modes culturels, il y a une espèce de tissage qui s'est fait et il n'y a pas eu de heurts. Il y a eu, dans les deux sens des histoires de répression de destruction et d'humiliation, mais en même temps… moi, j'ai vu des musulmans prier sur les saints juifs, j'ai vu des gens qui, au moment des fêtes juives envoyaient eux-mêmes la farine, le lait… Et donc, une convivialité s'est faite là. » (Ouakine et Saint Raymond 2002, p. 132).

Une sorte de position intermédiaire qui trouvera son paroxysme chez les juifs d'Algérie, pour lesquels B. Stora (2004) parle d'« impossible neutralité ». En effet, le cas des juifs algériens est sensiblement différent de celui des juifs marocains et tunisiens.
En moins d'un siècle, de 1870 à 1962, les juifs algériens ont connu, selon B. Stora, trois exils. Le *premier exil*, « celui qui les a séparés des autres "indigènes", les musulmans » (Stora 2008, p. 13), avec le décret Crémieux de septembre 1870 qui leur octroie automatiquement la nationalité française.
Le *deuxième exil*, qui les a rejetés « cette fois hors de la communauté française » (*Ibid.*, pp. 13-14), avec l'abolition du décret Crémieux par le régime de Vichy de 1940 à 1943 (voir également Derrida 1996).
Le *troisième exil*, a lieu en 1962 avec la séparation d'avec l'Algérie. Ce départ :

> « qui les arrache définitivement à une longue histoire, n'est ni une fuite honteuse hors de la terre des ancêtres, ni une migration sans projet défini. Français depuis près d'un siècle, ils vivent cette citoyenneté comme une émancipation. » (*Ibid.*, p. 14).

Après le décret Crémieux, ils ont donc été englobés dans la population des Français de plein droit[48], passant de la catégorie des « indigènes israélites » à celle d'« Européens ». Leur francisation est en conséquence plus ancienne et plus profonde que celle des juifs marocains et tunisiens. Passés juridiquement du côté des dominants dans cette société coloniale fragmentée, ils ont donc rejoint les pieds-noirs au moment du départ et fait partie des rapatriés d'Algérie. Cette communauté de trajectoire fait qu'on qualifie souvent les juifs algériens de pieds-noirs. Et certains reprennent effectivement cette désignation à leur compte (Benayoun 1996, Henry 1996), tandis que d'autres la rejettent et préfèrent le terme séfarade

[48] Avant même les colons venus d'Espagne, d'Italie ou de Malte, qui seront naturalisés par la loi du 26 juin 1889 (Stora 1991, p. 32)

(Benayoun 1996, p. 131). Cette association avec les pieds-noirs explique, selon Benjamin Stora, la relative invisibilité des juifs algériens :

> « Aujourd'hui, l'image des "séfarades" en France est volontiers associée à celle des juifs [note] tunisiens du film *La vérité si je mens* arpentant les planches de Deauville ou s'affairant dans le quartier du Sentier. Clichés, bien sûr, qui confortent cependant l'idée que cette population vient essentiellement de Tunisie ou du Maroc… Mais où sont les juifs d'Algérie ? Leur "invisibilité" dans la société française est frappante. C'est tout juste si l'on remarque, lors d'un décès, que telle ou telle personnalité est née là-bas, comme ce fut récemment le cas pour Jacques Derrida.
> Cette invisibilité s'explique en partie par le fait que, dans le paysage culturel et politique français d'après 1962, ils se sont fondus dans la masse des Européens jetés dans l'exode au moment de l'indépendance algérienne. (…) Ils n'ont donc pas émergé comme communauté spécifique, au même titre que les juifs du Maroc ou de Tunisie [note : Et pourtant, selon la grande enquête effectuée sous la direction du Fond social juif unifié, en 2002, "parmi ceux qui sont nés en métropole, la plus forte communauté est celle des juifs nés en Algérie (20,8%) ; viennent ensuite les communautés originaires du Maroc (11,2%), et de Tunisie (10,6%)", in *Les Juifs de France, valeurs et identités*, sous la direction d'Érik H. Cohen, Paris, Éditions FSJU, 2002, p. 6.]. Il n'existe pas, par exemple, d'associations de juifs originaires de toute l'Algérie, mais seulement quelques "amicales" rassemblant des anciens de tel ou tel bourg ou ville. Quant à leur histoire, elle n'a pas fait vraiment l'objet d'un traitement important et particulier dans le domaine des études consacrées à l'Algérie contemporaine [note]. L'absence complète de liens entre cette communauté et l'État algérien depuis l'indépendance, à la différence de ce qui s'est passé pour la communauté marocaine, a également pesé sur la fusion avec les autres "pieds-noirs" et sur la séparation radicale d'avec la terre d'origine où les liens sont très anciens. » (Stora 2008, pp. 9-10).

Enfin, concernant la francisation, en Algérie, c'est l'État français qui se chargera des politiques d'assimilation, à travers, notamment, la scolarisation et la mise à l'écart des rabbins locaux : ils sont dépossédés de la plupart de leurs prérogatives et de leur autorité vis-à-vis de leur communauté, et des rabbins français prennent le relais[49]. Le basculement du statut de *dhimmi* à celui régi par les lois civiles françaises se fait en un demi-siècle (1830-1870). Ce qui ne va pas sans poser problème au niveau des pratiques religieuses, puisqu'il y a parfois conflit de lois entre le religieux et le civil, sur la question du divorce par exemple.
Tandis qu'au Maroc et en Tunisie la francisation ne s'est pas appuyée sur un changement de statut ou de tutelle et s'est plutôt effectuée à travers la diffusion du français et la scolarisation notamment par l'action de l'Alliance Israélite Universelle et de l'Alliance Française (Noriyuki 2005 ;

---

[49] Sur le décalage entre les pratiques religieuses des juifs algériens et celles des juifs français métropolitains voir, par exemple, la bande dessinée *Le chat du rabbin.* Dans le troisième tome, qui se déroule dans les années 1920-1930, l'ambiance de la synagogue algérienne, où les fidèles peuvent parler et interrompre l'officiant librement, contraste fortement avec celle de la synagogue parisienne où le silence est de rigueur : « C'est-à-dire, tu comprends, mon fils, ici, ils prient sérieusement. Écoute ce silence. Il raisonne (sic) qu'on se croirait dans une église. Chez nous, shabbat, on chante. Dis-leur de chanter vraiment. » (Joann Sfar, *Le chat du rabbin*. T. 3 : *L'exode*, 2003, Dargaud, coll. Poisson pilote, pp. 11 et 48).

Spaëth 2010 ; ou encore le film documentaire d'Assouline & Decaster 1997).

En dernier lieu, il me faut préciser que, dans ce travail, je n'ai pris en compte le critère religieux que pour les informateurs concernés par la religion juive. C'est pourquoi, comme je ne présuppose pas des pratiques religieuses de tous les informateurs, j'emploierai aussi l'expression *de traditions juives* pour désigner ceux-ci. Traditions juives, au pluriel, puisque les pratiques ancestrales, héritées, reconfigurées sont nécessairement plurielles.

Entre héritages du passé et actualité, j'ai tenté de clarifier des catégorisations et des termes incontournables pour ce travail. Employés à outrance dans divers types de discours *désignant* ou employés comme auto-désignations, ils participent aussi, de fait, des représentations sociales. Cette clarification était nécessaire aussi dans la mesure où il est relativement difficile de se défaire d'une partie de ces termes. Ainsi, pour ceux que je n'ai pas abandonnés ou remplacés, j'espère au moins avoir précisé les dimensions et les références que je rejette. Il est, en effet, relativement plus aisé de déconstruire que de dépasser des catégorisations qui gardent un poids et un ancrage social significatifs. Celles que j'ai retenues pour ce travail, et que l'on retrouvera dans la deuxième partie, restent des désignations *par défaut*. Ces désignations portent le poids de l'histoire coloniale et, en même temps, elles continuent de faire sens pour les interviewés, comme on va le voir ci-après. Ce sont, bien évidemment, des constructions qu'on ne considèrera pas de manière étanche ou exclusive puisqu'une même personne peut se retrouver dans plusieurs catégorisations à la fois. Par ailleurs, dans la mesure où le choix des catégorisations s'effectue *vu d'ici*, je n'ai pas *a priori* différencié les interviewés en fonction du pays de départ, mais cette distinction réapparaîtra au fil de l'analyse. Les catégories retenues sont donc : immigrés et descendants, harkis et descendants, juifs et descendants, pieds-noirs et descendants.

Les catégorisations sont, enfin, associées plus ou moins directement au champ des identités, assignées ou revendiquées. J'en ai effectivement fait état par moment. Mais, là encore, il faut se méfier des évidences. C'est pourquoi, je me propose à présent de faire le point sur ce thème, qui clôturera ce tour d'horizon théorique.

2. Auto-désignations identitaires

> En vérité, les rapports d'identité sont inextricablement liés
> aux rapports avec le monde, ce qui fait leur richesse souvent
> indéchiffrable. Nous fréquentons ce précieux sentiment :
> que l'identité serait un mystère à vivre,
> à vivre au plus large, à vivre au mieux ouvert,
> et que c'est de vivre ce mystère qui ferait que l'on vit,
> et qu'on se sent exister.
>
> (Glissant & Chamoiseau 2007, p. 21)

De très nombreuses recherches s'inscrivant dans le champ « langues et immigration », convoquent le concept d'identité. Notamment parce que les pratiques langagières font partie des « marqueurs identitaires » (Billiez 1985b). Cependant, elles ne se réduisent pas à cette dimension, comme les identités ne se réduisent pas aux langues, je l'ai évoqué *supra* à propos du lien trop évident fait entre langue et ethnicité.
L'identitaire est également incontournable dans la rhétorique intégrationniste, puisque l'injonction vise la conformité à une identité autant fictive et caricaturale que dominante.
Ainsi, même si cela est moins en vogue aujourd'hui, nombre de travaux, en sociolinguistique notamment, ont proposé une approche en termes de *problèmes* identitaires. Cela est lié d'abord aux premières approches du bilinguisme, vu comme un problème à régler (j'y reviens *infra*, dans la deuxième partie). Mais cela a perduré pour les recherches concernant les descendants d'immigrés de manière générale, et plus spécifiquement les descendants de Nord-africains, renvoyés systématiquement à une *double culture* forcément problématique, à un *entre-deux* déstructurant. Je ne nie pas qu'il puisse y avoir du vrai là-dedans, mais encore une fois le cliché se fige et nous empêche de voir et de comprendre les parcours. Il s'agit donc de se démarquer de cette « question », qui n'est pas adressée à tout un chacun, mais à certains plus qu'à d'autres.
Parallèlement, la « mythologie de l'identité collective française » (Blanchard, Bancel et Lemaire 2006, p. 11) est revenue en force dans la sphère politico-médiatique et lors du pseudo-débat sur l'*identité nationale*, qui a suivi l'inscription de ces termes dans l'intitulé d'un ministère et a surtout permis l'affirmation d'une ethnicité dominante et imposée (voir entre autres : Citron 2008, Detienne 2010, Noiriel 2007b, Bouamama 2011), et le rejet de tout ce qui n'apparaît pas conforme à ce paradigme. En effet, cette identité est posée comme forcément inscrite dans une conflictualité fantasmée mais entretenue : l'identité française/nationale se définirait par le clivage Français/étrangers-immigrés ; un clivage particulièrement flou et absurde puisque même dans cette logique une partie des Français est incluse de fait dans la catégorie étrangers-immigrés. Ce que souligne également A. Chaouite, dans l'éditorial du numéro d'*Ecarts d'identité* consacré aux mots de l'immigration, lorsqu'il aborde les termes « immigration choisie/subie » :

> « Ces usages des mots de l'immigration par les pouvoirs actuels se veulent évidemment ressortir d'une gouvernance pragmatique. Ils le sont à n'en pas douter, du moins au sens ancien d'une pragmatique sanction qui visait à régler définitivement une affaire : ce sont des mots-actes qui ethnicisent la nation française, violent le droit à la vie familiale et privée, expulsent les étrangers indésirables et maintiennent des Français, rendus tout aussi indésirables, dans la suspicion et l'illégitimité. Au détriment de ce que responsabilité politique veut dire : aider tous les citoyens, de nationalité et de fait, à s'approprier ensemble leurs parts de vérité sociale, historique, économique, culturelle, identitaire, etc. » (Chaouite 2007, p. 1)

Ce *brouhaha* nauséabond a notamment pour conséquence de créer et d'accentuer des clivages ethnicistes, qui s'installent – ou se réinstallent – comme des évidences, et que l'alternance de majorité politique au niveau gouvernemental ne remet même plus en cause. Il entraîne nécessairement, d'autre part, un brouillage de la notion d'identité qui va à l'encontre des directions posées par les sciences sociales, par ce que vivent et ce qu'en disent les acteurs sociaux (et notamment les artistes), pour qui identité rime avec processus dynamique et interactif. Soit l'inverse de l'identité figée, définitive, définitoire et enfermante qui s'impose.

L'identité est une construction dynamique porteuse d'une pluralité, d'une hétérogénéité intrinsèques. Et cette construction est elle-même mouvante puisqu'elle s'élabore en interaction. Joël Roman décrivant les différents facteurs entrant en jeu rappelle que :

> « chacune des déterminations individuelles peut venir à un moment ou à un autre tenir lieu d'ancrage identitaire (âge, sexe, profession, lieu de résidence, origine familiale, religion, convictions, etc…). Mais pour peu que l'échange s'approfondisse ou que la situation se complexifie, mon identité va s'enrichir de nouvelles composantes, et je choisis celles que je souhaite mettre en avant. J'ai ainsi à ma disposition un clavier identitaire, sur lequel je joue avec plus ou moins de liberté ou d'aisance selon la place qui m'est laissée par mon (ou mes) interlocuteurs. » (Roman 2007, p. 4)

Et, pourrait-on ajouter, en fonction aussi de la face (au sens Goffmanien) que je veux présenter et préserver, la mienne et celle de mon interlocuteur. La dimension dialogique, interactive est donc centrale :

> « l'identité est moins une adéquation objective entre la conscience individuelle et on ne sait quelle "réalité" substantielle, que l'effet de la reconnaissance des autres. » (*Ibid.*, p. 5).

La reconnaissance est effectivement le pendant dialogique de l'identité : je me sens à l'aise dans les faces identitaires que je présente à l'autre si cet autre les reconnaît (Ricœur 2005 ; Honneth 2002).

En entretien, je n'ai donc pas évité cette thématique, mais j'ai surtout abordé l'*identité*, – en ne sachant pas très bien comment, d'ailleurs, souvent mal à l'aise avec cette question, craignant de trop imposer un cadre ou des termes, ce que j'ai forcément fait – pour voir vers quels termes ou catégorisations tendaient les interviewés. Or, chaque entretien est différent et ma façon de poser la question aussi. De plus, des motifs

identitaires ont pu apparaître n'importe quand dans l'entretien, pas seulement quand j'ai posé *la* question. On ne peut pas, quoi qu'il en soit, imaginer que ce que l'on obtient en entretien, nécessairement situé et qui a sa cohérence propre, reflète *la réalité*. La situation d'entretien, le rapport établi avec l'informateur, nos positions respectives, l'enchaînement de la conversation et la formulation des questions diffèrent pour chacun (voir Bensalah 2001)[50]. Il est donc bien évident que chacun a pu témoigner d'autres positionnements identitaires au cours des entretiens et ce que j'en retiens ici n'en est qu'une infime partie.

Il s'agit donc ici, à travers le discours des interviewés, de faire écho à certaines des catégories analysées précédemment, de donner à entrevoir des positionnements, des traces en filigrane, de faire entendre la polyphonie et la polysémie. Au fil de ce travail, la dimension identitaire a déjà pu apparaître et elle réapparaîtra plus loin, mais ce n'est pas ma préoccupation première. Je ne suis pas partie du présupposé qu'il y a là nécessairement un problème, ou qu'il y a là quelque chose de particulièrement central (c'est important certes, mais cette dimension interagit avec d'autres).

J'ai donc demandé plus ou moins directement une autodéfinition en termes d'identité aux informateurs. On peut distinguer des modes de positionnement qui sont potentiellement présents chez tous, tandis qu'il en existe d'autres plus spécifiques. Mais il n'y a pas d'*étanchéité* puisqu'on retrouve plusieurs types de positionnement, d'affiliation ou de désaffiliation chez une même personne et très souvent associés à la pratique des langues. Ce dernier point est lié aux conditions de l'entretien et aux attentes respectives des interactants : tous les informateurs savent que je m'intéresse d'abord à la pratique de l'arabe maghrébin.

Je présente ici des extraits, parmi les entretiens où la question a été abordée ou s'est révélée fructueuse. Les extraits sont regroupés selon certaines tendances, elles peuvent bien entendu se recouper entre elles pour un même interviewé (ainsi j'ai déjà évoqué plus haut ceux et celles qui se sont référés au terme « Arabe »). On rencontre bien d'autres modes de positionnement identitaire, par exemple : la mise en avant d'une part religieuse, d'une part culturelle (musique, cuisine, etc. et aussi arabité, berbérité…), ou encore parfois d'un sentiment d'être étranger partout, par une même personne. Ensuite, toutes ces parts d'identités, et cela est propre à tout un chacun, sont bien sûr traversées de contradictions et sont aussi imprégnées, de diverses manières, des discours communs, médiatiques ou politiques à propos de l'identité.

---

[50] La méthodologie du recueil des entretiens sera détaillée dans le chapitre 4 de la partie II.

2.1. Extraits d'entretiens

Certains informateurs mettent l'accent sur le mélange de cultures, le multiculturalisme.

Danièle[51] :

> « **A :** alors si j'vous demande comment vous vous définiriez.. est-ce que vous vous sentez plutôt française tunisienne… ou pas 'fin comment comment qu'est-ce qui vous vient en premier…
> **D :** rien. rien en premier moi j'suis un mélange de cultures.. un mélange d'appartenances j'ai pas… je n'me sens pas tunisienne.. je suis pas.. patriote française mais j'aime pas beaucoup qu'on égratigne la France et qu'on dise ah oui les Allemands sont mieux les Américains sont mieux… peut-être que j'suis.. ça veut peut-être dire que je suis très intégrée à la France. je n'me sens pas du tout israélienne mais je me sens très juive vous voyez. (…) moi je nage dans mes contradictions je les surmonte ou je les surmonte pas c'est tout. (rire) »

Raphaëlle :

> « **A :** alors au vu de cette histoire familiale donc du côté paternel est-ce que.. bon j'imagine que tu t'sens évidemment française mais est-ce que tu.. tu t'sens française avec une autre dimension ou pas 'fin.. ou p't-être ma question est complètement incongrue mais..
> **R :** j'me sens bien sûr française.. avec.. effectivement des racines un peu ailleurs quoi. un peu.. j'suis un peu multiculturelle moi parce qu'en plus mon.. 'fin ouais j'suis assez multiculturelle. le fait que j'ai vécu à l'étranger.. aussi.. puis mon beau père est antillais pour.. rajouter.. donc.. j'ai ma demi-sœur là dont j'parlais elle est métisse. donc ça fait quand même mon mari est israélien donc j'ai des liens avec Israël donc tout ça ça fait beaucoup quoi (sourire) donc j'suis assez multiculturelle et bon. Française oui bien sûr j'pense qu'y a plein de Français.. qui ont des.. des racines.. diverses comme moi. je pense que les autres doivent être un peu perturbés par ça. les autres.. peut-être j'sais pas.. parce que c'est un pays c'est pas trop.. bon. (rire) c'est difficile quoi pour les autres j'ai l'impression.. non ? (rire)
> (…)
> **A :** tu.. n'emploies pas pied-noir pour.. les juifs d'Algérie ou ?
> **R :** ben.. c'est compliqué parce qu'en fait.. avant on disait juif pied-noir et en fait y a une.. comment dire... je trouve que c'est mal défini y a un problème.. parce qu'historiquement ç'a rien à voir donc.. les pieds-noirs c'est ceux qui sont arrivés euh en 1830 quoi et.. les juifs étaient là bien avant. (…) donc du coup.. juif pied-noir c'est un peu un contre-sens ça veut pas dire grand-chose. ils ont été ensuite assimilés aux pieds-noirs.. parce que c'était plus simple je pense pour la Fr# en fait j'pense c'est une. une terminologie française. et moi j'ai besoin de m'définir selon une terminologie.. qui appartient à ma propre culture 'fin à une partie puisque je suis mixte de ma culture et donc c'est vrai que.. juif d'Afrique du nord ou juif sépharade c'est. c'est mieux approprié quand même. parce que c'est pas du tout la même histoire que les pieds-noirs pas du tout. »

D'autres informateurs vont insister sur une universalité revendiquée ou se

[51] Pour la présentation des interviewés, se reporter également au chapitre 4 de la partie II.

référer à un espace transnational, en lien avec leurs convictions et leurs valeurs morales et politiques.

Samia :

> « **A :** par rapport à votre parcours et votre histoire familiale.. comment vous vous ressentez.. 'fin est-ce que vous vous revendiquez fille de harki ou pas 'fin est-ce que vous vous sentez pleinement française ou un peu pas beaucoup je sais pas… comment vous vous…
> **S :** ben j'vais vous donner une réponse un peu bateau mais c'est celle.. à laquelle je tiens mais j'me sens plutôt.. justement peut-être parce que je suis issue d'une histoire complexe comme beauc# comme tous les Algériens hein c'est pas spécialement aux harkis j'me dis je dis que j'aimerais bien qu'on s'ouvre plus au monde pour devenir universel. voilà appartenir au monde parce que… moi déjà petite mon grand-père me disait qu'on venait d'un autre pays même si c'est un pays maghrébin.. voilà avec.. une langue qui a été minoritaire en plus.. déjà petite.. j'ai trouvé ça très curieux que je sentais bien que l'arabe était quelque chose de sup# 'fin par ma mère c'était vu comme quelque chose de supérieur puis on arrive en France ah c'est plus la lan# c'est plus cette langue-là qui était supérieure c'est la langue française. (…) voilà tout ça fait que si vous voulez je ne veux pas.. figer les choses. voilà je suis citoyenne du monde avec.. en essayant de rester lucide et au plus près de mes valeurs. »

Pascale :

> « **P :** j'me sens très. j'me sens.. tout à fait française quoi. ça y a pas de doute.. puisque j'ai nulle part où aller mais en même temps bon après moi j'ai développé ma propre philosophie.. de la vie et.. je peux dire aussi que comme d'autres le disent je suis citoyenne du monde quoi 'fin bon ok. à part ça bon ma propre identité… je la sens plutôt méditerranéenne en fait.. parce que.. vraiment quoi hein.. si y a une identité méditerranéenne voilà. »

D'autres encore en passent par la référence *nationale*, que j'ai souvent suscitée par ma question, comme une dyade (au minimum) très souvent reliée aux pratiques linguistiques.

Samir :

> « **A :** plus précisément si j'te demandais comment tu t'présentes.. comment voilà comment tu m'dirais… voilà tu dirais d'abord t'es français d'abord marocain.. voilà comment ça se mêle tout ça ?
> **S :** moi j'dirais que.. j'suis l'un et l'autre. (…) déjà je suis conditionné à parler les deux langues ça c'est sûr puisque voilà j'ai grandi ici et puis j'suis originaire de là-bas.. je… (…) c'est même pas un choix que j'peux m'attribuer mais… je ressens le besoin d'être marocain et je ressens le besoin d'être français. »

Zyad :

> « **A :** alors.. c'est une question qui peut t'paraître un peu.. étrange m'enfin tu m'diras ton sentiment.. comment tu te.. définis entre guillemets.. comment tu te sens.. est-ce que tu t'sens d'abord français d'abord marocain.. enfin ou les deux ou.. plein d'choses je sais pas.
> **Z :** non mais j'me définis les deux puisque j'ai.. j'ai eu la chance d'avoir en

fait les deux cultures.. pour apprendre le français.. moi pour moi j'ai deux langues maternelles c'est l'arabe et le français. donc.. mais ouais je me sens pas.. plus Français que Arabe ou que Marocain ou que plus Marocain que Français. après ça c'est fff.. disons que.. disons qu'moi j'étais.. comment dire. j'ai jamais eu ce sentiment en fait.. comme la plupart.. de certains voisins très.. communautaires ou.. vont se dire marocains ou.. moi je suis les deux et… je suis content de l'être (…)
Z : et donc.. non moi j'me sens les deux.. je suis content parce que c'est.. au moins.. j'me limite pas.. à une culture ou.. (…) j'aimerais bien en apprendre d'autres d'ailleurs (…) par contre.. définir une identité.. fff nationaliste pour moi j'aime pas. j'pourrais.. déjà c'est se limiter pour moi mais.. j'pense qu'on est.. voilà citoyen du monde (sourire) voilà. »

Amine : il y ajoute le lien avec une identité « arabe » et la dyade pour Amine est concrète administrativement, puisqu'il a la double nationalité.

« **A :** en fonction de ben de ton histoire familiale on va dire.. tu te sens plutôt français plutôt tunisien plutôt les deux.. plutôt…
Am : ouais les deux.. j'me sens les deux.. j'adore la Tunisie j'adore même les pays arabes en général j'ai envie de voyager j'ai envie d'aller en Égypte.. j'ai envie d'aller.. en Ch# à Chypre.. en j'sais pas même aller en Syrie.. aller en Palestine.. tu vois j'me sens arabe.. et puis.. voilà ouais. et français aussi les deux.. les deux. j'ai demandé.. on a la chance quand on est Tunisien on peut demander la double nationalité.. j'ai demandé la double nationalité j'suis français en France et Tunisien en Tunisie. voilà. »

Ethel : s'ajoute pour elle, une dimension religieuse.

« **A :** si je vous demande.. par rapport à.. votre histoire complète je veux dire.. vous m'avez dit que aujourd'hui ça vous était venu plus.. que vous vous sentiez plus marocaine 'fin j'veux dire voilà.. mais du coup comment ça s'mêle ces identités vous vous dites Française ? comment comment vous..
E : ben disons que j'me.. ben d'abord Marocaine forcément parce que.. j'ai une très très grande famille. mon mari a une très grande famille. et que le parcours est à peu près similaire chez tout l'monde donc.. et puis une grande partie est aussi en France. les parcours sont similaires. donc.. c'est sûr qu'on on n'est pas tout à fait les mêmes je pense..on.. c'est aussi les souvenirs hein le terreau commun. qui m'fait dire que je me sens marocaine. oui. ben par la cuisine par les habitudes.. les traditions on va dire. la façon de prier. ne serait-ce que la liturgie. par exemple. voilà donc oui par par tout ça quoi.
A : mais vous vous sentez française aussi ? j'imagine 'fin je.. je sais pas je demande
E : bien sûr. ben par ma culture. évidemment. bien sûr. oui oui tout ça est.. est mêlé. et j'me sens juive. juive. par mon judaïsme.. Marocaine par.. les traditions qui viennent se.. rajouter. qui.. sont pas.. spécifiquement.. religieuses hein. des traditions populaires par exemple.. le henné pour les mariés par exemple... et puis des traditions plus spécifiques judéo-marocaines alors là voilà. ouais je crois qu'je suis marocaine par ces côtés-là.. les traditions judéo-marocaines. ouais. (silence) et française parce que ben.. parce que je pense français je raisonne français.. mes références sont françaises.. voilà. »

D'autres encore, mettent en avant l'appartenance française, par choix, par

attachement mais aussi comme une appartenance de fait.
Henri : pour lui, il existe une continuité dans ce sentiment d'être avant tout Français :

> « **A :** comment vous définiriez-vous en terme d'identité ? comment…
> **H :** française. française oui oui on a toujours eu cette.. conscience d'être français même au Maroc.. plus français que marocain ou que ou en terme d'identité même religieuse 'fin religieuse.. pfff plus que juif même.. avant tout français. »

Zineb : si elle y est amenée, Zineb peut mettre l'accent sur son ascendance algérienne, mais elle dit se sentir française *avec des différences* par sa pratique religieuse ou certains éléments culturels.

> « **Z :** si je me présente voilà.. Zineb X… si on me demande après.. parce qu'on me regarde comme ça.. X on pense parfois que c'est mon nom d'épouse donc Zineb on s'dit tiens (…) c'est pas français donc on m'demande on va me demander.. ben c'est de quelle origine ça. donc effectivement je dis je suis d'origine algérienne.
> **A :** ben en fait ma question plus précisément c'est comment tu te définis.. comment [tu t'sens…
> **Z :** [si j'me sens plus algérienne ou
> **A :** ouais
> **Z :** hum…
> **A :** y a différentes manières hein…
> **Z :** oui ! oui oui. fff…. non j'me sens.. je me sens française.. je me sens française.. après effectivement au niveau cu# bon.. je suis d'confession musulmane… après au niveau… 'fin au niveau culture ouais y a.. 'fin voilà y a des choses qui.. ben qui sont liées effectivement à l'histoire.. familiale.. à certaines traditions et ça effectivement je sais que voilà c'est là quoi c'est.. même si j'suis née en France.. bon y a des choses sur lesquelles… alors au niveau religion effectivement bon ben voilà.. je pratique donc.. bon y a certaines choses effectivement… qui sont ancrées. et puis après ben y a la culture musicale.. y a.. la culture j'ai envie de dire autour de l'alimentation aussi donc y a des choses qui restent et… ouais effectivement… ça différencie du coup du.. voilà du français qui.. qui est né ici tout comme moi mais qui est vraiment.. français de.. de pure souche quoi. (silence) Française parce que effectivement voilà je vis ici et née ici quoi. »

Marwa : elle ne s'estime pas complètement « *ʕərbīya* » (Arabe), ce qui pour elle est lié au degré de pratique religieuse, puis elle se dit Française quand je le lui demande.

> « **A :** comment tu te définis toi... avec tes ascendants avec...
> (…)
> **M :** moi j'me sens pas cent pour cent *ʕərbīya*.
> **A :** oui...
> **M :** c'est clair j'me sens pas du tout cent pour cent *ʕərbīya*. premièrement parce que je pratique pas. à part le ramadan.. c'est tout ce que je fais.
> (…)
> **A :** et... mais j'veux dire par rapport... tu te sens française ? tu te sens...
> **M :** ah ben moi j'me sens française oui. moi j'me sens française.. parce que... déjà même point de vue mentalité... »

Moulay : il exprime un sentiment d'appartenir à une forme d'« identité collective », commune, mais qu'il questionne puisqu'il n'est pas envisageable pour lui d'accepter n'importe quel modèle de cette « identité collective », de *se fondre*, de *s'assimiler*, en perdant la pratique de l'arabe notamment.

> « **A :** et alors.. bon tu m'en as parlé plus ou moins au détour de la conversation mais comment.. si j'te d'mande franchement comment tu t'définirais au niveau de ton identité.. qu'est-ce que tu m'dirais.. d'abord ?
> **M :** au niveau de mon identité ? ça s'définit.. ?
> **A :** ça s'définit p't-être pas..
> **M :** non j'pense pas qu'ça s'définisse.
> **A :** c'est-à-dire est-ce que est-ce que.. com#.. tu t'sens.. si j'te.. bon j'te propose hein. tu disposes (rire).. est-ce que tu te sens.. Français.. fils de harki 'fin qu'est-ce qui.. quelle est la dimension qui.. quelles sont les dimensions que tu mettrais en avant ?
> **M :** ouais j'pense que j'ai vraiment l'sentiment d'appartenir à l'identité.. collective. après.. aujourd'hui c'est la justification de.. d'être français qui me pose question aujourd'hui. qu'est-ce que ça veut dire d'être français est-ce que c'est de.. de se nier.. est-ce que c'est dans un tout.. et de quelle manière.. est-ce que c'est être capable d'accepter qu'aujourd'hui la France c'est.. de s'appeler à la fois Pedro.. Kamel Ibrahim etc.. et c'est ça qui fait aujourd'hui la France.. la France en marche la France d'aujourd'hui. ou c'est forcément un espèce de nivellement une globalisation.. moi j'suis perpétuellement dans ces interrogations-là.. d'autant que j'dois être père.. dans un mois donc.. je suis rattrapé par ces questionnements.. en permanence. et j'essaie d'être vigilant. contrairement à mon attitude globale où j'peux être... très.. très dilettant sur un tas de questions.. là-dessus j'ai pas envie de.. parce que c'est aussi mon activité professionnelle et j'ai l'impression de me battre là-dessus au quotidien. (…) j'ai plutôt l'impression que la France elle est.. assise sur un trésor.. encore enfoui. on en parle de plus en plus comme quelque chose de positif de riche mais... le rapport de force il existe à tous les niveaux de de l'échelle sociale. (…) au delà des valeurs communes.. qu'est-ce qui reste ? comment on les met en œuvre ? comment on les pratique ? ça c'est... voilà donc j'pense que… ça doit pouvoir participer le fait de main# de préserver sa langue ça participe à.. tout ça et c'est marrant parce que j'pense que ça interpelle d'autant plus parce que il s'agit d'arabe. parce que quelque part il s'agit d'une culture où on est quand même.. y a une histoire super forte. où tout. y a un amalgame entre islam arabe maghrébin et.. qui aide pas. c'est plus facile pour un.. germanique de gérer ses problèmes identitaires que.. et n'importe quel autre peuple latin. ou qui appartient au club chrétien. que quelqu'un qui appartient à un club musulman quoi de travailler son identité. et… mais.. y a un vrai champ d'bataille-là. mais.. une bataille qui doit être importante parce que. profondément je pense que je.. j'appartiens à une identité commune. mais avec une vraie lucidité c'est-à-dire que.. j'peux être en.. à plein d'moments.. j'peux en vouloir aussi beaucoup.. à l'État.. de mon histoire personnelle. mais en même temps.. dans une vraie acceptation.. des choix de mes parents.. parce que j'pense que ça m'a donné une espèce d'identité et.. de d'assurance. qui me permet d'avancer aujourd'hui »

Philippe : né au Maroc, il n'adhère pas au terme pied-noir, mais c'est un terme auquel il est de toute façon confronté. Je ne lui ai posé la question que sur ce terme, c'est pourquoi sa réponse n'est pas très développée.

« **A :** ben justement.. est-ce que tu te définis comme pied-noir ou comment tu te .. ?
Ph : ah non moi. (…) parce que les pieds-noirs c'est attribué qu'aux Français d'Algérie.
(…)
Ph : non.. pied-noir je.. non j'ai du mal avec ce mot. mais c'est un signe de reconnaissance donc il est indéniable je fais avec. mais sur le fond.. non un Français de là-bas quoi. »

Francis : également né au Maroc mais, contrairement à Philippe, il reprend volontiers le terme pied-noir à son compte.

« **A :** bon et avec cette histoire-là comment tu t'sens toi par rapport à.. je sais qu'c'est une question bizarre hein mais justement.. je sais pas est-ce que tu t'sens complètement français ou est-ce que tu t'sens un peu 'fin comment tu te définis on va dire.. par rapport à tout ça ?
F : moi j'suis bien dans ce que je suis dans les gens qui m'entourent dans.. qu'je suis Français parce que je suis là quoi. mais ça serait.. je sais pas on serait.. martiens ce serait pareil hein pp. je me sens bien avec tous les gens.. j'aime bien les gens. et voilà quoi. non.. j'me sens pas plus.. ni moins français.. je suis.. là.
(…)
F : pour répondre bien à ta question je.. je me sens pas marocain non.
A : oui
F : voilà. non non je suis français.
A : mais est-ce que tu te sens pied-noir par exemple ?
F : dans la culture familiale dans ma culture.. dans mes.. oui. j'me sens pied-noir ouais. ouais. c'est mes origines.
A : c'est quoi pour toi être pied-noir ?
F : bé pied-noir.. ff pour moi c'est voilà des.. c'est ce côté ces gens qui ont émigré plein de fois.. qui ont.. ouais ce mélange de cultures. c'est ça être pied-noir c'est.. un mélange de cultures.. une autre culture que.. les gens d'ici n'ont pas qui sont vraiment des autochtones.. voilà quoi. non y a autre chose. c'est bien. je trouve que c'est bien je suis fier de ouais. de mes parents de mes origines de.. toute cette histoire. je trouve que c'est bien quoi. ça mérite un p'tit film même hein. on pourrait en faire un p'tit bouquin »

Deux autres interviewées ont mis en avant et revendiqué le terme pied-noir avant ou en association avec la désignation comme françaises.

Doris :

« **A :** et alors.. comment vous vous définissez en priorité. est-ce que vous vous définissez comme française ou pied-noir ou les deux ou.. ou autre chose..
D : pied-noir hein (rire) je suis pied-noir et je le reste comme dit la chanson (rire) ben oui.. on était pas bien vu quand on disait ici qu'on était pied-noir mais pas maintenant. fallait pas trop le dire au départ et puis maintenant les pieds-noirs on le reste hein. ouais. ça me gêne pas.
(…)
D : plutôt pied-noir espagnole. non plutôt.. oui pied-noir française parce que l'Espagne.. pour moi l'Espagne.. (...) moi j'me sens française c'est tout. avec du pied-noir évidemment (rire) mais étant donné que j'ai passé plus de temps ici que là-bas mais là-bas c'était français de toute manière hein. des colonies françaises hein. on avait tous les papiers c'était français hein

c'était pas.. on était né français. pied-noir ça veut rien dire euh c'est ppp. c'est une blague quoi. »

Denise : Française mais pied-noir

« **A :** alors. bon p't-être c'est une.. une grande question je sais pas.. comment vous.. vous définissez vous-même.. j'dirais au niveau identitaire même si c'est un grand.. grand mot.. en fonction de votre histoire 'fin.. comment comment vous vous sentez par rapport à tout ça ?
D : je suis française hein. (rire) nettement Française mais. pied-noir. (…) pour moi j'suis française mais.. pied-noir je revendique. (sourire) pied-noir.
A : ouais
D : ah oui oui oui oui. et comme le dit aussi si bien ma cousine à la.. à la fin du livre. c'est une.. (…) je dirais une communauté pied-noir.. est en extinction parce qu'après notre génération y en aura plus. notre génération.. c'est fini.. les autres.. ça sera des descendants de pieds-noirs mais nés en France. tandis que nous sommes pieds-noirs nés en Algérie.
(…)
A : qu'est-ce que c'est pour vous pied-noir ? 'fin comment vous le définissez ?
D : pied-noir ben c'est.. à la fois une.. ben on a dit la langue hein. d'abord. mais aussi une manière d'être.. que j'approuve pas toujours hein. je.. (…) comment dire.. je ne réfute pas.. je suis contente d'être pied-noir mais y a des traits de caractère qu'on associe à pied-noir des traits péjoratifs que je.. je n'approuve pas. voyez. (…) je reviens d'un voyage je vous dis dans le sud. et.. j'ai vu des traits.. pas les gens de ma famille. mais j'ai vu d'autres endroits et j'me suis dit (rire) ça c'est vraiment pied-noir. je me suis surprise à me dire ça. j'ai dis au bout de tant d'années.. pas le label mais la marque type elle est (rire) elle est restée là. elle est indélébile. bon après tout c'est aussi.. une façon d'exister hein pour les personnes hein. et voilà. »

Enfin, d'autres ont insisté sur la dimension interactive et dynamique de l'identité, jouant, en fonction du contexte, sur leur « clavier identitaire », pour reprendre le terme de J. Roman cité plus haut, faisant preuve d'adaptation. Ou, au contraire, c'est le cas de Bilal, se sentant enfermé par les identités auxquelles les autres le renvoient.

Bernard :

« **A :** alors si j'vous demandais de vous définir.. au niveau de votre identité entre guillemets.. qu'est-ce qui vous viendrait à l'esprit en premier est-ce que vous vous sentez plutôt français plutôt marocain plutôt.. autre je sais pas..
B : bonne question hein.. si je parle à un Marocain je lui dirai que je suis marocain si j'parle à un Français je lui dirai que je suis français et si je parle à un juif je lui dirai que je suis juif (rire) si je parle à un Anglais ou à un Canadien je lui dis que je suis canadien.. non.. c'est difficile à.. dire on est.. on est un peu bâtard dans le.. sur le plan de ces définitions parce que aucune n'est.. authentique ni permanente ni.. stable (rire) alors je sais pas si je définis bien mon.. mon état d'esprit.. j'suis français bien sûr puisque je vis en France et.. je dois tellement à la France que je n'ai pas.. à dire que je n'suis pas Français. mais quand j'étais au Québec la première chose qu'on a vu chez moi on m'a dit vous n'êtes pas français. parce que la définition d'une nationalité ne s'fait pas par rapport à la nationalité ni à la langue mais par rapport à.. au lieu de naissance. ou par rapport à la religion. et on

me disait tu es un juif catholique. voilà une définition qui est sympathique parce que.. ça veut dire qu'tu es un juif qui parle français alors que les juifs là-bas parlent anglais. donc si vous voulez ces définitions-là font que.. (…) donc ça n'vient pas. je pense pas qu'on puisse se définir intrinsèquement.. intrinsèquement et indépendamment de l'environnement dans lequel on est.. (…) mais.. on peut pas se définir.. eux n'm'ont pas vu comme quelqu'un qui n'était pas des leurs. ce qui est sympathique. (…) les Québécois ne m'ont pas vu comme quelqu'un d'étranger (...) alors comment on se définit.. voilà j'vous ai dit.. vous prenez c'que vous voulez.. l'avantage d'une personne qui a pris de l'âge c'est qu'elle a.. plusieurs teintes (rire). je suis pas caméléon mais je pense que c'est difficile de dire.. la dominante est française c'est sûr. mais on peut pas dire que.. (…) on est un p'tit bout de quelque chose d'autre voilà. »

Carmen :

« **C :** j'me sens française. non non française. trente ans après j'suis en France. j'ai tourné la page. ici. c'est-à-dire à l'endroit où je suis. si je suis au Maroc. je deviens marocaine dans l'âme. si vous voulez du pied-noir je vous ai dit tout à l'heure il me faut mes copains mes copines pieds-noirs.. là une réunion là vous allez voir.. vous allez voir.. je me transforme. je.. je.. c'est s'adapter. tout de suite.. le courant qui passe. ici je suis en France. à Paris. y a une mentalité.. bien de chez nous. je vous dis ça parce qu'il y a 40 ans que j'habite ici. donc première chose que j'ai fait j'ai observé. j'ai écouté. comme un maître d'école. non je vis plus au Maroc. non je vis plus dans un milieu pied-noir. et ça s'est trouvé comme ça. à moi de m'adapter où je me trouvais. voilà. »

Bilal :

« **A :** et alors... vu ton histoire comment.. comment tu t'définis.. tu t'sens français.. tu t'sens.. 'fin comment tu t'sens.. comment tu t'définirais quoi ?
B : ben j'suis toujours Algérien hein t'sais j'ai une carte de résidence j'ai toujours.. j'ai pas changé de nationalité vu qu'j'suis né au pays donc..
A : t'as pas la nationalité
B : j'ai pas la nationalité française non j'ai pas cette chance quoi.. ouais.. donc 39 ans toujours Algérien donc pas d'papier voilà. voilà bon.. sur les papiers j'suis Algérien quoi.. en vrai.. j'sais pas 'fin.. ni Algérien ni Français quoi.
A : c'est-à-dire ?
B : ben c'est toujours le problème d'adaptation t'sais. ben y a toujours le fossé y a un décalage entre l'Algérie et la France. un gros décalage donc.. faut vraiment rester ici puis aller là-bas pour le comprendre quoi t'sais. et puis ici bon en France on t'fait toujours comprendre que t'es Algérien. c'est quoi qu'il arrive voilà quoi... dès qu'tu commences à parler on t'dit ouais puisque t'es un Arabe.. voilà donc.. mais pas pour.. pas au niveau.. c'est même pas péjoratif hein. c'est-à-dire que voilà sur certains sujets t'as.. aucun droit t'as pas le droit de t'exprimer quoi. si tu dis quelque chose voilà si tu dis... on va dire par rapport au problème.. t'sais.. palestinien. si tu commences à dire ouais y a un problème par rapport à ça. ils vont dire ouais parce que.. t'es pas objectif en tant qu'Algérien.. t'sais musulman.. c'est normal qu'tu prennes part quoi pour les Palestiniens donc voilà. (...) et quand tu parles des bienfaits d'la colonie comme dit l'aut' zouave là t'sais l'autre agité du bocal. les bienfaits de la colonie ben non.. j'suis pas d'accord.. quels bienfaits.. ouais ça fait mon père est analphabète ma mère est analphabète.. voilà c'est ça les bienfaits d'la colonie c'est tout quoi donc.

(…)
B : c'est plutôt l'autre qui s'positionne en face de.. celui qui est face de moi qui s'positionne quoi j'veux dire… c'est ça l'problème. moi j'suis pas.. j'me positionne en tant que.. qu'un.. j'sais même pas quoi t'sais.. être humain d'abord (sourire) être humain voilà donc voilà et j'me définis pas par rapport à ma nationalité ou par rapport à mon ethnie hein c'est pas.. j'suis qu'un homme t'sais voilà.. c'est naze de parler comme ça ça fait du Van Damme mais bon. (rire) voilà j'reste un homme hein.. voilà. c'est ça l'truc... j'vaux pas mieux que l'autre t'sais j'suis pas aussi bien que l'autre 'fin voilà donc.. ni pire ni mieux quoi donc.. »

Synthèse du chapitre 2 et de la partie I

À travers ces discours situés, on perçoit des éléments du parcours de chacun. On entrevoit également, en prenant en compte la diachronie, des éléments de *reconfiguration*[52]. On peut donner deux définitions, complémentaires, de « reconfiguration » : le fait de donner une nouvelle forme ou le fait de reconsidérer une forme. Dans les deux cas, cela pose la question de la forme, de la configuration identitaire que l'on prendra comme référence. Au niveau individuel cela reste délicat et les extraits présentés ici ne prennent pas en considération toutes les facettes des entretiens dont ils sont extraits. Cependant, il est clair que la migration, pour ceux qui l'ont vécue, est potentiellement un facteur de reconfiguration identitaire, selon la première définition. Ce n'est pas le seul, mais c'est un facteur porteur de rupture – plus ou moins brusque et plus ou moins anticipée – et de remise en question. La rupture ouvre le chemin vers la reconfiguration. Et cela n'exclut pas d'en revenir en quelque sorte à la configuration précédant la rupture, mais avec en plus l'enrichissement du cheminement.

Par ailleurs, cette reconfiguration potentielle ne sera pas du même ordre selon l'âge auquel la personne a effectué la migration et selon qu'elle l'aura vécue en tant qu'acteur décisionnel ou non.

Pour les descendants, qui n'ont pas vécu la migration mais qui en sont *marqués* car il s'agit d'un événement important de l'histoire familiale (même lorsqu'il est peu ou pas raconté ou connu), la reconfiguration identitaire va plutôt se poser en termes de reconsidération, donc selon la deuxième définition, de la mémoire, de l'héritage familial (psychologique, social, linguistique, culturel…) et de sa transmission.

Par exemple, M. Baussant (2006), analysant la construction de la mémoire généalogique des pieds-noirs, note que :

> « le travail de la mémoire chez les générations suivantes dévoile que ce qui fait rupture peut paradoxalement devenir un moment fondateur de la mémoire, et le lien brisé entre les générations, ce qui les noue entre elles. » (Baussant 2006, p. 41).

Ce « travail de la mémoire » se manifeste aujourd'hui de multiples façons, à travers notamment diverses initiatives politiques et culturelles, on le verra dans la troisième partie (Chapitre 8). La reconfiguration passe aussi souvent par l'élément linguistique et on note des phénomènes de revivification de l'arabe, il en sera question dans la deuxième partie.

Au fond, reconfigurer son identité, selon les deux définitions proposées,

---

[52] J'emploie ce terme par défaut, configuration ou *re*configuration doivent être considérés comme dynamiques, fluctuants et interactifs, malgré l'effet de figement, d'arrêt sur image, que provoquent le discours et l'analyse qui en est faite *à un moment donné.*

nous le faisons potentiellement tous et tout le temps, en fonction de nos parcours de vie, des ruptures qui les jalonnent, des étapes sociales que l'on franchit à travers les différents âges de la vie, etc. Toutefois, les répercussions de l'histoire coloniale atteignent aujourd'hui une résonance amplifiée et si les reconfigurations concernent l'ensemble de la population française actuelle, les injonctions à une certaine conformité identitaire ne sont pas adressées à tous de la même manière.
Enfin, au plan sociétal, les reconfigurations identitaires se produisent de manière interactive et incessante, bien loin des clichés faisant état de double culture, de juxtaposition ou d'entre-deux (Caubet 2007 ; Barontini & Caubet 2008).

Il semble, pour aller plus loin, qu'on a sans doute à gagner en termes de compréhension à se confronter à des prismes plus interactifs comme celui de la reconnaissance, du métissage ou de la relation (Glissant & Chamoiseau 2007 et 2008), dans une optique de dépassement de nos « habitudes intellectuelles ». S. Gruzinski, parlant de la compréhension du métissage, note que ces habitudes :

> « portent à préférer les ensembles monolithiques aux espaces intermédiaires. Il est plus facile en effet d'identifier des blocs solides que des interstices sans nom. (…) Les approches dualistes et manichéennes séduisent par leur simplicité et, quand elles se drapent dans la rhétorique de l'altérité, elles confortent les consciences tout en satisfaisant notre soif de pureté, d'innocence et d'archaïsme. » (Gruzinski 2002, p. 8)

La première étape de ce dépassement menait ainsi à une (ré)interrogation de nos prismes d'analyse et des catégorisations employées.

DEUXIÈME PARTIE

TRANSMISSION, REPRÉSENTATIONS, PRATIQUES DÉCLARÉES

Y'a des djembés qui sous la bourrasque
font chanter tous les pays basques
sans déconner il était temps
des Sénagalais chantent l'occitan
y'a ceux de Malte ou de Jérusalem
qui vivent aussi en bas des HLM
au milieu de tous ceux qui sont pas nés
de l'autre côté
ils ont pleuré mais des années durant
d'être oranais mais plus jamais d'Oran
ils veulent pas oublier
qu'y z'étaient pas les premiers

Et c'est depuis longtemps
qu'y sont là et pourtant

Ils pleurent mais moi je reste
et je le dis sans conteste
j'y suis j'y reste
j'y suis j'y reste

Zebda, *J'y suis j'y reste* (Magyd Cherfi), album : Utopie d'occase

(La Tawa / Barclay Music, 2002)

Chapitre 3
Éléments de définitions

Ce chapitre a pour but d'introduire les trois termes centraux de cette partie, une introduction sous forme de définitions alimentées par des références théoriques ainsi que par ma propre réflexion. Ces définitions sont également conçues comme mon propre positionnement sur ces notions. Je n'ai donc pas cherché à retracer un historique théorique ni à être exhaustive. Les trois définitions ne sont pas développées de manière équivalente parce qu'elles ne sont pas toutes problématiques. Elles seront ensuite illustrées et approfondies par les données empiriques dans l'analyse des entretiens qui suit au chapitre 3.
Enfin, j'ai choisi de commencer chaque définition par le sens donné dans *Le Petit Robert* parce que je souhaite partir du sens commun pour aller ensuite vers le(s) sens scientifique(s) et mon propre positionnement. Cette démarche me semble intéressante dans la mesure où ces sens peuvent se rejoindre, se compléter ou se contredire. En effet, on le verra pour la transmission, il arrive que le sens commun pèse plus ou moins négativement sur le sens scientifique. Une autre raison de ce choix réside dans le fait que la plupart des participants à l'enquête ont en tête le sens commun.

1. Transmission

Selon le dictionnaire *Le Petit Robert*[1], transmettre c'est « faire passer d'une personne à une autre » et plus spécifiquement « faire passer, laisser à ses descendants, à la postérité (un bien matériel ou moral). *Transmettre un nom, des traditions. Caractères transmis héréditairement* (opposé à *acquis*) ». Le dictionnaire indique ensuite une série de mots contraire à cette définition : « Acquérir, garder, hériter, recevoir ». On voit ainsi que le sens commun donné à la transmission (soit l'action de transmettre) ne prend en compte que la dimension de passation, et dans un sens unique : des aînés vers les descendants ou la postérité.
Cette définition ne rend pas compte de toute la complexité du processus tel que je l'aborde ici et il est nécessaire d'aller plus loin afin d'appréhender ce terme comme un concept sociolinguistique. On verra ainsi que le sens commun se révèle en contradiction avec le sens sociolinguistique, nourri par des recherches empiriques (en sociologie et sociolinguistique).
À ma connaissance, peu de travaux en sociolinguistique ont proposé ou proposent une définition ou une vision critique du concept de

[1] Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010 (version électronique).

transmission linguistique. On a ainsi l'impression que seul le sens commun prévaut dans la plupart des travaux qui reprennent le terme sans s'y arrêter et qui, en conséquence, ne se détachent pas d'une vision mécaniste et verticale. Il ne s'agit pas ici de juger de la valeur de ces travaux mais plutôt de souligner un point aveugle dans la réflexion.
Mais avant d'entrer dans la définition proprement dite, il est nécessaire de faire un détour sur les différentes approches possibles afin d'expliquer le choix de mes sources théoriques principales.

1.1. Le modèle dominant : perte de la langue familiale sur trois générations

Il s'agit d'un modèle généralement convoqué dans le cadre des travaux traitant de « *language maintenance, attrition*[2], *change, shift, loss* », soit la question du maintien, du changement, de l'attrition ou usure, du remplacement ou de la perte d'une langue par une communauté linguistique, ou une personne au sein de cette communauté, en contexte migratoire (Gal 1979 ; Lambert & Freed 1982 ; Fishman 1991 ;…) :

> « *The most commonly observed pattern in the United States is a three-generational language shift from the immigrant minority language to the dominant language of the host society (Fishman, 1991). For instance, the first generation speaks the native language, while the bilingual second generation comes between the native-language-speaking first generation and the majority-language-speaking third generation. (…) This shift creates problems for inter-generational communication as parents, grandparents, and children do not understand each other*[3]. » (Jeon 2008, p. 54).

Si des situations de ce type peuvent être effectivement observées, bien d'autres peuvent l'être tout autant (tant aux États-Unis qu'en France, même si les deux sociétés ne sont pas complètement comparables). Ce qui pose problème c'est que, observée ou non, cette situation, telle qu'énoncée par M. Jeon est bel et bien devenu un *modèle* très largement convoqué dans des travaux tant anglophones que francophones, et ce, malgré des mises en doute du modèle par d'autres recherches (par exemple : Moore 1992).
Je veux montrer ici les problèmes que pose justement cette *modélisation*, à partir de recherches qui convoquent ou appuient le modèle en question. Ainsi, même si l'on s'en tient à l'échelle la plus restreinte, ces études ont généralement pour optique la langue et non le locuteur. Il s'agit là d'un premier point de désaccord, et comme on va le voir, il est lourd de conséquences. Deuxièmement, d'un point de vue épistémologique, il

---

[2] Je ne prends pas en compte ici les travaux en psychologie sociale concernant l'attrition ou la perte d'une langue.
[3] « Le modèle le plus communément observé aux États-Unis est un remplacement de langue sur trois générations de la langue d'une minorité immigrée (/immigrante) vers la langue dominante de la société hôte (Fishman 1991). Par exemple, la première génération parle la langue maternelle (native), tandis que la seconde génération bilingue se place entre la première génération parlant la langue maternelle et la troisième génération parlant la langue de la majorité. (…) Ce remplacement crée des problèmes pour la communication intergénérationnelle puisque parents, grands-parents et enfants ne se comprennent pas mutuellement. »

m'apparaît que chercher à modéliser les phénomènes sociaux constitue une fausse piste : tout modèle tend à simplifier, à lisser, à figer, à stéréotyper. Ce n'est pas nécessairement ce qu'on en attend, mais c'est un effet. Le problème se situe bien plutôt sur ce qu'étudient les sciences sociales et comment elles en rendent compte. Il me semble, de ce point de vue, que réduire la complexité des phénomènes sociaux, quels qu'ils soient et dans toute leur historicité, ne permet pas de mieux en rendre compte, bien au contraire. Je livre ici une conviction personnelle[4], qui reste tout à fait discutable, et je ne prétends pas résoudre cette question dans le présent travail. Je m'efforce toutefois, autant que possible, d'avoir une démarche qui ne cherche pas à évacuer la complexité. Je ne dis pas, non plus, que les travaux qui convoquent, citent, emploient le modèle en question sont le fait de chercheurs dont le but est d'évacuer cette complexité, mais le *résultat* en est pourtant bien celui-là. Mais revenons-en au modèle en question, que je désignerai dorénavant comme le *modèle des trois générations.*

Le modèle reconnu ou sous-jacent, et même souvent connu des locuteurs concernés, est donc celui de la perte de la langue familiale sur trois générations :

> « *Among immigrant language minorities the characteristic pattern has been that the first generation acquires some English while remaining strongest in the native tongue; the second generation usually becomes bilingual with more developed literacy skill in English because English is the language of instruction; and the third generation has a tendency to become English speaking with little or no capability in the language of their grandparents. Some say this pattern is inevitable in this country under current (ideological and social) conditions. The pattern is not evidenced in all communities, of course, but it is pervasive*[5]. » (Campbell & Christian 2003, pp. 1-2).

Parmi les travaux se situant dans le champ « perte ou maintien » des langues en contexte migratoire, certains tendent à évaluer des compétences en prenant en compte des variables comparées sur plusieurs échantillons de locuteurs. Généralement sont comparés le groupe cible[6] et deux groupes monolingues (ou considérés comme tels) tests, l'un constitué de locuteurs non émigrés de la langue minorée considérée et l'autre groupe constitué de locuteurs de la langue dominante du pays d'installation (El Aissati 1997 ; Bos 1997). Ces travaux ont une approche

---

[4] Mais qui se nourrit bien entendu de la réflexion d'autres chercheurs ou penseurs. Entre autres références possibles, je renverrai ici à la réflexion d'Edgar Morin (2005, 1992) sur la nécessité de se confronter à la complexité tant du point de vue de la pensée que de la connaissance et des méthodologies mises en œuvres.

[5] « Parmi les minorités de langue immigrée le modèle caractéristique a été que la première génération acquiert un peu d'anglais tout en restant plus solide dans la langue native ; la seconde génération devient généralement bilingue avec des capacités accrues au niveau de la littéracie en anglais parce que l'anglais est la langue d'instruction ; et la troisième génération a tendance à devenir anglophone avec peu ou pas de compétence dans la langue de leurs grands-parents. Certains disent que ce modèle est inévitable dans ce pays compte tenu des conditions actuelles (idéologiques et sociales). Le modèle n'est pas prouvé dans toutes les communautés, bien sûr, mais il est omniprésent. »

[6] La plupart du temps des enfants ou adolescents dont les parents ont immigré dans le pays ou la région où prend place la recherche.

linguistique descriptive dans le cadre de l'acquisition ou de la perte de langue (*language acquistion / language loss*). Si elle a un intérêt pour la linguistique générale, ce type d'approche ne retiendra pas plus mon attention ici.
Par ailleurs, et j'y reviendrai dans la définition proprement dite de la transmission, alors que les travaux anglo-saxons sont réputés plus ouverts au plurilinguisme que ceux du domaine francophone, on y retrouve pourtant une vision stricte du bilinguisme : monolinguisme plus monolinguisme. À titre d'exemple, ce tableau proposé par Guadalupe Valdés (2001, p. 43) :

Generation	Possible Language Characteristics	
1st Generation	Monolinguals in Heritage Language A	Incipient Bilinguals Ab
2nd and 3rd Generation	Heritage Language Dominant Ab	English Dominant aB
4th Generation	English Dominant Ba	English Monolingual B

Figure 4. Bilingualism of Different Generations

Bien que se positionnant contre l'idéologie monolingue l'auteure part du principe que les immigrés sont monolingues à l'arrivée aux États-Unis, ou en tout cas elle l'utilise comme un archétype. Or, cela ne peut en aucun cas être présenté comme un modèle universel ou même à l'échelle des États-Unis. Cela nous renvoie, tel que l'explique J. Billiez : « à l'idée très répandue, qui est presque devenue la règle, selon laquelle le bilinguisme migratoire ne représenterait qu'une étape intermédiaire, un passage d'un monolinguisme à un autre. » (2005, p. 325). Une idée devenue une règle parce que justement véhiculée et renforcée par le modèle des trois générations. Je reviendrai, notamment dans la troisième partie (Chapitre 7), sur une certaine vision du monolinguisme, la plus courante en vérité, qui véhicule une conception erronée de *la langue* comme entité homogène et qui rejette la variation à la marge, voir à la marginalité, alors que celle-ci est au contraire au fondement de toute pratique linguistique.
Quoi qu'il en soit, on l'aura remarqué, il n'y a pas trace dans toutes ces approches du processus transmissionnel et le terme transmission n'apparaît pas ou très peu. Justement, il me semble que c'est l'entrée par la langue et non avec le locuteur qui conduit à évacuer, au moins partiellement, la problématique de la transmission.
On trouve cependant le terme dans des publications plus récentes, qui s'inscrivent toujours dans le champ de la perte et du changement de langue, mais qui ont bien cette fois pour objet la transmission linguistique, le plus souvent dans l'expression « intergenerational language

transmission[7] » (Borland 2006 ; Chrisp 2005), voire même « the intergenerational transfer of heritage languages[8] » (González 2003, p. 23). Ces formulations posent problème parce qu'elles donnent une vision *verticale* et mécanique de la transmission : des parents aux enfants, de génération en génération. Or, et j'y reviens en détail *infra*, c'est une vision partielle du phénomène.
Borland (2006) et Chrisp (2005) étudient, respectivement, la transmission du maltais en Australie et celle du maori en Nouvelle-Zélande. Il y a bien sûr une différence contextuelle et d'enjeux : le maltais en Australie concerne la diaspora maltaise, donc un contexte migratoire, tandis que le maori en Nouvelle-Zélande est une langue autochtone, mais, selon la tradition du modèle des trois générations, il s'agit dans les deux cas de langues minoritaires. Ces deux articles présentent des extraits d'entretiens : avec des parents de la communauté maltaise pour Borland et des locuteurs plus ou moins compétents du maori pour Chrisp. Même si chacun se fonde sur des corpus et des méthodologies assez différentes, au fond, on retrouve un objectif relativement semblable : la recherche d'un modèle de transmission en dégageant des facteurs favorables et défavorables. Cela n'est pas critiquable en soi, le problème étant plutôt que l'on risque de manquer la complexité du phénomène en voulant modéliser, voire quantifier, on risque ainsi de mécaniser, voire de figer la pensée et l'analyse.
Dans les deux articles cités, les auteurs évaluent des compétences, l'« implication » des parents (mais pas forcément celle des enfants), des pratiques à l'écrit, etc., et ils finissent, sans doute malgré eux, par adopter un ton prescripteur, voire condescendant.

On passe ainsi à côté de l'hétérogénéité, de la dimension évolutive, diachronique, de la compréhension réellement sociale, ethnographique, du *processus*[9] transmissionnel. Or, ce *modèle* de perte (*loss*) ou de remplacement (*shift*) de la langue d'immigration (on l'a vu, le problème n'est pas posé en termes pluriels), dans le pays d'installation, par les descendants de ceux qui ont effectivement émigré/immigré, tend à fonctionner comme un stéréotype, pour les chercheurs comme pour les locuteurs. C'est en lisant divers articles traitant des représentations linguistiques, et particulièrement les définitions de stéréotype, recensées et synthétisées par Danielle Moore (2001, pp. 14-15), que ce rapprochement m'est venu à l'esprit. Ainsi, ce n'est pas le degré de véracité du stéréotype qui lui donne son poids mais bien le fait qu'il « schématise et catégorise » (Moore 2001, p.14) :

---

[7] Transmission intergénérationnelle d'une langue. On peut considérer qu'il s'agit de l'équivalent anglais de « transmission familiale d'une langue ». Il me semble pourtant plus enfermant d'un point de vue herméneutique, on va le voir, dans la mesure où le terme famille implique moins la verticalité et qu'il peut être employé dans un sens non restrictif concernant les membres de ladite famille. On peut ainsi définir le groupe famille au-delà du couple parents-enfants et en termes de famille choisie.
[8] « Le transfert intergénérationnel des langues ancestrales ».
[9] Bien sûr, je n'ai pas la prétention ici de rendre compte de toute cette complexité à partir d'instantanés, de discours ponctuels en entretien, mais j'espère au moins amener à s'interroger sur ce qui semble trop évident.

> « Les stéréotypes, par les raccourcis discursifs qu'ils mettent en jeu sont, pour ainsi dire "des facilitateurs de la communication par leur côté conventionnel et schématique" (Mannoni 1998 : 22). » (*Ibid.*, p. 14).

Plus loin, D. Moore ajoute :

> « Ces préconstruits convenus, économiques, fonctionnent comme autant de formules magiques qui offrent des clefs d'interprétation. Le stéréotype ne sert ainsi pas à décrire les situations, mais bien plutôt à leur donner du sens (voir aussi Oesch-Serra 1995, Gülich 1997). » (*Ibid.*, p. 15).

Ce parallèle entre un stéréotype et le modèle des trois générations est un peu provocateur de ma part. Je suis bien consciente que ce modèle recouvre une part de réalité et se fonde sur des recherches empiriques. Néanmoins, c'est son caractère de vérité quasi absolue, du fait notamment de sa reprise sans questionnement dans d'innombrables travaux, qui me conduit à le qualifier de stéréotype. Autre indice, allant dans le même sens, je l'ai dit, ce schéma est aussi connu des non chercheurs et il m'est souvent arrivé d'entendre, après avoir expliqué mon objet de recherche, des remarques du type : « alors c'est vrai que les enfants / petits-enfants ne parlent pas l'arabe, ne parlent que le français ? ». Ayant connaissance, grâce aux entretiens menés et à diverses conversations ou observations, d'une multiplicité de situations et de positionnements, un tel affadissement des réalités vécues ne peut être satisfaisant à lui seul.

La transmission, dans les travaux récents en anglais, est aujourd'hui associée à l'expression « *heritage language* », qu'on peut traduire par « langue ancestrale » (ou familiale ou patrimoniale). Le terme est employé, aux États-Unis et au Canada, par tous ceux qui s'intéressent à l'étude, au maintien et à la revitalisation des langues autres que l'anglais (Valdés, 2001, p. 37)[10]. Il est lié à la question de l'enseignement de ces langues et de la prise en compte des élèves concernés et de leurs profils dans l'enseignement, ainsi qu'à la question de la sauvegarde des langues et cultures indigènes ou immigrées. Guadalupe Vadés précise :

> « *It first became a term of general use in the Standards for Foreign Language Learning (National Standards in Foreign Language Education Project, 1996). Up until that time, the Spanish-teaching profession, for example, had primarily referred to these students as native speakers of Spanish, quasi-native speakers of Spanish, or as bilingual students. Dissatisfaction with these terms led to the increased use of other terms, such as home background speakers (as used in Australia) and heritage language speakers (as used in Canada). As currently used in the United States, the term heritage language refers to all non-English languages, including those spoken by native American peoples. It is likely that the field of foreign language education will continue to search for a term that more precisely describes learners who arrive in the classroom with strongly developed proficiencies in their ancestral languages*[11]. » (Ibid., pp.38-39).

---

[10] « *In the United States, the term heritage language has recently come to be used broadly by those concerned about the study, maintenance, and revitalization of non-English languages in the United States.* »

[11] « Il est d'abord devenu un terme d'usage général dans les Normes pour l'apprentissage

Le texte de présentation du livre intitulé *Heritage Language Education: a new field emerging* donne la définition suivante du locuteur d'une langue ancestrale et de l'émergence du champ en sciences de l'éducation :

> « *The term "heritage language speaker" refers to an individual exposed to a language spoken at home but who is educated primarily in English. Research and curriculum design in heritage language education is just beginning. Heritage language pedagogy, including research associated with the attrition, maintenance, and growth of heritage language proficiency, is rapidly becoming a field in its own right within foreign language education*[12]. » (Brinton, Kagan and Bauckus 2008).

Ce champ émergent est donc particulièrement lié à la didactique des langues et cultures et prend une place institutionnelle grandissante, aux États-Unis particulièrement. On trouve ainsi un certain nombre de colloques, projets de recherches, projets éducatifs portant le label « *Heritage Languages* »[13]. Il existe également un journal en ligne, *Heritage Language Journal*, publié par des chercheurs en linguistique et enseignants en langues étrangères de l'Institut International de l'UCLA (University of California Los Angeles) et paraissant depuis 2003[14].

Les applications éducatives sont, bien entendu, essentielles et intéressantes à étudier, mais, pour ce qui me préoccupe ici, il s'agit d'une dimension parmi d'autres des recherches et des points de vue possibles. Cette dimension est également très présente dans les travaux francophones or, bien qu'importante, elle ne peut être la seule dimension étudiée. En outre, le contexte français reste bien à la traîne vis-à-vis des États-Unis ou du Canada en ce qui concerne les cursus scolaires ouverts au plurilinguisme et au multiculturalisme.

Pour conclure et en revenir à la transmission, le champ des « langues ancestrales » ne prend visiblement pas de distance avec les définitions – ou l'absence de définition – de la transmission précédemment citées et reste très lié au modèle des trois générations :

---

des langues étrangères (*National Standards in Foreign Language Education Project*, 1996). Jusqu'à ce moment, le corps des professeurs d'espagnols, par exemple, faisait référence auparavant à ces élèves comme des locuteurs natifs de l'espagnol, locuteurs quasi-natifs, ou comme élèves bilingues. L'insatisfaction vis-à-vis de ces termes a conduit à un usage accru d'autres termes, tels que locuteurs à arrière-plan familial [*home backgroung speakers*] (comme utilisé en Australie) et locuteurs de langue ancestrale (comme utilisé au Canada). Tel que couramment employé aux États-Unis, le terme langue ancestrale réfère à toute autre langue que l'anglais, y compris celles parlées par les peuples américains autochtones. Il est probable que le domaine de l'enseignement en langue étrangère va continuer à chercher un terme qui décrive plus précisément les apprenants qui arrivent dans la classe avec déjà des compétences solides dans leur langue ancestrale. »

[12] « Le terme "locuteur de langue ancestrale" fait référence à un individu exposé à une langue parlée à la maison mais qui est éduqué principalement en anglais. La recherche et la conception de programmes dans le cadre de l'enseignement des langues ancestrales ne fait que commencer. La pédagogie des langues ancestrales, y compris les recherches associées à l'attrition, au maintien et au développement des compétences en langue ancestrale, est rapidement en train de devenir un champ à part entière dans le cadre de l'enseignement en langue étrangère. »

[13] Stanford University (California) Initiative for the Maximization of Language Ressources : http://www.stanford.edu/dept/SUSE/Spencer_PRproject/index.htm
National Heritage Language Ressource Center : http://nhlrc.ucla.edu/

[14] http://www.international.ucla.edu/languages/heritagelanguages/journal/

> « *Heritage languages in the United States are sustained and grow in several ways. One vehicle is through newcomers who immigrate to this country where their language resources refresh heritage communities. Heritage languages (HLs) also grow through transfer of language knowledge from one generation to the next within communities and families. This "intergenerational transmission" of HLs is crucial to the vitality of heritage language communities (especially for indigenous communities, where immigration is not a source of new speakers). We know, however, that HLs in the United States often do NOT survive from one generation to the next (or they gradually, or not so gradually, diminish). Veltman (1983) and other demographers note a typical three-generation shift to English in heritage language families*[15]. » (Campbell & Christian 2003, p. 1).

Transmission intergénérationnelle, *transfert* de savoir, remplacement typique de la langue ancestrale par l'anglais en trois générations : le phénomène est toujours présenté de manière partielle voire erronée. C'est ce que je propose d'approfondir après avoir tenté de cerner d'où nous vient ce modèle.

1.1.2. Un modèle issu de la sociologie urbaine des années 1920-1930 ?

Le modèle en question vient probablement d'une conception assimilationniste[16] développée dans les années 1920-1930 par certains sociologues de Chicago[17]. Il est typiquement issu de la question urbaine, et s'est d'abord articulé en termes d'espace.
Mirna Safi[18] (2006, pp. 4-5) précise bien les germes de cette théorie :

> « La théorie assimilationniste a dominé la littérature sur l'immigration pendant une grande partie du XXe siècle ; c'est d'ailleurs pour cela qu'il est

---

[15] « Les langues ancestrales aux États-Unis sont soutenues et progressent de différentes manières. Un véhicule se situe à travers les nouveaux arrivants qui immigrent dans ce pays où leurs ressources langagières régénèrent les communautés ancestrales. Les langues ancestrales (LAs) se développent aussi à travers le transfert de savoir linguistique d'une génération à la suivante au sein des communautés et des familles. Cette "transmission intergénérationnelle" des LAs est cruciale pour la vitalité des communautés de langues ancestrales (particulièrement pour les communautés autochtones pour lesquelles l'immigration n'est pas une source de nouveaux locuteurs). Nous savons, cependant, que les LAs aux États-Unis NE survivent PAS la plupart du temps d'une génération à l'autre (ou elles diminuent progressivement, ou pas si progressivement). Veltman (1983), et d'autres démographes, relève un remplacement typique sur trois générations pour l'anglais dans les familles de langues ancestrales. »

[16] Il faut l'entendre ici au sens sociologique, d'*assimilation culturelle* : se fondre et de se confondre dans une société, sans – autant que faire se peut – dimension idéologique ou politique. Voir *supra* (Partie I – Chapitre 1) la critique du concept, en contexte français.

[17] Je n'emploie pas le terme « École de Chicago », bien que très largement diffusé (notamment parmi les auteurs cités ici) et particulièrement à travers l'ouvrage fondateur de J. Isaac et Y. Grafmeyer (2009 [1979]). Il n'y a, en effet, pas eu véritablement d'école au sens d'un courant unique de pensée ou de méthode. Il s'agit d'une reconstruction *a posteriori* (voir Breslau 1988b, Chapoulie 2001 et Topalov 2003). De plus, le terme « École de Chicago » est aujourd'hui assez ambigu, puisqu'il peut tour à tour, et en fonction des auteurs, désigner la sociologie urbaine des années 1920-1930 comme l'« interactionnisme » ou l'« ethnométhodologie » des années 1950-1960.

[18] Je tiens à préciser que si les questions et analyses citées ici me semblent tout à fait intéressantes, je suis toutefois en désaccord avec M. Safi sur la suite de ses articles dans la mesure où elle ne rejette pas, ou pas complètement, la doctrine intégrationniste.

commun de l'appeler la théorie classique. Cette théorie anticipe qu'au fil du temps et des générations, les populations issues de l'immigration se rapprocheraient de plus en plus des natifs jusqu'à devenir indiscernables par rapport à ces derniers. Derrière cette perspective, on retrouve l'hypothèse selon laquelle il existe un processus naturel par lequel divers groupes ethniques partagent une culture. Ce processus consisterait en une perte progressive de l'ancienne culture à l'avantage de la nouvelle et, une fois démarré, il mènerait inévitablement et irréversiblement à l'assimilation, au sens fort du terme (…). »

Elle poursuit :

« (…) De plus, l'assimilation classique considère que la migration aboutit à la situation de l'homme "marginal" (Park, 1928) : les immigrants sont attirés par la culture de la société hôte mais leur culture d'origine les "retient". Cette manière de présenter les choses était très présente dans les travaux de l'École de Chicago sur l'immigration : R. Park et E. Burgess (1921) définissent l'assimilation comme le "partage d'une mémoire historique commune". C'est ainsi que les premiers travaux sur l'immigration se concentrent sur le processus de réduction des hétérogénéités culturelles et sociales entre les populations issues de l'immigration et la population native, et ne tiennent pas compte des éléments de contexte qui peuvent avoir un impact sur le processus d'intégration.
Dans cette mesure on peut dire que, du point de vue de l'assimilation classique, les caractéristiques ethniques telles que les normes de comportement, la langue ou les enclaves professionnelles sont des inconvénients : les immigrés doivent "se libérer" de leur ancienne culture pour pouvoir sortir des positions marginales. C'est ce qui explique la nature des études empiriques menées dans le cadre de cette perspective théorique ; comme le souligne Abdelmalek Sayad (1999), les caractéristiques et les conduites des immigrés sont toujours interprétées en termes de "manquements" par rapport aux normes de la société d'accueil. On voit bien alors toute la dimension ethnocentrique de cette théorie de l'intégration. »

Dans un autre article, la même auteure souligne l'appréhension première de cette théorie, soit la question de la répartition spatiale dans la ville (Safi, 2009, pp. 523-524) :

« Dans les travaux de l'École de Chicago, ce processus naturel s'opérerait aussi dans l'espace ; l'"assimilation spatiale" est un versant fondamental du paradigme classique de l'intégration (Park, 1925, 1952 ; Park, Burgess et McKenzie, 1925). En effet, dans un désir de se rapprocher des sciences dures, typique de la sociologie de la période, l'École de Chicago cherchait à relier les processus sociaux d'interaction et d'assimilation à la distribution dans l'espace [note : En témoigne le paragraphe suivant écrit par Park et Burgess et cité dans l'introduction de l'ouvrage *Ethnic segregation in cities* : "*Reduce all social relations to relations of space and it would be possible to apply to human relations the fundamental logic of the physical sciences. Social phenomena would be reduced to the elementary movement of individuals, just as physical phenomena, chemical action, and the qualities of matter, heat, sound and electricity are reduced to the elementary movements of molecules and atoms.*" (Peach, Robinson et Smith, 1981, p. 17).]. Cette hypothèse de l'assimilation spatiale a servi de fil conducteur à de nombreux travaux sur la ségrégation des

minorités ethniques aux États-Unis (…). »

Il faut bien avoir à l'esprit que les sociologues de Chicago des années 1920-1930, tels R. Park, E. Burgess et leurs élèves, ont participé à une redéfinition de la discipline et des frontières de sa scientificité. En effet, dans les vingt premières années du XXe siècle, il existe une division entre « sociologues théoriciens », universitaires se considérant comme gardiens de la sociologie scientifique légitime, et « sociologues praticiens » impliqués dans des programmes et structures d'aide sociale et qui mettaient en avant « le pouvoir des faits bruts et de l'expérience directe comme condition de la production d'un savoir autorisé » (Breslau, 1988a, p. 57). R. Park, venant du journalisme de terrain, va, une fois installé à l'université, rendre le savoir empirique légitime et scientifique. Le champ étant en construction et la volonté de certains de ces sociologues de hisser leur jeune discipline au rang des disciplines scientifiques *infaillibles*, explique sans doute, pour partie[19], leur recherche de théories permettant de dégager des paradigmes universels et mécaniques tels des lois naturelles. Ainsi cette sociologie, et particulièrement la conception de « l'écologie humaine » de Park, considère la société comme un « organisme doté d'une histoire naturelle typique » (Breslau, 1988a, p. 60). Selon cette conception, la ville a son fonctionnement propre, notamment en termes d'absorption, d'assimilation, et il est donc inutile de chercher à la réguler de quelque manière que ce soit.

Pour être tout à fait juste, et ne pas rendre l'histoire linéaire, il faut préciser que R. Park lui-même a fini par prendre de la distance avec la conception assimilationniste, justement à partir de sa réflexion sur l'« homme marginal » (que M. Safi semble avoir entendu trop littéralement), comme le précise Denys Cuche :

> « L'article de 1928, "*Human Migration and the Marginal Man*", où apparaît pour la première fois l'expression "homme marginal", représente un tournant dans la pensée de Park. Jusque là, Park adhérait au mythe américain du *melting-pot*, tout au moins dans sa version ouverte, celle de la fusion des différences (et non celle, fermée, de l'*anglo-conformity*), et pensait que le devenir des immigrants était nécessairement l'assimilation. Certes, sa conception de l'assimilation, qu'il avait exposée dans son fameux schéma théorique qu'il appelait "le cycle des relations raciales", était plus complexe que ce qu'on entend généralement, surtout en France, par assimilation et n'impliquait pas forcément la perte absolue de toute référence à une culture d'origine. Mais, tout de même, Park ne doutait pas alors du pouvoir assimilateur de la société américaine.
> À la fin des années vingt, Park commence à s'interroger sur la réalité du *melting-pot* américain. La montée de la xénophobie aux États-Unis, et aussi du racisme à l'égard des immigrants non blancs, de plus en plus nombreux, ainsi que la non-résolution de la question noire, ébranlent sa confiance [note : "Ainsi Park écrivait, en 1928, que 'le *melting pot* avait cessé de fonctionner', 'Immigration – Book Review, *American Journal of Sociology*, XXXIV, 2, novembre 1928, pp. 376-381'" (Rojtman 1980 : 14)]. Plus tard, à la

[19] Un autre aspect se situe dans les conditions de financement de leurs recherches par des fondations privées et la convergence idéologique objective entre les sociologues et leurs financeurs dans un anti-réformisme militant (Breslau, 1988a).

> fin des années trente, Park ne présentera plus "le cycle des relations raciales" que comme une hypothèse parmi d'autres pour expliquer le devenir des immigrants : hormis l'assimilation, qui ne se réalise pas forcément, il envisagera aussi la formation de "minorités", voire de "castes". Il est donc légitime de penser que son article sur l'homme marginal était un essai pour penser l'expérience de l'immigrant dans un processus d'assimilation considéré désormais par Park comme beaucoup plus problématique » (Cuche 2009, pp. 16-17).

Il s'agit bien ici de critiquer la survivance du modèle, plutôt que la pensée (qui a évolué) de ces sociologues, suite aux interprétations, transpositions ou instrumentalisations de leurs travaux. Ainsi, c'est bien la conception organique (écologique) assimilationniste qu'on a retenue (et qui a, apparemment, eu le plus de succès) de la sociologie de l'époque[20]. L.-J. Calvet résume, à la suite d'Henrika Kuklick (2009 [1979]), l'instrumentalisation institutionnelle dont a fait l'objet ce modèle de la sociologie urbaine de Chicago et qui est sans doute une des raisons de sa survivance et de son caractère quasi incontestable :

> « [la critique de Kuklick] est plutôt dans la façon dont les bureaucrates fédéraux ont transformé les prévisions d'évolution des sociologues de Chicago en lois immuables légitimant leurs pratiques. Partant de l'idée que la croissance urbaine se développait du centre-ville vers la périphérie, ces bureaucrates auraient considéré comme des lois naturelles la désaffection pour le centre-ville et la ségrégation résidentielle, ce qui les poussait à considérer que la valeur d'un immeuble dépendait du lieu et du caractère ethnique de son implantation. On voit les retombées pratiques de cette simplification : prendre en compte les caractéristiques de l'emprunteur pour accorder des prêts immobiliers (c'est-à-dire introduire une certaine discrimination raciale), construire à la périphérie des villes et ne pas réhabiliter le centre-ville, etc. En bref, imposer à la ville une évolution correspondant à celle que Burgess avait décrite au début du siècle. Cette utilisation des théories sociologiques par l'idéologie planificatrice confirme à l'évidence que toute élaboration théorique a des implications politiques, mais elle n'invalide pas pour autant la théorie. Henrika Kuklick souligne d'ailleurs que "les fonctionnaires fédéraux se sont servi des prévisions des sociologues de Chicago pour justifier des politiques contraires à ce que ces derniers recommandaient pour une société civilisée [note : *ibid.*, p. 367]. » (Calvet 1994, pp. 54-55).

Si aujourd'hui cette conception organique de la ville (américaine) paraît dépassée, la théorie assimilationniste appliquée à l'immigration a donc survécu en gardant cet aspect de phénomène naturel inéluctable. Or, en termes sociaux comme en termes linguistiques, une telle conception tend à masquer et entraver l'analyse de tout ce qui fait exception au paradigme. Plus précisément, si l'on considère les migrations coloniales et post-coloniales du nord de l'Afrique vers la France, la théorie assimilationniste est incapable de rendre compte de discriminations racistes structurelles ancrées dans une histoire commune, bien que conflictuelle. Pire, elle peut

---

[20] D'autant que, comme le montre A. Tabouret-Keller (1993), la ville apparaît « muette » dans les travaux de cette époque qui ne prennent pas du tout en compte la dimension langagière.

servir à renforcer ces mêmes discriminations parce que si des populations font exception au paradigme, alors la faute en est rejetée sur elles et pas du tout sur le corps social et les institutions dans leur ensemble et dans toute leur historicité. On le voit notamment dans les discours et l'action politiques, avec une aggravation ces trente dernières années.
La mystification, dans cette conception, tient en fait dans le postulat d'un *corps étranger* devant se fondre (ou être rejeté) dans un *organisme* homogène et préexistant, qui renvoie, à nouveau, à la conception de la culture (de la langue, de l'être social) comme entité homogène bien délimitée, constituée et figée.

1.1.3. Les problèmes posés par le terme même de « génération(s) »

Outre le fait que ce modèle présente une vision globalisante et schématique qui gomme la complexité des processus étudiés, ainsi que les parcours des acteurs, l'approche en termes de générations est, elle-aussi, interrogeable à plusieurs égards. Je vais me limiter ici à l'usage qui en est fait concernant l'immigration nord-africaine en France, mais on pourra y voir de nombreuses résonances avec l'usage qui en est fait en Amérique du Nord.
Je tiens à préciser également qu'aussi dominants soient le modèle et la terminologie des générations, un certain nombre de recherches en sociolinguistique (francophones particulièrement) ne les reprennent pas. Mais, à ma connaissance, peu de critiques ont été formulées d'un point de vue sociolinguistique. Il faut dire que le terme « deuxième génération » a pu ou peut encore être employé dans le cas d'autres immigrations[21], mais dans une moindre mesure. Il faut dire aussi qu'aujourd'hui il est probablement moins convoqué dans les discours scientifiques – mais il s'est diffusé dans les discours ordinaires, médiatiques, publiques, politiques – que dans les années 1990 et le début des années 2000, tandis que sont apparus plus massivement les termes de première et troisième générations. C'est en tout cas à partir de l'usage massif de l'expression « deuxième génération » dans nombres de travaux francophones en sciences sociales que se construit la critique.
A. Sayad avait déjà (1994b)[22], dégagé les principaux problèmes posés par ce type d'approche. Il souligne que :

> « l'immigration se laisse très facilement découper en étapes, en tranches de populations, en générations. Il faut que le temps, et beaucoup de temps, soit passé pour qu'on oublie le décompte des générations (c'est en cela que

[21] Et même, dans les discours médiatiques, l'expression a été employée pour désigner les enfants de harki, lors des révoltes du milieu des années 1970, tel que le rappelle T. Charbit (2006, pp. 100-103). Il souligne, en citant Hamoumou (1993) et Wihtol de Wanden (1990b) le caractère très problématique d'une telle désignation pour les descendants de harki. En effet, l'expression introduit un caractère héréditaire or, comme le dit M. Hamoumou, « on ne naît pas harki : on le devenait entre 1955 et 1961 » (1993, p. 44 – cité par Charbit 2006, p. 101).
[22] Je me permettrai de citer longuement ce texte d'A. Sayad, d'une part parce qu'il me semble qu'il l'est rarement quand il est convoqué. Et, d'autre part, parce qu'il me paraît problématique de réduire la complexité de sa pensée et de son écriture.

la "génération degré zéro", génération originelle, est quelque chose d'impossible). » (*Ibid.*, p. 7).

Ensuite, il y a une ambiguïté intrinsèque au terme même de « génération », qui peut être compris tant à l'échelle groupale, en terme de cohorte ou bien de classe d'âge, qu'à l'échelle familiale :

> « (…) on ne sait si "générations" (s'il y a lieu de parler de génération) veut dire vagues successives d'immigrés – et, exception faite de l'origine nationale, qu'est-ce qui distinguerait alors, jusqu'au sein de cette même origine, une vague d'une autre, surtout quand le mouvement d'immigration est continu et qu'il se déroule sans interruption sur une assez longue période ? – ou s'il s'agit de générations au sens proprement familial du terme, c'est-à-dire une génération d'immigrés qui ne seraient que la postérité de la génération de leurs parents immigrés. » (*Ibid.*, p. 7).

Le « besoin », rappelle Sayad, d'employer le terme de génération coïncide avec la prise de conscience tardive que l'immigration n'est pas constituée que de travailleurs de passage, comme si le travail n'appelait pas une installation, et donc que celle-ci est « appelée à devenir définitive (et pas seulement durable) » :

> « Ce besoin concerne en premier lieu, bien sûr, la "génération" qui est née dans l'immigration et, plus sûrement, a grandi, a été "socialisée" en situation d'immigration ; c'est elle, d'ailleurs qui a imposé le changement de regard porté sur l'immigration en général, en même temps qu'elle est aussi – en tant que génération autonome qui fait l'objet, à ce titre, d'un discours surabondant et qui, pour partie, n'existe que par ce discours – le produit de ce changement et du discours qui atteste de ce changement. Cela explique sans doute ce surprenant renversement de l'ordre logique des choses : comme par un défi *chronologique* à la raison chronologique, c'est, paradoxalement, cette génération qu'on convient d'appeler "deuxième génération" qui, par l'adjectif ordinal qui lui est associé, fait exister, *a contrario* et *a posteriori*, cette autre génération "première" qui n'existe pas ou ces autres générations "premières" oubliées et dont on ne parle pas ; c'est comme si, par un total renversement, il appartenait aux enfants de "faire exister les parents", de les "faire naître" à la vie plus largement publique, de les confirmer dans leur qualité de résidents au sens plein du terme, de les réhabiliter dans leur identité totale, sociale et politique [note]. » (*Ibid.*, pp. 8-9).

On va le voir, ce renversement (les enfants qui *font exister* les parents) biaise et masque l'historicité de la famille. Tandis que :

> « Le discours sur la génération est un discours nécessairement *performatif*, c'est-à-dire un discours visant à constituer comme légitime la distinction qu'il a la charge d'imposer. » (*Ibid.*, pp. 10-11).

A. Sayad insiste sur la rupture créée entre parents et enfants, même s'il est admis qu'il faut bien « qu'il y ait rupture pour qu'on puisse parler d'une génération nouvelle, d'une génération différente de la précédente. », il y a cependant un « acharnement » mis :

> « à trouver à la génération des enfants des familles immigrées des caractéristiques qui, à tort ou à raison, sont tenues ou sont voulues comme

suffisamment distinctives et qui, fondées ou non, autoriseraient la spécification ou l'autonomie dont on se plaît à gratifier cette génération d'"immigrés" toute différente de la génération (ou des générations) de leurs parents. » (*Ibid.*, p. 9).

Tout se passe ainsi comme si ce :

> « travail de séparation entre les générations (…) n'était jamais mené à son terme. Il ne l'est que tendanciellement et assez confusément ; jusque dans sa formulation, il reste assez flou, l'indétermination (…) étant ici, on le pense, la condition de la vérité d'une situation intermédiaire entre deux pôles : ou l'identification totale à la société française à laquelle manque le temps de se réaliser *intégralement* (on retrouve le vocabulaire de l'intégration) ; ou, au contraire, la séparation radicale d'avec celle-ci, voire l'incompatibilité totale (c'est ce que dit un certain discours sur l'islam) et, par conséquent, le renouement quasi fatal, sur le mode de la fatalité générique (celle-là étant plus puissante et plus déterminante que l'Histoire) et aussi sur le mode franchement raciste de l'appartenance irrévocable à la race, aux "origines" (raciales), renouement voulu et imposé qui est, en même temps, une manière de reniement de la parenté ou, pour le moins, de la proximité, historiquement et sociologiquement élaborées et attestées (elles sont le fait de l'immigration et de toute l'histoire antérieure à l'immigration) avec la société française. » (*Ibid.*, pp. 13-14).

La situation intermédiaire dont parle Sayad renvoie à la thématique (construite) de l'entre-deux, qui – on l'a entrevu (*supra* Partie I) – ne correspond pas au vécu des personnes et sert bien plus, au final, d'instrument de mise à l'écart. Ainsi, Sayad avance-t-il une hypothèse, cruciale pour le présent travail, soit justement cette extériorisation de l'immigration :

> « Sans doute, la représentation ordinaire qu'on a de l'immigré dans nos vieilles sociétés "étatico-nationales" déjà toutes constituées (…) dispense-t-elle d'avoir à parler de l'immigration comme réalité intrinsèque, d'avoir à l'envisager et à la penser comme une donnée *endogène*, c'est-à-dire oubliée et débarrassée de son caractère d'extériorité (ou d'altérité), ainsi que de tout ce qui est lié à cette extériorité et qui fait la spécificité du mode de présence que réalise l'immigration au sein d'un ensemble *national*, au sein d'un univers qui n'a d'existence que *nationalement* (*i.e.* sur un territoire défini *nationalement*, sous l'autorité de la souveraineté *nationale*, dans le respect de l'ordre public *national*, et pour les ressortissants *nationaux*) [note]. » (*Ibid.*, pp. 7-8).

Et plus loin, dans le même ordre d'idée :

> « Aussi comprend-on l'intérêt *objectif* – un intérêt qui s'ignore comme tel – qu'on a à distendre au maximum la relation entre, d'une part, des parents *immigrés*, c'est-à-dire hommes d'un autre temps, d'un autre âge, d'un autre lieu, d'une autre histoire, d'une autre culture, d'une autre morale, d'une autre extraction, d'un autre monde et d'une autre vision du monde, et, d'autre part, les "enfants de parents immigrés" qui seraient alors, selon une *représentation* commode, sans passé, sans mémoire, sans histoire (si ce n'est celle qu'ils actualisent à travers leur seule personne), etc., et par là même vierges de tout, facilement modelables, acquis d'avance à toutes les entreprises assimilationnistes, même les plus éculées, les plus archaïques,

> les plus rétrogrades ou, dans le meilleur des cas, les mieux intentionnées, mues par une espèce de "chauvinisme de l'universel". » (*Ibid.*, p. 14).

On touche à nouveau à la rhétorique assimilationniste/intégrationniste, en contexte français cette fois, que Sayad a été le premier, en sociologie de l'immigration, à déconstruire (la même année d'ailleurs : Sayad 1994c, *cf. supra* Partie 1 – Chapitre 1 – point 2).

Enfin, Sayad insiste sur le fait que ces approches témoignent d'une ignorance (ou la renforcent) des mécanismes de transmission culturelle. Par la rupture entre parents et enfants, on souligne aussi et notamment qu'ils ne parlent pas *la* même *langue* et ne partagent pas *la* même *culture* :

> « La distanciation, réelle ou fictive, des relations entre parents et enfants apparaît, aux yeux de tout le monde (*i.e.* aux yeux de l'orthodoxie sociale et politique qui est aussi une orthodoxie nationale, voire nationaliste), comme un garant d'autant plus sûr de l'efficacité des mécanismes sociaux propres à l'ordre social et national de l'efficacité des processus de socialisation (…) [ce qui aboutit à une] atmosphère véritablement schizoïde. S'adapter ici c'est nécessairement se désadapter là ; s'intégrer ici c'est nécessairement "se désintégrer" ailleurs ou quelque part en soi (…). Mais plus grave que tous les présupposés idéologiques qui sont à l'origine de pareils discours et de la représentation du monde social et politique dont ils témoignent, c'est qu'on puisse tout ignorer (ou feindre tout ignorer) des règles et des mécanismes de transmission culturelle, que ce soit par la médiation d'une inculcation ordinaire, sur le mode pratique et presque inconscient de ses formes et de ses effets ; c'est aussi qu'on puisse faire comme si la génération nouvelle n'avait pas ses "pieds" trempés dans l'ancienne, n'avait pas grandi immergée dans les comportements, dans les sentiments, dans les attitudes hérités ; c'est encore qu'on puisse, de parti pris, écarter toute question sur *la mémoire sociale*. Ce sont toutes ces considérations et bien d'autres qu'appelle toute réflexion sur la notion de génération. » (*Ibid.*, p. 18).

Ainsi la rupture entre parents et enfants, concernant le processus de transmission linguistique, pour se concentrer sur ce qui m'intéresse ici, nous renvoie tout à fait au modèle des trois générations. Or, avec une approche plus *micro*, à l'échelle des personnes, on se rend vite compte que ce modèle n'est pas satisfaisant. Dans les entretiens que j'ai pu mener ou dans diverses observations, de nombreux indices viennent l'invalider, on va le voir dans les chapitres qui suivent. D'abord, les profils diversifiés des interviewés en termes d'âges, de milieux sociaux, de parcours, de rapport à la migration et aux langues, etc., débordent très vite du cadre. Ensuite, du point de vue des pratiques linguistiques individuelles ou familiales, il existe des différences entre les personnes d'une même famille, d'une même fratrie et *a fortiori* entre les personnes d'une même classe d'âge. Par ailleurs, rien ne peut être considéré comme donné à l'avance puisqu'on a affaire à un processus, forcément dynamique.
En outre, le processus transmissionnel, on va le voir dans la tentative de définition qui suit, n'est pas un phénomène qui se produit à sens unique et verticalement (parents et enfants y participent, mais aussi d'autres personnes de la famille ou de l'entourage), il faut donc prendre en compte non seulement l'évolution des acquis et des pratiques des enfants, mais

aussi celle des parents. La vision en termes de générations ne permet donc pas d'accéder à ces *réalités vécues*. Pire, elle y fait écran et nous mène sur des fausses pistes lourdes de conséquences, tel que l'a montré A. Sayad.
Un autre écueil de ces approches concerne la question de l'historicité, d'un point de vue sociolinguistique, entre autres. Comme le dit Emmanuelle Santelli qui, dans la lignée de Sayad, affirme que « la deuxième génération n'existe pas » et qui analyse des parcours de mobilité sociale de « descendants de parents d'origine algérienne » (en sociologie plutôt quantitative) : « Il n'est contradictoire qu'en apparence d'avoir tant parlé de génération à propos des enfants d'immigrés et d'avoir en même temps ignoré leurs histoires familiales. » (Santelli 2004, p. 35). En parlant constamment de « deuxième génération », les anciens « jeunes » vieillissant, ils deviennent « invisibles » et « le regard continue d'être braqué sur les plus jeunes. », « on fait *comme si ces familles venaient en permanence d'arriver* » (*Ibid.*, p. 36), on occulte des processus d'installation bien plus profonds historiquement. Avec une dénomination, une approche uniquement en référence à une histoire de la migration, on court le risque d'amener une vision fragmentée de l'histoire : on sait bien (mais veut-on vraiment le savoir ?) que les contacts linguistiques entre français et arabe(s) maghrébin(s), pour ne prendre que cet exemple, sont beaucoup plus anciens et profonds (même inscrits dans des rapports de dominations, conflictuels, etc.) qu'on ne le laisse entendre, et qu'ils ne démarrent pas avec l'émigration/immigration.
Même avec l'idée de rupture, il y a aussi introduction d'une linéarité historique : la succession des générations prend un caractère permanent dans ces termes, gommant les divers flux et circulations migratoires, et qui va inéluctablement dans le même sens (les générations se succèdent forcément *l'une après l'autre*)[23].

Enfin, il faut signaler que si l'expression « deuxième génération » pose problème du point de vue théorique de la recherche, il n'empêche qu'elle s'est diffusée dans la société et que les descendants d'immigrés la reprennent très souvent à leur compte. Elle a ainsi pris une dimension politique et culturelle, endossée par les acteurs, que j'examinerai dans la troisième partie.

1.1.4. Autres approches de la transmission

Mes références de prédilection sont essentiellement francophones, d'une part parce que, comme je viens de le montrer, les approches anglo-saxonnes sont assez éloignées de la mienne. D'autre part, c'est surtout dans les travaux en sociologie ethnographique que j'ai trouvé les rares tentatives de définition de la transmission pouvant nous éclairer quant à la transmission linguistique en contexte migratoire. La sociolinguistique n'est pas en reste puisque, d'une manière générale, le courant

[23] D'où aussi la mauvaise interprétation des fameux trois âges de l'immigration algérienne de Sayad (1999) : en aucun cas il n'envisage ces trois âges comme séparés et successifs, bien au contraire.

ethnographique est commun aux deux disciplines[24]. Enfin, et l'un ne va pas sans l'autre, les travaux publiés en français présentent plus souvent des approches *micros*, cherchant la finesse et la complexité plutôt que des modèles reproductibles, n'évacuant pas les dimensions interactionnelles et surtout présentant le point de vue du locuteur.

Les travaux pionniers en sociolinguistique francophone concernant les pratiques langagières, les représentations et la transmission familiale des langues de « populations immigrées installées en France » sont ceux de Louise Dabène et Jacqueline Billiez. Cette dernière (Billiez 1985b) donne un aperçu des études précédentes sur le sujet : « Les premières recherches ont été suscitées par les actions d'alphabétisation en direction des travailleurs immigrés. » (Billiez 1985b, p. 95). Puis les recherches se sont intéressées au bilinguisme des enfants de migrants, à la scolarisation des enfants de migrants (la distinction entre primo-arrivants et résidents n'est pas toujours faite), à l'enseignement des « langues d'origine ».

Parmi ces travaux, certains de ceux abordant les questions d'acquisition (en général du français par des enfants non-francophones) et de bilinguisme (*actif* ou *passif*[25] ou encore *additif* ou *soustractif*[26], en lien ou pas avec l'échec scolaire, etc.) témoignent de certaines conceptions idéologiques et ont fait ou font encore l'objet de critiques, à juste titre à mon avis (*cf.* Tabouret-Keller 1990). Comme le soulignent Françoise Gadet et Gabrielle Varro (2006, p. 16), faisant le point sur les travaux concernant le bilinguisme :

> « D'autres chercheurs poursuivent un objectif qualitatif d'approfondissement des pratiques réelles des locuteurs, dévoilant des "politiques linguistiques familiales" et l'étendue de la pratique d'un "parler bilingue" qui traversent les groupes sociaux, laminant au passage le préjugé encore répandu que le bilinguisme serait le privilège des élites (Lüdi & Py 1986 / 2003 ; Deprez 1987). En effet, observer le bilinguisme dans un "type" d'enfant ou de famille qui se trouve par ailleurs souvent appartenir aux couches favorisées, reproduit la dichotomie entre un bilinguisme "additif" (qui serait typique des élites) et un bilinguisme "soustractif" (souvent identifié avec les familles migrantes, et risquant de déboucher sur la notion infériorisante de *semilinguisme*). Il a été souligné que les langues sont catégorisées suivant la manière dont le statut du groupe auquel elles sont associées est perçu dans une société donnée (Appel & Muysken 1987 ; Extra & Verhoeven 1993). »

D'une part, le bi- ou plurilinguisme de ces enfants y était vu comme un

---

[24] Erving Goffman, un des pionniers de l'ethnographie de la communication, me paraît assez emblématique de cela : il est présenté comme sociologue par les sociologues et comme sociolinguiste par les sociolinguistes. On peut aussi rappeler les liens, même théoriques, entre P. Bourdieu et la revue *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* et W. Labov.

[25] Un bilinguisme serait *actif* lorsque le locuteur comprend et produit dans les deux langues, tandis que le bilinguisme *passif* serait le fait du locuteur qui *n'*a *qu'*une compétence de compréhension dans l'une des deux langues. Ce dernier est aussi souvent appelé bilinguisme *réceptif* ou de *réception*.

[26] Avec une vision encore plus misérabiliste, le bilinguisme a été vu comme *additif* lorsqu'il est vu comme une richesse, une ressource pour le locuteur ; tandis qu'il serait *soustractif* lorsqu'il est vu comme une entrave (à l'assimilation bien souvent), comme un problème tant pour le locuteur que pour la société.

problème à régler – pour l'institution scolaire souvent –, c'est ainsi l'optique de l'unilinguisme qui dominait, associée au terme d'intégration. D'autre part, certains travaux traitaient sur le même plan des enfants ou adolescents bilingues primo-arrivants et des enfants ou adolescents bilingues nés et/ou socialisés en France. Or, on n'a pas du tout affaire aux mêmes profils sociolinguistiques.
Les conceptions négatives et erronées du bilinguisme, comme celle du bilinguisme parfait, ont largement été abandonnées par les sociolinguistes et didacticiens qui les combattent même depuis longtemps et l'on envisage désormais ces questions plus souvent sous l'angle du plurilinguisme (par exemple et récemment : Lüdi 2000 ; De Pietro & Matthey 2003 ; De Pietro 2007 ; Lucchini *et al.* 2008 ; Billiez 2005, 2007, 2012 ; Deprez 2000a, 2005).
Néanmoins, les conceptions négatives sont toujours très répandues dans les représentations dominantes en France. Au niveau politique, cela reste une vision majoritaire, qui colle parfaitement aux politiques répressives, racistes et xénophobes, particulièrement parmi les gouvernements de ces dix dernières années[27].
Au niveau sociétal, la définition du bilinguisme en tant que deux compétences linguistiques parfaitement égales est sans doute majoritaire, bien qu'ayant peu de rapport avec la réalité. Plus grave, la dichotomie, évoquée par Gadet et Varro ci-dessus, entre bilinguisme *soustractif* et *additif* est toujours très prégnante, et notamment dans les milieux éducatifs. Il n'est pas rare d'entendre parler de cas où un enseignant aurait déconseillé à un parent de parler une autre langue que le français, pour, soi-disant, ne pas perturber la scolarité de l'enfant. Un *conseil* qui n'est donné que vis-à-vis des langues d'immigration déconsidérées. Si le parent est anglophone ou germanophone, par exemple, le *conseil* sera plutôt inverse : l'anglais et l'allemand sont considérés comme plus prestigieux, plus utiles et sont encore très présents dans l'enseignement, notamment ; et ce, malgré le fait que bon nombre de recherches critiques (dont celles citées) se situent dans le cadre de la didactique.

La transmission « familiale » de l'arabe maghrébin va ensuite occuper une place centrale dans un certain nombre de travaux (Deprez 1990 ; Belkaïd 1994 ; Yahyaoui 1994 ; Filhon 2004 ; Deprez, Filhon et Héran 2002 ; Clanché 2002 ; Pereira 2002 ; Clipici 2004). Dans d'autres, plutôt consacrés aux pratiques langagières, c'est un des thèmes abordés. On note une focalisation importante, en nombre de travaux publiés, sur les adolescents : Billiez 1985 a et b ; Billiez & Merabti 1990 ; Bouziri 2002 ; Merabti 1992 a et b ; Merabti & Moore 1993 ; Melliani 1996, 1999, 2000 et 2001 ; Lambert 2005 ; Laroussi 2000 ; Lepoutre 2001 ; Binisti 2003 ; Trimaille 2003a et b et 2004b ; etc. Cela n'est pas en soi un problème et tous ces travaux sont intéressants, mais c'est l'effet de masse et la focalisation qui, à mon avis, posent question. Il s'agit probablement d'un biais de

[27] Les attaques régulières contre l'immigration et l'instrumentalisation d'une *identité nationale* univoque et excluante concernent bien évidemment au premier chef les pratiques plurilingues. Le fameux rapport du député Benisti, daté d'octobre 2004, en est une illustration : ignorant toutes les recherches sur le bilinguisme, ce rapport préconisait de prévenir la délinquance dès la maternelle, et la pratique d'une autre langue que le français dans la famille était présentée comme un facteur de futurs actes délictueux !

l'entrée par la question éducative, scolaire et/ou didactique. Cyril Trimaille (2004a) donne un aperçu historique de l'émergence de la catégorie « jeune » (adolescent) et rappelle « les enjeux scientifiques et sociaux de l'utilisation de cette catégorie » (*Ibid.*, p. 105). Il note justement :

> « L'utilisation de cette catégorie biologique et psychosociale à des fins sociolinguistiques pâtit souvent d'une absence de déconstruction/reconstruction que pourrait permettre d'envisager une série de questions telles que :
> - Quels évènements et facteurs déterminent l'entrée et la sortie de l'adolescence ?
> - L'âge ne pouvant être le seul critère de classement, quels sont, pour les sujets étudiés, les facteurs pertinents à intégrer : sexe, niveau de scolarisation, degré de socialisation institutionnelle, représentation de l'avenir professionnel, niveau d'intégration dans une communauté ethnoculturelle ou dans des réseaux de parole ? Cette question est particulièrement pertinente lorsqu'on sait que beaucoup des études sociolinguistiques s'étant intéressées au facteur âge l'ont fait sous un angle variationniste, c'est-à-dire en s'appuyant sur des catégories sociologiques définies *a priori* [note : Pour un point de vue critique sur la constitution des échantillons et des groupes sociaux dans les recherches variationnistes, voir entre autres, Laks (1980).], non dénuées d'un certain essentialisme.
> - Quels enjeux sociaux/sociétaux se dissimulent derrière l'usage des catégories ? » (*Ibid.*, p. 105).

Pour en revenir à ce qui m'occupe ici, avec la focalisation sur la jeunesse, la transmission, qu'elle soit abordée de front ou qu'elle soit trame de fond, n'est abordée qu'en synchronie, sans confrontation des points de vue des différents acteurs.
Enfin, il est rare que l'on trouve, parmi toutes ces références, des définitions poussées de la transmission. Et c'est notamment sa dimension interactive qui fait défaut, n'est pas formulée, même quand la démarche est centrée sur cet aspect.
Cela étant, des travaux se référant à la psychologie et à la psychanalyse ont pu proposer des définitions qui peuvent nous aider à aller plus loin quant à la définition de la transmission linguistique. Par exemple, Ahmed Mohamed (2000), citant les travaux de René Kaës (1976, 1985 et 1986) sur la transmission psychique, dégage deux points essentiels de celle-ci : « il s'agit (…) avant tout d'un processus groupal, dont les modalités et les effets sont accessibles au niveau du groupe » (p. 71) et le fait que transmission rime avec transformation (pp. 71-72). On ne peut pour autant pas s'en tenir là, d'une part parce que même si leurs objets peuvent être communs, les méthodes et finalités de la psychologie ne sont pas celles de la sociolinguistique. D'autre part, parce que s'agissant de la transmission linguistique, il est nécessaire d'aller plus loin dans sa définition.

1.2. Contradiction entre le sens commun et le sens sociolinguistique

Nous avons vu que le *Petit Robert* concentre sa définition sur deux aspects : la passation (« faire passer ») et la verticalité (d'une génération à la suivante). Il s'agit là d'une contradiction avec le sens

sociolinguistiquement construit.

1.2.1. Passation

On a l'impression que le sens commun prend le pas sur une possible construction scientifique de la notion (il faudrait presque changer de terme) parce que, peut-être imagine-t-on qu'elle est simple et qu'il n'y a pas besoin de mieux la définir. Or, avec une approche fine, compréhensive, qui ne cherche pas à gommer la complexité du phénomène, il devient vite évident que le mot transmission est assez piégeant.

En premier lieu, la transmission linguistique ne doit pas être vue comme une passation à l'identique. Comme le souligne Alexandra Filhon[28] (2009, p. 89), commentant les travaux de Bernard Lahire : contrairement à l'héritage matériel, la transmission d'un savoir culturel *n'implique pas de perte* pour le transmetteur, « "donner à l'autre, c'est l'enrichir sans s'appauvrir" ([Lahire 1998] p. 206) ». Ensuite, « si le patrimoine matériel parvient à se transmettre tout en se gardant inchangé, ce n'est pas le cas du patrimoine immatériel qui se transforme en passant du transmetteur au récepteur. » (Filhon 2009, p. 89). Notons, par ailleurs, que ces termes de transmetteur et de récepteur ne sont pas des plus heureux pour rendre compte du rapport entre les participants à ce processus. Plus clairement ce sont des termes qui continuent d'induire une passation linéaire, alors même que le propos est bien de prendre de la distance avec ce type de lecture.

Justement, Bernard Lahire, dans un autre ouvrage où il aborde la gestion du savoir scolaire au sein de familles « populaires », a bien posé le problème des termes *transmission* et *transmettre* :

> « (…) ils renvoient souvent à l'idée d'une reproduction à l'identique ("modèle à imiter") d'une disposition (ou d'un schème) mentale et font plutôt penser à des situations formelles d'enseignement où un savoir est explicitement en jeu. » (Lahire 1995, p. 275-276).

Plus loin :

> « Le sociologue de l'éducation et de la culture doit-il se satisfaire de cette métaphore du "transvasement" ou de la "passation" (on parle aussi de "transmission des pouvoirs"), ou bien inventer un langage plus adéquat à la description de ces phénomènes ? (…) parler de "transmission" c'est concevoir l'action unilatérale d'un destinateur vers un destinataire, alors

---

[28] Même si A. Filhon pose les bonnes problématiques quant à la transmission, dans l'ouvrage cité, il semble qu'elle n'applique pas sa propre définition jusqu'au bout : son point de vue socio-démographique, relativement quantitatif, tend à présenter (probablement pas volontairement) le concept de transmission comme quelque chose de ponctuel plutôt que comme un processus. En effet, la présentation de chiffres dans un tableau enferme la transmission dans une présentation schématique du phénomène. Par exemple, cette entrée de tableau (Filhon et Guérin-Pace 2009, p. 193) :

« **Transmission aux enfants**
A transmis
N'a pas transmis
Ensemble »

> que le destinataire contribue toujours à *construire* le "message" qui est censé lui être "transmis" » (*Ibid.*, p. 276).

Le terme est inadéquat, je suis bien d'accord avec cela, mais quelle alternative avons-nous ? Et dans la mesure où je l'ai employé dans les entretiens, où les participants à mon enquête connaissent et emploient ce mot, dans son sens commun la plupart du temps, on ne peut pas s'en détacher complètement, du moins pas ici.

En outre, la transmission linguistique n'est pas un phénomène ponctuel, il s'agit d'un processus s'inscrivant dans la durée[29]. Cependant, cette dimension temporelle n'est pas pour autant linéaire puisque dans le cadre de ce processus dynamique, rien n'est donné d'avance. S'il y a bien une « part de continuité », toujours selon A. Filhon (*Ibid.*, p. 90), s'y ajoute :

> « une part d'innovation, de construction à l'origine même du changement social. L'indétermination, la discontinuité entre les générations, le "champ des possibles" qui s'offre aux individus est le résultat de contradictions, de l'évolution des intentions, d'innovations et d'imprévus consécutifs aux expériences vécues. Les discours des parents peuvent effectivement être chargés d'ambivalence, les motifs de transmission peuvent aussi évoluer dans le temps et, enfin, à tout ceci il importe d'inclure l'appropriation par l'enfant de cet héritage qu'il fera sien en le remaniant. »

On verra ainsi, à travers les entretiens analysés dans cette partie, à quel point le processus de transmission peut se révéler particulier à chaque famille et même à chaque membre d'une même famille.
À titre d'exemple en creux, l'histoire de Mounira[30] : ses parents, Algériens, n'ont, selon elle, volontairement pas transmis l'arabe à leurs enfants et s'en servaient entre eux comme langue secrète. Aujourd'hui âgée d'une quarantaine d'années, Mounira suit des cours d'arabe maghrébin dans une association parisienne. Maintenant qu'elle peut mieux comprendre, elle s'est rendue compte que ses parents se disputent constamment, en arabe, et cela sans changer d'intonation. De sorte que leurs enfants ne s'en aperçoivent pas. Cette découverte a poussé Mounira à demander à sa mère pourquoi ses parents se sont toujours comportés ainsi. Celle-ci lui a notamment expliqué qu'il s'agit d'un comportement hérité de la guerre d'Algérie : il était crucial que les enfants ne sachent rien pour qu'ils n'aient rien à dévoiler au camp adverse.
À travers ces quelques éléments, on devine que les choix linguistiques familiaux se font en lien avec des facteurs de vécu qui dépassent largement la seule fonction de communication. Et qu'en plus, si les parents

---

[29] Norbert Élias (1981, p. 141, cité par Lahire 1995, p. 284) formule très bien ce danger de figement de la pensée : « L'homme est un processus. Pourquoi dans ces conditions, les savants eux-mêmes utilisent-ils si souvent un concept qui – comme celui d'individu – fige l'homme sous la forme d'un adulte indépendant, solitaire, situé en-dehors de tout réseau relationnel, sans qu'il n'ait jamais été enfant et sans qu'il soit jamais devenu adulte ? » On peut transposer cette interrogation au fait de focaliser sur une classe d'âge (l'adolescence), ou bien seulement sur les parents ou seulement sur les enfants, occultant par là (et souvent bien involontairement) cette dimension de processus, de durée.
[30] Mounira ne fait pas partie des participants à mon enquête, il s'agit d'un témoignage recueilli informellement.

n'ont utilisé l'arabe qu'entre eux, les enfants devenus adultes peuvent inverser le processus par leur volonté propre et parfois se rendre compte qu'ils en savent plus qu'ils ne le croyaient.
Là encore, B. Lahire, souligne bien cette dimension de construction et d'appropriation non intentionnelle :

> « La notion de "transmission" rend compte ainsi relativement mal du *travail*, d'*appropriation* et de *construction* effectué par l'"apprenti" ou l'"héritier". Elle ne parvient pas non plus à indiquer la nécessaire et inévitable *transformation* du "capital culturel" dans le processus de "passation" d'une génération à l'autre, d'un adulte à un autre adulte, etc., sous l'effet des différences entre ceux qui sont censés "transmettre" et ceux qui sont supposés "recevoir".
> Mais elle est encore plus inadéquate pour penser les situations fréquentes où quelque chose se "transmet" – ou, plutôt, se construit – sans qu'aucune intention pédagogique ait été visée, sans qu'aucune action de transmission ait été pensée comme telle. (…) Il y a donc une multitude de situations dans lesquelles l'enfant est amené à *construire* des dispositions, des savoirs et des savoir-faire dans des cadres "organisés" – non consciemment – par les adultes et sans qu'il y ait eu véritablement "transmission" expresse d'un savoir [note]. » (Lahire 1995, p. 277).

Un autre écueil se situe dans une certaine tendance à formuler une pensée *uniciste*. Ainsi, de manière consciente ou non, on envisage bien souvent la transmission comme un monolinguisme évoluant dans un autre monolinguisme[31]. Je l'ai évoqué plus haut, cette tendance se retrouve dans certaines branches de la sociolinguistique. Elle est à la fois due à une façon, problématique à mon sens, de présenter schématiquement ces phénomènes. Mais cette tendance uniciste est aussi, et surtout, le produit d'une idéologie :

> « L'idéologie prenant l'unilinguisme comme une évidence d'état originel de l'être humain, dont la figure symbolique la plus ancienne est sans doute le mythe de Babel, apparaît comme un effet de "l'idéologie du standard" (Milroy & Milroy 1985), à laquelle aussi bien chercheurs que locuteurs ordinaires adhèrent spontanément. » (Gadet & Varro 2006, p. 19).

Les mêmes auteures proposent au moins trois facteurs qui « surdéterminent le stéréotype » :

> « 1. L'unilinguisme est investi dans la conception occidentale de l'Etat-nation, dont la forme "idéale" est regardée comme l'équation un pays / une langue (…).
> 2. Cette philosophie se répercute dans des croyances ordinaires sur les pratiques langagières, qui conjuguent une adhésion spontanée à l'idée des bienfaits intellectuels de l'unilinguisme, et une méfiance envers le bilinguisme.

---

[31] « Un vieux préjugé [a fait du bilinguisme] un phénomène exceptionnel, lié à l'idée qu'il faut que la maîtrise des deux langues soit à la fois parfaite et équilibrée dans différentes fonctions, ce qui est rarement le cas. C'est là un effet d'une réflexion partant des langues et non de la personne et de son répertoire, et un effet d'une conception puriste (…) que de penser les deux langues du bilingue comme clairement séparées, et le bilinguisme comme la juxtaposition de deux unilinguismes. » (Gadet & Varro 2006, p. 11).

> 3. Enfin, les théories linguistiques sont venues renforcer un tel dispositif de pensée, avec la croyance en l'existence d'un être doté de pouvoirs particuliers quant à la connaissance de la langue, le *locuteur natif*, qui parle sa *langue maternelle* (…). » (*Ibid.*, pp. 19-20).

Ainsi, chercheurs et locuteurs sont plus ou moins influencés[32], et plus ou moins consciemment, par cette idéologie ou par ce cadre de pensée. Et, fort heureusement, nombreux sont les sociolinguistes, sociologues, philosophes, etc., à interroger ce rapport, parfois assez paradoxal.
La pensée *uniciste* traverse et influence la linguistique, entre autres, amenant à des conceptions commodes (et peu discutées) mais fort éloignées de la réalité des locuteurs et de leurs pratiques langagières. Louis-Jean Calvet parle de « tentation de l'ordre », et la critique qu'il en fait entre en résonnance avec les réflexions proposées ici :

> « Cette tentation de l'ordre se retrouve partout, et par exemple dans l'idée qu'il y a filiation régulière d'une forme linguistique à une autre, qu'un dialecte *vient* toujours d'une forme précédente. Traitant du dialecte pamphylien, dont il est spécialiste, l'helléniste Claude Brixhe[33] met en question la *Stammbaumtheorie*, la croyance en la transmission automatique de la langue "maternelle". Pour lui, "Intellectuellement satisfaisant, ce modèle répond à l'opinion commune, selon laquelle il y a un commencement à tout" (p. 14). La métaphore de l'arbre implique en effet la mono genèse : il y a un latin et des langues romanes, un indo-européen et des langues indo-européennes, un Urbantu et des langues bantou, etc. Or, souligne Brixhe, aussi loin qu'on remonte dans le temps on trouve du plurilinguisme. Et la métaphore de la filiation devrait donc être remplacée par celle de l'héritage (on n'hérite pas que de ses parents). Cela le mène à proposer la notion de *coproduction* : "Étant donné que cette coproduction est le résultat d'interactions diverses, on ne peut envisager l'histoire d'un dialecte indépendamment de l'histoire de la communauté qui l'a utilisé, ni même indépendamment de l'écosystème où il a évolué"[34] » (Calvet 2007, pp. 9-10).

Dans ce travail comme dans d'autres, il s'avère que nombre de personnes ont été ou sont encore en contact avec au moins deux langues[35], en plus du français. En outre, ces langues, français compris, sont à envisager comme des pratiques empreintes de variation(s).
Ensuite, il n'y a pas d'étanchéité dans ces pratiques et l'hybridation n'est ni anecdotique ni nécessairement l'indice d'une faiblesse de compétences linguistiques.
C'est en tout cas une dimension qui ressort, par exemple du travail de Raja Bouziri sur des familles bilingues (français/arabe maghrébin), résidentes du quartier de la Goutte d'or à Paris. Bien sûr, le travail de Raja Bouziri est assez ancien (ses enquêtes datent du milieu à la fin des années 1990) et

---

[32] J'en fais bien entendu partie.
[33] « De la filiation à l'héritage, réflexion sur l'origine des langues et des dialectes », *Études anciennes* n°31, Nancy, 2006.
[34] « Situation, spécificités et contraintes de la dialectologie grecque », *Études anciennes* n°31, Nancy, 2006, 40.
[35] Le concept de « langue » reste très problématique et ne doit pas être entendu comme allant de soi (Gadet & Varro 2006, p. 18). Voir, notamment, *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n°1. [Version électronique : http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/].

l'on peut supposer que les choses ont dû changer, mais c'est surtout son approche non-monolingue que je souhaite mettre en avant ici.
Elle met en garde contre deux confusions entraînées par la vision (erronée) des enfants de ces familles comme non francophones :

> « la première confusion (...) tient au fait que l'on associe à tort la langue maternelle d'un individu à l'appartenance nationale de ses parents. Alors qu'une analyse approfondie montre non seulement que la langue de ces jeunes est distincte de la langue de leurs parents, mais aussi que la langue de ces derniers a elle-même évolué par rapport à celle véhiculée dans les pays d'origine. La seconde confusion, qui découle de la première, tient au fait que ces jeunes ne sont pas perçus de manière positive comme des individus connaissant une autre langue, mais négative, c'est-à-dire "*non francophones*" ou assimilés à des "*apprenants immigrés*"(note). » (Bouziri 2002, p. 110).

Au contraire, R. Bouziri propose de considérer que ces « jeunes Français d'origine maghrébine », dont elle a étudié les pratiques langagières, ont en fait « deux *langues maternelles* acquises de façon précoce et simultanée » (*Ibid.*, p. 105) : la source d'acquisition de l'arabe ou du berbère vient plutôt des parents ; et celle du français par les frères et sœurs, les pairs, les médias audiovisuels et plus tard seulement par l'école (*Ibid.*, p. 110).
Si le travail de R. Bouziri a eu le mérite d'introduire la réalité d'une acquisition conjointe et dans ses dimensions tant familiales que sociales, il faut toutefois se garder d'une vision exclusivement binaire. Comme le souligne J. Billiez, dans le cadre de son interrogation sur l'introduction d'un enseignement/apprentissage d'une langue minorée à l'école :

> « Pour que ce type de plurilinguisme, associé à des processus migratoires, particulièrement fragile parce que minoré, puisse être connu, reconnu et donc soutenu par les différents acteurs du système éducatif, il convient peut-être de se départir de l'idée qui s'impose habituellement d'emblée à ceux qui cherchent à le promouvoir : revendiquer l'enseignement/apprentissage de la langue censée être "la langue maternelle" ou une des "deux langues maternelles" des élèves. Si cette idée peut paraître pertinente dans des cas (peut-être pas très nombreux) de situations "bi", équilibrées, c'est-à-dire où les deux langues sont, formellement et informellement, investies de statuts équivalents, elle ne peut convenir, en l'état, à celles qui sont "pluri" et qui, de fait, mettent en contact des langues et des parlers dans des modalités de combinaisons variées, fluctuantes et très éloignées des schématisations standardisées des langues proposées à l'école. On court en effet le risque de proposer à l'enfant une langue qu'il croit connaître et qu'il avait justement choisie pour "redorer son blason". » (Billiez 2005, p. 335).

1.2.2. Verticalité

Le processus de transmission est dynamique et complexe, il ne s'effectue pas nécessairement à sens unique, à la « verticale » (voie intergénérationnelle), mais également à l'« horizontale »[36] (par le biais des amis, des voisins, etc.) et peut même être le résultat d'une demande, d'une

[36] Ces deux termes sont empruntés à Alexandra Filhon (2004, p. 169).

volonté de (ré)appropriation d'un savoir familial par certains enfants, selon leur position dans la fratrie.
La dimension interactive de la transmission, toute fondamentale qu'elle soit, n'est encore que très rarement soulignée. Le travail de David Lepoutre autour de la transmission de la « mémoire familiale » (Lepoutre 2005, pp.290-304)[37], propose une définition de la transmission, à partir de son propre objet de réflexion, qui me paraît tout à fait convenir ici. Selon lui le savoir familial[38] plutôt que transmis consciemment par les parents est bien plus souvent acquis par les enfants « dans le cadre des interactions d'éducation ordinaires »[39] .
Plus loin, s'appuyant sur une étude de Daniel Thin sur les rapports entre familles populaires et institution scolaire dans un quartier de la banlieue lyonnaise (Thin 1998), D. Lepoutre souligne l'intérêt de prendre en compte le changement socio-historique concernant deux modes de socialisation, et de transmission, « antinomiques » :

> « le mode traditionnel ("non scolaire") de socialisation est celui qui a toujours prévalu jusqu'au XVIIe siècle et qui subsiste jusqu'à aujourd'hui, dans les sociétés traditionnelles et, au sein des sociétés occidentalisées, dans certaines fractions des classes populaires – et sans doute aussi, de manière implicite et moins marquée, dans toutes les classes sociales. Cette socialisation n'implique aucune pédagogie spécifique de l'enfance. Les enfants sont mêlés aux adultes. Ils participent aux activités quotidiennes des adultes, à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille. Ils apprennent principalement par le "voir-faire" et le "ouï-dire". À l'inverse, le mode scolaire de socialisation, qui prédomine aujourd'hui et qui s'est imposé progressivement, en Occident, avec l'évolution de la conception de l'enfant et la transformation et le développement concomitants de la scolarisation, correspond à une autonomisation et à une "pédagogisation" des pratiques éducatives. Les enfants sont considérés comme des êtres spécifiques – et non pas comme des adultes en miniature. Ils sont éduqués dans des lieux séparés et avec des méthodes adaptées à cette spécificité. » (Lepoutre 2005, p. 196).

Cette dichotomie peut être appliquée à la transmission de l'arabe maghrébin en France, mais bien souvent les deux modes coexistent ou sont en concurrence. Plus clairement, l'arabe maghrébin (et toute autre langue familiale à statut comparable) s'inscrira plutôt dans le cadre du mode non scolaire. Et ce d'autant plus qu'il ne bénéficie pas d'un soutien institutionnel fort et n'est enseigné qu'à l'université et dans de très rares associations[40]. Tandis que le français, langue dominante, (et toute autre langue familiale ou scolaire à statut comparable) va plutôt s'inscrire dans le mode scolaire de transmission (mais pas exclusivement).
Par ailleurs, il me semble que l'on peut associer certaines attitudes sur la transmission de la langue familiale à certains aspects du mode non scolaire. Ainsi, dans le discours de nombreux locuteurs, en France ou dans

---

[37] Son travail aboutit par ailleurs à une remise en question de cette notion de « mémoire familiale ».
[38] J'emploie ce terme à dessein, pour englober les deux objets qui nous occupent : le passé familial et les langues familiales.
[39] *Ibid.*, p. 295.
[40] Pour une revue détaillée de son enseignement en France, voir Barontini 2007.

les pays d'émigration, si les parents sont arabophones[41] les enfants devraient automatiquement l'être. Cette vision héréditaire de la langue est sans doute à l'origine de la stigmatisation dont font souvent l'objet, surtout dans le pays des parents, des enfants qui ne maîtrisent pas suffisamment la langue parentale. Cela a souvent pour effet de tuer toute volonté d'acquisition de leur part : ne trouvant aucun encouragement, il sera bien plus sécurisant alors de ne plus parler que français.

1.2.3. Interaction et co-construction

D. Lepoutre va plus loin en affirmant : « l'idée même de transmission à sens unique est en partie fausse. La transmission est toujours une relation à deux termes, autrement dit une interaction. » (Lepoutre 2005, p. 303) ; et plus loin :

> « Ce qu'il faut comprendre, en effet, c'est que la mémoire familiale ne se transmet à proprement parler ni dans un sens ni dans l'autre. Il s'agit toujours plus ou moins d'une construction commune et interactionnelle, qui s'établit au sein de la famille. » (*Ibid.*, pp. 303-304).

J'ajouterai, pour la transmission linguistique, que cette construction peut aussi s'établir, de manière complémentaire ou non, en dehors de la famille (que l'on conçoit plus largement que le simple noyau parents-enfants). Cette définition de la transmission mémorielle comme un processus dynamique et interactionnel me paraît tout à fait adaptée à la transmission linguistique.
Cependant, on pourrait même aller encore plus loin avec M. Bakhtine et B. Lahire, en affirmant qu'en réalité, et le contexte scolaire mis à part :

> « chaque être social n'apprend pas une "langue" [note] mais entre progressivement dans les échanges sociaux de langage (jeux de langage, interactions verbales…) (…). » (Lahire 1995, p. 289).

> « En fait, la langue ne se transmet pas, elle dure et perdure sous la forme d'un processus d'évolution ininterrompu. Les individus ne reçoivent pas en partage une langue prête à l'usage, ils prennent place dans le courant de la communication verbale, ou, plus exactement, leur conscience ne sort des limbes et ne s'éveille que grâce à son immersion dans ce courant. » (Bakhtine 1977, p.117, cité par Lahire 1995, p. 283).

Ces quelques mots de M. Bakhtine permettent en quelque sorte de décentrer notre point de vue et de souligner l'aspect impalpable et éminemment social et interactionnel du *flux* de la communication verbale. Ils font ainsi échos aux propos de B. Lahire, cités plus haut, faisant référence aux savoirs et savoir-faire construits par l'enfant « sans qu'il y ait eu véritablement "transmission" expresse d'un savoir. » (Lahire 1995, p. 277) ; ce que D. Lepoutre (2005) appelle le « mode non scolaire d'apprentissage ».
En somme, ce qui sera déterminant pour que *la langue se transmette*, c'est-à-

[41] Les remarques qui suivent sont valables pour le berbère comme pour bien d'autres langues d'*immigration*.

dire que des pratiques perdurent, ce sont des conditions favorables à l'interaction et à la co-construction, que le « processus d'évolution » ne soit pas interrompu, ou puisse reprendre, que le « courant de la communication verbale » continue de couler.

Enfin, comme je l'ai évoqué *supra* (notamment avec l'histoire de Mounira), en matière de transmission, il faudrait pouvoir prendre en compte[42] les différents contextes imbriqués : la France et le pays d'émigration (et plus précisément le ou les lieux de vie précédents, ceux qu'on retrouve éventuellement en vacances : village, petite ou grande ville, etc.), le ou les lieux de vie et d'habitat, la famille (au sens large) et les réseaux de socialisation. Des contextes qui induisent divers types de pressions sociales, comme les injonctions à l'intégration qui attendent des preuves. Ainsi, le fait de parler d'autres langues que le français paraît suspect à l'égard de cette injonction.

[42] Toutefois, pour arriver à cela, il faudrait des équipes interdisciplinaires de chercheurs.

2. Représentations langagières ou linguistiques

Selon Sonia Branca-Rosoff (in Boyer 1996, p. 79) :

> « les représentations langagières sont constitutives des faits langagiers. Les notions de représentation et d'imaginaire langagiers désignent l'ensemble des images que les locuteurs associent aux langues qu'ils pratiquent, qu'il s'agisse de valeur, d'esthétique, de sentiment normatif, ou plus largement métalinguistique. Elles permettent de sortir de l'opposition radicale entre le "réel", les faits objectifs dégagés par la description linguistique, et "l'idéologique", les considérations normatives comme représentations fausses, représentations-écrans. »

D'autre part, Nicole Gueunier rappelle :

> « L'usage, en sociolinguistique, du terme *représentation* est un emprunt aux sciences humaines (géographie, histoire, psychologie sociale), qui le tiennent elles-mêmes du vocabulaire de la philosophie. Là, il désigne une forme courante (et non savante) de la connaissance, socialement partagée, qui contribue à une vision de la réalité commune à des ensembles sociaux et culturels (...). » (N. Gueunier, in Moreau 1997, p. 246).

N. Gueunier (2003, p. 53) note également que l'on peut recenser des études traitant de représentations linguistiques avant la formulation de la notion, dans les travaux de W. Labov ou P. Trudgill notamment.
La question des représentations s'est d'abord posée en termes de représentations sociales, dans les travaux de Serge Moscovici[43], à la suite de ceux de Durkheim (Billiez & Millet 2001, p. 35).
Les recherches[44] se sont d'abord concentrées sur la question des attitudes linguistiques, dans le champ du bilinguisme et de l'acquisition des langues, et particulièrement avec les travaux de psychologues sociaux tels Wallace Lambert (& al. 1960) ou Howard Giles, Richard Bourhis et Donald Taylor (1977). À partir des années 1980, Anne-Marie Houdebine va, quant à elle, développer le concept d'imaginaire linguistique (Houdebine 1982 et 1983). Tout ce qui tourne autour des normes, jugements, stéréotypes, croyances, imaginaires, idéologies en rapport avec les langues et leurs pratiques peut être englobé dans les représentations.
Dans les travaux anglophones, c'est le terme *attitudes* qui prédomine (P. Garrett in Llamas et *Alii* 2007 ; Borland 2006), le terme « *representations* » étant très peu relevé (Gueunier 2003). Ce terme d'attitudes a souvent été confondu avec celui de représentations :

> « dans son acception la plus large, le terme d'*attitude* linguistique est employé parallèlement, et sans véritable nuance de sens, à *représentation, norme subjective, évaluation subjective, jugement, opinion*, pour désigner tout phénomène à caractère épilinguistique qui a trait au rapport à la langue. » (Dominique Lafontaine, in Moreau 1997, pp. 56-57).

---

[43] 1976 [1961], *La psychanalyse, son image, son public*, P.U.F., Paris. Et tous ses travaux postérieurs sur les représentations sociales.
[44] Pour un aperçu plus complet, voir Moore 2001 et Gueunier 2003.

Néanmoins :

> « le terme s'emploie, en psychologie sociale du langage, dans une acception plus restreinte, pour désigner des travaux expérimentaux portant sur la manière dont des sujets évaluent soit des langues, des variétés ou des variables linguistiques soit, plus souvent, des locuteurs s'exprimant dans des langues ou variétés linguistiques particulières. » (*Ibid.*, p. 57).

Attitudes et représentations restent tout de même des notions imbriquées et je suivrai Nicole Gueunier dans la distinction qu'elle fait entre les deux. Selon elle, tout d'abord, la représentation est liée au comportement par le biais des attitudes qu'elle peut contribuer à déterminer[45] (2003, p. 42). Ensuite, elle distingue deux points qui les différencient : « *discursivity* » et « *figurativity* » (*Ibid.*). Premièrement, la dimension discursive : alors qu'une attitude peut motiver directement une forme de comportement, une représentation n'est accessible qu'à travers le discours qui la formule[46] (*Ibid.*). Deuxièmement, les attitudes sont généralement étudiées de manière quantitative à travers la comparaison de productions de locuteurs (Labov 1966) ou au moyen de tests ou de questionnaires, tandis que les représentations sont plus souvent étudiées dans une optique qualitative (*Ibid.*, pp. 42-43).

On trouve également un certain nombre de travaux en anglais faisant référence aux idéologies linguistiques (J. Milroy in Llamas et al. 2007 ; Jeon 2008 ; Campbell & Christian 2003 ; Lippi-Green 1994) en lien, la plupart du temps, avec les questions de standardisation et de norme. Les idéologies linguistiques sont, à mon sens, une part spécifique des représentations. Il semble pourtant que, dans l'usage qui en est fait par les auteurs en question, idéologies renvoie non pas uniquement à des « systèmes d'idées » ou à une « philosophie du monde et de la vie » (*Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010*, version électronique), mais plutôt à l'« Ensemble des idées, des croyances et des doctrines propres à une époque, à une société ou à une classe » (*Ibid.*) :

> « *Silverstein defined language ideologies as "sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived structure and use"* (1979, p. 173)[47]. » (Jeon 2008, p. 55).

Mais il y a également une approche plus interactionniste, d'un point de vue sociologique, qui conçoit les idéologies comme relationnelles et comportementales (Fine & Sandstrom 1993, synthétisé par Jeon 2008, p. 55) :

> « *Ideologies are relational in that they are not simply held by individuals, but are*

---

[45] « *the representation is linked to behavior by means of the attitudes it may contribute in determining.* »

[46] « *Representation is nonetheless distinguished from attitudes by two further features. The first is* discursivity. *While an attitude can directly motivate a form of behavior (that of purchasing for instance), a representation is only accessible through the discourse that formulates it.* »

[47] « Silverstein a défini les idéologies linguistiques comme des "séries d'opinions à propos des langues exprimées par les locuteurs comme une rationalisation ou une explication d'une structure ou d'un usage perçus" (1979, p. 173). »

presented to and shared with others. Ideological beliefs guide "people's conceptions of and actions in the social and political realm" (*Fine & Sandstrom 1993, p. 24, emphasis added). In other words, people not only embrace ideologies but also act them out. Fine and Sandstrom (1993) argue that the enactment of ideologies depends on the resources available to people. Thus, to understand the relationship between heritage language maintenance and language ideology in the language education practices of Korean immigrant families, I put forth a conceptualization of language ideology as a set of justifications for using one language over others in varying circumstances*[48]. » (Jeon 2008, p. 55).

Partant, les idéologies linguistiques, à l'échelle *macro*, sous-tendent, engendrent, justifient, masquent (etc.) des orientations politiques et/ou éducatives, concrètes, concernant les langues. À une échelle *micro*, elles pèsent ou peuvent peser sur le comportement et les choix des locuteurs. Par exemple, l'idéologie monolingue peut conduire des parents à s'empêcher de parler la ou les langues familiales à leurs enfants, pensant ainsi favoriser leur apprentissage de la langue standard, scolaire ou dominante[49]. Si, théoriquement, les idéologies linguistiques ne sont pas nécessairement négatives, il se trouve que les études maniant le concept mettent en général à jour des idéologies en lien avec l'imposition de normes, les rapports de domination, de minoration linguistique.

En ce qui me concerne, j'ai été de prime abord plus influencée par l'étude des représentations selon et à la suite de P. Bourdieu. Ce dernier a en effet souligné l'intérêt de la prise en compte des représentations dans les recherches en sciences sociales :

> « rien n'est moins innocent que la question, qui divise le monde savant, de savoir s'il faut faire entrer dans le système des critères pertinents non seulement les propriétés dites "objectives" (comme l'ascendance, le territoire, la langue, la religion, l'activité économique, etc.), mais aussi les propriétés dites "subjectives" (comme le sentiment d'appartenance, etc.), c'est-à-dire les *représentations* que les agents sociaux se font des divisions de la réalité et qui contribuent à la réalité des divisions [note]. Lorsque, comme leur formation et leurs intérêts spécifiques les y inclinent, les chercheurs entendent s'instaurer en juges de tous les jugements et en critiques de tous les critères, ils s'interdisent de saisir la logique propre d'une lutte où la force sociale des représentations n'est pas nécessairement proportionnée à leur valeur de vérité (mesurée au degré auquel elles

---

[48] « Les idéologies sont relationnelles en ce sens qu'elles ne sont pas simplement portées par les individus, mais sont présentées et partagées avec les autres. Les opinions idéologiques guident "les *conceptions* de et les *actes* des personnes dans le domaine social et politique" (Fine & Sandstrom 1993, p. 24, soulignement ajouté). En d'autres termes, les personnes non seulement adhèrent à des idéologies mais aussi les agissent [*act them out*]. Fine et Sandstrom (1993) avancent que la mise en œuvre [*enactment*] des idéologies sont dépendantes des ressources disponibles pour les personnes. Néanmoins, pour comprendre la relation entre le maintien de la langue ancestrale et les idéologies linguistiques dans le cadre des pratiques d'éducation langagière de familles immigrées coréennes, je mets en avant une conceptualisation des idéologies linguistiques comme une série de motivations pour l'usage d'une langue plutôt que d'autres dans diverses circonstances. »

[49] Passons sur le fait que M. Jeon se situe dans le champ du « maintien des langues ancestrales ».

> expriment l'état du rapport des forces matérielles au moment considéré) (...). » (Bourdieu 2001a, pp. 289-290).

Dans ce travail, je m'intéresserai aux représentations linguistiques, ou langagières, dans la mesure où les participants aux entretiens tiennent des discours sur leurs langues, éventuellement leurs dénominations, et sur leurs pratiques langagières. Il sera donc possible, à travers ces discours, d'aborder des idéologies ou encore des attitudes, mais ces deux concepts n'ont pas constitué la cible des entretiens enregistrés.
Pour conclure sur ce survol du concept de représentations linguistiques, je voudrais simplement souligner que dès que l'on a affaire à du linguistique, on a affaire à des représentations. John Searle dans *La construction de la réalité sociale*, présente le langage comme un « système de représentations » (1995, p. 56) :

> « seuls les êtres qui disposent d'un langage ou d'un système de représentation qui s'en rapproche plus ou moins, sont à même de créer la plupart, sinon la totalité, des faits institutionnels[50], parce que *l'élément linguistique semble être partiellement constitutif du fait*.
> On lit souvent, par exemple, que certaines colonies de fourmis ont des esclaves ou que les ruches des abeilles ont des reines. (…) [I]l importe de garder présent à l'esprit que pour qu'une communauté ait, littéralement parlant, des esclaves, ou ait littéralement parlant une reine, ses participants doivent être en possession de tout le dispositif leur permettant de représenter quelque chose comme une reine ou comme un esclave. Il ne suffit pas qu'une communauté se comporte d'une certaine manière, si par comportement on entend uniquement se livrer à certains mouvements corporels, pour qu'elle ait une reine ou des esclaves. Il faut aussi, de la part des membres de la communauté, un ensemble d'attitudes, de croyances, etc., ce qui nécessite, semble-t-il, un système de représentations tel que le langage. Le langage paraît essentiel non seulement pour que nous nous représentions ces faits ; mais, d'une façon qu'il nous faudra expliquer[51], les formes linguistiques en question sont partiellement constitutives des faits. » (*Ibid.*, pp. 56-57).

On peut rapprocher cette vision de celle de L.J. Calvet s'interrogeant sur le concept de langue (et sur ce qu'est ou devrait être la linguistique) :

> « Il nous faut donc accepter de considérer la « langue » comme un ensemble de *pratiques*, souvent désordonnées, et comme un ensemble de *représentations*, celles des locuteurs, bien sûr, mais aussi celles des linguistes, et chercher à comprendre comment fonctionne ce désordre. » (Calvet 2007, p. 45).

Justement, il faudrait avoir constamment à l'esprit que les chercheurs eux-mêmes, par le simple fait d'utiliser le langage pour construire et faire entendre leur pensée, usent de représentations, c'est ce que souligne N. Gueunier (2003, p. 58). Ils le font parfois de manière consciente, en passant

---

[50] « appelés ainsi parce qu'ils ont besoin d'institutions humaines pour exister. » (Searle, 1995, p.14).
[51] Le chapitre suivant est consacré à la démonstration que le langage, par sa dimension performative, est essentiellement constitutif de la réalité institutionnelle.

par des métaphores[52], mais la plupart du temps sans vraiment s'en rendre compte. C'est, bien entendu, inévitable et je ne fais pas exception. Néanmoins, une démarche réflexive permet au moins de mettre au jour ce paradoxe.

2.1. Dénominations des langues

L'arabe

Le terme arabe, sans adjectif, suivant la personne qui l'emploie et suivant le contexte, peut recouvrir des réalités linguistiques diverses. C'est pourquoi il est nécessaire, pour un discours scientifique, de préciser de *quel arabe* l'on parle. Cet emploi du terme *arabe*, sans adjectif, est fréquent pour désigner les langues vernaculaire/véhiculaire[53] des arabophones de France, du Maroc, d'Algérie, de Tunisie ou d'ailleurs. À mon sens, il peut sous-entendre (volontairement ou non) qu'il existerait une langue arabe unique[54]. Or, c'est méconnaître les réalités sociolinguistiques des pays du Maghreb comme de la France :

> « Le fait de considérer l'arabe comme une seule langue que "presque" tous les arabophones maîtriseraient, dans toutes ses variétés, amène à des analyses assez caricaturales ayant peu de rapport avec la réalité fort complexe de chacun des pays du Maghreb. Au Maghreb, il convient, je pense, de distinguer, d'une part les deux langues maternelles (ou langues du quotidien), acquises naturellement par tous, et qui sont l'arabe marocain, algérien ou tunisien ou l'une des variétés de berbère [note : Il ne faut pas oublier que, dans certaines familles, le français ou l'espagnol dans le Nord du Maroc (voire l'anglais), peuvent être acquis comme une langue (quasi) maternelle.] ; et de l'autre, les langues acquises en milieu scolaire, qui, elles-mêmes, sont de nature différente : l'arabe classique et le français. » (Caubet 1999, p. 235).

Mais entrons un peu plus avant dans les diverses dénominations.

Arabe *dialectal*, maghrébin, *darija* ou *dardja*…

L'adjectif *dialectal* réfère à un terme *a priori* linguistique : un dialecte est une variété régionale ou locale issue d'une langue. Or cette catégorisation n'est pas dénuée de connotations péjoratives, il y a la *vraie*[55] langue reconnue, officielle ou prestigieuse et le(s) dialecte(s) souvent perçu(s) comme des usages impropres de *la* langue. Cependant, la parenté établie entre une langue et les dialectes qui lui sont attribués, malgré une idée reçue, ne prouve pas forcément que ces derniers soient *dérivés* de cette langue. En effet, le(s) dialecte(s) peut souvent s'être développé en marge

---

[52] N. Gueunier fait référence, par exemple, à la métaphore économique en termes de « marché », « capital », « prix », etc., chez Bourdieu.
[53] Un arabe vernaculaire peut très bien endosser également une fonction véhiculaire : il en est ainsi des variétés d'arabe marocain, langues vernaculaires, et véhiculaires entre locuteurs de variétés différentes (et peu intercompréhensibles) de berbère, par exemple.
[54] Une position qui est officiellement celle des pays de la ligue arabe et, notamment, issue du courant idéologique du panarabisme.
[55] Voir Billiez, Biichlé et Abouzaïd 2012.

de cette langue et ou s'en être suffisamment éloigné(s) pour constituer à son (leur) tour une (des) langue(s) *à part entière*. En réalité, le terme *dialecte* n'est pas très opérant scientifiquement puisqu'au fond seule la distinction en termes de statut, de prestige et de reconnaissance est pertinente[56].
La catégorie a, en outre, une histoire idéologique chargée qui lui donne une dimension péjorative et de péjoration particulièrement prégnantes en français, et auxquelles la linguistique a largement contribué. Ainsi que le montre L.-J. Calvet :

> « Ce qui importe pour l'instant, c'est de noter que ces ambiguïtés au sein même de la linguistique ont encouragé, favorisé, un usage oppositif, *à fonction sociale et non pas cognitive*, des termes *langue* et dialecte par le sens commun. Figeant ces oppositions peu sûres, l'usage tend alors à ériger une essence de la langue et une essence du dialecte. Or, ici aussi, l'existence précède l'essence : le français n'est pas une langue de toute éternité ou de droit divin, il l'est devenu historiquement, à partir du dialecte francien et au cours d'un processus qui n'a rien de linguistique. Mais la littérature linguistique a permis de croire, ou a laissé croire, à la validité théorique de cette opposition sur un terrain qui n'est pas le sien. » (Calvet 2002, pp. 64-65).

L'opposition *langue/dialecte* a ensuite pu servir la « glottophagie » et l'idéologie colonialiste, à travers, notamment, les descriptions des linguistes et dialectologues de l'époque :

> « la dévaluation du "dialecte", langue du colonisé (et donc par définition du sauvage), est strictement parallèle à la dévaluation de l'organisation sociale ou familiale des mêmes colonisés. » (*Ibid.*, p. 76).

Sans vouloir être exhaustive sur le sujet, une dernière dimension est à souligner. Il s'agit du fait que :

> « la péjoration du "dialecte" n'est en effet pas seulement le fait de ceux pour qui il peut être considéré comme la langue des autres, elle devient parfois le fait de ses propres locuteurs soumis à la pression de l'idéologie » (*Ibid.*, p. 70).

Ainsi, et dans le cas de l'arabe, cela est encore très courant, les locuteurs francophones peuvent souvent employer le terme dialecte pour référer à leur(s) langue(s)[57]. On pourra donc croiser ce terme dans le discours de certains interviewés. Pour ma part, je préfère généralement spécifier de quel(s) arabe(s) il s'agit : arabe marocain, arabe algérien ou arabe tunisien, ou encore *dārīža* ou *dārǧa*. Toutefois, dans ce travail, j'emploierai également le terme *arabe* sans adjectif qui référera, sauf indication contraire, à l'arabe maghrébin.
Concernant le terme arabe maghrébin, comme l'explique Dominique

---

[56] Sans compter que le terme même de *langue* n'est pas défini clairement ni unanimement (voir les contributions de Blanchet, Calvet et De Robillard dans *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, 2007, n° 1). Je continue toutefois de l'employer faute d'autre terme plus adéquat.
[57] Comme les locuteurs de langues régionales en France réfèrent, ou ont pu référer, aux leurs avec le terme *patois*.

Caubet :

> « En dialectologie, on oppose traditionnellement les parlers maghrébins aux parlers orientaux, selon un certain nombre de critères linguistiques, phonétiques, morpho-syntaxiques (la première personne de l'inaccompli est en *n-kteb/n-ketb-u*, pour les parlers occidentaux et en *'a-kteb/ne-ketb*, pour les parlers orientaux) ou lexicaux caractéristiques (« poisson » se dit *ḥut* dans les parlers maghrébin, mot qui signifie « baleine » en arabe classique et en Orient). » (Caubet 2000c, p. 174).

Ainsi, l'arabe maghrébin réfère à un groupe de langues présentant ces traits linguistiques distinctifs, qui se retrouvent dans des aires plus vastes que ce que recouvre communément le Maghreb[58]. En outre, arabe maghrébin est l'appellation officielle, depuis 1916, de la chaire de l'INALCO[59] autrefois nommée *arabe vulgaire*. Et c'est le terme définitif choisi pour sa reconnaissance comme langue de France[60].
Il faut rappeler que l'arabe maghrébin n'a pas d'orthographe codifiée puisque l'écrit est généralement réservé à l'arabe moderne standard. Mais l'arabe maghrébin s'est écrit et s'écrit encore malgré cela, dans la graphie dont disposaient ou disposent ses locuteurs : arabe, hébraïque ou latine.

Les termes de *dārīža* ou *dārǧa*[61] (« courante/véhiculaire », Caubet 2004d, p. 513) sont, quant à eux, souvent utilisés par les arabophones, respectivement au Maroc et en Algérie et Tunisie pour désigner leur langue vernaculaire ou véhiculaire. Dans ce travail, ces termes ne semblent pas les plus employés par les interviewés, ils utilisent bien plus souvent le terme *ʕarbīya*.

Judéo-arabe

Même si ce terme, ou plutôt ce qu'il désigne, est l'objet d'un débat non clos à ce jour, à savoir si les variétés d'arabe parlées par les juifs du Nord de l'Afrique ou du Moyen Orient sont ou non des judéo-langues, je l'utiliserai par commodité, tout en me situant plutôt du côté des positions de David Cohen. En effet, il rejette l'idée que le judéo-arabe serait une langue propre aux juifs, du point de vue linguistique :

> « La question se pose en effet de la nature et du statut de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler 'judéo-arabe'. Que peut signifier une telle expression comme dénomination linguistique ? Peut-on parler du 'judéo-arabe' comme une 'langue juive' au même titre que le yiddish et le djudezmo ? (...) Ce qui fait parler de 'judéo-arabe', c'est naturellement le fait qu'il y a des usages de l'arabe qui sont particuliers à des Juifs. Soulignons bien à *des* Juifs, car les usages différentiels entre Musulmans et Juifs ne semblent pas,

---

[58] Par exemple l'arabe de Mauritanie (*hassaniyya*, aussi parlé dans le sud du Maroc et au Sahara Occidental et qui est devenu récemment langue officielle au Maroc) ou de Libye, ou encore le maltais ; et bien sûr la majorité des arabes parlés en France.
[59] Institut national des langues et civilisations orientales.
[60] Depuis la signature (sans ratification), le 7 mai 1999, de la Charte européenne des langues régionales et minoritaires (voir Cerquiglini 1999 et Caubet 2004d).
[61] On peut aussi rencontrer le terme plus ancien de *lahža* (manière de parler, dialecte) ou encore un terme plutôt oriental *ʕammīya* (commune, ordinaire).

> en dehors de quelques faits lexicaux, avoir été absolument de règle. Du moins ne les a-t-on signalés que sur certains points du domaine arabe. Mais ils n'en sont pas moins très significatifs lorsqu'ils existent, et c'est sans exagération qu'un observateur avait pu affirmer au début de ce siècle, à propos de la population de Baghdad, que 'dès qu'un mot traversait les lèvres du locuteur, celui-ci pouvait être reconnu comme un Musulman, un Chrétien ou un Juif'. » (Cohen D. 1981, pp. 91-92).

Il conclut ainsi son article :

> « Par comparaison avec le yiddish ou le djudezmo qui constituent des unités à la fois caractérisées et spécifiques, les parlers judéo-arabes ne peuvent être définis que comme des usages symptomatiques de sous-groupes juifs à l'intérieur des groupe homoglosses auxquels ils appartiennent. » (Cohen D. 1981, p. 104).

Dans la lignée de David Cohen, Joseph Tedghi avance cette définition :

> « l'appellation *judéo-arabe* désigne l'ensemble des dialectes parlés ou écrits par les Juifs arabophones en Orient et en Occident musulmans. Le judéo-arabe ne constitue pas pour autant un parler unique commun aux communautés juives arabophones, mais plutôt des usages dialectaux aussi divers que ceux qui caractérisent les différents groupes de Musulmans. » (Tedghi 1995, p. 41).

C'est cette définition qui sous-tendra mon emploi du terme judéo-arabe dans le présent travail et pour cette raison, je désignerai aussi la même variété aussi bien par ce terme que par arabe marocain, arabe algérien, etc. On verra en revanche que ce que les interviewés mettent derrière le terme judéo-arabe peut s'éloigner de cette définition et être assez différent d'une personne à l'autre.

Arabe classique, littéral, moderne standard

Ces trois termes désignent communément en France[62] le même ensemble linguistique, la :

> « langue du *Coran*, de l'école ou de la presse, qui est essentiellement écrite et lue, qui n'est jamais langue maternelle et qui ne peut s'acquérir qu'en milieu scolaire (école, mosquée, associations etc.) » (Caubet 2004d, p. 511).

C'est aussi la langue de la diplomatie ou d'une partie très importante de la littérature écrite. Elle est langue officielle et/ou nationale des pays arabes. Considérée comme sacrée, puisque langue du *Coran*, et érudite, puisque langue de l'écrit et des institutions, elle bénéficie d'un prestige et d'un statut dominant qui conduit à une (auto-)dévaluation de la langue parlée (voir aussi Miller 2009). L'association de l'arabe moderne standard à la littérature écrite, conduit beaucoup de personnes à employer l'expression

---

[62] Mais l'on peut distinguer : l'arabe classique qui est l'arabe codifié par les grammairiens du VIIIe siècle à partir de l'arabe du *Coran* et l'arabe moderne standard (ou modern standard arabic) qui est l'arabe classique modernisé au XIXe siècle à l'occasion du mouvement panarabiste de la *Nahda* (renaissance culturelle). L'arabe littéral est l'arabe standard, cette appellation souligne simplement son statut de langue de l'écrit et c'est ainsi que se nomme la chaire à l'INALCO.

arabe littéraire. On la rencontrera donc dans les discours des interviewés. Enfin il existe un autre terme employé par les arabophones : *fuṣḥa,* soit littéralement « (la langue) claire[63] », et qui désigne aujourd'hui couramment l'arabe classique et/ou l'arabe moderne standard. On pourra le retrouver dans le discours de certains interviewés.

Pataouète

Il s'agit du français des pieds-noirs d'Algérie. Voici la définition qu'en donne le dictionnaire de pataouète de Duclos *et al*. (1992, p. 163) :

> « 1°/ Langage parlé par les Européens d'Afrique du Nord, composé de français, de catalan, de castillan, d'italien, de maltais et d'arabe. *Là encore, les historiens se trompent ; le Patuet n'est pas la langue que parlaient les Espagnols "mangeurs de patates" (comme l'a cru Lespès). Patuet viendrait plutôt du vocable catalan "patuet", signifiant : patois.* (Ch. Flores, *Le Voleur d'huile*, p. 91). 2°/ Celui qui parle pataouète, et plus spécialement un immigré venu des Iles Baléares. (…) ◊ Du catalan-valencien : *patuet* et *patues*, patois (Castellanos i Lorenç, p. 446). »

Il me faut enfin préciser qu'en ce qui concerne l'hébreu, le terme peut référer soit à l'hébreu biblique soit à l'hébreu moderne israélien. Dans la mesure où les interviewés eux-mêmes n'ont pas toujours précisé au quel des deux ils faisaient référence, il pourra m'arriver d'employer le terme sans adjectif ou précision supplémentaire.

De manière générale, quelle que soit *la langue* en question et malgré un emploi des dénominations au singulier, on gardera à l'esprit la variabilité et la diversité intrinsèque et constitutive de toute pratique linguistique.

3. Pratiques langagières ou linguistiques

Ce dernier terme, « pratique(s) », est le seul pour lequel le sens commun correspond bien au sens donné en sciences sociales. Ainsi selon *Le Petit Robert*[64], la pratique est une « manière concrète d'exercer une activité (opposé à *règle, principe*) » et une pratique est une « manière habituelle d'agir (propre à une personne, un groupe) ».
Selon le *Dictionnaire de sociologie* (Akoun & Ansart 1999, p. 416), le substantif féminin *pratique* vient :

> « du latin *practicus* "actif agissant", tiré du grec *praktikos* même sens opposé à *theorêtikos* "contemplatif" » et signifie pour la sociologie « comportement

[63] P. Larcher (2008), décrivant les conditions historique de son apparition et de son développement, parle d'un terme « idéolinguistique », c'est-à-dire autant idéologique que linguistique. Bien entendu, aujourd'hui, ce n'est pas ainsi que l'envisage le locuteur *lambda.*
[64] *Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010* (version électronique).

> ou activité sociale envisagés dans la manière dont ils sont exercés de façon habituelle par une personne ou un groupe. (…)
> Conformément à son étymologie, la notion de *pratique* s'oppose à la connaissance abstraite, et cette opposition est communément reprise en sociologie. Une recherche sur la "pratique" médicale (ou éducative, religieuse...) porte non sur les savoirs biologiques ou médicaux, mais sur les comportements des médecins, des soignants, et sur les problèmes rencontrés dans ces activités relationnelles. » (*Ibid.*).

Ainsi, les pratiques langagières seront-elles comprises dans le sens d'utilisation concrète et habituelle d'une ou plusieurs langues, par un ou plusieurs locuteurs, en situations diverses. On distinguera cependant, les pratiques déclarées, celles qui sont affirmées par les locuteurs lors d'un entretien par exemple, des pratiques effectives, celles qui sont effectivement observées et/ou enregistrées.

Le processus de transmission n'est pas le sujet unique de cette partie, mais plutôt un cadre d'analyse des pratiques langagières déclarées des participants à l'enquête. En effet, pour décrire ces pratiques, il semble légitime de s'interroger, ou du moins d'esquisser les modes d'apprentissage et d'acquisition des ressources linguistiques mises en œuvre. Quant aux représentations, celles-ci sont reliées à la transmission comme aux pratiques langagières et, en quelque sorte, elles les surplombent. En effet, la situation d'entretien amène forcément certaines représentations à êtres affirmées ou à apparaître en filigrane.
De même, l'articulation entre les représentations et les pratiques langagières ne sera pas menée dans l'optique d'un éventuel rapport de cause à effet des représentations sur les pratiques, et inversement. Ainsi, par exemple, selon L.-J. Calvet :

> « face à la variation, on rencontre des attitudes de refus ou d'acceptation qui n'ont pas nécessairement d'influence sur la façon dont parlent les locuteurs mais en ont certainement sur la façon dont ils perçoivent le discours des autres. » (Calvet 1993, p. 52).

Il s'agira bien plutôt ici, pour reprendre une formule de P. Bourdieu, « de faire entrer la réalité des représentations communes dans la représentation scientifique de la réalité. » (Bourdieu 2001a, p. 290 - en note).

Chapitre 4
Participants et corpus

Dans ce chapitre, il s'agira de décrire les conditions de recueil et les situations d'entretiens, ainsi que de présenter les participants à ces entretiens.
Je dissocie volontairement les participants et le corpus des entretiens de ceux des enregistrements de pratiques. Ces derniers seront présentés dans la troisième partie.
Avant d'en venir à la présentation détaillée de chacun des participants, il me faut, dans un premier temps, expliquer ma démarche.

1. Le choix des participants aux entretiens

Les personnes rencontrées l'ont été grâce à l'activation de mon réseau d'interconnaissances personnel[1], avec l'aide de certains de mes amis, ainsi que celle de certains de mes professeurs ou collègues. Je n'ai donc pas été guidée par des critères statistiques de représentativité, ni n'ai cherché un équilibre entre les différents profils d'informateurs et les proportions obtenues ne reflètent pas le poids démographique de chacun dans la population française actuelle. Toutefois, j'ai suivi deux lignes directrices.
Premièrement, les participants ont tous un lien, du point de vue de l'histoire familiale, avec le Maroc, l'Algérie ou la Tunisie. J'ai principalement cherché à rencontrer des personnes nées ou installées en France hexagonale depuis longtemps (au moins vingt ans). Étant donné que ma démarche est aussi de mettre à jour l'ancrage en France de ces personnes et d'avoir une optique diachronique, transgénérationnelle et dynamique, je n'ai pas souhaité rencontrer des personnes installées depuis moins de vingt ans. Quant à la pratique de l'arabe maghrébin, j'ai cherché

---

[1] N'enquêtant pas dans un milieu social déterminé, circonscrit, cette façon de recruter les participants me paraît la plus efficace et la plus à même de réduire, un tant soit peu, les rapports de domination symbolique. C'est ainsi qu'ont procédé les enquêteurs de *La misère du monde* :

> « On a ainsi pris le parti de laisser aux enquêteurs la liberté de choisir les enquêtés parmi des *gens de connaissance* ou des gens auprès de qui ils pouvaient être introduits par des gens de connaissance. La proximité sociale et la familiarité assurent en effet deux des conditions principales d'une communication "non violente". D'une part, lorsque l'interrogateur est socialement très proche de celui qu'il interroge, il lui donne, par son interchangeabilité avec lui, des garanties contre la menace de voir ses raisons subjectives réduites à des causes objectives, ses choix vécus comme libres à l'effet des déterminismes objectifs mis au jour par l'analyse. On voit que, d'autre part, se trouve aussi assuré en ce cas un accord immédiat et continûment confirmé sur les présupposés concernant les contenus et les formes de la communication (…). » (Bourdieu 1998 [1993], p. 1395).

Voir également *infra*, point 2.2.

en priorité des personnes en ayant potentiellement l'usage. Potentiellement, parce que c'est très souvent au moment de l'entretien que j'en vérifiais la réalité à travers les déclarations des interviewés. Enfin, en fonction des parcours, il n'était pas évident que des pratiques de l'arabe maghrébin subsistent dans certaines familles, quand elles avaient pu exister à un moment de leurs parcours.
Deuxièmement, du point de vue du parcours migratoire des parents (ou grands-parents), j'ai cherché à rencontrer des personnes de traditions musulmanes et juives et, parmi les personnes originaires d'Algérie, des harkis et des pieds-noirs, ainsi que leurs descendants nés et/ou socialisés en France.
Ces choix ont été motivés par divers manques relevés dans le champ (Barontini 2009b). Aucune étude sociolinguistique, à ma connaissance et jusqu'à présent, n'a proposé de prendre en compte cette diversité des profils, liée à l'histoire, des locuteurs potentiels.
Dans le champ qui m'intéresse, que je résumerai en transmission, pratiques et représentations de l'arabe maghrébin, on ne fait référence qu'aux « familles immigrées », les familles de harki sont rarement évoquées, les familles de traditions juives sont quasiment inexistantes jusqu'à très récemment, et dans des travaux restés assez confidentiels (Clipici 2004, par exemple). Quant aux familles de pieds-noirs, la question des pratiques langagières ne s'est posée qu'à travers le français (français pied-noir, pataouète) et le plus souvent à travers dictionnaires et lexiques[2].
Séparément, toutes ces populations sont pourtant bien représentées en sociologie et en histoire, ainsi que dans toute une littérature plus ou moins scientifique ayant trait à la mémoire : romans biographiques, témoignages, lexiques, etc.
En résumé, aucun travail sociolinguistique n'a, jusqu'à présent, réuni ces divers profils sous l'angle fédérateur et séculier de pratiques potentielles de l'arabe maghrébin. C'est ce que je tente d'amorcer avec la présente étude.

2. Les entretiens

J'ai effectué trente-quatre entretiens avec trente-huit personnes : dix-sept femmes et vingt-et-un hommes, dont les âges se situent, au moment de l'entretien, entre 27 et 97 ans ; la majorité des participants se situant dans la tranche 30-50 ans. La plupart des entretiens sont individuels, cinq ont cependant réuni deux à trois participants. Le recueil de ces entretiens s'est étalé sur la période allant de septembre 2007 à juillet 2009 ; excepté un entretien (avec Marwa) recueilli en décembre 2005, lors de mon enquête de terrain de DEA et que je n'avais finalement pas exploité dans ce travail.
Les entretiens se sont déroulés en français, en Ile de France, mais aussi dans le Lot-et-Garonne, dans le Nord et l'Aisne.
La majorité des entretiens s'est passée en une seule rencontre, cependant deux d'entre eux ont nécessité une seconde entrevue. J'ai toujours laissé à

[2] *Cf.* bibliographie en fin d'ouvrage, écrivains-journalistes : Roland Bacri, Léon Mazzella ; linguistes : André Lanly, Jeanne Duclos.

l'interviewé le choix du lieu. L'entretien le plus court a duré 25 minutes et le plus long, 4h44. La durée moyenne des trente-quatre entretiens est de 72 minutes.
Les thématiques abordées lors de ces entrevues sont principalement : le parcours personnel, l'histoire familiale, l'acquisition et la pratique de l'arabe maghrébin ou non, la transmission et la retransmission de l'arabe ou non, les représentations langagières, l'auto-définition identitaire. J'y reviendrai, *infra*, avec la présentation du guide d'entretien.

2.1. Interaction et co-construction

Je voudrais apporter ici quelques réflexions méthodologiques sur l'entretien, tel que je l'envisage.
L'entretien est une co-construction ponctuelle et située, contextualisée. On ne cherche pas des faits à travers celui-ci et ce que les participants disent :

> « *n'est pas le reflet d'une réalité déjà-là* (à "retrouver" ou à "découvrir") mais […], dans chaque énoncé, il y a *production* (et non *reproduction)* de nouvelles significations qu'il faudra repérer et interpréter. » (Varro, 2008, p. 4).

Ce n'est pas à proprement parler une technique (Beaud, 1996, pp. 243-244), au sens d'une recette applicable à toute recherche, mais plutôt l'instauration d'un rapport interactif de mise en confiance entre l'intervieweur et l'interviewé.
J'emprunte à la conception de l'entretien interactif[3] (Jacques Bres in Calvet & Dumont 1999), compréhensif (Kaufmann 2011), et ethnographique (Beaud 1996). C'est-à-dire que j'assume la dimension conversationnelle, interactive, qui ne cherche pas la comparabilité stricte et quantifiable des discours recueillis mais, au contraire, qui cherche à établir une relation entre les interactants, créant ainsi une dynamique de construction de sens, propre à chaque entretien. Cela signifie aussi que j'accorde une grande importance à la dimension réflexive d'explicitation du rapport instauré et de son contexte d'énonciation.
Je me réfère beaucoup à l'ethnographie en sociologie[4], mais je n'ai pas – loin s'en faut – réalisé une enquête ethnographique au sens d'observations poussées en immersion longue dans un réseau d'interconnaissances. D'ailleurs, je n'ai pas non plus mené à proprement parler une enquête de terrain. Je n'ai pas circonscrit de *terrain*, hormis la France hexagonale, j'ai rencontré les participants là où ils vivaient ou travaillaient : chez eux, à l'université, sur leur lieu de travail ou dans des cafés. Ma démarche est essentiellement exploratoire, choisir un lieu, une structure sociale (associative, politique, institutionnelle, etc.) unique n'aurait pas, ou très difficilement, permis de réunir ces divers profils. En choisir plusieurs aurait, en outre, été particulièrement risqué pour une seule apprentie-chercheuse quant à l'aboutissement du travail. Je me suis donc investie dans ma recherche à travers ma vie de tous les jours. Combiné au travail

---

[3] Je préfère ce terme à celui de « semi-directif », dans la mesure où il reflète plus clairement le choix d'assumer l'interaction.
[4] Je considère que la méthode ethnographique est tout à fait possible dans une optique sociolinguistique.

de formation et de recherche universitaire, à ma formation à l'enseignement, à mes lectures, à tout ce qui constitue concrètement et subrepticement le cheminement vers le doctorat, tout cela a participé à aiguiser ma sensibilité dans l'observation de tout ce qui se rattache à ma thématique de recherche.

2.2. Présentation de soi, positionnements et situations d'entretien

Les participants ne devront pas être considérés comme représentatifs, d'un point de vue générique, et chaque entretien est unique et possède sa cohérence propre. La situation d'entretien, le rapport établi avec l'informateur, nos positions respectives, l'enchaînement de la conversation et la formulation des questions diffèrent pour chacun (Bensalah, 2001). J'en donnerai les détails avec la présentation des participants et chaque fois que ce sera nécessaire dans l'analyse.

La plupart du temps, j'ai contacté les participants par téléphone, ou par courriel et ensuite par téléphone, souvent sur recommandation d'un ami, d'un professeur. D'autres fois, je me suis présentée à eux directement pour ensuite les recontacter par téléphone ou courriel et finalement fixer un rendez-vous. J'ai bénéficié – et je bénéficie encore – d'une grande aide de mon réseau. Si bien que je n'ai finalement pas (re)contacté un certain nombre de personnes. Certaines, parce que j'attendais un moment propice pour me rendre dans leur région de résidence et que, le temps passant, je n'ai pas trouvé ce moment. Parfois, une aide proposée pour rencontrer de nouvelles personnes ne s'est tout simplement pas concrétisée. D'autres, parce que je les rencontrais, ou l'on m'en parlait, à un moment où j'avais décidé de cesser les entretiens estimant en avoir recueilli suffisamment. Et enfin, bien sûr, il y a eu quelques fois où je n'ai tout simplement pas réussi à obtenir de rendez-vous ou même de réponse à des tentatives répétées de contact. Ce dernier cas reste toutefois plus rare, je n'ai globalement pas eu de grande difficulté à obtenir ces entretiens une fois le processus de recherche lancé. Beaucoup ont manifesté de l'enthousiasme ou de la curiosité bienveillante, tandis que d'autres ont paru, à la première prise de contact, plus dubitatifs. Toutefois, de manière générale, je n'ai pas senti de réticences à propos de mon sujet et de ma demande d'entretien. Le fait d'avoir été souvent recommandée par des personnes proches ou estimées des participants n'y est certainement pas étranger.

Concrètement, je me suis présentée comme doctorante (ou thésarde) à l'INALCO (en arabe maghrébin), travaillant sur la présence « maghrébine » en France, les personnes venues du nord de l'Afrique et leurs descendants, résidant en France : les histoires familiales et migratoires, les aspects culturels, l'ancrage culturel en France ; la transmission (de la langue, de la culture) ; la pratique de l'arabe maghrébin. Souvent, suite à la question de la personne contactée, j'ai souligné mon apprentissage de l'arabe maghrébin, plus rarement, le fait que je l'enseigne aussi. Beaucoup s'attendaient à une étudiante en arabe standard, j'ai donc souvent dû préciser que mon cursus, comme ma

préoccupation de recherche, concernait principalement l'arabe *parlé*. Cette position de locutrice-apprenante a bien souvent été un atout quant à la sympathie suscitée en retour. Le fait que je sois seulement initiée à l'arabe standard a pu éviter une potentielle domination symbolique en termes de connaissance de la langue légitime idéalisée. D'un autre côté, la domination symbolique du bagage scolaire détenu en tant que doctorante a tout de même pu être présente vis-à-vis de participants moins ou non diplômés.
Concernant mon sujet de recherche j'ai tenté d'ajuster la présentation de celui-ci en fonction du profil supposé de la personne : s'il s'agissait d'une personne dont on m'avait dit qu'elle était arabophone, je mettais l'accent sur le lien et la pratique de l'arabe. S'il s'agissait d'une personne ayant connu la migration, j'insistais sur la dimension de parcours et d'ancrage en France, sur la dimension culturelle. J'ai toujours souligné le fait que ce qui m'intéressait c'était leur vision personnelle, leur vécu quant à ce sujet, et non pas un point de vue d'expertise. Si j'ai effectivement parlé d'entretien, j'ai aussi précisé que cela se déroulerait plus comme une conversation informelle que comme une passation questionnaire cadré. Ne voulant pas enclencher la discussion avant le moment de l'entretien, j'essayais d'éviter de donner trop de détails (qu'on ne m'a pas souvent demandés, du reste), le but étant d'obtenir l'accord de la personne et un rendez-vous.
Enfin, mon repérage par rapport au langagier (mon intérêt pour l'arabe maghrébin) plutôt que par rapport à une discipline (sociolinguistique, sociologie, histoire…) a peut-être induit des représentations différentes des participants vis-à-vis de moi et de ma recherche, différentes de celles qu'auraient suscité une présentation en tant que sociolinguiste. Je veux dire par là que ce genre de références aurait pu *en imposer* et je me suis, au contraire, présentée comme apprenante, en demande de leur expérience et de leur savoir personnel.

Mon sujet touchant principalement au vécu, au passé, aux parcours, aux pratiques et aux représentations langagières, j'avais au départ une certaine appréhension quant à la capacité à entrer directement dans la sphère privée, intime, de personnes que j'allais rencontrer pour la première (et souvent la seule) fois. Le sujet en lui-même (l'histoire familiale ou le rapport aux langues) participe probablement de la définition de la situation d'entretien dans le sens souhaité. Néanmoins, c'est par-dessus tout la situation d'entretien en elle-même, quand la confiance s'installe[5], qui rend possible cet accès à l'intime, comme le souligne Stéphane Beaud :

---

[5] Il y a cependant des situations plus délicates que d'autres, notamment celles où une grande distance sociale sépare l'enquêteur de l'interviewé. Par exemple, les apprentis-sociologues sollicitant des acteurs professionnels dominants et obtenant leur accord sur la base de cet aspect de leur identité sociale ont ensuite beaucoup de mal à aborder la personne privée (Chamboredon et *Alii* 1994, pp. 130-131). Dans l'autre sens, lorsque c'est l'enquêteur qui est symboliquement en position dominante, l'interviewé pourra auto-disqualifier son point de vue, estimant ne pas en avoir ou que ce point de vue ne vaille pas la peine d'être entendu (Beaud 1996, Demazière 2008). Ou encore, des personnes habituées à la prise de parole en public peuvent avoir tendance à assimiler le sociologue, même expérimenté, à un journaliste et donc à lui fournir des discours très généraux, très loin de leurs expériences et pratiques concrètes (Demazière 2008, pp. 27-29).

> « c'est bien parce que l'entretien est une situation somme toute inédite de la vie sociale : une longue rencontre (enregistrée) entre deux inconnus, et aussi une situation qui a de fortes de chances de rester unique. L'enquêteur, par sa position extérieure au réseau social des enquêtés, est par définition statutaire éloigné des enjeux sociaux de concurrence et de rivalité, en dehors du jeu local. Parce qu'il est fondamentalement cet "étranger", l'enquêté est porté à pouvoir se livrer, révélant progressivement des aspects de sa propre existence qui seraient apparus très "privés" à ses proches [note]. C'est cette position (temporaire) d'extranéité, handicap de départ pour amorcer la relation, qui peut ensuite, si l'entretien est bien mené, se transformer en moteur de la parole de l'enquêté. » (Beaud 1996, pp. 249-250).

Cela étant, tous les entretiens ne se sont pas déroulés comme je l'aurais souhaité et certains participants ont interprété mon attente en termes de preuves historiques, m'amenant, par exemple, des dossiers constitués par eux retraçant leur généalogie ou les rattachant à un passé :

> « Une des principales difficultés pratiques que rencontre tout "intervieweur" est la tendance des enquêtés à vouloir prendre de la hauteur, à livrer un "témoignage" à portée générale, d'un "bon niveau", en s'ajustant ainsi à ce qu'ils perçoivent être les attentes de l'enquêteur. Cette attitude des enquêtés varie, bien sûr, selon les milieux sociaux, et a tendance à être plus fréquente lorsque s'élève le niveau de ressources sociales et culturelles. » (Beaud 1996, p. 242).

Il n'a ainsi pas toujours été aisé de *recadrer* l'entretien ou de réellement le mener. J'y reviendrai dans la présentation des participants où j'expose également les conditions de rencontre et d'entretien, mais cela tient en partie aux positions respectives des interactants.

Que ce soit en sociologie ou en sociolinguistique, la question de la distance sociale, du rapport de domination symbolique entre les interactants, revient souvent. En effet, le rapport le plus fréquent est celui où l'intervieweur se situe en position dominante (réelle ou supposée) socialement, intellectuellement ou culturellement. La situation d'entretien constitue ainsi une « relation sociale » loin d'être habituelle pour les interviewés, comme le soulignent, successivement, S. Beaud et D. Demazière :

> « L'entretien sociologique, loin de se réduire à une simple communication de face à face entre A et B (comme le postule toute une tradition de l'entretien issue de la psychologie sociale) est aussi une relation sociale entre deux personnes qui se différencient par leurs caractéristiques sociales, scolaires, sexuelles. C'est un rapport de pouvoir (…). » (Beaud 1996, p. 238).

> « La distance sociale est alors évoquée comme un élément renforçant l'asymétrie de rôles, chaque fois que les sociologues proposent une forme d'interaction souvent bien éloignée des habitudes de la population enquêtée, notamment dans le cas des milieux populaires (Mauger 1991), des jeunes des cités de banlieue ([Yohana 1995]), ou des composantes de la "misère du monde" (Bourdieu 1993), etc. » (Demazière 2008, p. 18).

Comme je l'ai souligné *supra* (point 1), une familiarité plus ou moins ténue

était présente avec chaque participant, permettant une meilleure *compréhension* mutuelle. À l'image, de l'argumentation de J. Billiez et A. Millet :

> « Concernant l'entretien, les griefs retenus contre lui sont le plus souvent qu'il constituerait "un coup de force" [note : de Fornel 1983.] réalisé de double façon. Il serait tout d'abord, un coup de force conceptuel, le chercheur imposant au sujet "interrogé" ses propres schèmes de pensée, dans la mesure même où il est celui qui interroge, et dans la mesure où toute interrogation somme de répondre. Ce coup de force se doublerait dès lors nécessairement d'un second : un coup de force social, la structure même de l'interaction plaçant *de facto* le chercheur en position dominante, une position qu'il a souvent déjà, appartenant à l'Institution Universitaire qui peut être perçue comme le lieu d'un savoir "imposant". Sans doute, ces griefs peuvent pour partie être fondés, mais on ne peut non plus tirer trop sur la caricature. Quelle situation dialogique ne joue pas de rapports de forces ? Dans quelle situation une question n'appelle pas de réponse ? Il n'y a pas d'un côté le vrai dialogue lisse et consensuel, et de l'autre l'entretien proche d'un interrogatoire de police [note : citation de Bourdieu 1993, pp 927-931]. L'imposition du cadre conceptuel est bien plutôt une introduction thématique concernant l'objet sur lequel portent les interrogations du chercheur qui vient, en "non-savant" attentif, chercher quelques réponses. Si l'enquêteur adopte une position "compréhensive", une "écoute bienveillante", la parole de l'enquêté peut dès lors être considérée comme l'expression de la (co)construction de représentations ou comme l'apport intéressé de témoignage [note]. Et c'est toujours cette position que nous avons adoptée, celle-là même développée par la technique de l'entretien compréhensif. » (Millet 2001, p. 41).

Pour autant, la seule posture compréhensive ne me paraît pas garantir un rapport dénué de toute forme de domination symbolique ou de distance sociale. Bien sûr, ce n'est pas ce qu'affirment J. Billiez et A. Millet dans la citation qui précède, et je suis tout à fait en accord avec la définition d'un entretien interactif, compréhensif et co-construit.

Quels que soient la situation et les rapports entre les interactants, la neutralité est un leurre (Beaud 1996, p. 244), d'autant que ce n'est pas le seul moment de l'entretien qui entre en jeu, c'est toute la relation établie du premier contact au dernier. En ce sens, je suis très réservée quant à la tradition de l'entretien non-directif.

Les rapports asymétriques, entre intervieweur et interviewé, existent et sont à géométrie variable. Ainsi, dans mon cas, bien souvent, le rapport était plutôt inversé : l'interviewé par son âge, son sexe et sa position sociale avait potentiellement le rôle dominant. Ce rapport-là n'est pourtant pas comparable à ceux où des sociologues débutants (Chamboredon et *Alii* 1994) comme des sociologues confirmés (Pinçon & Pinçon-Charlot 1991 ; Demazière 2008) ont affaire à des « vrais » dominants : chefs de grandes entreprises, aristocrates et grands bourgeois ou encore professionnels de la politique. Je l'ai dit, les disciplines et les objets diffèrent, et de ce fait les enjeux ne sont pas les mêmes. Par exemple, être manipulée ou ne pas pouvoir accéder à la dimension privée (Chamboredon et *Alii* 1994) sont des risques que je ne courais pas.

Enfin, il y a eu des cas où ma proposition d'entretien est venue combler un besoin impérieux d'expression sur le sujet, particulièrement avec Carmen[6] (voir la présentation des participants *infra*). L'entretien n'apparaît alors plus comme un mode de communication imposé ou éloigné des habitudes communicatives des participants (voir aussi Rispail 2010).

2.3. Contenu des entretiens

J'ai mené mes entretiens à partir de ce qu'il est convenu d'appeler un guide d'entretien. Il a été élaboré à partir de celui que j'ai utilisé pour mes travaux de maîtrise et de DEA[7], enrichi et adapté au vu de l'expérience acquise grâce à ces premières recherches, de discussions et lectures, et selon le profil sociolinguistique des participants.
Les thèmes abordés ont pour finalité d'apporter des éléments d'analyse sur le profil sociolinguistique des enquêtés, leurs représentations et pratiques langagières, le processus de transmission ou de non-transmission de l'arabe maghrébin.
Les entretiens ont bien une dimension essentiellement biographique, mais ce ne sont pas des entretiens biographiques au sens de « méthode biographique » (Mauger 1989, Peneff 1990, Berlivet *et al.* 1994 ou encore Bourdieu 1986). Autrement dit, je n'ai pas cherché à recueillir des récits proprement autobiographiques ni déployé les outils pour y parvenir. Cela demande effectivement un autre travail : moins d'interviewés avec qui l'on effectue des séances d'entretiens plus nombreuses, voire l'on procède à une co-élaboration du récit avec l'interviewé (comme l'a fait par exemple Sylvaine Amary, 2012).

Le guide d'entretien complet

Préambule :
➢ Pourquoi je suis là, quelle est ma recherche.
➢ Arabe maghrébin langue de France
➢ Recueil de consentement pour l'enregistrement et l'utilisation pour mon travail de recherche : anonymat, possibilité de copie audio et/ou transcription écrite.
➢ L'entretien : je cherche, je n'évalue pas, ne juge pas. Besoin de votre

---

[6] « **C :** je vais vous montrer les photos mais vous allez revenir hein parce que
A : ouais
C : je vous ai pas.. je vais plastifier un petit peu tout ça parce que là c'est je suis contente.. vous m'aidez aussi dans le parcours que j'ai à faire parce que c'est un vrai parcours ce truc
A : ben ça me fait plaisir »

[7] C'est-à-dire à partir du questionnaire destiné aux enquêteurs élaboré par le Créam (Centre de recherche et d'étude sur l'arabe maghrébin) pour le projet « Transmission familiale et acquisition non didactique des langues : Arabe maghrébin. Dynamisation de la transmission familiale par la visibilité dans le domaine public (musique, comédie, reconnaissance dans le système scolaire) » (Projet de l'Observatoire des pratiques linguistiques, Délégation générale à la langue française et aux langues de France (DGLFLF), ministère de la Culture, lancé en mars 2001).

savoir, de votre point de vue.

1) Histoire personnelle :
➢ Famille, nombre de frères et sœurs, profession des parents et région de départ, comment ils se sont rencontrés, migration(s) et lieux de vie.
➢ Situation actuelle, âge, profession.
➢ Né-e en France ? ou arrivé-e en France à quel âge ? Lieux de vie en France.
➢ Scolarité, langues étudiées à l'école (en France et/ou ailleurs).
➢ Quels contacts avec le pays de naissance et/ou des parents ? Quels sentiments, rapports vis-à-vis de ce pays ?
➢ Migration vécue ou non ? Quel héritage, transmission de celle-ci ?

Si harki ou descendant-e de harki :

➢ Y a-t-il eu transmission de cette histoire ?

➢ « Retour » en Algérie effectué, prévu ?

Si de traditions juives :

➢ Quels liens/rapports avec Israël ?
Si pied-noir ou descendant-e de pied-noir :

➢ Pourquoi et comment vos parents (/vous-même/vos aïeux) se sont-ils installés en Algérie (au Maroc, en Tunisie) ?

2) Langues parlées en famille :
➢ Lesquelles, leurs dénominations (en français et en version originale)
➢ Cadre d'apprentissage/institution ?

➢ Langues parlées :
père↔mère, père→participant-e, mère→participant-e,
participant-e→père, participant-e→mère,
participant-e↔frères et sœurs,
participant-e↔reste de la famille,
participant-e↔amis,
participant-e↔conjoint-e/enfants...

Différences entre parler des parents et des enfants... ?
➢ Sujets (salutations, insultes, nourriture...), moments, lieux, personnes attachés à l'emploi de telle ou telle langue ou manière de parler.

3) Arabe *classique* (*standard, littéral*, etc.)/Parlers arabes orientaux :

➢ Dénominations (en français et en version originale)
➢ Connaissances, apprentissage, compréhension, usage

➢ Sentiments vis-à-vis de ces langues, utilité...
➢ Influence linguistique de la télévision ? Parabole ? Quelles chaînes regardées le plus souvent ?

4) Auto-définition identitaire :

➢ Français-e, marocain-e , algérien-e, tunisien-e, pied-noir, harki... /fils-

Si harki ou descendant-e de harki :

➢ Harki/fils-fille de harki : pourquoi, qu'est-ce que ça signifie pour vous ? Votre explication de ce terme.

➢ Rapatrié-e/fils-fille de rapatrié-es : pourquoi, qu'est-ce que ça signifie pour vous ? Votre explication de ce terme.

Si pied-noir ou descendant-e de pied-noir :

➢ Pied-noir/fils-fille de pied-noir-s : pourquoi, qu'est-ce que ça signifie pour vous ? Votre explication de ce terme.

➢ Rapatrié-e/fils-fille de rapatrié-es : pourquoi, qu'est-ce que ça signifie pour vous ? Votre explication de ce terme.

5) Représentations langagières :

➢ L'arabe familial, *əd-dārīža* (reprendre le terme de l'informateur) : qu'est-ce qu'elle représente ? Qualification esthétique, affective, utilité ? Effort ? Importance ?...

➢ Que pensez-vous du fait de connaître deux ou plusieurs langues ? Pourquoi ?

➢ Et pour le français ?

S'il y a lieu :

➢ Idem pour l'arabe classique

➢ Idem pour hébreu

6) Re-transmission langue(s) et "culture" (histoire familiale, cuisine, vêtements...) :

➢ Choix du conjoint ?

➢ Langues parlées/enseignées/transmises (qu'on voudrait parler/enseigner/transmettre) aux enfants ? Pourquoi ?

➢ Qu'est-ce que la transmission pour vous ? En quoi ça consiste ? Quelle importance ?

➢ Si non-transmission : sentiments... ?

7) Koinè en France ?

➢ Contact avec locuteurs d'autres variétés ? Quand, où, dans quel(s) contexte(s) ?

➢ Comment se passent la communication et la compréhension ?

➢ Effort (?) vers une langue commune ? Où se placent les différences ?

➢ Qu'est-ce qui frappe/retient votre attention dans les usages des autres ?

8) Arabe maghrébin langue de France :

Explication ➢ qu'en pensez-vous ?

9) Visibilité de l'arabe maghrébin sur la scène culturelle française ? Sentiments et opinion vis-à-vis de cette visibilité.

10) Quelle question aurais-je oublié de poser ou quel thème aurais-je

✷ Connaissez-vous d'autres personnes à me présenter ?
✷ Est-il possible d'effectuer l'enregistrement de conversations avec vous ?

Je parle de guide d'entretien, mais concrètement, au moment de l'interaction j'ai veillé à ne pas le présenter ostensiblement à la vue des interviewés, je l'avais souvent auprès de moi mais retourné ou replié. Comme S. Beaud le souligne (1996, pp. 239-240), l'usage d'un guide physiquement ou ostensiblement présent au moment de l'entretien peut « changer la relation d'enquête » et conférer « un caractère officiel et presque scolaire à la situation d'entretien » (*Ibid*., p. 239). C'est bien ce que j'ai souhaité éviter, tout comme une éventuelle anticipation des thèmes et questions de la part de l'interviewé s'il lui avait été possible de jeter un œil au guide posé en évidence. Je m'en suis très vite détachée, le connaissant bien, sa fonction n'était pas d'être suivi à la lettre mais plutôt de constituer un pense-bête des thèmes à aborder. En effet, souhaitant mettre en place une interaction qui déclenche la « dynamique de l'entretien » (*Ibid*., p. 240), il n'était pas question de le concevoir comme un cadre rigide et placer ainsi les interlocuteurs dans une « position de "répondants" » (*Ibid*., p. 240).
Je formulais toujours les questions dans le fil de l'interaction et beaucoup ont surgi de celle-ci. J'essayais de commencer plutôt par les questions factuelles du parcours (date et lieu de naissance, composition de la famille, rapport à la migration, cursus scolaire et professionnel…). Cela me permettait d'avoir une première connaissance de la personne sur laquelle j'appuyais ensuite mes questions thématiques et pour approfondir. L'agencement des thèmes s'est donc déroulé en fonction de chaque interaction et pas obligatoirement selon l'ordre du guide. Si l'on peut retrouver une trame commune, les thématiques étaient organisées par blocs cohérents pouvant permuter ou ne pas être abordées (en fonction de leur pertinence, par exemple). Il faut insister sur le fait que chaque entretien est véritablement singulier. En effet, ils sont inégaux dans leur durée et dans leur contenu, tous les participants ne sont pas nécessairement cités, ou pas de la même manière, à propos de tous les thèmes soulevés dans l'analyse.
Par ailleurs, j'ai développé à chaque fin d'entretien une sorte de rituel, auquel j'ai essayé de ne pas déroger, constitué de deux questions[8] (voir ci-dessus : questions 10 et 11 du guide). Celles-ci ont permis à certaines préoccupations de l'interviewé ou à des thématiques d'émerger *in extremis* et aussi de donner, symboliquement et furtivement, le rôle d'intervieweur à l'interviewé. Cela permettait également de terminer sur une touche ludique, voire humoristique.

Il est temps, à présent, d'en venir à la présentation des participants, ainsi qu'aux conditions concrètes de leur rencontre et des entretiens.

[8] Issues de conseils et ficelles donnés, lorsque je préparais ma maîtrise, par une amie sociologue, Sophie Pochic, que je remercie ici.

3. Présentation des participants

Je donne ici une présentation succincte des trente-cinq participants dont le discours est cité dans le chapitre qui suit *infra.* Quand cela est possible, je mentionne pour chacun : l'année et le lieu de naissance, la composition de la famille ascendante et les professions des parents, la situation sociale et professionnelle actuelle, la composition de la famille actuelle (conjoint, enfants), les liens éventuels avec le pays de départ, les langues en présence. J'indique également, le cas échéant, le bagage linguistique déclaré, sans entrer dans le détail des pratiques. Enfin, je signale comment s'est faite la rencontre, la date, le lieu et la durée de l'entretien. Je renvoie, s'il y a lieu, vers la transcription de celui-ci, dans la partie corpus.
Ces informations dépendent de ce que j'ai pu recueillir en entretien avec chaque participant, ou parfois de ce que l'interviewé ne souhaitait pas voir apparaître. C'est la raison pour laquelle certaines présentations sont plus détaillées que d'autres.
Je rappelle, enfin, que les interviewés sont regroupés à travers quatre catégorisations principales non dénuées de défauts (*cf.* Partie I – Chapitre 2 – point 1) : immigrés (ou descendants d'immigrés), harkis (ou descendants de harki), juifs / de traditions juives (ou descendants de juifs), pieds-noirs (ou descendants de pieds-noirs).

3.1. Descendants d'immigrés

Samir

Samir est né en 1982 dans le Val de Marne, il a grandi en région parisienne. Il a deux frères, un plus âgé (né en 1980) et un plus jeune (né en 1983). Son père est né à Khemisset au Maroc, il est arrivé en France en 1976 où il a travaillé dans les chemins de fer et sa mère, née à Casablanca, le rejoint deux ans après, ils ont divorcé vers 1990. Samir est infirmier et vit en région parisienne.
Bagage linguistique : français et arabe marocain.
J'ai rencontré Samir grâce à un ami à lui, qui était doctorant à l'INALCO et qui avait assisté à ma communication lors des journées doctorales de l'INALCO. Suite à cette communication, il m'a spontanément proposé de me mettre en contact avec Samir. L'entretien s'est déroulé en juillet 2008, dans un café parisien, et a duré 1h17.

Zineb

Zineb est née en 1963 dans le Nord. Elle a trois sœurs, nées également dans le Nord en 1957, 1967 et 1974. Son père est né en Algérie en 1930, dans un village du nord-est et il est arrivé en France en 1947 avec ses parents, dans la région de Saint-Etienne. La mère de Zineb est née dans le nord de la France d'un père Algérien et d'une mère belgo-espagnole. Son grand-père maternel, Algérien, né en 1897 à Sidi Brahim (région de la petite Kabylie), est arrivé en France en 1919 et, jusqu'à sa mort, il n'est jamais retourné en Algérie.

Zineb est divorcée (son ex-mari est Marocain) et mère de deux garçons nés en 1995 et 1999. Elle est assistante sociale.
Bagage linguistique : français et arabe algérien.
J'ai rencontré Zineb grâce à une amie à moi qui travaille avec elle. L'entretien s'est déroulé en juin 2008, chez elle dans la région lilloise, et a duré 1h17.

Amine

Amine est né en 1977 à Paris, il a un frère jumeau et une sœur née en 1982. Ses parents sont Tunisiens, originaires d'une petite ville près de Sfax ; son père, né en 1950, arrive en France à la fin des années 60, il est ouvrier puis restaurateur et sa mère femme de ménage. Amine est comédien.
Bagage linguistique : français et arabe tunisien.
J'ai rencontré Amine grâce à un ami commun. L'entretien s'est déroulé en mars 2009, dans un café parisien, et a duré 40 minutes.

Zyad

Zyad est né en 1977 dans le département de la Loire, il a une sœur née en 1978, un frère né en 1980 et une sœur née en 1987. Il vit chez ses parents, installés en région parisienne depuis une vingtaine d'années.
Ses parents sont originaires d'un village près de Meknès au Maroc. Son père est arrivé en France vers l'âge de 25 ans, en 1972, et sa mère l'a rejoint en 1977 à l'âge de 19 ans. Zyad travaille à la billetterie d'un musée depuis plusieurs années, après des études en informatique.
Bagage linguistique : français, arabe marocain et berbère. Il a aussi obtenu un D. U. (Diplôme Universitaire) en arabe moderne standard.
J'ai rencontré Zyad grâce à un ami commun. L'entretien s'est déroulé en février 2009, dans un café parisien, et a duré 1h34.

Marwa

Marwa est née en 1969, elle a trois frères et une sœur, tous plus jeunes qu'elle. Elle et ses frères et sœur sont tous nés en France, dans l'Yonne. Son père, originaire d'Essaouira au Maroc, est arrivé en France en 1967, suivi par sa femme, originaire de Casablanca, en 1969. Son père, aujourd'hui retraité, a travaillé comme serveur de nuit dans un restaurant routier et sa mère a été pendant quelque temps femme de ménage dans un hôtel, avant d'arrêter définitivement de travailler. Marwa est aide-soignante et réside en région parisienne.
Bagage linguistique : français et arabe marocain. Marwa a développé sa pratique de l'arabe marocain grâce à son compagnon, venu de Casablanca au Maroc et installé en France depuis 1992.
J'ai rencontré Marwa grâce à une amie commune. L'entretien a été effectué lors de mon enquête de DEA, et je ne l'avais finalement pas exploité à ce moment-là. Il s'est déroulé en décembre 2005, chez Marwa en région parisienne, et a duré 1h03.

Bilal

Bilal est né en 1974, dans une petite ville de l'Est de l'Algérie. Il est arrivé en France à l'âge de 5 ans, dans le cadre du regroupement familial. Il est l'aîné d'une fratrie de quatre enfants, il a deux frères nés en France en 1976 et 1978, l'un avocat et l'autre éducateur sportif, et une sœur, également née en France en 1982, et qui est aujourd'hui secrétaire.
Son père, né en 1932, est arrivé en France deux ans avant l'indépendance algérienne, pour travailler. Après plusieurs autres emplois il est devenu chauffeur-livreur de pièces détachées automobiles, jusqu'à sa retraite. Il s'est marié lors d'un retour en Algérie en 1966, alors qu'il avait déjà émigré, puis a fait venir sa femme par le regroupement familial en 1973.
La mère de Bilal, née en 1949, a travaillé assez vite après son arrivée comme femme de ménage à domicile. Aujourd'hui, toujours en activité, elle s'occupe de personnes en fin de vie.
Les parents de Bilal venaient tous les deux d'un milieu rural d'ouvriers agricoles. En France, la famille a toujours vécu en région parisienne.
Bilal travaille aujourd'hui dans le secteur du gardiennage. Il est divorcé et a une fille (âgée de 2 ans au moment de l'entretien).
Bagage linguistique : français et arabe algérien.
Je connaissais Bilal de vue, dans un cadre associatif, et c'est une amie commune qui nous a (re)mis en contact. L'entretien s'est déroulé en juin 2008, dans un café parisien, et a duré 58 minutes.

Hassan

Hassan est né en France en 1971, il a un frère né en 1964 et une sœur née en 1968. Jusqu'à leurs études, ils ont vécu dans un village de la région lyonnaise. Hassan, après des études de communication avec une spécialisation multimédia, a toujours travaillé dans le secteur de l'Internet. Depuis quelques temps, Hassan a créé son entreprise de communication dans ce secteur, avec un associé. Son frère et sa sœur vivent et travaillent tous deux depuis plusieurs années à Londres.
Son père est né dans l'Ouest de l'Algérie en 1941, il a récemment obtenu la nationalité française. Il est arrivé en France, dans la région lyonnaise, avec sa mère, alors qu'il était âgé d'une dizaine d'années, pour rejoindre son père qui avait émigré environ en 1947. Le père de Hassan a obtenu un CAP mécanique et travaillé dans les usines de la région lyonnaise (fabrique de chaussures, biscuiterie…), il ensuite travaillé comme représentant technico-commercial, il vendait des machines hydrauliques en Algérie.
La mère de Hassan est française née en France, elle était professeure d'histoire-géographie et est aujourd'hui à la retraite.
Bagage linguistique : français et arabe algérien (en apprentissage).
J'ai rencontré Hassan dans l'association où je donne des cours d'arabe maghrébin et où il était élève. L'entretien s'est déroulé en janvier 2009, dans un café parisien, et a duré 59 minutes.

3.2. Descendants de harki

Nadia

Nadia est née en 1967 à Roubaix. Elle a quatre frères et quatre sœurs, dont un frère et une sœur nés en Algérie avant 1962. Son père a été harki. Ses parents sont originaires d'un village à 300 km d'Alger, près de la Kabylie. Nadia travaille dans le secteur de l'aide sociale. Elle est mariée et a un enfant de 3 ans (au moment de l'entretien). Son mari est né en Turquie et il est arrivé en France, avec sa famille, à l'âge de 2 ans. Elle parle parfois arabe avec son fils, mais rarement dit-elle, et son mari emploie, quant à lui, assez souvent le turc avec lui.
Bagage linguistique : français et arabe algérien, surtout dans sa famille.
J'ai rencontré Nadia grâce à une amie à moi qui travaille avec elle. L'entretien s'est déroulé en juin 2008, sur son lieu de travail lors de sa pause déjeuner, et a duré 1h.

Samia

Samia est née en 1954 dans l'ouest de l'Algérie, elle est l'aînée de huit enfants (cinq sont nés en Algérie et trois en France). Son père a été harki. La famille arrive en France en 1962. Ils sont passés par plusieurs camps et hameaux de forestage, le premier en Algérie. Elle est aujourd'hui directrice d'une maison d'édition, est mariée (son mari a appris l'arabe) et a deux enfants (adultes aujourd'hui).
Bagage linguistique : la langue familiale est le berbère *tachelhit*[9], elle a appris le français plutôt en France, elle parle aussi l'arabe algérien appris dans les camps, puisque c'était la langue de communication dominante et aussi le berbère chaoui, appris avec un voisin.
J'ai rencontré Samia lors d'un séminaire de recherche autour des questions de mémoire. Elle a écrit plusieurs livres sur cette question de l'histoire et de la mémoire des harkis et de leurs familles. Elle est également investie dans une association de descendants de harkis. L'entretien s'est déroulé en mars 2009, sur son lieu de travail à Paris, et a duré 50 minutes.

Moulay

Moulay est né en 1970 et a grandi en Normandie, il a une sœur et trois frères et est l'avant dernier de la fratrie. Son père a été harki. Ses parents sont originaires de la région d'Annaba (Est de l'Algérie) et sont arrivés en France en 1962.
Moulay est directeur d'une structure qui organise un festival autour des musiques du monde, en région parisienne. Il est divorcé et sa compagne actuelle attendait un enfant au moment de l'entretien.
Bagage linguistique : français et arabe algérien.
J'ai rencontré Moulay par l'intermédiaire d'une de mes professeures.

---

[9] Du fait d'une immigration marocaine ancienne dans l'ouest algérien. Voici l'explication de Samia : « moi mon grand-père.. nous disait qu'on venait en fait.. qu'on venait du Maroc. oui c'est une région où y a.. où y a pas mal de *šləḥ*. et pis bon j'pense que c'est pas par hasard s'il nous disait qu'on venait du Maroc. mais dès qu'on vous dit.. le berbère du côté.. de Tipaza.. Ténès.. Gouraia Cherchel.. on sait que c'est des *šləḥ* hein. »

L'entretien s'est déroulé en juin 2008, dans un café parisien, et a duré 1h.

Khaled, Yasmina et Abdelkader

Khaled est né en 1955, il est arrivé de l'ouest de l'Algérie en France avec ses parents et ses deux frères en 1963, au camp de Bias (Lot-et-Garonne)[10]. Son père a été harki. Suite à une bagarre, Khaled sera placé en foyer de correction de 13 à 21 ans (âge de la majorité à l'époque). Il a passé un CAP de plâtrier.
Yasmina, son épouse, est née en 1960, en Algérie. Elle est arrivée en France à l'âge de 2 ans avec ses parents et ses deux sœurs. Ils n'ont pas vécu en camp. Mais elle a, ainsi que ses deux sœurs, été placée en foyer, tenu par des religieuses catholiques (elle en a connu dix-huit), presque jusqu'à sa majorité. Sans emploi, Yasmina a plutôt travaillé dans la vente et les services. Khaled et Yasmina ont trois enfants, âgés, au moment de l'entretien, de 18, 16 et 11 ans.
Abdelkader était mon accompagnateur, je n'ai pas pu recueillir d'informations très précises le concernant. Son père aussi a été harki. Il est arrivé avec sa famille en 1962, d'abord au camp de Rivesaltes puis très vite le père d'Abdelkader trouve une place d'ouvrier agricole, chez un pied-noir, près de Saint-Etienne (Loire). Mais suite à un grave accident de travail affectant son père, la famille se retrouve placée au camp de Bias, en 1965. Abdelkader a vécu dans le camp jusqu'en 1978 et il s'y est marié en 1977. Il a six enfants, nés en 1978, 1980, 1982, 1984, 1988 et 1998.
Bagage linguistique : pour tous les trois, français et arabe algérien.
Je me suis rendue dans le Lot-et-Garonne, en mars 2008, pour un court séjour près de Villeneuve-sur-Lot, à l'invitation d'une amie dont le grand-père réside dans la région. Celle-ci m'a mise en contact avec un militaire, ami de son père, ayant des amis dans la « communauté harkie » de la région. Il m'a ainsi mise en relation avec des responsables d'une association, qui milite pour la reconnaissance et la réparation par l'Etat français des injustices subies par les familles de harki. J'ai donc eu un premier rendez-vous avec deux responsables de cette association, dont Abdelkader. Ils m'ont présenté leurs revendications et leur travail dans le cadre de l'association, m'ont prêté des documents, m'ont parlé du camp de Bias. Je leur ai demandé s'il était possible que je rencontre des familles pour des entretiens par leur intermédiaire. C'est ainsi qu'Abdelkader m'a conduite, quelques jours plus tard, chez Khaled et Yasmina.
La brièveté de ce séjour, le fait qu'il s'agissait de mon premier contact avec des descendants de harki, cette entrée via des responsables associatifs, ces conditions ne m'ont pas permis une grande marge de manœuvre dans le recueil de données. En effet, lors de ces deux rencontres, les participants ont concentré leur parole sur les problèmes politiques, sociaux, ou moraux posés par leurs histoires et leurs parcours, et particulièrement autour du camp de Bias. Je n'ai ainsi pas été en mesure de réellement *mener* l'entretien et d'aborder la totalité des thèmes prévus. Néanmoins, la transmission et la pratique de l'arabe algérien ont pu être évoquées et la focalisation sur leurs histoires, parcours et difficultés en tant que

[10] Voir l'encadré ci-dessous et aussi *infra*, chapitre 5 - point 1.1.3.

descendants de harki est éclairante pour le présent travail.
L'entretien a eu lieu au domicile de Khaled et Yasmina, en mars 2008 dans le Lot-et-Garonne, en présence d'Abdelkader, et il a duré 1h17.

Le camp de Bias est ouvert en 1963 :

> « pour accueillir les anciens supplétifs célibataires en formation professionnelle puis ceux difficilement reclassables. » (Besnaci-Lancou et Moumen, 2008, p. 55).

> « Si les camps de transit ferment officiellement avant la fin de l'année 1964, le camp de Rivesaltes compte encore quelques centaines de personnes dont le ministère des Rapatriés ne sait que faire : handicapés physiques, mutilés, paraplégiques, invalides, veuves et orphelins, qualifiés de personnes "inclassables" voire "irrécupérables". François Missoffe, ministre des Rapatriés, demande ainsi le 15 mai 1964 que "les déchets existants dans ce camp et dont le reclassement s'avérera impossible" soient envoyés dans les camps de Bias et de Saint-Maurice-L'Ardoise, transformés pudiquement en cité d'accueil. » (*Ibid.*, p. 57).

> « Il faudra attendre les révoltes des habitants en 1975, qui font ressurgir la "question harkie" aux yeux de la France entière, pour que les pouvoirs publics décident de la fermeture définitive de ces cités d'accueil. (…) Sur les 600 personnes habitant le camp de Bias, environ 300 sont relogées en dehors du camp, l'autre moitié, parmi les plus handicapées et "inadaptées", ainsi que leurs enfants, demeurera sur place jusqu'au années 1980… » (*Ibid.*, p. 59).

Il faut aussi rappeler qu'il a existé et existe encore plusieurs « cités d'accueil » dans ce département et, notamment, celui des rapatriés indochinois de Sainte-Livrade-sur-Lot (très proche de Bias) :

> « Cinquante ans après la chute de Dien Bien Phu, des Français rapatriés d'Indochine vivent toujours dans des baraquements.
> Une route défoncée. Des dizaines de baraquements délabrés, alignés les uns à côté des autres, marqués d'une lettre ou d'un numéro, et surmontés d'un toit de tôle. À quelques kilomètres du cœur de Sainte-Livrade, un village d'un peu plus de 6.000 âmes, posé sur les berges du Lot, une simple pancarte indique l'entrée du "Centre d'Accueil des Français d'Indochine", le CAFI.
> C'est là, dans cet ancien camp militaire, que sont arrivés en avril 1956, 1.160 réfugiés, dont 740 enfants, rapatriés d'Indochine. Après les accords de Genève de 1954 et le retrait de la France du Sud-Vietnam, l'Etat français a pris en charge ces couples mixtes ou ces veuves de Français (soldats ou fonctionnaires), qui fuyaient la guerre et le communisme. L'Etat les a hébergés "provisoirement" - selon les mots employés en 1956 par les autorités - dans ce camp de transit. Puis les a oubliés. Cela fait cinquante ans qu'ils attendent, cinquante ans qu'ils vivent là.
> "Nous sommes restés toutes ces années sans comprendre, sans rien dire", dit Jacqueline Le Crenn. Âgée de 91 ans, cette vieille femme eurasienne vit dans le même baraquement depuis qu'elle a quitté le Tonkin de son enfance, il y a près d'un demi-siècle. Son appartement comprend une entrée-cuisine, une chambre-salon, et une pièce transformée en pagode, où elle voue son culte au Boudha. "Je me suis habituée au camp et à cette vie, poursuit-elle. Je veux mourir ici." Jacqueline fait partie des 48 "ayants-droits" encore en vie, sur les quelque 200 personnes hébérgées au CAFI. La plupart des enfants de rapatriés ont quitté le camp. Mais les plus

fragiles sont restés : les veuves, qui n'ont jamais eu les moyens de s'installer ailleurs ; les enfants qui n'ont pas trouvé de travail ; les malades et les handicapés. » (DE ROYER Solenn, « Les oubliés d'Indochine du camp de Sainte-Livrade », sur le site internet : http://www.rapatries-vietnam.org/ [consulté le 23 août 2012]).

Voir également Rolland 2010 et Wahnich 2011.

3.3. Interviewés de traditions juives et descendants

Henri

Henri est né en 1946 à Rabat, au Maroc. Ses deux parents étaient aussi nés à Rabat. Son grand-père paternel était venu de Salonique (Thessalonique en Grèce actuelle) vers l'âge de 14 ans et a épousé sa grand-mère paternelle originaire de Larache (partie espagnole du Maroc). Ses grands-parents maternels sont originaires d'Alger et sont venus au Maroc dans les années 1920, son grand-père était fonctionnaire et a été muté à Rabat. Henri a deux frères et une sœur, un frère décédé en 1990. En 1950, la famille s'installe à Meknès. Henri y vivra de 1950 à 1963, la première année dans le nouveau *mellah*[11], puis en ville nouvelle (où vivait plutôt la population européenne). Il a vécu à Meknès jusqu'en 1963, dans un environnement francisé, et dans une famille de traditions juives mais non pratiquante. Il a quitté le Maroc pour ses études, en 1963, ayant passé et réussi le concours d'entrée d'une école supérieure d'électronique dans le Maine-et-Loire. Il y restera quatre ans pour obtenir un diplôme d'ingénieur. Il a ensuite vécu en Israël de 1968 à 1979. Il y rencontre sa femme (également originaire de Meknès), se marie en 1971 et ils auront deux enfants. Il est aujourd'hui retraité et vit en région parisienne.
Bagage linguistique : français, arabe marocain et standard. Henri a suivi des cours d'« arabe dialectal » pendant deux ans et trois ans d'« arabe classique » à l'école au Maroc. Il étudie aujourd'hui l'hébreu moderne à l'université.
J'ai rencontré Henri à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs. L'entretien s'est déroulé en mai 2008, dans un café parisien, et a duré 45 minutes.

Danièle

Danièle est née en 1939 à Nabeul en Tunisie, de parents juifs. Sa mère avait la nationalité française et son père, la nationalité italienne dont il a été déchu pendant la seconde guerre mondiale, puis il a eu la nationalité tunisienne et s'est fait naturalisé Français avant 1950. Danièle a deux sœurs plus jeunes, l'une née en 1944 et l'autre en 1950, également nées en Tunisie. Elle arrive en France en 1956 avec sa mère et ses sœurs, un an après son père, en région parisienne puis en Meurthe-et-Moselle. Elle a travaillé dans des compagnies d'assurances, au service juridique, puis

[11] Voir encadré ci-dessous.

dans une maison d'édition. Elle est aujourd'hui retraitée et vit à Paris. Son mari est lorrain, non juif, et ils ont une fille de 37 ans mariée récemment et mère d'un petit garçon.
Bagage linguistique : français, arabe tunisien et elle étudie aujourd'hui l'hébreu moderne à l'université.
J'ai rencontré Danièle à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs. L'entretien s'est déroulé en juillet 2008, dans un café parisien, et a duré 1h10.

Raymond

Raymond est né en 1930 à Tlemcen en Algérie, de parents juifs. La famille de sa mère était de Maghnia et celle de son père de Tlemcen. Raymond est l'aîné de trois enfants, sa sœur est née en 1936 et son frère en 1946, également à Tlemcen, ils ont tous les deux travaillé dans l'enseignement. Tout comme Raymond, qui, après avoir été surveillant d'internat, enseigné pendant un an ou deux, est devenu à 28 ans directeur d'un collège d'enseignement général de la région de Tlemcen. Il s'est, dit-il, « formé sur le tas », sans passer par l'école normale.
Il rencontre sa femme vers l'âge de 20 ans, dans l'association communautaire de la jeunesse juive qu'il dirige. Ils ont eu trois enfants : une fille née en 1957, un fils né en 1960, tous deux en Algérie et une dernière fille née en 1967 en France. Leurs trois enfants sont aujourd'hui enseignants. Raymond a six petits-enfants (quatre filles et deux garçons).
La famille a quitté l'Algérie en 1964 pour s'installer en France, un départ qui s'est effectué « tranquillement » selon Raymond. Il est, depuis, retourné plusieurs fois en Algérie et y a gardé des amis, qui lui rendent aussi visite en France.
Bagage linguistique : français, arabe algérien, hébreu moderne.
J'ai rencontré Raymond à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs. L'entretien s'est déroulé en avril 2009, chez Raymond à Paris, et a duré 2h17.

Benjamin

Benjamin est né en 1945 à Meknès au Maroc, de parents juifs. Sa famille vivait à Meknès depuis plusieurs générations. Son père était tailleur et sa mère couturière. Benjamin a deux sœurs aînées et deux autres sœurs et deux frères cadets. Alors que Benjamin avait 3 ans, sa famille est partie vivre en Israël, mais est revenue au Maroc au bout d'environ deux ans.
Après son baccalauréat, passé au lycée français à Meknès, il fait « Maths Sup » pendant un an à Rabat. Il a 19 ans quand il part ensuite en France, dans le Sud-Ouest, pour effectuer le reste de ses études d'ingénieur en chimie. Après cela, il revient travailler au Maroc, à Casablanca, dans le secteur des produits chimiques, de 1969 à 1982. Il est ensuite parti travailler six ans au Brésil, pour finalement s'établir en France où il réside aujourd'hui. Il est désormais à la retraite.
Il a connu sa femme pendant ses études en France, mais elle venait aussi de Meknès. Ils ont eu trois enfants, tous nés au Maroc, un fils en 1972, une fille en 1975 et un fils en 1976.
Depuis 1982, Benjamin n'est pas retourné plus de deux fois au Maroc.

Bagage linguistique : français, arabe marocain, hébreu moderne.
J'ai rencontré Benjamin à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs.
L'entretien s'est déroulé en mai 2008, à l'université, et a duré 26 minutes.
Avant l'entretien, Benjamin s'est montré assez méfiant, voulant connaître à l'avance mes questions et il a été difficile de réussir à fixer un rendez-vous.

Bernard

Bernard est né en 1942 à Marrakech au Maroc, de parents juifs. Il est le troisième enfant d'une fratrie de sept. Sa mère est née en Algérie avant que son grand-père ne vienne s'installer au Maroc. Le père de Bernard était boucher-charcutier et sa mère, plus instruite, faisait des travaux de couture pour la communauté française. La famille quitte Marrakech en 1948 pour Casablanca, d'où était originaire son père. Bernard a ensuite fait sa scolarité à Casablanca dans les écoles de l'Alliance Israélite Universelle. Il réussit ensuite le concours de l'école normale israélite orientale de Paris et s'y installe en 1958. Il poursuit avec des études universitaires jusqu'en 1966. Durant cette période, ses parents quittent le Maroc pour venir s'installer également à Paris. Bernard a travaillé pour le Ministère de l'équipement, puis dans une société de service pour laquelle il a effectué plusieurs missions à l'étranger. Enfin, il a travaillé pendant trente ans dans une banque et est aujourd'hui à la retraite.
Il s'est marié et a eu trois enfants avec une femme qu'il a connue à l'école normale, née au Maroc mais qui avait principalement vécu en France. Ils ont divorcé en 1986.
Bernard, au moment de l'entretien, n'était pas retourné au Maroc depuis 1991.
Bagage linguistique : français, arabe marocain, arabe standard (il a un certificat d'études en arabe standard), hébreu moderne.
J'ai rencontré Bernard à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs.
L'entretien s'est déroulé en juin 2008, dans un café parisien, et a duré 1h20.

Ethel

Ethel est née en 1956 à Casablanca au Maroc, de parents juifs. Elle a deux demi-sœurs, nées en 1964 et 1968, d'un autre père, le sien étant décédé alors qu'elle avait 9 mois. Ce dernier était juriste, bilingue en français et arabe, quant à sa mère, elle a exercé comme sage-femme.
Ethel n'a pas vécu à Casablanca mais à Rabat. En 1959, elle et sa mère s'installent en France, à Paris, jusqu'en 1962, date à laquelle elles reviennent au Maroc, pour se rapprocher de son grand-père qui était malade. Elles repartiront du Maroc, définitivement en 1971, pour habiter la région parisienne.
Ethel s'est mariée très jeune et elle a eu deux enfants, nés en 1974 et 1978. Son mari est médecin. C'est après avoir fondé sa famille qu'Ethel a fait des études. Elle a fait du droit et était, au moment de l'entretien, en train d'effectuer des études d'hébreu. Elle travaillé épisodiquement, en esthétique notamment, mais n'exerce pas d'activité professionnelle régulière.
Depuis son départ, Ethel est retourné deux fois au Maroc, mais

uniquement à Marrakech : une fois à la fin des années 1970 et une fois en 2006.
Bagage linguistique : français, arabe marocain, hébreu moderne.
J'ai rencontré Ethel à l'université, avec l'aide d'un de mes professeurs. L'entretien s'est déroulé en juillet 2008, dans un café parisien, en présence de sa mère, et a duré 1h14.
J'ai revu Ethel quelque temps après l'entretien, pour lui donner (à sa demande) l'enregistrement. Elle m'a alors fait part de son étonnement de s'être livrée aussi longtemps et aussi facilement à une inconnue.

Jeanne

Jeanne est née en 1961 dans la région des Aurès en Algérie, de parents juifs. Elle a un frère et une sœur plus âgés qu'elle. La famille quitte l'Algérie en 1962 pour rejoindre de la famille installée en France.
Elle est aujourd'hui enseignante.
Jeanne n'est pas retournée en Algérie et ses parents non plus, bien qu'elle-même et son père en expriment le désir.
Jeanne a fait de l'hébreu moderne durant sa scolarité, jusqu'à l'université.
Bagage linguistique : français, hébreu moderne, arabe algérien.
J'ai rencontré Jeanne par l'intermédiaire d'un ami commun. L'entretien s'est déroulé en février 2009, dans un café parisien, et a duré 1h05.

Raphaëlle

Raphaëlle est née en 1968 à Paris. Sa mère est Française, née à Paris, non juive et son père est juif, né en Algérie, il a vécu dans la région de Constantine. Celui-ci a quitté l'Algérie pour la France en 1962, alors qu'il avait 17 ans. Aujourd'hui, sa mère est fonctionnaire et son père pharmacien. Ses parents sont séparés et la mère de Raphaëlle a eu une deuxième fille en 1992 avec son conjoint, qui est français antillais.
Raphaëlle est réalisatrice de films. Elle a vécu en Tunisie et a effectué plusieurs voyages en Algérie. Elle a également tourné plusieurs films en Tunisie et un en Algérie. Après son premier voyage en Algérie et après avoir vécu à Tunis, où elle a pris des cours d'arabe tunisien, elle revient à Paris et étudie, pendant plusieurs années, l'arabe moderne standard et l'hébreu moderne.
Son mari est israélien.
Bagage linguistique : français, anglais, espagnol, arabe tunisien, arabe moderne standard et hébreu moderne.
J'ai rencontré Raphaëlle lors de la projection d'un de ses films, mais je me souvenais l'avoir préalablement rencontrée à l'université, au début de mon propre cursus d'arabe maghrébin. L'entretien s'est déroulé en mai 2009, chez elle à Paris, et a duré 1h02.

Haïm

Haïm est né en 1930 dans la région de Bizerte dans le nord de la Tunisie, de parents juifs, eux-aussi nés en Tunisie mais naturalisés français. Haïm est le second d'une fratrie de six enfants.
Son père, agriculteur en Tunisie, a quitté le pays, au moment où celui-ci

accèdait à l'indépendance (1956), avec sa famille, sauf Haïm et sa sœur aînée, pour s'installer à Paris.
Haïm a travaillé comme fonctionnaire dans la marine française et sa venue en France s'est faite suite à une « simple mutation », en 1960. Il faut préciser qu'avant de quitter définitivement la Tunisie et avant de se marier, Haïm avait déjà été muté quelque temps en France. En 1960, en quittant la Tunisie, il rejoignait sa femme mais aussi le reste de sa famille, déjà installée en région parisienne.
Il se marie, quelques mois avant de quitter la Tunisie, son épouse était de Tunis (dont le père était né à Benghazi en Libye). Ils ont eu trois enfants tous nés en France (une fille née en 1960, un garçon né en 1961 et une fille née en 1967), et aujourd'hui eux-aussi mariés et parents.
Bagage linguistique : français, arabe tunisien, arabe moderne standard.
C'était son fils, dont le contact m'avait été donné par un ami, que je cherchais à rencontrer, mais il était trop occupé et persuadé qu'il n'avait rien à dire puisque ne connaissant pas l'arabe. Au bout de plusieurs appels, il m'a suggéré de contacter son père. Haïm avait réfléchit à son discours de départ en anticipant mes questions, il avait même préparé des documents. Si bien que c'est lui qui enclenché la conversation.
L'entretien s'est déroulé en juin 2008, chez lui à Paris, et a duré 1h25.

Simon et Esther

Esther est née en 1925 à Oujda au Maroc, de parents juifs. Simon est né en 1912 à Fez au Maroc, de parents juifs, il est décédé en juillet 2011. Simon et Esther se sont mariés en 1940. Esther était tapissière, Simon, couturier et tisserand au Maroc puis, imprimeur en France.
La mère d'Esther était Algérienne, de l'ouest, et parlait français. Esther a donc commencé à pratiquer l'arabe avec Simon.
Simon et Esther ont eu cinq enfants, trois garçons et deux filles, tous nés au Maroc entre 1943 et 1951.
Ils ont quitté le Maroc pour la France en 1961.
Bagage linguistique : français, arabe marocain.
L'entretien s'est déroulé en février 2008, chez eux à Paris, en présence de la professeure qui me les a présentés, et a duré 1h28.
Cet entretien constitue plutôt un éclairage dans la mesure où je n'ai pas pu suivre la trame de mes thématiques, je me suis contentée des questions principales autour du parcours, des pratiques et de la transmission de l'arabe. En effet, à quatre interactants, il y a souvent eu des conversations parallèles, en dyades.

Clément et Sarah

Sarah est née en 1934 à Constantine en Algérie, de parents juifs. Elle a un frère plus âgé et une sœur plus jeune qu'elle. Sarah a été institutrice puis directrice d'école. Elle quitte l'Algérie en 1961 pour rejoindre Clément, son époux, dans le Sud-ouest de la France.
Clément est né en 1931 à Batna en Algérie, de parents juifs. Il est le dernier d'une fratrie de cinq. En 1956, son père est tué dans un attentat. Clément réussi à ce moment-là un concours pour devenir inspecteur des impôts, il arrive donc à Paris pour suivre sa formation pendant deux ans. Il fait

ensuite 28 mois de service militaire et revient en France, dans le Sud-Ouest pour prendre sa première affectation.
Clément et Sarah s'établiront ensuite à Paris, où ils résident encore aujourd'hui. Ils ont deux fils nés en 1962 et 1967, l'aîné a deux filles.
Le couple n'est jamais retourné en Algérie et ne le souhaite pas.
Bagage linguistique : Français, arabe algérien, hébreu moderne. Clément a également eu une formation scolaire en Algérie en arabe moderne standard. Sarah n'en a fait qu'un trimestre au lycée, son père s'y opposait.
J'ai rencontré Clément et Sarah par l'intermédiaire de l'un de mes professeurs. L'entretien a eu lieu en avril 2009, chez eux à Paris, et a duré 2h43. Tous les deux ont semblé heureux d'évoquer leurs souvenirs, ils m'ont raconté de nombreuses anecdotes, blagues, m'ont donné des proverbes en arabe, etc. Clément et Sarah, qui ont beaucoup d'humour et aiment rire, ont fait de cet entretien un moment très agréable pour moi.

Damien

Damien est né en 1967 à Paris. Il est le fils cadet de Clément et Sarah.
Au moment où je l'ai rencontré il venait de réussir un concours important dans l'administration des finances, où il travaillait déjà depuis 18 ans.
C'est en appelant la première fois Clément et Sarah chez eux que je suis tombée sur Damien. Je lui ai proposé un entretien à lui aussi. Celui-ci a eu lieu après que j'ai rencontré ses parents, en avril 2009, dans un café parisien, et a duré 59 minutes. Contrairement à ses parents, Damien a exprimé beaucoup d'amertume dans sa vision de l'histoire de ses parents et de l'Algérie. Ce décalage m'a beaucoup frappée. D'autant plus que Damien n'a pas vraiment joué le jeu de l'entretien en digressant plus sur sa vision du monde et de la politique que sur son expérience proprement personnelle.

məllāḥ est un terme propre au Maroc qui désigne un quartier juif, en ville. Voire une « petite agglomération » habitée par des juifs, à la campagne, selon Haïm Zafrani :

> « Dans la vallée du Todgha (Tinghir), dans la région de Tiznit (Wijjan, Asaka), de Ouarzazat (Imini), de Demnat (Aït Bu Welhi), à Oufrane de l'Anti-Atlas, à Illigh et ailleurs, les juifs étaient généralement bilingues, berbéro-arabophones, quelques-uns exclusivement berbérophones. Ils constituaient naguère de petites agglomérations, appelées mellahs, établis là depuis un ou deux millénaires. » (Zafrani 2003, p. 23).

Simon Lévy explique toutefois que ce sens de « quartier juif » est une acception relativement récente :

> « le mot *mellah* a obtenu la consécration du Petit Larousse : "quartier juif, au Maroc" (Éd. 1966, p. 644). L'usage du mot est effectivement limité au Maroc, et ignoré dans le reste du Maghreb. Le terme consacré pour "quartier juif" était *hara* à Tunis, Djerba (D. Cohen), Alger, Tripoli (W. Leslau), *derb lihud*, à Tlemcen, *sharaɛ* à Constantine (W. Marçais).
>
> En fait le signifié "quartier juif", pour *Mellāh* est une extension de sens relativement récente. Si aujourd'hui tout quartier juif peut être appelé Mellāh, naguère le terme désignait un quartier juif fermé, protégé par des murailles, et pratiquement auto-administré, sous la houlette du *shekh el-Mellah*, (juif), représentant l'autorité temporelle. Il était géré par un conseil de notables (heb. *maɛamād*). Pour tout procès entre juifs, le tribunal était compétent. C'était la concrétisation territoriale du statut de *dhimma*, reconnaissant aux juifs, contre paiement de *jizia* (capitation), liberté religieuse et autonomie administrative.
> Mais plusieurs villes n'avaient pas de mellah. Rabat, Salé, Tétouan n'en ont eu qu'en 1808. Tanger, Casablanca, Safi, El Jadida ont eu des quartiers à prédominance juive, mais pas de véritable mellah. Cependant le mot a fini par prendre le sens large de "quartier juif" remplaçant, au Maroc, *Hāra* ou *derb lihud*. Il est vrai qu'au XXe siècle, l'autonomie administrative a perdu sa réalité concrète. » (Lévy 2001b, pp. 177-178, s'y reporter pour l'étymologie détaillée du mot).

3.4. Pieds-noirs, descendants de pieds-noirs

Pascale

Pascale est née en 1960 à Oran, en Algérie, de parents tous deux nés dans cette ville. Elle a une sœur née en 1958. Son père a fait ses études d'architecture en métropole, puis est retourné travailler en Algérie, sa mère ne travaillait pas. Ses parents étaient communistes et ont pris parti pour l'indépendance de l'Algérie. Son père a fait de la prison à cause de cet engagement. Pascale est arrivée en 1962, dans le sud-ouest de la France, avec ses deux grands-mères et sa sœur. Ses parents les ont rejointes deux mois après. Pascale est journaliste de presse écrite, auteure de livres documentaires pour enfants et réalisatrice de films documentaires. Elle réside en région parisienne.
Bagage linguistique : français, grec.
J'ai rencontré Pascale à Toulouse, lors d'une rencontre autour d'un de ses films, évoquant des artistes Algériens des années 1940-60, naviguant entre la France et l'Algérie. L'entretien s'est déroulé en janvier 2009, dans un café parisien, et a duré 1h22.

Carmen

Carmen est née en 1945, à Jerada dans l'Est du Maroc, d'un père réfugié espagnol et d'une mère née en Algérie de parents espagnols. Elle a un frère de 3 ans son cadet.
Le père de Carmen était instituteur en Espagne. Républicain, il s'était engagé en 1936 dans l'armée républicaine espagnole, pour combattre l'armée de Franco. En mai 1939[12], acculé dans le Sud de l'Espagne il prend le bateau et arrive à Oran. De là, il est transporté, avec les autres réfugiés fuyant le franquisme, dans un train à bestiaux, vers un camp de concentration. Par la suite, il rencontre la mère de Carmen à Béchar. En 1944, il trouve une place dans une mine à Jerada au Maroc, retourne se marier à Béchar et revient s'installer avec son épouse à Jerada.
Carmen a travaillé comme comptable au Maroc et ensuite en France. Elle a quitté le Maroc en 1969, à l'âge de 24 ans, avec la volonté de s'émanciper, d'autant que son frère était déjà en France pour ses études. Leurs parents sont partis en 1972, parce que le père de Carmen était gravement malade, à cause de son travail de mineur (il décèdera deux ans plus tard).
Carmen est divorcée, son ex-mari est « Yougoslave », ils ont une fille, née en 1974, qui vit aujourd'hui avec Carmen, en région parisienne.
Au moment de l'entretien, Carmen n'était pas retournée au Maroc, mais c'est une question qu'elle se posait.
Bagage linguistique : français, espagnol, arabe marocain.
J'ai pris contact avec Carmen par l'intermédiaire de sa fille, qu'un de mes professeurs m'avait présentée. Carmen m'a ainsi longuement téléphoné avant notre première rencontre. Elle était touchée et émue que je m'intéresse à son histoire et a montré un grand besoin d'en parler. Je suis donc allée chez elle, à deux reprises, à son invitation. Elle m'a ainsi montré

[12] La dernière ville tenue par les républicains, Alicante, tombe, dans les premiers jours d'avril 1939, aux mains des franquistes.

les nombreux documents collectés suite à des recherches, menées avec son frère, sur le parcours de son père et sur leur vie au Maroc.
Les deux entretiens se sont déroulés en septembre et octobre 2008, chez elle en banlieue parisienne, et ont duré, respectivement, 4h44 et 2h36.

Doris

Doris est née en 1940, dans la région d'Oran en Algérie, d'un père né en Algérie de parents espagnols et d'une mère espagnole arrivée en Algérie à l'âge de 9 ans.
Doris a une sœur aînée (née en 1937), puis une sœur (née en 1943) et un frère (né en 1952) plus jeunes qu'elle.
Après son certificat d'étude, Doris a suivi une formation en « école ménagère », elle souhaitait être couturière.
La famille a quitté l'Algérie en 1962 pour rejoindre la sœur aînée de Doris, qui était mariée et avait un enfant. Après être passés par la région parisienne et l'Eure-et-Loir, ils s'établissent dans le Tarn. Doris y rencontre son époux (français de parents polonais) et, aujourd'hui, ils résident toujours dans ce département. Désormais à la retraite, son époux a été verrier.
Ils ont trois enfants : deux fils nés en 1966 et 1967, et une fille (Line ci-dessous) née en 1973.
Doris n'est pas retournée en Algérie, malgré un projet de voyage, qui a été annulé au dernier moment.
Bagage linguistique : français, espagnol.
La fille de Doris, Line, est une amie, c'est donc elle qui m'a proposé de rencontrer sa mère pour un entretien.
Celui-ci s'est déroulé en novembre 2008, chez un de ses fils en région parisienne, et a duré 48 minutes. Son mari était présent au début.

Émilie et Line

Émilie est née en 1977 en France. Son père est le frère de Doris, né en Algérie, tandis que sa mère est née en en France. Ses parents sont aujourd'hui divorcés.
Émilie a trois sœurs et un frère, plus jeunes qu'elle : une sœur des mêmes parents, une sœur et un frère du côté de son père et une sœur du côté de sa mère.
Émilie a une licence de sociologie et un D.U. (Diplôme Universitaire) de langue et civilisation arabes.
Line est née en 1973 dans le Tarn, en France. Elle est la fille de Doris et la cousine d'Émilie. Elle a deux frères aînés.
Elle est titulaire d'un diplôme en psychologie interculturelle et pratiques éducatives. Après l'entretien, elle a suivi une formation dans la production musicale, elle travaille désormais dans ce secteur.
Comme je l'ai dit plus haut, Line est une de mes amies. L'entretien, avec Line et Émilie, s'est déroulé en janvier 2009, chez moi à Paris, et a duré 1h22.

Philippe

Philippe est né en 1959 à Rabat au Maroc. Sa famille était installée dans une petite ville de la plaine du Gharb, au nord de Kénitra. Ses parents s'étaient installés au Maroc suite à une opportunité de travail, après la seconde guerre mondiale. Auparavant, ils habitaient dans le Tarn, dans le sud-ouest de la France. Son père travaillait dans l'agriculture et sa mère était employée administrative à la préfecture. Philippe est le dernier d'une fratrie de quatre enfants. Une de ses sœurs est décédée avant sa naissance.
À l'âge de 5 ans, il repart en France avec sa mère. Deux ans après, ils reviennent au Maroc, à Kénitra, et ses parents se séparent. Il repart à nouveau, et définitivement du Maroc en 1972, alors qu'il a 13 ans, pour retourner s'installer dans le Tarn.
Philippe suit une formation de peintre en carrosserie puis, dans la filière agricole, une formation de berger. Il suivra enfin une formation d'éducateur spécialisé, métier qu'il exerce encore aujourd'hui, dans une structure œuvrant pour l'insertion sociale et professionnelle de personnes déficientes mentales.
Philippe a eu en 1984 un fils, qui est aujourd'hui musicien.
Il est retourné une fois au Maroc et cherchait, au moment de l'entretien, à retrouver ses amis d'enfance.
Bagage linguistique : français et arabe marocain.
J'ai rencontré Philippe dans un festival musical du Tarn, où j'étais aussi bénévole à ce moment-là. L'entretien a été réalisé durant le festival, pendant un moment de calme. Philippe était très ému au cours de l'entretien, celui-ci venant raviver une histoire familiale douloureuse pour lui.
L'entretien s'est déroulé en juillet 2009, dans le Tarn, sur le festival, et a duré 29 minutes.

Francis

Francis est né en 1956 à Taza au Maroc. Ses aïeux étaient, en partie, des Alsaciens émigrés en Algérie. Ses grands-parents maternels se sont installés à Taza, suite à la mutation du grand-père qui était fonctionnaire à Alger. Sa grand-mère paternelle était d'une famille de pieds-noirs (d'Algérie) espagnols et son grand-père paternel était d'une famille de pieds-noirs (d'Algérie) alsaciens. Ils quitteront l'Algérie pour la région de Taza au Maroc après l'achat d'un terrain agricole auprès du protectorat français.
Francis est le deuxième d'une fratrie de quatre : son frère aîné, aujourd'hui décédé, et deux sœurs cadettes.
Ils ont quitté le Maroc en 1958, pour s'installer dans le Tarn. Son père y a acheté une ferme, parallèlement, il ouvre une petite entreprise de location de camions de chantier dont sa mère deviendra conductrice. Suite à l'accident, qui causera la mort de son frère, les parents de Francis changent de ville, tout en restant dans le Tarn, et reprennent la gérance d'un café.
Francis a commencé à travailler jeune, dans l'entreprise de transport de ses parents, puis dans leur café. Il enchaîne plusieurs « petits boulots », fait de la musique et finit par devenir régisseur sur des festivals musicaux. Métier qu'il exerce depuis 25 ans, au moment de l'entretien.
Bagage linguistique : français.
J'ai rencontré Francis dans le même festival musical que Philippe.

L'entretien a été réalisé durant le festival, en juillet 2009, pendant un moment de calme, et a duré 26 minutes.

Denise

Denise est née en 1938 à Oran en Algérie. Son père, né en 1902 en Algérie, est décédé accidentellement en 1942. Sa mère, née en 1908 en Espagne, est arrivée en Algérie un an après avec sa famille. Elle est décédée en 1995.
Le père de Denise avait une entreprise de transport et sa mère tenait une épicerie.
Denise est devenue institutrice juste après son bac, en Algérie, elle a exercé ce métier et a aussi été directrice d'école jusqu'à sa retraite (en 1993). Elle s'est mariée en Algérie. Son mari était dessinateur industriel. Comme il y avait de nombreux recrutements dans l'enseignement, il deviendra lui aussi, par la suite, instituteur et directeur d'école. Ils ont eu une fille née en 1958. Ils ont quitté l'Algérie en 1962 et Denise a fini par être nommée en Picardie, région qu'elle n'a pas quitté depuis. Ils ont ensuite un fils, qui naît en 1964, en France, et ont divorcé en 1982.
Denise n'est pas retournée en Algérie et n'est pas certaine de le souhaiter. Avec l'une de ses cousines, elles ont écrit un livre sur les parcours de leurs aïeux de l'Alsace ou l'Espagne à l'Algérie.
En 1989, Denise reprend des études et s'inscrit en linguistique. Elle a obtenu un doctorat et poursuit jusqu'à aujourd'hui une activité de recherche. Enfin, depuis 2001, elle donne des cours d'alphabétisation et de français à des femmes immigrées.
J'ai rencontré Denise par l'intermédiaire d'une amie commune.
L'entretien s'est déroulé en mars 2009, chez Denise dans l'Aisne, et a duré 1h28.

4. Tableau récapitulatif des interviewés

Prénom	Date et lieu de naissance	Profil	Date, lieu et durée de l'entretien
Samir	1982, Val de Marne	Parents marocains	Juillet 2008, Paris, 1h17
Zineb	1963, Nord	Père algérien, mère française descendante d'algériens	Juin 2008, Nord, 1h17
Amine	1977, Paris	Parents tunisiens	Mars 2009, Paris, 40 min
Zyad	1977, Loire	Parents marocains (et aussi berbérophones)	Février 2009, Paris, 1h34

Marwa	1969, Yonne	Parents marocains	Décembre 2005, région parisienne, 1h03
Bilal	1974, Est de l'Algérie	Parents algériens	Juin 2008, Paris, 58 min
Hassan	1971, région lyonnaise	Père algérien, mère française	Janvier 2009, Paris, 59 min
Nadia	1967, Nord	Père harki	Juin 2008, Nord, 1h
Samia	1954, Ouest de l'Algérie	Père harki Famille berbérophone	Mars 2009, Paris, 50 minutes
Moulay	1970, Normandie	Père harki	Juin 2008, Paris, 1h
Khaled	1955, Ouest de l'Algérie	Père harki	Mars 2008, Lot-et-Garonne, 1h17
Yasmina	1960, Algérie	Père harki	Mars 2008, Lot-et-Garonne, 1h17
Abdelkader	? Algérie	Père harki	Mars 2008, Lot-et-Garonne, 1h17
Henri	1946, Rabat-Maroc	Famille de traditions juives	Mai 2008, Paris, 45 min
Danièle	1939, Nabeul-Tunisie	Famille de traditions juives	Juillet 2008, Paris, 1h10
Raymond	1930, Tlemcen-Algérie	Famille de traditions juives	Avril 2009, Paris, 2h17
Benjamin	1945, Meknès-Maroc	Famille de traditions juives	Mai 2008, Paris, 26 min
Bernard	1942, Marrakech-Maroc	Famille de traditions juives	Juin 2008, Paris, 1h20
Ethel	1956, Casablanca-Maroc	Famille de traditions juives	Juillet 2008, Paris, 1h14
Jeanne	1961, Est de l'Algérie	Famille de traditions juives	Février 2009, Paris, 1h05
Raphaëlle	1968, Paris	Père algérien de traditions juives, mère Française	Mai 2009, Paris, 1h02

Haïm	1930, Bizerte-Tunisie	Famille de traditions juives	Juin 2008, Paris, 1h25
Simon	1912, Fez-Maroc	Famille de traditions juives	Février 2008, Paris, 1h28
Esther	1925, Oujda-Maroc	Famille de traditions juives	Février 2008, Paris, 1h28
Clément	1931, Batna-Algérie	Famille de traditions juives	Avril 2009, Paris, 2h43
Sarah	1934, Constantine-Algérie	Famille de traditions juives	Avril 2009, Paris, 2h43
Damien	1967, Paris	Fils cadet de Clément et Sarah	Avril 2009, Paris, 59 min
Pascale	1960, Oran-Algérie	Parents pieds-noirs	Janvier 2009, Paris, 1h22
Carmen	1945, Jerada-Maroc	« pied-noir » du Maroc	Septembre et octobre 2008, région parisienne, 4h44 et 2h36
Doris	1940, Oran-Algérie	pied-noir d'Algérie	Novembre 2008, région parisienne, 48 min
Émilie	1977, France	Nièce de Doris	Mars 2009, Paris, 1h22
Line	1973, Tarn	Fille de Doris	Mars 2009, Paris, 1h22
Philippe	1959, Rabat-Maroc	« pied-noir » du Maroc	Juillet 2009, Tarn, 29 min
Francis	1956, Taza-Maroc	« pied-noir » du Maroc	Juillet 2009, Tarn, 26 min
Denise	1938, Oran-Algérie	pied-noir d'Algérie	Mars 2009, Aisne, 1h28

Chapitre 5
Transmission, Pratiques déclarées, Représentations : Analyse des entretiens

Il s'agit à présent d'analyser le contenu des entretiens en ce qui concerne le processus transmissionnel, les modalités d'apprentissage, les pratiques déclarées et les représentations langagières.
Ce chapitre laisse volontairement et longuement la parole aux interviewés. Les extraits d'entretiens seront ainsi peu commentés, tandis que des analyses plus poussées seront regroupées dans les synthèses. La transcription dans ces extraits a été affinée pour faciliter la lecture, elle apparaîtra donc plus *écrite* que dans les entretiens présentés en fin d'ouvrage, mais elle reflète toujours un discours oral. La forme du texte ne correspond donc pas non plus aux normes de l'écrit : pas de majuscules (hormis pour des noms propres), les points correspondant au marquage des pauses ou hésitations (*cf.* les conventions de transcription en fin d'ouvrage).
Ce chapitre s'articule en trois sections. La première concerne le processus transmissionnel, les modalités d'apprentissage et les pratiques déclarées se situant dans le passé. Dans cette section, les informateurs et leurs discours sont répartis en fonction des configurations familiales considérées, *a priori*, comme plus ou moins favorables à la pratique de l'arabe :
1.1. Familles où les parents ont exprimé une volonté de transmission, combinée à d'autres éléments potentiellement favorables dans le lien avec le pays des parents et/ou la résidence en France.
1.2. Interviewés pour lesquels le français était dominant en famille, mais qui ont gardé un lien ténu avec le pays de départ/des parents, ou interviewés ayant grandi dans un environnement arabophone.
1.3. Focus sur le cas de certains informateurs ayant exprimé, ou laissé entrevoir, des expériences de blocages et de stigmatisation linguistiques.
1.4. Familles où l'arabe était absent ou *caché*.
Tous les interviewés présentés dans le chapitre précédent sont cités dans cette section.
La deuxième section traite des pratiques déclarées actuelles et de la poursuite, ou non, du processus transmissionnel avec les descendants éventuels. Elle se subdivise en deux points : poursuite de pratiques de l'arabe quand la compétence est considérée comme (relativement) acquise et, au contraire, cas d'évolutions et de retournements en faveur ou en défaveur de pratiques de l'arabe.
Enfin, la troisième section de ce chapitre se concentre sur les représentations langagières à travers les discours sur les pratiques, les

sentiments vis-à-vis des langues ainsi que sur les appellations employées.

On peut distinguer des modes de positionnements[1] qui sont potentiellement présents chez tous, tandis que d'autres sont plus spécifiques à certains profils. Cependant, il n'y a pas d'*étanchéité* puisqu'on retrouve souvent plusieurs types de positionnements chez une même personne, lesquels sont très souvent associés à la pratique des langues. Ce dernier point est sans doute lié aux conditions de l'entretien et aux attentes respectives des interactants : tous les informateurs savaient que je m'intéressais aussi à la pratique de l'arabe maghrébin. On verra ainsi qu'il existe des spécificités propres à certains profils sociolinguistiques mais, également, beaucoup de points communs.

1. Processus transmissionnel, apprentissage et pratiques déclarées (situées dans le passé)

Il s'agit à présent d'entendre la parole des interviewés en ce qui concerne le processus transmissionnel dans le passé. On évoquera ainsi les volontés de pratiques de l'arabe de part et d'autre, ainsi que les personnes *clés* ou *ressources* dans le parcours ; l'environnement social et linguistique dans lequel ont grandi, vécu les interviewés ; l'apprentissage scolaire. On envisagera toutes les langues familiales en présence, et les liens ayant existé, existant, ou non, avec le pays arabophone.
Le croisement de ces quelques critères d'analyse avec les parcours des interviewés montrera que chaque expérience particulière procède d'une combinaison singulière de ces facteurs (et de bien d'autres), soulevant ainsi la complexité du processus transmissionnel.

1.1. Volonté parentale de pratiques en arabe

1.1.1. Voyages fréquents au pays des parents et/ou éléments favorables dans la résidence en France

Samir

Selon Samir, ses parents ont toujours essayé de parler en arabe marocain avec leurs enfants, mais le français restait toutefois très présent. Avec la scolarité et aussi le divorce de ses parents, Samir considère que le français a pris le dessus. L'apprentissage et la pratique de l'arabe marocain se sont plutôt réalisés grâce aux étés passés au Maroc, avec les cousins et cousines ou lorsque des membres de la famille venaient en visite. Son père avait inscrit Samir et ses frères dans une école coranique, pour apprendre l'arabe classique, mais cela n'a pas duré, les garçons n'appréciant pas les

[1] J'entends par là l'ensemble des discours, attitudes et représentations qui ont émergé en entretien : la *prise de position* d'un informateur vis-à-vis des thématiques proposées, à l'image de l'expression « positionnement politique ».

méthodes d'enseignement employées. Puis les parents de Samir ont fait une autre tentative en inscrivant leurs enfants à des cours estivaux au Maroc. Là non plus, la tentative n'a pas séduit Samir. Il a enfin lui-même cherché à s'inscrire à l'université en arabe littéral mais, avec sa formation d'infirmier il n'avait plus la disponibilité pour le faire.

> « **S :** c'est vrai que mes parents.. ont toujours essayé de nous faire parler arabe. à la maison parce que c'était.. pour eux quelque chose d'important (…) sachant que.. à l'école c'est vrai qu'il y avait pas du tout cette option-là c'était anglais espagnol et voilà.
> (…)
> **S :** à la maison donc.. à plusieurs reprises on.. lui nous parlait arabe par contre il tenait absolument à nous parler arabe. mais.. le problème c'est qu'on répondait en français donc du coup il parlait lui-aussi en français donc très vite ça se perdait quoi à chaque fois qu'il y avait une volonté de.. parler arabe ça se perdait très rapidement. et par contre.. ben c'est vraiment le temps de l'apprentissage.. de la langue arabe.. se faisait donc dans un premier temps à la maison avec des p'tits mots le pain le beurre.. le lait.. la table la chaise le verre.. ça c'est… quand on a grandi dans notre enfance. mais.. vraiment.. les grandes discussions.. vraiment se faisaient donc en famille.. l'été. plus au Maroc ouais.
> (…)
> **A :** quel contact vous avez avec le Maroc est-ce que vous y êtes allés est-ce que vous y êtes allés souvent.. enfin je sais pas est-ce que tu y vas ?
> **S :** ouais. alors au Maroc nous essayons d'y aller tous les ans depuis mon enfance.. il est arrivé des moments où.. où on n'a pas pu y aller.. certaines années mais c'était très rare.. on a gardé enfin on garde de très très bon contacts avec la famille là-bas parce que.. ben c'était déjà c'est une grande famille donc.. tous les étés.. lorsque nous nous rendons au Maroc.. nous sommes en famille et c'est d'ailleurs là que s'est passé.. enfin se passe l'apprentissage de l'arabe.. parce que y a cette pression familiale déjà qui veut que ben on soit un p'tit peu obligé de pouvoir s'exprimer de pouvoir.. ben revendiquer aussi son identité.. même si c'est vrai que notre identité à nous en tant que Français ici nés ici n'est pas la même que pourrait avoir un donc y a.. systématiquement cette dualité entre les enfants nés ici en France et les enfants nés au Maroc en fait. mais bon c'est.. c'est gentil quoi.. donc c'est vrai que.. l'apprentissage de la langue se fait par l'intermédiaire des cousins des cousines.. c'est là qu'on apprend les premiers gros mots qu'on apprend les premiers… mots gentils aussi.. c'est là qu'on apprend les différentes expressions.. le langage de la rue aussi..
> (…)
> **S :** et c'est comme ça qu'en fait on apprend la langue arabe c'est tous les ans en allant au Maroc et étrangement c'est vrai que quand on revient ici en France on ne parle plus du tout arabe mais quand on retourne au Maroc on reprend tout de suite les.. les bons entre guillemets les bons réflexes... les les bons mots.. la grammaire revient.. l'articulation est plus facile parce que on est dans l'environnement et.. c'est quelque part comme une mémoire quoi c'est.. un truc qui revient tout seul quoi comme.. comme quand on fait du vélo en fait simplement.
> (…)
> **S :** mon père a décidé de nous inscrire dans une école coranique ici en France. donc là.. on allait dans cette école-là et l'école coranique c'est plutôt.. c'est très très très strict comme éducation donc c'est.. voilà comme toute école religieuse (…) on apprenait l'alphabet on apprend.. des sourates du Coran.. des textes religieux mais c'est vraiment que du par cœur. donc y

a pas de logique quoi c'est vraiment de l'apprentissage primaire.. basique.. (…) ce qui nous a pas plu en fait dans cette école-là et c'est pour ça qu'on a on arrêté d'y aller c'est que.. c'était.. très très strict.. un peu traditionnel à l'ancienne donc on tape avec la règle dans les mains etc etc. donc du coup nous en rentrant à la maison on disait à mon père.. à l'école on nous tape nous on veut plus y aller à cette école.. parce que à l'école française on nous tape pas... et donc du coup on s'est un p'tit peu rebellé et puis mon père s'est retrouvé contraint et forcé de.. d'abandonner cette idée.. en même temps c'était le seul moyen qu'il avait pour.. pour nous de pouvoir apprendre la langue enfin de pouvoir écrire apprendre à lire et écrire et à prononcer correctement la langue arabe. surtout le littéraire. et c'est quelque chose auquel il tenait mais.. effectivement il était lui aussi.. contre ce principe de.. et comme on a vraiment.. on a vraiment exprimé le souhait de n'plus vouloir y aller ben il a été résigné quoi il a été contraint de.. d'accepter.
(…)
S : y avait aussi le poids de entre guillemets pas.. mais c'était pas un poids très très fort mais. c'était le poids de la honte.. le poids un petit peu.. de je ne connais pas ma langue je sais pas parler ma langue donc c'est vrai que à un certain âge.. on ressent cette.. ce manque comme un p'tit peu.. comme une honte. comme une honte de ne pas savoir parler la.. notre langue.. entre guillemets d'origine
(…)
S : parce que j'ai.. j'ai essayé à l'école.. quand on.. au Maroc. on est allé à l'école. c'était pas une école coranique c'était une école.. normale puisque mes parents justement ont essayé de contourner le problème. mais c'était pendant le temps des vacances donc c'est vrai que c'était.. c'était pas des moments propices pour apprendre et c'était pas suffisant pour pouvoir.. acquérir les bases.. dans un deuxième temps quand j'étais.. quand je suis allé à la fac j'ai essayé de m'inscrire en deuxième langue sauf que après j'ai passé mon concours donc j'étais dans l'école d'infirmiers j'ai pas pu.. mais.. dans l'avenir ouais ça me plairait bien de.. de pouvoir apprendre.. surtout que je jalouse des copains et des copines à moi qui sont à la fac et qui ont l'occasion de pouvoir le faire donc. bon c'est vrai qu'il faut que.. faut que je me motive faut que je trouve le temps de pouvoir le faire mais c'est un truc que j'aimerais bien faire c'est apprendre le littéraire ouais ça c'est clair. c'est clair. »

Zyad

Zyad parlait l'arabe marocain, souvent « mélangé au français », avec ses parents en France. Lui aussi dit l'avoir appris surtout lors des séjours réguliers de la famille au Maroc, avec ses cousins, dont peu sont francophones, ainsi que lors de visites des membres de la famille du Maroc.
Ses parents sont également berbérophones, mais ils ont fait le choix de parler l'arabe avec leurs enfants et ils employaient le berbère[2] entre eux, comme langue secrète pour ne pas être compris. Zyad dit le comprendre un peu mais ne pas le parler. Selon lui, si ses parents ont préféré que leurs enfants apprennent plutôt l'arabe marocain, c'est avec l'idée, qu'en France,

[2] « le berbère de la région de Meknès » selon Zyad : il ne m'a pas fourni plus de précisions sur le berbère parlé dans sa famille, hormis que ce n'est pas du rifain (ou *tarifit).*

ils étaient amenés à fréquenter plus d'arabophones que de berbérophones. Zyad explique le choix de ses parents par le fait qu'ils se sont basés sur le postulat que les arabophones sont majoritaires en France. Ainsi, sur ce marché linguistique, l'arabe marocain serait plus utile à leurs enfants que le berbère.
Avec ses frères et sœurs, ils utilisent davantage le français même s'ils parlent tous arabe marocain. La mère de Zyad parlant désormais mieux le français, l'emploi de celui-ci devient plus fréquent avec elle et ses enfants l'aident dans cet apprentissage.
Zyad dévoile aussi les pratiques plurielles possibles liées aux fréquentations dans le quartier où il habite toujours avec ses parents (voir aussi 2.1 *infra*). Il compare les choix et les pratiques langagières de sa famille avec ceux d'autres familles de sa connaissance qui lui semblent plus exclusivement berbérophones ; ou encore avec des membres de sa famille établis en France hors région parisienne.
Enfin, Zyad, lors de ses études supérieures, a passé un D.U. (Diplôme Universitaire – en un an) d'arabe littéral. Il a été d'abord surpris par la différence avec l'arabe marocain et par la difficulté afférente, ce qui a suscité chez lui un sentiment de frustration. Puis, la courte durée de cette formation ne lui a pas permis d'en ressortir avec des connaissances solides et approfondies.

> « **A :** est-ce que c'est un choix de tes parents.. que vous ayez plutôt parlé l'arabe que le berbère ? ou.. est-ce que c'est.. parce que au Maroc la famille était plutôt.. arabophone ou .. ?
> **Z :** disons que.. y a aussi en fait ce facteur qu'ils vont côtoyer d'autres gens d'autres origines algérienne ou tunisienne.. qui sont arabophones
> **A :** mais ici en France ?
> **Z :** en France oui. et donc pareil.. ils vont parler avec ces gens-là en arabe ces gens-là vont nous parler aussi en arabe.. aux enfants aussi donc.. grâce à ça aussi on a commencé aussi à parler l'arabe. après.. y a d'autres personnes aussi qui sont berbérophones d'autres régions.. donc ma mère qui le parle parfaitement elle s'est adaptée aussi aux autres berbères.
> **A :** ici ?
> **Z :** ouais. avec les Rifains les Soussis les.. donc elle s'est adaptée et elle les comprend elle a commencé à les comprendre aussi. bon nous après.. ça reste.. pour le berbère c'est vrai qu'on comprend plus.. bon.. celui de mes parents parce qu'ils le parlent plus régulièrement mais après j'ai vu que en fait en écoutant d'autres berbères que j'comprenais.. quelques mots. ou à peu près le sens des phrases.
> **A :** et du coup la famille au Maroc c'est pareil c'est berbère et arabe ?
> **Z :** c'est oui c'est mixte. ben je le vois par exemple des cousins qui vivent.. un peu plus.. en ville. et donc eux ils ont appris plutôt l'arabe. ils le parlent parfaitement et.. par contre pour ce qui est du berbère.. c'est au même niveau que nous en fait. moi qui ai grandi en France et ben je le comprends autant que mon cousin qui a grandi au Maroc parce que ses parents ils le parlent.. comme nous en fait. ils le parlaient entre eux mais.. pas plus.
> (…)
> **Z :** mais c'est vrai par exemple moi.. ce qui est bizarre.. qui ai.. les deux cultures je parle plus le.. l'arabe que le berbère. alors que dans d'autres familles.. rifaines.. ou comme ces amis-là du.. du sud du Maroc.. ils parlent pratiquement pas l'arabe les enfants. ils parlent que le berbère. et le berbère ils le connaissent parfaitement. parce que.. ils communiquaient qu'en

berbère entre eux. pas en français. moi je.. en fait quand je les vois ces.. ces voisins ils parlent qu'en berbère. ils ont jamais parlé en.. français avec leurs parents.
(…)
Z : les parents avec les enfants c'est plus l'arabe parce que.. on comprenait l'arabe et on.. on répondait en arabe. et.. ou même en français. d'ailleurs puisqu'ils le comprennent aussi. mais.. par contre le berbère jamais. le berbère c'était plutôt mes parents quand ils avaient des confidences à faire devant.. (…) entre eux. mais.. pour pas qu'on comprenne (rire) jusqu'à ce qu'on comprenne là par contre ils étaient gênés (rire).
(…)
A : est-ce qu'avec tes frères et sœurs tu parles.. souvent l'arabe ou.. ?
Z : non plutôt le français. donc.. c'est plus.. chacun si on parle à.. nos parents... on peut leur parler en arabe. donc.. non là ça se fait beaucoup plus.. beaucoup plus fréquemment.
(…)
Z : donc on a grandi comme ça. et… et maintenant que ma mère.. en fait elle parle le français un peu plus.. beaucoup plus facilement donc on communique plus souvent avec elle en français. c'est vrai que en fait.. le fait est.. par contre c'est vrai que.. ce qui est marrant c'est.. dès qu'on revient du.. du Maroc.. comme on a l'habitude de parler l'arabe.. on va plus communiquer dans les.. dans les premiers temps en arabe. quand on est revenu en France. parce qu'on a cet automatisme et après petit à petit il disparaît.
A : et.. tous tes frères et sœurs pareil parlent l'arabe ?
Z : ils parlent l'arabe oui.
(…)
Z : par contre c'est vrai ce qui est.. parallèlement j'ai beaucoup de famille en.. en province. et ils parlaient pas le.. l'arabe. ça.. ça ça s'expliquait pas en fait.. enfin je pense que ils avaient.. parce que.. dans certains coins y avait pas trop de.. peut-être de voisins.. arabes donc ils avaient pas l'occasion de le pratiquer.. et les enfants ils avaient pas l'occasion.. de le parler ou sinon ils avaient.. plutôt des cousins.. francophones au Maroc donc ils parlaient plus le français là-bas que.. donc nous c'est vrai qu'après on a dû.. en fait là-bas.. ils sont rares nos cousins francophones donc on.. on était obligé.. de s'adapter de parler l'arabe. hum.
(…)
Z : ma mère.. elle a fait juste l'école coranique quand elle était petite et son frère il était.. pas gentil il voulait pas qu'elle aille à l'école (sourire) donc.. à cause de son frère elle a pas pu y aller. ce qui l'a frustrée elle m'a dit ouais j'aimais bien.. elle était.. très bonne élève petite. donc après elle était.. vraiment déçue de pas pouvoir aller à l'école. bon là maintenant.. depuis qu'elle s'est.. depuis qu'elle s'est blessée. elle fait le.. elle fait l'école.. avec la commune. elle a deux heures de cours par.. par semaine. ce qui est pas assez. et mais..
A : en français
Z : en français oui. mais.. donc.. elle essaie d'apprendre petit à petit à écrire.. à lire. et sinon des fois après on.. bon on la.. chez nous on l'aide on la corrige on.. on l'aide un peu. mais c'est vrai que.. le fait est aussi qu'on est.. ben toute façon on est assez ouverts donc.. on a pas mal d'amis français qui viennent à la maison.. avec qui elle parle.. français. et ç'a aidé beaucoup ma mère à parler l'français aussi.
(…)
Z : [on allait au Maroc] régulièrement.. on y allait pratiquement chaque année. tout petits. donc c'est là.. essentiellement que j'ai appris l'arabe. ce

qu'on appelle le *daridja*. le le.. l'arabe parlé dans.. dans les rues. et donc.. il suffisait d'un mois.. même de deux mois et là.. je le parlais pratiquement.. parfaitement. par contre c'est vrai dès que je reviens en France et.. comme je le pratique pas régulièrement.. on l'oublie vite. mais on récupère vite aussi. et parallèlement mes parents aussi.. parlaient le berbère. avec des gens ou.. ou entre eux. je l'ai assimilé un petit peu mais.. je le comprends mais par contre j'ai pas la réplique.
(…)
Z : je vais dans la famille... du côté de ma mère et du côté de mon père. et.. du côté de ma mère il me reste encore ma grand-mère. et c'est là où y a la maison familiale en fait.. (…) et sinon.. mon père aussi il a.. 'fin.. il a fait une maison dans la ville d'à côté à X. on a une maison aussi mais.. (…) en fait elle est inhabitée donc elle est abandonnée depuis un certain temps. donc pour l'instant.. on peut pas y vivre en fait. faudrait la reconstruire. (…) à X maintenant on y retourne plus régulièrement en ville aussi (…) c'est vrai que c'est différent mais je préfère la campagne.
(…)
Z : assez souvent j'allais chez un.. un oncle à mon père. qui lui vit en ermite. un peu.. en recul de (…) bon disons qu'il aimait pas trop le village.. tout ce qui est.. comment dire commérage et tout il supportait pas. donc il s'est.. un peu éloigné. et donc chez lui c'est .. j'y vais régulièrement.. je peux rester jusqu'à deux semaines parce que c'est très reposant..
(…)
Z : je suis moi je pense que je suis voué à aller là-bas.. régulièrement mais même si je vais aller moins fréquemment qu'avant.. je suis voué à y retourner et.. voilà parce que.. j'ai de la famille.. moi petit.. tu vois.. 'fin le temps il passe tellement lentement pour un enfant c'est que.. j'ai l'impression que j'avais deux vies. j'avais une vie au Maroc j'avais une vie en France. donc surtout quand je passais deux mois de vacances là-bas... donc j'avais l'impression d'avoir grandi deux fois. ici et là-bas et.. j'ai.. moi y a toute une partie de mon enfance qui est là-bas. donc après ça je peux pas l'oublier et.. et j'ai besoin.. d'y retourner de me ressourcer aussi là-bas. d'une certaine manière. mais.. c'est vrai que... enfin on a besoin de.. on a besoin d'y aller je pense c'est même.. pour moi c'est important.
(…)
A : et c'était quoi ta motivation quand t'as voulu apprendre l'arabe littéral ?
Z : ma motivation c'était de.. ben de j'avais une sorte de frustration de pas pouvoir le lire.. plutôt petit parce que.. le parler pour moi c'est je pensais que.. ce que parlaient les gens c'était pareil. mais en fait c'est totalement différent. donc c'est là que j'ai vu que c'était beaucoup plus dur que ce que je pensais. c'était totalement.. c'était carrément une nouvelle langue que je devais apprendre. donc.. c'est plutôt ça qui m'a motivé.. vouloir lire.
(…)
Z : le D. U. on apprend un petit peu et.. en fait on revient à ce sentiment un peu de frustration.. comme.. quand on est au CP ou au CE1.. on lit mais avec difficulté et.. là au moment où on stagne eh ben c'est là.. qu'on commence à.. disons à.. être un peu plus frustré et pas.. à vouloir abandonner ou pas être.. (…) à ce moment-là c'était pas très facile. d'ailleurs j'ai pas.. pas du tout pratiqué par la suite donc j'ai.. pratiquement tout perdu. »

Marwa

Selon Marwa, l'apprentissage de l'arabe marocain reposait principalement sur la volonté de sa mère, surtout parce que son père travaillait de nuit et

voyait donc peu ses enfants. Malgré les tentatives de leur mère, les enfants parlaient majoritairement en français. De plus, la famille habitait un village où ils étaient la seule famille originaire du nord de l'Afrique.
Marwa estime toutefois avoir acquis une bonne compréhension mais avoir été bloquée pour parler. Un blocage dû aux reproches et aux moqueries de l'entourage, au Maroc et en France (voir *infra* 1.3. sur cette question).
Néanmoins, cette situation n'est pas figée puisque Marwa a trouvé une personne-ressource compréhensive en la personne de son compagnon (voir *infra* point 2.2).
On entrevoit également les différences entre les frères et sœurs dans le rapport à l'arabe marocain ou standard, puisque sa sœur est inscrite dans une démarche d'apprentissage de l'arabe moderne standard, la poussant à employer désormais l'arabe marocain avec Marwa, plus souvent qu'auparavant.
Les parents de Marwa, entre eux, se parlent en arabe marocain et ils ont fini par parler essentiellement en français avec leurs enfants.

> « **M :** à la maison... avant tout quand on était avec ma mère on parlait beaucoup maman nous parlait beaucoup en arabe mais on lui répondait toujours en français. et alors après elle a pris le rythme avec nous de parler en français et tout. avec papa on parlait beaucoup en français ça c'est.. papa c'était toujours le français. et.. moi j'ai commencé à bien bien apprendre l'arabe. c'est depuis qu'je suis avec mon ami. parce que lui il essaie de me pousser à parler l'arabe.. à me faire comprendre des mots que je connaissais pas ou que j'arrive pas à dire. parce que y a certaines phrases certains mots qu'on va dire. il suffit que tu les prononces mal et ça peut être vulgaire. alors faut que tu fasses attention. alors il.. il m'a appris beaucoup de.. de mots. et c'est beaucoup avec lui que j'ai appris l'arabe quoi.
> (…)
> **M :** voilà *l-ʕarbīya*[3] on dit.. vous parlez.. ma mère elle nous disait souvent « mais arrêtez de parler en français ! parlez en *ʕarbīya* ! » alors bon (rires) on essayait...
> (…)
> **M :** et puis après bon moi je t'ai dit.. grâce à mon ami j'ai quand même appris plus.. que mes frères non. mes frères ont beaucoup plus de mal.
> (…)
> **M :** plus ma sœur.. si ma sœur. ma sœur a beaucoup fait l'effort d'apprendre. elle a appris.. elle va sur des sites internet où elle regarde des cours d'arabe.. elle a des amies avec qui ben elle va faire des cours d'écriture...
> (…)
> **M :** par rapport à moi qui suis son aînée.. elle elle sait beaucoup plus de choses que moi en arabe.
> (…)
> **A :** hum. donc tu disais ta mère vous parlait plutôt en arabe ?
> **M :** elle nous.. elle essayait de nous parler plus en arabe et...
> **A :** et ton père donc...
> **M :** ah ben papa c'était le français beaucoup.
> **A :** tout le temps ?
> **M :** tout le temps.

[3] l'arabe.

A : dès le début ?
M : dès le début.. puis on le voyait pas beaucoup mon père.. moi. parce que mon père travaillait de nuit et il faisait des minuit midi. alors quand il rentrait à la maison il dormait. on le voyait quasiment pas. papa on en a profité y a… depuis 92. parce qu'il a arrêté de travailler et depuis.. là on a profité de papa. mais sinon avant on le voyait quasiment pas quoi. c'était presque jamais qu'on le voyait. voilà.
(…)
A : à part les parents.. est-ce que y avait d'autres gens qui parlaient arabe et éventuellement est-ce que vous leur parliez arabe quand..
M : ben ma mère quand elle recevait ses amies.. ses copines et tout ça qui venaient à la maison.. on les entendait toujours parler en arabe en arabe. mais.. ma mère elle avait l'habitude quand elle recevait du monde.. fallait pas qu'on soit à côté. ça nous intéressait pas.. on avait pas un âge de. écouter ce que les gens disaient. alors on allait jouer dehors ou devant la télé puis on parlait pas avec eux quoi.
(…)
M : bon y a aussi le fait qu'on habitait un village où y avait pas du tout de.. on était les seuls Maghrébins.
A : ah oui.
M : y avait aucun Maghrébin.. y avait nous Maghrébins.. y avait une famille de Polonais.. et une famille de Portugais et le reste c'est que des Français. alors tu sais c'était pas.. c'était pas évident.
A : donc y avait pas non plus l'occasion de pratiquer...
M : ah non.. non.
A : à part quand vous alliez au Maroc ?
M : ben.. quand on allait au Maroc c'est tout.
(…)
M : entre eux... ben ils parlaient entre eux beaucoup *l-ʕarbīya*. mais avec nous j'te dis ils parlaient.. parce qu'ils voyaient qu'on comprenait pas alors ils nous parlaient en français.
A : donc eux ils se parlaient entre eux...
M : entre eux ils se parlaient en arabe.
A : en arabe. ok.. est-ce que...
M : jusqu'à maintenant mes parents entre eux ils se parlent en arabe. des fois papa bon il blague il va lui sortir une petite blague comme ça à maman en français. mais.. c'est beaucoup plus en *ʕarbīya*.
(…)
A : et donc j'imagine qu'entre vous.. vous parliez quelle langue ?
M : ah en français. les enfants.. entre nous.. en français. quand par contre.. là j'suis avec ma sœur.. elle va plus me parler en arabe.
A : maintenant ?
M : oui. que... elle va me parler en français.. je dis pas qu'elle parle pas.. mais elle va plus avoir une conversation avec moi en arabe. »

Amine

Les parents d'Amine ont toujours parlé l'arabe tunisien à la maison, et le « mélange » arabe français est fréquent. L'apprentissage s'est aussi déroulé lors des vacances en Tunisie, avec les cousins.
Même s'il y a parfois quelques moqueries, apparemment sans conséquences sur sa motivation, Amine fait l'effort de pratiquer l'arabe tunisien avec ses cousins, et grâce à eux. Il tient d'ailleurs à montrer qu'il veut se situer du côté des Tunisiens en Tunisie.

Amine s'est inscrit, selon la volonté de son père, en arabe moderne standard au collège, en sixième. Il en a gardé une compétence de lecture minimale, mais cet enseignement ne lui plaisait pas à ce moment-là. Il estime que l'accès à cet enseignement était trop tardif et pense que l'apprentissage aurait été facilité (voire plus complet) s'il avait pu commencer enfant dans une école coranique.

> « **Am :** mes parents parlent tunisien à la maison et on peut mélanger le français et le tunisien très facilement. (…) on parle ouais on mélange le français l'arabe très facilement... (...) ouais français tunisien voilà. c'était un mélange.. voilà mon père parle français arabe.. (…)
> **A :** et entre frères et sœur vous parliez plutôt.. plutôt le français plutôt tunisien.. plutôt les deux ?
> **Am :** français. ouais français puis on parle arabe quand on est en Tunisie. j'essaie de faire des efforts.. de me remettre un peu dans le bain c'est comme le vélo c'est comme une gym une pseudo gymnastique comme ça au bout d'une semaine de lire.. je sais pas un panneau de pharmacie un panneau de stop un panneau de coiffeur.. de se remettre dans le bain mais aussi d'écouter.. énormément parce que.. y a des mots qu'on oublie et qui reviennent automatiquement.. donc je suis très. quand j'arrive en Tunisie j'aime pas rester avec des Français j'aime bien rester avec mes cousins de là-bas puis je les écoute parler arabe et c'est vrai qu'y a une espèce de.. bon ils se foutent un peu de ma gueule au début parce que je cherche les mots je confonds des mots et tout ça et tout mais petit-à-petit c'est vrai que ça revient assez rapidement.
> (…)
> **A :** et est-ce que.. bon alors l'arabe classique tu l'as étudié un an en fait c'est ça ?
> **Am :** ouais y a l'arabe littéraire.. l'arabe littéraire donc mais qui est très.. j'ai appris quoi j'ai appris l'alphabet mais c'est vrai que j'étais très nul en arabe littéraire parce qu'en même temps c'était imposé par.. c'est vite fait imposé par mon père et.. c'est vrai que c'est très compliqué à apprendre (…) et bon je sais écrire mon nom je sais.. lire quelques phrases.. quelques mots.. j'arrive à comprendre des choses mais c'est vrai que c'est très très.. très vaste et faut vraiment faire des bonnes études et faut être.. ce qui est super pour un jeune.. c'est de commencer très jeune.. dans une école où on apprend le Coran tout ça et tout et on peut apprendre très vite.. mais c'est vrai que en sixième j'ai vite fait de.. c'est pas le cours qui me faisait triper le plus.. mais j'étais vraiment déçu et puis dégouté de d'avoir passé.. pas avoir fait d'anglais quoi. parce que l'arabe je l'aurais appris automatiquement je sais pas y a un truc.. »

Synthèse du point 1.1.1.

On note des similitudes fortes quant aux parcours d'apprentissage et aux motivations pour Samir, Zyad et Amine. Leur apprentissage s'est fait, hormis avec leurs parents, lors des vacances au Maroc ou en Tunisie avec leurs cousins qui vivent là-bas. Samir et Amine emploient, d'ailleurs, la même métaphore du vélo : la pratique revient vite une fois sur place.
Pour Marwa, l'apprentissage a été plus difficile, que ce soit avec ses parents en France ou lors des vacances au Maroc. Elle a dû surmonter un blocage provoqué par la stigmatisation de sa pratique de l'arabe marocain, jugée fautive par l'entourage. Ainsi, les voyages au Maroc, au contraire de Samir, Zyad et Amine, n'ont pas suffi à construire et à consolider une

pratique, voire l'ont empêchée. Même si Samir, Zyad ou Amine ont aussi fait référence à des réactions de rejet ou de stigmatisation linguistique, cela n'a pas été pour eux aussi traumatisant et difficile à surmonter. Cette question sera développée au paragraphe 1.3.
Leurs témoignages ont aussi pu souligner les différences, comme les convergences, de pratiques et de rapport aux langues, dans chaque fratrie. Dans le même ordre d'idée, on voit aussi que le rapport au français des parents, surtout lorsqu'ils commencent ou recommencent un apprentissage de cette langue, influe sur les pratiques familiales ; tout comme leur rapport aux autres langues (arabe marocain ou tunisien, berbère). Ces deux éléments sont enfin à considérer comme dynamiques, absolument pas figés.
Quant aux tentatives d'apprentissage de l'arabe moderne standard, Samir a connu la méthode d'enseignement d'une école coranique et ne l'a pas appréciée tandis qu'Amine, qui a suivi des cours au collège et n'a pas connu ce type d'enseignement, estime qu'il serait sans doute plus érudit en arabe littéral si, enfant, il avait pu aller dans une école coranique. Zyad, qui a suivi des cours à l'université, ne s'attendait pas à ce que la langue enseignée diffère de l'arabe qu'il parle. De plus, la formation de courte durée, un an, ne lui a pas permis d'acquérir suffisamment de connaissances pour être à l'aise et il n'a pas poursuivi au-delà. Quant à Marwa, elle n'a pas effectué de tentative en ce sens.

1.1.2. Voyages peu fréquents ou pas de voyages au pays des parents (/de départ) et/ou éléments favorables dans la résidence en France

Bilal

Bilal est né en Algérie et y a vécu ses cinq premières années. Une fois en France, il a eu peu de contacts avec l'Algérie, les vacances en famille là-bas ont été rares. Les parents de Bilal ont pourtant construit une maison là-bas, habitée par son oncle. La dernière fois que Bilal est allé en Algérie c'était en 2004. Il n'a pas de famille en région parisienne, ils sont les seuls du village à s'être installés à Paris, tous les autres émigrés du village résident dans la région lyonnaise.
D'après Bilal, son père a toujours considéré que son immigration en France était motivée par le travail et qu'il n'envisageait pas d'y rester, ne considérant pas la France comme leur pays. Pourtant, le temps passant, ses parents se sentent en décalage par rapport à l'Algérie.
L'arabe algérien pour Bilal est la « langue familiale » par excellence et il semble qu'il n'y ait qu'avec ses parents qu'il se sente complètement à l'aise et compris. Lui aussi dit souffrir d'un « blocage » (voir point 1.3., *infra*). Ainsi, avec ses parents, Bilal a toujours parlé arabe algérien. Ce n'est pas le cas de ses frères et sœurs. Il explique cette différence par le fait qu'il est le seul à être né en Algérie et qu'il y a vécu sa prime enfance.

> « **B :** pas beaucoup.. sur vingt ans on a dû y aller cinq fois en tout. mes parents ils ont été plus souvent quoi mais nous franchement cinq fois en vingt ans quoi. parce que le fait d'y aller tous ensemble ça revenait hyper cher donc on y allait une fois sur deux quoi et puis bon c'est... on est à deux

cents bornes de la plage... y a rien à faire quoi.. y a strictement rien à faire.
(…)
A : quand les parents seront à la retraite.. est-ce qu'ils y retourneront plus ?
B : un p'tit peu plus souvent mais bon ils sont pas très... ben quand tu passes plus de quarante ans en France quoi t'as vraiment tendance à rester ici quoi j'veux dire.. (...) et il me dit qu'il a plus rien à faire là-bas quoi.. ma mère elle pense la même chose (...) elle me dit c'est pas un décalage elle elle me parle de fossé carrément entre eux et nous (...)
(…)
B : avec le père c'était l'arabe.. exclusivement l'arabe. il maîtrise pas enfin il parle il comprend le français quoi mais il maîtrise pas tout à fait et... enfin c'est ça qui est curieux quoi il parle un mot sur deux en français donc... c'est tout quoi. avec ma mère on parlait un peu plus français.. sauf quand ça devient sérieux on parle en arabe (rire) (...) dès qu'elle nous engueule tout ça.. c'était en arabe.
(…)
B : [ses frères et sœurs] ils sont nés ici. le fait que je sois né là-bas.. que je sois resté jusqu'à cinq ans je le parle quoi donc c'est vraiment resté quoi.. enfin j'arrive pas à expliquer mais bon.. mais vraiment l'arabe c'est avec mon père et ma mère quoi c'est tout c'est pas..
(…)
A : y avait d'autres gens à part les parents avec qui tu pouvais parler arabe ?
B : (…) ça reste vraiment c'est exclusivement entre mes parents quoi c'est vraiment.. enfin j'arrive pas à l'expliquer quoi donc.. ouais. même dans la rue quand je vois ils me parlent en arabe je leur parle en français j'arri# ça sort pas quoi.
(…)
B : attends si avec des amis marocains.. à la fac. et j'ai mis un an avant de leur parler vraiment de leur parler arabe. mais sinon franchement non jamais quoi. ç'a toujours été vraiment français français quoi. ouais c'est pas... ben pour moi c'est vraiment la langue familiale donc faut vraiment que ce soit la famille pour qu'on parle quoi.
(…)
A : quand tu parles avec eux est-ce que ça te demande un effort ou ça..
B : non non ça part tout seul quoi c'est. ça coule de source quoi. avec eux.. curieusement avec mes parents ça demande aucun effort ça coule vraiment de source. mais avec.. les amis dont je t'ai parlé.. tu sais je demandais.. je réfléchissais un p'tit peu avant de parler quoi. »

Samia

Pour Samia, sa première langue est le berbère *tachelhit* et c'est encore aujourd'hui la langue familiale. Suite à leur déplacement, par l'armée française, d'une zone berbérophone à une zone arabophone, Samia a commencé à apprendre quelques mots d'arabe algérien avant de quitter l'Algérie à l'âge de 8 ans. Le français et l'arabe algérien, elle les a véritablement appris en France, dans les camps. Elle servait d'interprète en français entre les adultes et les militaires. Arrivés en France, dans les camps, les membres de la famille de Samia entrent en contact avec des populations de toutes les régions de l'Algérie et, pour la plupart, découvrent d'autres langues et cultures du pays. Et c'est, d'après Samia, l'arabe algérien qui était langue dominante (numériquement) dans les camps. Elle y a aussi appris le berbère chaoui.

Entre frères et sœurs, c'est le français qui a fini par s'imposer.
Samia est retournée une seule fois en Algérie, avec son mari, en 1983. Elle n'a plus très envie de s'y rendre actuellement, mais au moment de l'entretien, son fils était sur le point d'y partir avec sa grand-mère maternelle.
Le témoignage de Samia permet de souligner la complexité des processus de transmission et d'apprentissage : l'arabe algérien n'a pas été appris en famille, il ne faisait pas partie du répertoire de celle-ci ; et ce sont bien le parcours, les conditions sociales particulières et l'entre-soi contraint vécus par sa famille, qui ont participé du plurilinguisme de Samia. On perçoit bien que celui-ci est à géométrie variable en fonction des périodes, des fréquentations et des besoins communicationnels. Enfin, elle souligne bien l'intrication des langues et des pratiques langagières plurielles.

> « **S :** déjà en Algérie on est passé par un camp. camp militaire. et ensuite on a pris un bateau et arrivés en France on a habité dans différents camps pendant quinze ans.
> **A :** c'était..
> **S :** alors y avait d'abord le camp de.. de Rivesaltes. le camp de Bourg Lastic et puis.. d'autres camps enfin je.. que je ne vous citerai pas tous mais c'était des hameaux de forestage. voilà.
> (…)
> **A :** alors oui donc en famille.. une fois arrivés en France.. quelles étaient les langues que vous.. 'fin ou même en Algérie si vous parliez français déjà je ne sais pas. enfin quelles étaient les langues que vous parliez en famille ? principalement
> **S :** le berbère. c'est tout.
> **A :** et de quelle ré# de.. le kabyle le chaoui ?
> **S :** non le.. le chleuh [prononcé *šləḥ*].
> (…)
> **S :** les premiers mots de français c'est moi qui les ai ramenés de l'école. donc non non très très peu.. je chantais je récitais des récitations.. mais on parlait.. on parlait le berbère.
> (…)
> **S :** moi ma mère m'a dit un jour.. tu sais c'est toi qui a commencé à introduire l'arabe. dans notre.. dans le berbère.
> (…)
> **S :** dans la rue.. j'ai appris un mot.. arabe. c'était le mot *zəbda*. pour le beurre. alors que en berbère on dit.. ma mère disait *lussi*. 'fin *lussi* encore maintenant. et. un jour en fait.. je leur disais je veux *zəbda*. et elle m'a dit tu as introduit l'arabe dans.. voilà en allant à l'école probablement qu'y avait des copines.. des arabophones et puis j'ai voilà donc.. et ça elle me l'a dit très récemment. (…) voilà donc dans la rue.. à l'école. j'ai commencé à ramener des mots.. alors que c'est vrai que.. après ma mère n'a plus dit que *zəbda*. donc on a perdu le.. certains mots. et d'autres.. voilà et c'qui fait que.. y a un tas de mots qui ont été petit à petit laissés en plus ça faisait plus chic. ça faisait moderne de parler arabe. parce que c'était très ringard hein c'est.. enfin ma mère le voyait comme quelque chose.. de très ringard de très paysan de parler berbère. alors que les femmes des villes parlent arabe donc. y avait aussi cette.. voilà ce.. ce complexe hein. qu'elle a retrouvé après quelques années après avec le français (rire) donc. y a eu plusieurs niveaux de.. de ringardise (rire). au point où on lui dit mais maintenant ce

qui est chic c'est de parler anglais (rire).
(…)
S : alors.. en Algérie j'ai été scolarisée j'ai.. j'ai eu cette chance-là hein parce que la plupart des.. voilà des.. des Algériens n'étaient pas scolarisés. j'allais dire presque que c'est les.. pour moi c'était un avantage collatéral. au fait qu'on nous ait descendus de la montagne pour.. pour rejoindre l'armée française donc j'ai pu être scolarisée dans un petit village. donc arrivée en France je suis restée dans le camp de Rivesaltes pendant deux années scolaires. donc là je n'ai pas été scolarisée. ou j'ai été scolarisée mais très mal c'est-à-dire que l'école était dans un hangar dans le camp donc on était.. plus de cent.. enfants donc dans chaque hangar. et c'était impossible de faire des classes parce que y avait différents dialectes arabes différents dialectes berbères. et très peu d'enfants parlaient français. déjà la communication entre nous était quasi impossible. donc avec un.. un soldat qui faisait la classe.. qui n'avait pas forcément l'habitude de faire la classe.. c'était très dur.
(…)
A : est-ce que vous connaissiez un peu l'arabe algérien ou pas ?
S : oui alors.. personnellement je parle l'arabe.. dialectal. mais en fait ça c'est les.. ça aussi c'est les avantages collatéraux encore. c'est que les enfants berbères de harkis qui sont passés par les camps sont trilingues automatiquement. parce que la langue du camp c'est l'arabe. c'est la langue dominante. dans les familles on parlait berbère et à l'école on parlait français donc voilà.
A : et pour quelle raison c'était la langue des camps ?
S : oh y a.. en général les harkis venaient de toutes les régions d'Algérie. mais il se trouve que bon y a.. y a quand même plus de régions arabophones y a plus de gens qui parlent arabe. donc c'est celle-ci qui était parlé.. dans les camps. c'est.. voilà.
A : dans tous les camps où vous êtes passés ?
S : ah oui oui c'est toujours l'arabe hein. donc voilà comment.. comment en fait les Berbères beaucoup de Berbères ont appris l'arabe en arrivant en France dans les camps.
(…)
S : mais par contre il peut y avoir autre chose par exemple moi je parle.. le chaouia. parce qu'on avait un voisin qui était.. qui était chaoui d'ailleurs il avait deux femmes c'était un.. il venait avec ses deux femmes il avait un tas d'enfants avec qui on était ami. et le chaouia est très très proche du chleuh [prononcé *šləḥ*]
(…)
A : donc si je résume... vous avez appris l'arabe algérien et le chaoui donc en France ?
S : oui en France absolument oui oui. oui moi les autres langues je les connaissais à peine hein. voilà. oui oui. comme beaucoup de personnes hein les gens ne voyageaient pas comme maintenant. (…) un vieux harki que j'avais enregistré me disait : moi ma femme elle avait vu des Kabyles pour la première fois. quand on est arrivé dans le camp en Algérie avant de prendre le bateau. donc y a des gens qui ont découvert l'histoire de leur pays justement dans ces camps. donc.. oui y a.. c'était un lieu pour apprendre la culture algérienne qui était formidable hein ces camps. c'était pas des lieux sympathiques.. mais par contre connaître l'Algérie.. la langue les coutumes les chants.. enfin la culture (…)
(…)
A : entre frères et sœurs dans votre famille. vous parliez plutôt.. quelle langue en fait ?

S : le français (sourire). oui oui. et.. et les parents.. nous... enfin... petit à petit.. ils se sont mis à nous parler un français approximatif. mais.. par contre ils ont quand même persisté à nous.. à nous parler en berbère. voilà donc le berbère est vraiment bien passé. (…) oui oui donc les parents.. ben ont commencé hein même dans l'immigration. c'est-à-dire que petit à petit.. c'est pour ça qu'on.. c'est très drôle parce qu'on entend des des mamas.. dire : i'me gonfle ou.. (rire) des termes.. des termes plutôt d'ados hein puisqu'elles ont appris avec les jeunes donc (rire)
(…)
S : en Algérie on se parlait même toutes petites on parlait berbère hein. parce que moi j'étais l'aînée la seule à être scolarisée. donc non non c'était du berbère. après c'est venu petit à petit.. français puis on s'est mise à se parler français. oui il nous arrive de dire une ou deux phrases comme ça dans un dîner ou.. parce qu'on a env# parce qu'on trouve un mot rigolo.. on a envie de.. on sent que cette situation serait mieux expliquée avec un mot berbère ou.. voilà donc.. mais.. c'est pas naturel.
(…)
A : sinon est-ce que vous avez appris.. l'arabe classique ou pas du tout ?
S : pas du tout (sourire). j'aurais bien aimé. mais pas du tout. voilà.
A : oui donc à l'époque où vous avez été scolarisée en Algérie c'était.. le français uniquement ?
S : alors j'ai connu les deux. j'ai été scolarisée pendant un an et demi à.. en français. et ensuite au.. à l'indépendance.. donc les maîtres les maîtresses donc français sont partis. et donc mes parents m'ont scolarisée donc dans une école.. où j'ai appris à lire et écrire en arabe... de septembre à.. jusqu'à la fin de l'année. parce que nous on est partis à la fin de l'année... voilà j'ai eu le temps effectivement d'apprendre l'alphabet. parce que quand on est petit on apprend vite. voilà donc.. donc je.. j'écris je me débrouille un petit peu en arabe mais c'est.. c'est surtout.. du dialectal »

Nadia

Nadia n'est jamais allée en Algérie. L'arabe algérien est cependant présent dans sa famille, à des degrés divers en fonction des personnes. Cependant, Nadia ne s'estime pas une locutrice complètement à l'aise.
On voit, à travers son témoignage, les différentes compétences, les liens différents établis avec l'Algérie dans sa fratrie et chez ses neveux et nièces, mais aussi une évolution dans les pratiques langagières de ses parents. Celles de son père, notamment, qui parle uniquement en français avec ses petits-enfants. De même que le rapport au français de sa mère est aussi un élément en faveur de la pratique de celui-ci. La mère de Nadia étant visiblement meilleure locutrice que son époux. Nadia décrit ainsi une situation inverse de celle du modèle dominant : si la fille parle arabe, la mère répond en français.
On entrevoit aussi des pratiques similaires à celles rapportées par Samia, un français des mères qui prend sa source dans les pratiques jeunes ou adolescentes.

« **A :** est-ce que t'as eu ou as ou tu as encore ou maintenant ou tu auras je sais pas.. des contacts avec l'Algérie ?
N : alors ce qui est quand même bizarre c'est que moi je connais pas du tout l'Algérie je n'ai jamais été. je connais très bien la Turquie.. (…) je la connais par cœur. alors l'Algérie je la connais pas pourquoi parce que nous ce qui faut savoir c'est qu'on est enfants d'harki et à l'époque les harkis n'avaient

pas droit au retour. donc c'est vrai que nous on s'est jamais.. préoccupé de savoir si on allait repartir ou pas puisque de toute façon on était rejeté. et donc on a passé toutes nos vacances d'enfance dans le Nord-Pas de Calais et on a jamais été dans les vacances à l'étranger en fait en Algérie. donc à l'heure actuelle je suis pas très attirée pour y aller parce que bon.. (…) j'ai l'impression que c'est.. le pays de mes parents mais pas le mien en fait parce que moi j'ai connu que la France pour l'instant. j'ai 41 ans j'ai connu que la France donc j'ai du mal à me dire.. si je vais en Algérie je serai chez moi.. non si je vais en Algérie c'est parce que j'veux découvrir le pays de mes parents et puis de voir un peu ce que c'est l'Algérie. mais à l'heure actuelle on est neuf enfants y en a deux qui ont été.. qui y vont souvent. y en a un qui a été y a pas longtemps.. qui a découvert l'Algérie. il a 36 ans. il y a été y a pas longtemps avec mes parents. mes parents ils y retournent depuis.. ma mère un peu plus longtemps que mon père mais mon père ça fait peut-être deux trois ans qu'il y retourne.
(…)
A : quelles langues vous parliez à la maison.. avec tes parents ?
N : (…) ma mère nous a toujours parlé en français.. mon père en arabe enfin en.. en arabe on va dire en arabe.. mais à l'heure actuelle maintenant... ce qui est quand même marrant c'est que NOUS quand on veut parler en arabe c'est ma mère qui nous répond en français... genre moi je vais dire au revoir en arabe je vais lui dire *b əs-slāma* et elle me dit ciao. genre de truc qui me fait rire quoi mais par contre mon père.. il parle en français.. avec nous il parle en français mais très peu. très très peu... mais quand on étaient petits ouais c'était beaucoup l'arabe hein puis au fur et à mesure du temps quand on a commencé à grandir. ç'a été le français en fait qui a pris le dessus dans la langue de la maison dans la famille ouais. c'est-à-dire entre frères et sœurs on se parle qu'en français nous. c'est très rare qu'on se parle en arabe mais alors vraiment d'une rareté.. c'est très très rare.
(…)
N : et ce qui est encore plus surprenant c'est que les deux premiers ils parlent très très bien. bon parce qu'ils se sont mariés très jeunes.. donc ma sœur elle s'est mariée très jeune ça fait plus d'quoi plus de 23 ans qu'elle est mariée (…) elle a quarante et quelques années donc avec sa belle-mère etc elle a parlé l'arabe donc elle elle maîtrise très très bien. le plus grand aussi et le dernier. et alors ceux qui sont au milieu maîtrisent rien du tout.. ben on se débrouille en fait.. on va pas dire qu'on maîtrise comme eux. c'est-à-dire eux ils peuvent tenir une conversation une heure.. moi je peux pas. (…) je maîtrise pas en fait. je comprends très très bien quand ma mère ou mon père me parlent. je sais répondre mais je vais pas rester pendant une heure à parler l'arabe quoi je vais.. (…) par contre les trois autres oui eux ils peuvent.. j'veux dire mon frère.. bon le dernier de mes frères quand il s'adresse à mon père c'est qu'en arabe. il ne parle qu'en arabe c'est-à-dire il lui parle pas en français. que nous.. nous on parle en français à mon père. il nous répond en arabe et quand il comprend pas on répète en arabe.. mais.. et mon père ce qui est choquant c'est qu'à ses petits-enfants ils leur parle qu'en français. ouais c'est.. c'est comique chez moi hein. bon parce que j'ai des nièces qui comprennent rien mais alors rien de rien à l'arabe alors pourtant que leurs parents maîtrisent très très bien mais eux comprennent rien… mon neveu j'ai un neveu là qui a fait un petit stage en Algérie on va dire ça comme ça y a eu deux périodes de vacances en Algérie.. il commence à.. un peu à maîtriser. »

Moulay

Selon Moulay, ses parents ont toujours parlé l'arabe algérien et les enfants ont de plus en plus répondu en français ou en mélangeant. Les discussions à table se font toujours en arabe.
La famille résidait dans un quartier populaire, en périphérie d'une petite ville normande, une cité gérée par la Sonacotra pour loger des familles de rapatriés (Moulay emploie beaucoup moins le terme harki). Tandis que la cité HLM[4] voisine regroupait des familles immigrées.
Il s'est rendu quelques fois en Algérie, mais n'y a pas effectué de voyages réguliers.
Il dit très bien comprendre l'arabe algérien mais estime avoir une prononciation médiocre, surtout dans la réalisation de certains phonèmes (il dit ne pas savoir « rouler les r » par exemple) et il exprime le besoin de développer sa pratique.
Moulay insiste sur le français de son père, qu'il estime « à mourir de rire », mais avec lequel son père s'est débrouillé toute sa vie. Moulay déclare même que son père parvenait à capter l'attention de ses interlocuteurs qui faisaient généralement l'effort de le comprendre. Cette pratique d'un « français arabisant » se serait traduite dans le français de son petit frère, avant et au début de sa scolarisation.
Un autre point à souligner est ce sentiment que ses parents « parlaient l'algérien de 1962 », parce que Moulay sent un décalage entre les pratiques de ses parents et celles, actuelles, des Algériens en Algérie. Cet archaïsme linguistique revient assez souvent dans les témoignages, et pas seulement ceux présentés ici[5]. Il s'agit d'un phénomène de stagnation linguistique et/ou d'évolution décalée, bien connu en situation de diaspora. On peut supposer qu'aujourd'hui ce genre de situations a sensiblement changé, les contacts entre les différents membres d'une famille diasporisée pouvant être facilités et plus fréquents, grâce aux nouveaux outils de communication.
Enfin, adolescent et par intérêt pour l'islam, il a suivi des cours d'arabe classique dans une mosquée. La méthode d'apprentissage ne lui a pas paru concluante. Puis, dans ses premières années à l'université il a suivi un enseignement d'arabe littéral en option, mais n'a pas poursuivi. Son ressenti et le récit qu'il en donne sont proches de ceux de Samir et Amine (*supra*). Ainsi, l'échec des tentatives d'apprentissage de l'arabe littéral est associé au découragement et à un manque d'investissement.

> « **A :** quel contact tu as avec l'Algérie.. est-ce que enfin si tu en as des contacts ?
> **M :** ben... contrairement aux idées reçues les enfants issus de la... des familles rapatriées ont été.. font certainement partie de ceux qui ont.. qui maintiennent le plus.. certainement de liens avec l'Algérie pour plein de raisons. en ce qui nous concerne je pense que le le lien il est d'abord familial. voilà après.. je me sens pas du tout indifférent.. à ce qui se passe en Algérie loin de là. voilà donc j'ai pas l'occasion de m'y rendre souvent. je m'y suis rendu à chaque fois pour des occasions bien précises. voilà donc à partir du moment où mes parents ont fait le choix de.. ils étaient contraints

[4] Habitation à Loyer Modéré.
[5] Par exemple, Wahida (in Barontini 2006b) qui dit parler un arabe algérien des années 1970, ce que confirme l'emploi de certains mots qui paraissent désuets à ses neveux et nièces.

c'était plus par contrainte que par choix. de ne pas s'y rendre.. ben voilà je m'y suis pas rendu plus souvent que ça.
(…)
A : dans ta famille vous parliez quelles langues ?
M : l'arabe est prédominant. mes parents ont toujours parlé la langue maternelle avec nous.. il se trouve que quand dans une fratrie un peu élargie.. voilà les choses se passent différemment donc entre nous on parlait français.. nos parents nous parlaient en arabe nous souvent on leur répondait sur la fin j'ai l'impression qu'on leur répondait en français.. un françarabe.. voilà c'était une espèce de mélange.. ouais.. entre la langue dominante.. la langue d'accueil qui prédomine au final quand même. avec des difficultés pour les uns ou pour les autres membres de la famille pour arriver à.. à trouver les sons.. les sons gutturaux ou pas.. c'était.. on retrouve les mêmes stigmates que pour n'importe quel apprenti. voilà n'importe quel apprenant de la langue maghrébine. moi y a plein de sons que j'ai pas.. je sais pas rouler les r.. y a des voilà ma mère me demande même d'éviter de parler arabe quand je vais en Algérie (rire) non mais c'est pour rire mais.. mais voilà je pense que j'ai.. je ferais bien d'apprendre l'arabe aussi.. pour récupérer quelques... parce que c'est loin d'être du reniement.. c'est plus par.. par automatisme après voilà mon oreille fonctionne bien.. je comprends très bien l'arabe...
A : c'est juste développer la pratique quoi
M : ouais les autres membres de ma famille tu vois la langue ils la pratiquent bien.. si tu veux.. (…)
A : donc tu dis bon entre frères et sœurs vous parliez plutôt en français avec les parents plutôt français arabe..
M : oui parce que je pense que c'est des modes de communication qui étaient différents.. t'avais d'un coté.. mes parents qui comprenaient très bien le français mais qui avaient pas envie de.. certainement faire plus d'efforts que ça. mon père il a fait 40 ans.. 50 ans d'usine.. que Dieu ait son âme.. et pour autant.. il parlait un espèce de français.. qui était très arabisant. moi j'ai le souvenir de.. discussions de mon père avec.. pour des problèmes du quotidien.. c'est à mourir de rire mais en même temps il arrive à se.. il est arrivé à traverser.. son parcours il l'a fait avec ce français-là. et j'ai trouvé ça assez exceptionnel.. parce que il a toujours réussi à se faire comprendre.. avec une vraie attention des gens autour de lui pour.. pour essayer de le comprendre. et lui essayer de préserver ce qu'il était et.. certainement que ma mère.. maîtrisait certainement le français mieux que lui peut-être parce qu'elle a fait beaucoup de séjours en hôpital certainement moi j'avais.. j'avais lu ça comme ça. je trouvais que ma mère parlait mieux ar# mieux français que mon père. (…) alors pour ce qui est des enfants.. après la communication était différente parce que je pense qu'y avait aussi la.. y avait l'enseignement scolaire à assumer et il se faisait souvent par le canal de la fratrie. donc le grand frère.. qui voilà qui est là quand même pour assurer l'enseignement donc voilà tout ça se fait en.. se faisait en français et.. après voilà j'pense que ça c'est des choses qui sont intégrées. même si les choses se présentent pas de la même façon pour mon petit frère.. qui lui pendant les premières années avant qu'il aille à l'école il parlait une espèce de… de français de mon père quoi. les premières années à l'école... les instits étaient un peu troublés par le français de mon petit frère. mais c'était rigolo comme ma mère était souvent à l'hôpital c'est mon père qui l'a élevé donc c'était rigolo. tu vois c'était rigolo..
(…)
M : toutes les discussions.. à table se font en arabe en fait... après c'est chacun fait avec le potentiel qu'il a hein.. mais le tout c'est de se faire

comprendre. et.. avec à plein de moments des.. (…) celui qui s'en sort mal ben il est.. forcément il se fait railler.. mais en même temps je pense que c'est.. jusqu'à aujourd'hui les discussions autour de la table se font en arabe. (…) mon père a disparu ma mère est.. ma mère continue à parler arabe ma belle-sœur.. qui est.. la femme de mon frère qui est l'aîné en fait de la famille habite dans la maison familiale.. donc ils parlent en arabe.. leur fils... actuellement c'est plus un Algérien il parle plus en arabe algérien que le français… voilà. moi je suis assez content de ça. après voilà.. y a pas de volonté y a pas de direction donnée. mais les choses sont préservées quand même. moi pendant longtemps je m'étais dit que mes parents parlaient l'algérien de 1962. quelques fois parce que quand on entend parler les Algériens aujourd'hui.. les nuances de la langue.. et quand j'entends parler.. et l'arabe de mes parents c'est pas pareil quoi quand même. et ça on est capable de l'entendre aussi (…)
(…)
M : on a vécu pendant longtemps en vase clos.. la présence de ces familles de ces multiples familles algériennes donc qui venaient des quatre coins de l'Algérie à la fois des Chaouis des Kabyles des gens de l'Est.. des Oranais etc. vous mettez tout ce melting pot.. cet échantillon de.. de l'Algérie dans un.. dans une boîte (…)
(…)
M : on retrouve un petit peu un échantillonnage de l'Algérie. moi ça m'a toujours troublé… tu prends l'exemple des mariages ou des circoncisions.. où là effectivement.. t'as le choix de la musique.. pour divertir.. toutes ces populations où chacun arrive avec sa cassette. qui est-ce qui va prédominer est-ce que c'est la musique kabyle.. la musique.. chaou# la chanteuse chaouie ou la chanteuse de l'Est etc. (…) en même temps je trouve que c'est ça... on retrouve les.. des fonctionnements.. d'une société dans son quotidien c'est-à-dire que les Kabyles continuent à parler kabyle mais ils pratiquent l'arabe.. l'arabe de tout le monde. les Chaouis.. (…) quand ils sont avec les arabophones ils sont arabophones mais quand ils sont avec les Kabyles ils sont Kabyles.. et tu retrouves un peu les stigmates de l'Algérie.. contemporaine dans cet échantillonnage. et.. voilà. et tout ça cohabitait bien au final je trouve parce que.. au-delà de ces différences de langues y avait un attachement fort à.. y avait une histoire commune un destin commun. voilà nos destins étaient liés donc forcément on était obligé de fonctionner ensemble.
(…)
A : est-ce que vous étiez à part de la population française ou pas ?
M : ouais. ben oui oui on était.. on vivait en vase clos parce que.. ben déjà géographiquement c'était vraiment.. c'est une petite ville de dix mille habitants c'est vraiment semi-rural (…) c'était un peu la ville centre.. dans un territoire très rural. les quartiers se situent en périphérie de la ville et effectivement.. c'était des zones.. qui rassemblaient des populations soit immigrées pour la ZUP[6]. ou.. Sonacotra pour les rapatriés. (…) y avait un rapport à la vie civile qui se faisait à travers.. les cafés par exemple. le phénomène des cafés (…) ils étaient en contact permanent avec l'autochtone. ils étaient tous ouvriers d'usine... non je pense que y avait.. une vie sociale.. ils étaient pas en vase clos. mais quand même si tu veux on se retrouvait on allait.. au départ les choses étaient faites pour.. pour rassembler les gens.. d'une même histoire dans un même endroit. aujourd'hui.. quand je retourne dans ces mêmes quartiers.. (…) il reste

[6] Zone à Urbaniser en Priorité.

quelques.. quelques *ḥitistes*[7] (rire) de la grande époque qui sont là et qui regardent les choses se faire.. certains ont perdu la tête.. c'est ça qui est navrant c'est que t'as un.. taux de chômage au-delà de la moyenne nationale.. (…) moi je fais partie de ceux qui ont eu de la chance certainement. parce que.. et j'ai eu de la chance parce que mes parents ont fait des choix de vie.. avec leurs tares avec leurs limites ils ont voilà y a eu un minimum d'engagement de leur part.. ils ont dit ben voilà on va maintenir on va préserver des choses. pour plein d'autres ils ont perdu ils sont devenus zinzins ils ont.. c'est des parcours de vie difficiles...
(…)
A : est-ce que t'as eu un contact avec.. l'arabe écrit ou pas ?
M : ouais ouais. à travers.. à travers la mosquée. d'abord. puis à la fac j'avais commencé mais je me suis découragé.. plus par paresse que par.. ouais c'est plus du découragement.. dans un premier temps.. je devais être en quatrième troisième c'était par intérêt pour.. pour l'islam.. (…) et là l'apprentissage de la langue se fait à la mosquée de façon à mon avis.. se fait par une transmission orale. où ils apprennent plus à décrypter.. à lire.. plus qu'à comprendre le truc que tu dis. voilà donc moi pendant un an ou deux ans ça m'a.. une fois que j'avais fait le tour de ça je m'étais dis bon voilà j'ai besoin de.. de m'y mettre vraiment mais ça demande un travail que j'étais pas en mesure de fournir. y compris quand je suis arrivé à la fac.. premières années de fac.. j'avais pris l'arabe.. littéral en option. voilà ça m'a plus découragé. mais c'est pas la langue arabe qui m'a découragé c'est.. c'est plus par paresse en fait. ouais.
A : tu lis.. enfin tu peux lire le journal par exemple ?
M : non non je lis pas l'arabe (…) y avait en plus la méthode d'apprentissage.. à la mosquée c'était par.. (…) tu vois c'est du par cœur. (…) et puis c'était les limites de mon immersion.. dans une pratique un peu plus poussée de.. de la religion aussi. »

Synthèse du point 1.1.2.

Les vacances en famille dans le pays des parents n'ont pas, ou peu, été possibles pour ces quatre informateurs.
Bilal a vécu en Algérie jusqu'à l'âge de cinq ans mais, après l'installation en France, il y a passé très peu de séjours. Quant à Samia, Nadia et Moulay, ils ont tous un père qui a été harki. Ainsi, dans leur enfance, des vacances régulières en famille en Algérie n'étaient-elles pas envisageables. Le parcours en France, dans un entre-soi contraint (les camps pour Samia) ou un habitat en « vase clos » (la cité Sonacotra pour Moulay) a pu se révéler, au contraire, favorable à l'apprentissage et à la pratique des langues familiales et du voisinage. Par ailleurs, il est intéressant de noter que pour les pères de Samia, Nadia et Moulay, l'usage du français n'était pas prédominant de leur part, par rapport à l'arabe algérien ou au *tachelhit*, voire il semblait acquis de manière restreinte. Cela va à l'encontre des représentations, courantes, de francophilie associée aux harkis.
Pour Bilal, Nadia et Moulay, l'arabe algérien est la langue de l'intime, pratiquée essentiellement au sein du noyau familial, voire pour Bilal, seulement, ou presque, avec ses parents puisqu'ils sont les seuls à ne pas

[7] Ceux qui « tiennent les murs », mot formé avec le substantif arabe *ḥīṭ* (mur) et le suffixe français -iste.

stigmatiser ses productions. En revanche, pour Samia, l'arabe algérien est une langue extérieure au noyau familial, même s'il se mêle aujourd'hui plus souvent au *tachelhit*.

1.1.3. Parcours particuliers de descendants de harki

Pour certaines familles de harki, l'enfermement et la ségrégation spatiale, organisée par les pouvoirs publics français, a bien évidemment eu, entre autres, des conséquences particulières au niveau sociolinguistique. Habitat ségrégé et contrôle social ont ainsi concerné certaines familles de harki.
Il existe des continuités certaines dans les politiques de « logement contraint » vis-à-vis des étrangers, ou considérés comme tels (travailleurs immigrés, réfugiés, rapatriés), en France, comme l'explique Marc Bernardot :

> « L'étude du logement contraint des immigrés décolonisés offre un point de vue sociohistorique original sur l'institution policière et ses transformations tout au long du XXe siècle, mais aussi sur les paradoxes apparents du rapport étatique à l'étranger colonial et post-colonial pris entre réquisition et rapatriement, infantilisation et criminalisation, instrumentalisation et dénigrement. Dans la plupart des articles traitant de la question du logement des étrangers [note] aucune place concrète n'est réservée pour les formes de logement des coloniaux, des réfugiés, des gens du voyage. Ces aspects, lorsqu'ils sont évoqués, sont systématiquement considérés comme des points anecdotiques de la grande histoire en marche de l'intégration et du logement décent pour tous. » (Bernardot 2008, p. 3)

Un certain nombre de familles de harki ont donc séjourné dans des camps et hameaux de forestage gérés par l'armée française. Parfois, les familles ont connu des camps de regroupement sur le sol algérien, avant l'arrivée en France (Besnaci-Lancou et Moumen, 2008, p. 53). Puis, « en France, le gouvernement sollicite le ministère des Armées pour aménager des camps militaires en camps de transit et de reclassement » (*Ibid.*, p. 54). Les autorités prévoyaient de régler la question en un été, mais « du fait de l'afflux continuel de réfugiés, et surtout des lenteurs dans le reclassement, la fermeture des camps ne se déroule pas selon le calendrier prévu » (*Ibid.*). Plus loin, les auteurs poursuivent :

> « S'il est vrai qu'une grande partie des familles d'anciens supplétifs a transité quelques jours, quelques semaines ou quelques mois dans les camps, les arrivées et les sorties étant journalières en 1962-1963, les personnes qui n'y sont pas passées sont nombreuses. Ainsi, les effectifs des camps entre 1962 et 1965 sont assez bien connus : 21 000 en 1962, 15 000 en 1963 et 5 340 en 1964-1965. Environ 40 000 personnes seraient arrivées individuellement ou auraient rejoint des régions où elles avaient de la famille, un emploi ou un logement. » (*Ibid.*, p. 59).

Les camps et hameaux de forestage ont participé d'une ségrégation cachée, du fait de leurs emplacements en zones rurales :

> « En réalité, n'importe quel espace vacant est susceptible d'être transformé en camp, qu'il soit équipé ou non. C'est ce qui rend possible l'usage de zones désertes, plages, plateaux, carrières, ruines diverses sur lesquels sont installés des tentes ou des marabouts [note], des baraques et des logements d'urgence. Ce type de réponses résidentielles spécifiques est

principalement lié, dans le cas de la France entre autres, à un rapport colonial à l'espace et à une appréhension orientaliste racisée de l'architecture, le domaine colonial ayant été l'un des laboratoires de formes modernes de regroupement ségrégatif de civils. En métropole, les maintenir à l'écart permettait aux pouvoirs publics au mieux d'éviter, au pire de ralentir leur dissémination car ils étaient perçus comme ne devant à aucun prix s'assimiler ou même s'acculturer en raison de leur infériorité du point de vue des théories raciales en usage. » (Bernardot 2008, p. 5).

Plus avant, M. Bernardot précise :

« D'autres dimensions peuvent être repérées dans les fonctionnements et les objectifs assignés par les autorités aux camps d'internement ou d'accueil. Le premier type est celui de la "relocation" pour utiliser, en le francisant, le terme américain en usage, en 1941 pour les déplacements de citoyens d'origine japonaise après Pearl Harbour [note]. Il s'agit d'une réaffectation spatiale de groupes humains considérés par les autorités comme gênants sur un théâtre d'opération ou, de manière plus générale, sur le territoire national, en raison de la position qu'ils occupent ou encore de leur mode de rapport à l'espace, par exemple non sédentaire. Ces populations sont parfois qualifiées de nos jours de "déplacés internes", statut informel qui ne dépend pas du droit international. C'est le cas des familles françaises tsiganes à partir de 1914, mais surtout durant les années 1940, ou encore des paysans algériens et indochinois durant les guerres coloniales. C'est le cas également des familles harkies dont le rapatriement limité par les autorités françaises est suivi, après 1962, d'un placement dans des sites excentrés parce qu'elles sont considérées comme inassimilables et menacées par les migrants algériens présents en métropole. » (*Ibid.*, p. 7).

Sur le plan sociolinguistique, les camps ont pu constituer un lieu clos propice à la pratique et à l'acquisition de l'arabe algérien et du berbère, comme on l'a vu avec Samia, d'autant que les mauvaises conditions de scolarisation ont retardé l'accès au français. Ce que nous confirment, pour l'arabe algérien, Khaled et Abdelkader, tandis que le parcours chaotique de Yasmina l'a coupée de cette langue[8].

Khaled, Yasmina et Abdelkader

« **A :** une question plus anecdotique.. personnelle.. parce que ça m'intéresse aussi.. je vous ai entendu parler en arabe. donc vous avez appris l'arabe avec vos parents votre famille..
Kh. : oui. oui.
A : et vous aussi vous parlez arabe ?
Yasm. : non. je le comprends mais je parle que deux trois mots. parce que moi j'ai pas vécu avec mes parents..
Abd. : on a été censé d'apprendre l'arabe parce qu'on nous a dénié la langue française..
Yasm. : à 4 ans j'ai été..
Abd. : voyez ce que je veux dire ?
A : hum hum
Yasm. : j'ai..

[8] Je ne connais pas les raisons de son placement en foyers, puisqu'il semble dans ses propos que Yasmina n'était ni seule ni orpheline. Quoi qu'il en soit, c'est bien sa vie en foyers, séparée de sa famille qui l'a coupée de l'arabe algérien.

Abd. : on nous a parqué ensemble.
(…)
Abd. : non non non mais.. pourquoi on parle arabe ? je vais vous dire pourquoi. tous les enfants je dis bien TOUS les enfants qui sont passés par les camps. parlent l'arabe.
Yasm. : ah oui voilà.
(…)
Kh. : mais sinon la langue maternelle dès le départ c'était l'arabe quoi hein dans les familles on parlait beaucoup plus..
Abd. : y en a beaucoup qui l'ont perdue cette langue parce que. les gens
Yasm. : ben c'est ce que je disais [comme moi
A : [justement voilà
Yasm. : bon moi j'ai pas eu la chance de vivre entourée de mes parents
A : oui
Yasm. : donc j'ai été au foyer avec les bonnes sœurs j'ai été entourée qu'avec des Français quoi donc la langue.. quand j'étais petite je parlais couramment..
A : le français
Yasm. : je comprenais que l'arabe et je parlais que l'arabe mais bon.. après à partir de 4 ans.. quelques années après bon c'est fini quoi. j'entendais que parler le français et je voyais jamais mes parents comme je vous ai dit même le week-end quoi.. moi je.. pendant des années j'ai pas vu ni ma tante ni mon père ni ma mère.. pendant au moins 10 ans.. dans ma vie je veux dire à partir de 4 ans que j'étais dans les foyers quoi. c'est après quelques années après que j'ai revu mon père ma tante mais bon j'avais déjà perdu.. toute notion de ma langue.
A : mais vous avez réa' enfin vous comprenez donc.. vous avez donc..
Yasm. : c'est quand j'ai vécu.. plus avec.. ma belle famille c'est-à-dire avec sa famille la famille de mon mari. plus avec sa mère comme j'étais constamment avec elle.. c'est comme ça que j'ai compris.. l'arabe. donc je le comprends mais je parle quelques mots.. comme ça mais sans plus quoi. mais c'est vrai que le parler je l'ai perdu..
(…)
Kh. : (…) mais.. comme elle vous l'a dit ça se perd beaucoup. cette génération parce que.. y en a beaucoup.. ils parlent.. très très peu le le le..
Yasm. : ou très mal.
Kh. : l'arabe..
Abd. : c'est-à-dire y en a qui le comprennent mais ils vous répondront pas de la façon..
Kh. & Yasm. : Voilà.
Abd. : elle peut le comprendre
Kh. : [elle comprend la signification de ce que vous voulez mais
Yasm. : [mais je répondrai pas..
Tous les trois : en arabe
Kh. : mais vous répondre non. »

On voit, à travers le témoignage de Khaled, Yasmina et Abdelkader, que la discrimination sociolinguistique a aussi pu concerner l'accès au français : ce qui est cohérent avec la volonté des autorités de séparer ces personnes du reste de la population française. Mais aussi, pour Yasmina, la séparation d'avec sa famille l'a coupée de l'arabe algérien. Le contrôle social exercé sur ces personnes et leurs familles a ainsi opéré une double pression discriminatoire.

1.1.4. Synthèse des points 1.1.1. à 1.1.3.

Plus que la quantité des séjours, il semble que ce soit la qualité des liens avec les proches au Maroc, en Algérie ou en Tunisie, ou encore des éléments de parcours particuliers en France qui ont le plus compté en faveur d'un apprentissage et de pratiques facilitées.
Puisqu'il est surtout question de l'enfance des interviewés, on se trouve, la plupart du temps, face à des langues de l'intimité, avec, à l'extrême, une compréhension et des pratiques qui peuvent se restreindre à l'usage avec la famille nucléaire, les parents.
Ensuite, sur un autre plan, le français des mères apparaît souvent meilleur ou plus *actuel* (pratiques jeunes ou adolescentes) que celui des pères. Cela dément un certain schéma traditionnel, un certain modèle dominant qui voit les pères plus francophones, parce qu'en contact avec l'extérieur et le monde du travail ; tandis que les mères, circonscrites au foyer, le seraient beaucoup moins. Ce cas de figure existe bien entendu, mais il n'est pas le seul. Et en cela, il faut compter avec les compétences initiales des parents, les interactions avec les enfants (et notamment dans le suivi de leur scolarité), les besoins et la volonté linguistiques de chaque parent.
La tentative du père de Samir de s'appuyer sur l'enseignement de l'arabe classique d'une école coranique, ou sur des cours estivaux au Maroc, n'est pas isolée. Plusieurs interviewés ont témoigné de mêmes tentatives (au collège, à l'université, dans une association, etc.) – souvent voulues par un ou les deux parents – interrompues, inachevées, ou seulement envisagées. On retrouve plus ou moins le même genre de raisons avancées quant à l'abandon : pédagogie inadaptée, langue enseignée trop éloignée de la langue familiale, surcharge de travail par rapport au reste de la scolarité, découragement.
Il n'en reste pas moins que le souhait d'apprentissage de l'arabe moderne standard, quand il est exprimé, est plutôt d'ordre symbolique et identitaire. Certains expriment en effet un sentiment d'incomplétude de ne pas savoir lire et écrire en arabe. Et une part de l'échec ressenti est peut-être dû aux représentations scolaires et de la société française liées d'abord au français, mais aussi aux autres langues, dans le rapport écrit-oral (Billiez 2005, p. 329) : il y aurait une corrélation forte entre oral et écrit, l'apprentissage de l'écrit n'étant qu'une formalité si l'on maîtrise l'oral et vice versa. Ce hiatus crée une ambivalence dans le rapport à l'arabe littéral chez ceux qui l'ont expérimenté : un fort souhait (passé ou présent) d'apprendre et un sentiment d'échec. Ainsi, les raisons avancées de ces échecs sont très souvent teintées de culpabilité et d'autocritique : manque de motivation, trop jeune, trop occupé, etc. Et peut-être que si l'on avait commencé plus tôt, différemment, cela se serait bien ou mieux passé.

1.2. Emploi nettement dominant du français en famille

1.2.1. Liens avec le pays des (du) parents

Zineb

Zineb a régulièrement passé les vacances d'été en famille, en Algérie. Elle s'est aussi investie dans une organisation algérienne de jeunesse, puisqu'elle a eu, vers l'âge de 18 ans, le projet d'aller faire ses études en Algérie, en vue de s'y installer. Projet qu'elle a fini par abandonner, en partie à cause du fait que ses proches le lui déconseillaient – c'est en tout cas la seule explication qu'elle donne dans l'entretien. Après avoir été en lien étroit avec l'Algérie, le lien s'est en quelque sorte rompu puisqu'au moment de l'entretien Zineb n'y était pas retournée depuis 28 ans. Aujourd'hui elle aimerait pouvoir y emmener ses fils.
L'arabe algérien était rarement employé par le père de Zineb, seulement en présence de son grand-père ou de son oncle. Selon elle, sa mère le comprend plus qu'elle ne le parle. Zineb a donc essentiellement appris et pratiqué l'arabe algérien lors de ses séjours en Algérie. Aujourd'hui, du fait de l'arrêt de ses voyages, elle se sent beaucoup moins à l'aise à employer l'arabe algérien et exprime une forme de sentiment de culpabilité, une gêne de ne pas maîtriser cette langue (voir aussi 1.3., *infra*).
Ses parents se rendent régulièrement en Algérie, environ un mois tous les deux ans. Ils n'y ont pas de maison. Son père avait acheté un terrain avec l'intention d'y construire une maison, mais ce projet n'a pas abouti et il a revendu son terrain. Zineb et ses sœurs essaient pourtant de le convaincre d'acheter un appartement pour la famille.
Zineb a suivi des cours d'arabe moderne standard auprès d'une association d'Algériens en Europe, mais elle dit seulement déchiffrer, ne pas connaître assez de vocabulaire.
On entrevoit, par ailleurs, les différences dans le rapport à l'arabe entre elle et ses sœurs. Bien qu'elle soit celle qui ait le plus de connaissances en arabe, Zineb exprime un regret, elle estime qu'il lui manque un élément important dans l'identité qu'elle présente. Par contraste, ses sœurs n'étant pas, d'après elle, dans la même recherche, elles n'en ressentent aucune gêne.
L'expression de ce regret par Zineb est très certainement accentuée par la situation d'entretien, par ma position : moi qui n'ai pas de liens familiaux avec l'arabe, je lui consacre pourtant mes études.

> « **A :** quelles étaient les langues que vous parliez dans ta famille ?
> **Z :** très bonne question. alors. le français (rire) le français.. j'ai envie de dire malheureusement enfin si mon père m'entendait.. bon voilà quoi. mais il le sait je lui ai déjà dit. alors pourquoi le français parce que.. quand mon père est arrivé en France donc.. il est arrivé à 17 ans il connaissait pas du tout. donc il a appris sur le tas.. et puis en fait quand après.. donc.. il s'est marié à 25 ans donc quand il s'est marié avec maman maman était allée jusqu'au certificat d'étude donc elle savait lire écrire (…) et je pense que mon père voulait.. parfaire son français. parce qu'il sait lire.. il sait écrire je pense qu'effectivement papa c'est.. ben c'est quelqu'un qui.. s'il avait pu faire des

études.. enfin il avait les capacités pour. (…) je sais que pendant qu'il travaillait à X il faisait des cours du soir et donc à la maison c'était.. ben le français. le français même si maman lui disait mais parle.. parle en algérien à tes filles.. ben oh.. à la limite c'était elles apprendront.. plus tard ou 'fin c'était ben si elles le veulent.. enfin maintenant avec le recul je me dis ouais ben c'était.. si elles le veulent vraiment elles apprendront alors que bon quand y a un des deux parents qui.. (…) dont c'est la langue maternelle je pense que tout petit (…) si un des deux parents parle toujours dans la même langue ça rentre quoi. même si c'est pas.. même si c'était le père.. le peu qu'il nous aurait.. si je me souviens de certaines choses des mots tout ça mais.. (…) s'il nous avait parlé continuellement.. on serait plus dégourdies aujourd'hui en alg# enfin en ouais en langue algérienne voilà. donc c'était le français.. bon quand mes grands-parents quand on allait chez mes grands-parents parce que mes grands-parents habitaient pas très loin.. quand les oncles et tantes venaient bon je sais que ça parlait souvent en algérien donc on captait certaines choses mais.. pas suffisamment et puis pas suffisamment de vocabulaire pour pouvoir effectivement le parler.
(…)
A : et donc si j'ai bien compris ta mère parlait pas du tout l'arabe ?
Z : elle comprend un peu. parce que en fait mon grand-père.. donc il est arrivé ici à 22 ans.. il a épousé donc ma grand-mère hein qui était pas du tout Algérienne et je crois que lui aussi de son côté il a appris.. le français. les seules fois où je voyais mon grand-père parler en algérien c'est quand.. ben quand on y allait avec papa et du coup il parlait avec son.. avec ses.. parce qu'il avait deux gendres algériens donc.. voilà il parlait avec ses deux gendres..
(…)
Z : mais du coup mon grand-père voilà c'est là où on l'entendait parler.. arabe mais sinon il parlait tout le temps français. donc maman.. oui y a des conversations qu'elle arrive à suivre mais pour parler c'est un peu plus dur. bon quand elle va en Algérie avec papa elle se débrouille hein on arrive toujours à se faire comprendre mais bon c'est pas des conversations.. fluides où.. t'es pas en train de chercher tes mots quoi.
(…)
A : c'était plutôt quand y avait des retrouvailles familiales avec certains membres plus arabophones que ça parlait en arabe dans ta famille mais.. est-ce qu'y avait d'autres moments ou des sujets où c'était plus l'arabe qui venait ou pas ?
Z : non c'était plus quand y avait effectivement la famille mais.. mes parents déjà entre eux parlaient en français pour se comprendre donc.. non. c'était effectivement quand y avait des grands-parents ou des oncles.. tantes.. ou des amis. à mes parents. mais non sinon c'était.. continuellement le français. ouais.
(…)
Z : c'est vrai que si j'avais pu apprendre 'fin j'aurais aimé apprendre.. savoir parler algérien quoi dans un premier temps (…) apprendre l'algérien pour pouvoir.. être comprise.. quand j'allais en vacances là-bas.. ben qu'on me regarde pas comme ça ou.. ou quand je dis j'suis Algérienne et qu'on me parle et ne rien capter.. enfin voilà quoi être mal (rire) être mal. donc.. ouais si j'avais pu apprendre l'algérien peut-être qu'après j'aurais bon comme j'ai fait un peu la tentative que j'ai faite en fac à apprendre l'arabe.. à prendre option arabe.. bon après je suis pas allée au-delà mais.. ouais j'aurais bien aimé.. voilà bien maîtriser la langue algérienne pour pouvoir voilà.. discuter..
(…)

A : et vous y alliez souvent en Algérie pour les vacances ? 'fin ou pour d'autres occasions
Z : oui. non c'était les vacances. c'était les vacances.. mon père prenait deux mois de vacances et donc ouais on partait toute la famille.. (…) je suis allée aussi.. une ou deux fois toute seule.. parce que je faisais partie de l'UNJA.. union nationale de la jeunesse algérienne.. donc je suis partie deux années en espèce de petit volontariat parce qu'à une époque enfin quand j'ai eu mon bac j'avais.. enfin j'arrêtais pas de dire je vais aller faire mes études en Algérie enfin chose que j'ai jamais faite parce que.. ben les amis les copains les copines disaient mais t'es pas bien t'es née ici.. qu'est-ce que tu vas aller faire là-bas. alors je sais pas c'était une période très.. très nationaliste à fond.. je faisais partie de cette association-là et je me disais et ouais non ben il faut que je retourne là-bas.. alors que bon voilà je vivais ici.. et puis bon. on m'a.. ouais tu vas jamais t'habituer etc et puis bon voilà quoi j'ai fait autre chose et puis.. et puis j'y suis pas allée... mais là ça fait.. ben ça fait pas mal d'années que j'y suis pas allée.. la dernière fois que j'y suis allée c'était en 80 donc ça fait.. ben ça fait 28 ans. bon je suis allée en Tunisie.. je suis allée au Maroc bon du fait de mon mariage.. (…) j'ai les échos de mes parents quand ils y vont donc.. les choses ont beaucoup changé.. mais ce que j'aimerais c'est.. ben quand je pourrai aussi surtout financièrement c'est emmener mes garçons quoi. dire bon voilà quoi y a une partie de votre famille qui vient de là-bas aussi. bon ils sont allés au Maroc donc ils connaissent le Maroc mais bon j'aimerais bien leur faire découvrir.. ben le pays de leurs grands-parents quoi parce que bon moi je suis née ici
(…)
Z : parce que mes sœurs je ne sais pas.. encore que bon sur les quatre.. je pense que.. je suis la seule à.. avoir des notions à.. avoir pris l'arabe à... à être pratiquante (rire) voilà. donc du coup.. c'est plus moi. ouais c'est plus moi.
(…)
Z : ben si elles [ses sœurs] avaient effectivement appris l'arabe ou si elles connaissaient.. ben ce serait bien mais je veux dire elles vont pas.. elle ne savent pas mais elles sont pas.. elles sont pas mal à l'aise voilà. elles sont pas mal à l'aise par rapport à ça.
(…)
Z : ouais alors que moi.. je me dis ouais non je sais pas l'arabe.. ouais pour moi c'est.. ben c'est négatif quoi je me dis ouais c'est con je sais pas l'arabe quoi c'est enfin c'est vraiment con quoi parce que.. c'est riche quoi de.. d'avoir une langue en plus.. en plus ben la langue de ses grands-parents enfin de ses ancêtres quand même.. bon voilà. moi c'est moi. c'est moi Zineb qui suis comme ça. (rire)
(…)
Z : en même temps quand je vois des personnes étrangères qui parlent en français et qui ne sont 'fin qui se lancent et je trouve ça superbe quoi je dis ouais c'est 'fin c'est génial quoi moi je trouve ça.. ça va pas me donner envie de rire ou de me moquer au contraire.. je dis non mais c'est bien.. continuez c'est bien.. faut pas avoir peur voilà. c'est vrai que je vais leur dire mais non mais faut pas avoir peur.. parce que y a des gens ils vont ou s'excuser je parle pas bien etc et.. non non mais continuez au contraire c'est bien c'est bien c'est comme ça qu'on y arrive quoi. alors j'aurais envie de me mettre des claques parce que bon je veux dire (rire) je dis aux autres de faire des efforts et (rire) bon. »

Hassan

Avec des modalités différentes, on peut néanmoins rapprocher le profil de Hassan de celui de Zineb : une mère essentiellement francophone et un père qui n'emploie pas ou peu souvent l'arabe algérien.
Comme pour Zineb, les séjours en Algérie, même s'ils ont été moins fréquents pour Hassan, se sont interrompus. Les raisons de cette interruption sont liées d'abord à des raisons financières, ensuite aux violences des années 1990. Cependant, Hassan a pu, lui, y retourner ensuite à l'occasion d'une fête familiale. Il exprime le « choc » éprouvé quant au décalage linguistique et dit avoir toujours ressenti le fait de ne pouvoir s'exprimer en arabe algérien, comme un manque, une frustration. Cela va pourtant constituer un élément déclencheur dans sa démarche d'aller suivre des cours d'arabe maghrébin. Sur ce point, il se distingue des précédents interviewés qui ont effectué une démarche d'apprentissage : il n'a pas cherché à apprendre l'arabe moderne standard, sachant qu'il voulait d'abord pouvoir communiquer en arabe algérien. Il faut toutefois prendre en compte la dimension temporelle et spatiale : Hassan ne prenait des cours, dans l'association où j'enseigne, que depuis deux ans au moment de l'entretien et il était géographiquement proche d'un des rares lieux, en France, qui offrent un enseignement d'arabe maghrébin.
En termes de personnes-ressources, pour Hassan, et à divers égards, les pairs ont été importants : les cousins, en Algérie, les « copains du quartier », en France, et sa grand-mère paternelle dans sa petite enfance.

> « **H :** il [son père] est arrivé en France à l'âge de.. alors y a débat hein c'est comme sur sa date de naissance (…) mais j'ai toujours entendu qu'il était arrivé en France à l'âge de 7 ans et dernièrement ma mère m'a dit qu'il était plutôt arrivé en France à l'âge de 10 ans. mais bon l'un dans l'autre il parle français comme toi et moi. et il a même finalement réappris lui-même déjà à parler l'arabe sur le. enfin quelque part sur le tard. dans la mesure où il a.. grandi… surtout que bon lui il est arrivé donc si 10 ans donc c'est 1951. dans un village près de la banlieue lyonnaise (…) dans le village à l'époque je pense que les immigrés c'était que des Italiens.. des Espagnols donc il a vraiment grandi.. il est allé enfin il est allé à l'école avec.. enfin c'était le curé qui faisait jouer au foot tu vois vraiment le.. à l'ancienne quoi. donc tout ça pour dire qu'il a.. lui-même déjà avait perdu un peu sa.. langue bien que sa mère ne parlait que l'arabe.. bien que son père ne parlait que l'arabe.. lui et ses frères et sœurs selon d'ailleurs enfin lui il a vachement plus perdu la langue que les autres (...) non c'est les sœurs qui ont le mieux gardé la langue la maîtrise de la langue c'est peut-être pas un hasard.. et lui il a pas mal perdu parce que je pense qu'il s'est très vite intégré dans le.. dans la société française mais comme le reste de la famille d'ailleurs mais bon. et donc il a réappris ou plutôt.. oui réappris puisque je pense qu'il le comprenait mais il le parlait pas du tout il a.. il a réappris à le parler à partir de l'âge de.. je dirais peut-être 35-40 ans. quand il a commencé à faire du *business* avec l'Algérie donc où il était commercial.. (…) et c'est là qu'il a réappris au moins à parler. parce que peut-être que c'était là c'était présent il comprenait tout mais il parlait pas et même encore aujourd'hui.. ce que me disait ma tante c'est qu'il parle moins bien qu'elle quoi
> (...)
> **A :** est-ce que tu sais si à la maison ils parlaient l'arabe ?

H : j'ai pas connu mon grand-père mais j'ai connu ma grand-mère et vu comment elle parlait français par définition je sais qu'elle parlait pas français à ses enfants ça c'est sûr. mon grand-père a dû plus parler français je pense parce que ma grand-mère est restée à la maison dans sa communauté »

Je lui demande si, quand son père a « réappris » l'arabe, il a voulu le transmettre à ses enfants :

H : non malheureusement pas du tout (…) il était pas du tout présent puisqu'il était commercial et avec l'Algérie en plus. il partait souvent quinze jours trois semaines. en plus il parle français comme toi et moi. donc il nous a jamais appris. après moi je l'ai un peu entendu quand j'étais gamin mais quand j'avais vraiment deux trois ans puisque j'étais un peu gardé par ma grand-mère donc je l'ai entendu.. je sais aussi puisque je le parlais pas je comprenais quelques mots et essentiellement des insultes.. comme toujours et vraiment mais vraiment la base.. mais par contre je sais.. (…) je sais que par rapport à certains aussi j'ai l'avantage d'avoir entendu ça et.. pour la prononciation de certains trucs même si je.. pour moi c'est vraiment une langue que j'apprends enfin voilà une langue étrangère clairement quoi. parce que à part connaître dix mots.. après rien d'autre quoi
(…)
A : est-ce que vous êtes allés en Algérie ?
H : ouais. pour ma part c'est en partie ça qui a motivé le fait que j'essaie d'apprendre l'arabe. jusqu'à l'âge de 12 ans on y allait un an sur deux et on y allait de mémoire je pense qu'on y allait pour.. genre trois semaines un truc comme ça. donc ça aussi hein tu l'entends quand t'es.. et après cet âge-là on n'y est plus allé d'une part parce que mon père a perdu son boulot donc notre niveau de vie a changé. on pouvait plus se permettre de partir et puis aussi à cause des évènements enfin des évènements du terrorisme et tout ça donc en fait on n'y est pas allé pendant vingt ans. du tout. et on y est retourné pour les 60 ans de mes parents en fait. donc ça fait quand même un vrai choc d'y aller pendant.. une année sur deux jusqu'à 12 ans et puis après de.. quand tu retournes aussi bien le.. putain le choc.. c'est un choc quoi. (...) j'ai toujours ressenti comme un manque de pas parler mais là c'est encore plus frustrant.. d'y aller et donc c'est mon père qui faisait traducteur et c'était super frustrant de même pas. de pas pouvoir échanger et communiquer un minimum avec les gens ne serait-ce que comprendre quoi. super frustrant parce que t'as vraiment l'impression d'être un niais quoi de.. de pas parler..
(…)
H : sur les trois y a mon frère qui prend des cours.. d'arabe lui il a commencé en Angleterre par l'arabe littéraire. je pense pas qu'il y ait des cours de dialectal.. ma sœur non pas pour l'instant lui c'est.. surtout puisqu'il est prof donc.. et puis aussi je pense que ça l'intéressait même vis-à-vis de ses plans de carrière d'essayer de maîtriser un peu la langue arabe donc il a commencé par le littéraire. et récemment.. en début d'année comme il s'est retrouvé au chômage il en a profité pour partir un mois et demi à Fez prendre des cours entre guillemets intensifs de dialectal quoi
(...)
A : comment ça t'est venu toi l'envie d'apprendre l'arabe ?
H : et ben.. c'est une bonne question.. je sais pas comment ça m'est venu mais c'est.. un peu le déclencheur c'est un peu suite à ce voyage-là qui m'a fait ressentir encore plus précisément le.. le besoin c'est peut-être un peu fort mais ouais d'apprendre pour comprendre un minimum.. et ben voilà

c'est tout..
(…)
A : t'as directement cherché à apprendre l'arabe maghrébin et pas le littéral ?
H : ouais ouais complètement moi ça m'intéressait pas du tout le littéraire. même l'écriture tu vois je m'intéressais pas du tout moi mon seul objectif ma seule démarche.. c'était en gros pouvoir comprendre au minimum et pouvoir à terme peut-être parler un peu avec la famille.. notamment quoi. c'était vraiment ça même si.. je sais pas quand je vais y retourner je vais pas y retourner tous les ans et tout donc c'est.. tu vois c'était pas non plus.. réfléchi de façon très.. (…) c'est pas un truc rationnel quoi. mais donc voilà non moi c'était le dialectal ça m'intéressait pas le littéraire.. pas du tout même l'écriture (...) peut-être dans un second temps mais c'était vraiment pas la démarche.
(…)
H : je dirais que les liens que j'ai eu outre le fait d'y aller tous les.. mais c'était quand même que l'été.. trois semaines donc c'était pas.. alors y avait la famille mais c'est plus à travers.. les cousins de notre âge et puis surtout les.. les copains du quartier quoi au final. et c'est pour ça que les mots que je connais c'est essentiellement des insultes et compagnie parce que finalement moi je l'ai plus.. je les ai..
A : c'est plus les copains..
H : c'est plus les copains ben oui. c'est carrément que les copains et après un peu pour l'oreille pour la pratique à l'oreille c'est un peu ma grand-mère quand elle m'a gardé quand j'étais gamin mais c'est jusqu'à deux.. trois ans.. mes tantes et tout elles parlaient avec nous français donc finalement c'est plus avec les copains. voire exclusivement avec les copains. et puis avec mon grand-père qui lui se faisait. après avoir eu un peu de difficulté à accepter mon père en.. 62 juste à la fin de la guerre d'Algérie ma.. ma mère qui ramène un Algérien.. à la maison forcément c'était pas la fête. donc.. si bien qu'au début pendant les premiers mois il a refusé de voir mon père et.. mais bon et après pour le coup quand on.. ben il a tout à fait bien accepté et tout mais c'est marrant c'était.. presque plus enfin mon grand-père à chaque fois il.. il parlait enfin ouais il parlait ben il disait deux trois mots d'arabe ou deux trois mots d'allemand d'ailleurs puisqu'il avait fait aussi la guerre.. la guerre 39-45.. »

Synthèse du point 1.2.1.

Zineb et Hassan, avaient tous les deux une mère française et un père algérien arrivé jeune en France (17 ans pour celui de Zineb et environ 10 ans pour celui de Hassan). D'ailleurs, la mère de Zineb a le même profil que sa fille : née d'un père algérien, aussi arrivé jeune (22 ans), et d'une mère française.
Zineb a toutefois bénéficié de séjours réguliers en Algérie où elle a pu pratiquer l'arabe algérien, tout en prenant des cours d'arabe moderne standard, tout cela avec une motivation certaine puisqu'elle avait envisagé de poursuivre ses études en Algérie. Mais le lien avec l'Algérie s'est distendu, et aujourd'hui elle pratique peu et avec difficulté l'arabe algérien, même si elle le comprend dans une certaine mesure.
Tous deux montrent aussi l'importance de l'investissement des descendants, dans leur enfance ou une fois adultes, dans le processus de transmission et d'apprentissage, et que celui-ci est, encore une fois, éminemment dynamique.

Enfin, ces deux parcours familiaux soulignent la profondeur historique de l'installation de cette immigration.

1.2.2. Personne(s)-ressource(s), et/ou environnement arabophone, et/ou enseignement scolaire (période coloniale)

Henri

Pour Henri, l'arabe marocain n'était pas une langue de la famille, mais de l'environnement : utilisé avec les employés de maison ou les amis. Les langues familiales étaient davantage le français et l'espagnol dans la branche paternelle.
Il a aussi étudié « l'arabe classique » à l'école, quand il était au Maroc (une dictée lui est restée gravée dans la mémoire). Il étudiait l'hébreu quand je l'ai rencontré.
Henri estime avoir une bonne compétence en arabe marocain, même s'il ne le pratique pas ou peu : il a en effet pu constater, lors d'un voyage à Marrakech que « ça revenait vite ». Ce voyage est le seul voyage au Maroc qu'il a effectué depuis son départ, en 1963.

> « **A :** alors donc on va en venir à la question des langues. est-ce que.. vous parlez français bien sûr..
> **H :** [je parle français je parle hébreu
> **A :** [et donc (…) quelle est votre première langue en fait ? quelle est la première langue que vous avez parlé ?
> **H :** le français. on a..on a toujours de tout.. jeune parlé français à la maison alors pourquoi. parce que.. on a vécu.. en ville nouvelle. que.. ma mère ne parlait très.. parlait très peu l'arabe... elle le comprenait elle le parlait quand.. bon au Maroc les Français.. avaient des bonnes à la maison. elle le parlait quand la bonne venait à la maison. mais avec mon père elle ne le parlait pas... pourquoi parce qu'ils avaient pris l'habitude de parler en français entre eux. mon père lui parlait l'espagnol. parce que ma grand-mère mat# paternelle étant de Larache (…) ils connaissaient l'espagnol donc. à la maison chez eux ils parlaient l'espagnol... j'ai des cousins qui parlent couramment l'espagnol parce qu'ils ont.. ils ont grandi avec ma grand-mère (…) moi malheureusement j'ai pas eu cette chance. (…) j'ai pas eu la chance d'apprendre l'espagnol parce que mon père ne le parlait pas à la maison alors qu'il le parlait parfaitement quand il.. quand il allait.. avec ses frères avec sa maman il parlait parf# couramment l'espagnol c'était le.. je crois que c'était plus leur langue maternelle l'espagnol. que le français... donc. langue maternelle français. j'ai.. parlé l'arabe.. moyennement... avec les amis mes amis d'enfance qui étaient musulmans. je le comprenais assez bien. l'arabe parlé hein.
> **A :** hum hum. le marocain.
> **H :** je le compre# le marocain. je le comprenais assez bien... j'avais pas de difficulté à m'exprimer. mais bon après.. une fois venu en France je ne l'ai plus parlé. donc c'est passé aux oubliettes. quand j'entends aujourd'hui parler en arabe marocain.. je comprends quelques mots.. je comprends gé# le sens général d'une conversation mais je saurais pas.. parler. en revanche en 1980 on a fait un voyage.. avec mon épouse. on est.. parti passer une semaine à Marrakech. bon j'avais pris un petit livre d'arabe.. de.. de vocabulaire que j'ai un peu potassé. et bon j'arrivais à m'exprimer assez

facilement et c'est revenu très vite.. je parlais avec les gens quand on allait.. au souk bon. ça revenait vite. je pense que.. si je devais revenir à.. à essayer de parler l'arabe.. au bout de deux ou trois mois je.. j'y arriverais je pense. je pense.
(…)
A : et à part.. votre voyage à Marrakech dans les années 80 vous êtes retourné depuis au Maroc ou.. vous avez envie d'y retourner ?
H : j'aurais envie de revoir Meknès. l'occasion s'est pas présentée.. si elle se présente je pense que je le ferai. l'envie et la crainte. la crainte de voir que.. que ça casse toute ma.. mon souvenir.. parce que bon pour moi Meknès c'était.. c'était une très belle ville.. j'aimais beaucoup y aller.. en hivers. y avait un air magnifique.. il faisait très très bon en hivers.. hivers printemps. et.. je sens l'air pur de Meknès..
(…)
H : bon. moi ça fait quarante-cinq ans hein que. j'ai peur de retrouver quelque chose de d'étriqué.. ben parce que on.. voilà on.. on a toujours l'impression que c'est grand quand on est.. jeune. et puis (…) la crainte de d'être déçu quoi. mais.. mais.. j'y retournerais bien si je pouvais. »

Danièle

L'arabe tunisien était présent dans la famille de Danièle, dans la branche maternelle, ainsi que l'italien, dans la branche paternelle. Elle estime néanmoins que la principale langue employée avec ses parents était le français, ou bien un mélange des trois. Elle a suivi des cours d'italien au lycée et plus tard dans le cadre de cours pour adultes. Danièle apprenait aussi l'hébreu quand je l'ai rencontrée.
Dans la famille de Danièle, ce sont plutôt les femmes, de sa branche maternelle, qui avaient une pratique régulière de l'arabe tunisien. Elle se souvient même de l'existence de traduction d'œuvres littéraires françaises en « judéo-arabe ». Cette expression renvoie ici à des textes en arabe tunisien rédigés en graphie hébraïque.
Elle évoque également les « cours d'arabe parlé à l'école », en Tunisie, qu'a pu suivre sa sœur, mais dont elle n'a pas bénéficié.
Elle a gardé des liens avec des membres de sa famille restés en Tunisie, mais n'y est retournée que trois fois depuis son installation en France.

« **A :** quelles étaient les langues que vous parliez en famille ?
D : en premier ?
A : oui
D : c'était le français. oui. et.. j'entendais beaucoup parler l'italien parce que mon père... parlait avec ses parents l'italien. puisque ses parents vivaient chez nous. puisque mon grand-père avait perdu son travail etc donc vivaient chez nous mon grand-père ma grand-mère.. la sœur de mon grand-père.. le frère de mon père.. et la sœur de mon père et pendant la guerre tout ce monde-là se retrouvait à Nabeul.. chez la famille de ma mère.. voilà c'est ça. (silence) et alors la langue donc j'ai entendu parler.. l'italien au berceau et.. et l'arabe. et l'arabe parce que ma grand-mère maternelle elle parlait beaucoup l'arabe. et.. et beaucoup de femmes de.. de l'immeuble où on habitait.. parlaient arabe. parlaient.. elles mixaient l'arabe et le français. donc même avec ma grand-mère italienne.. ma mère parlait français arabe. mon père ne parlait pas arabe. mon père c'était un petit peu le.. la pièce la plus.. émancipée.. la plus francisée de la famille.
A : mais ses parents à lui parlaient l'arabe aussi ?

D : alors ses parents parlaient l'ara# le grand-père.. mon grand-père.. il est mort j'avais dix ans.. je me souviens pas je sais que les souvenirs que j'ai de lui c'est que.. il essayait de me.. de m'expliquer les problèmes de maths que j'avais.. de calcul c'était pas maths à cette époque... mais il parlait français. avec moi il parlait français. mais c'est avec.. avec son fils et.. avec ses enfants. eux parlaient entre eux beaucoup italien. mais c'était un mélange de langues. oui c'étaient surtout les femmes je crois qui parlaient l'arabe. je.. dans mon souvenir. mais mes oncles du côté maternel. eux.. ben y en a plus qu'un maintenant mais eux parlaient parfaitement l'arabe hein. parfaitement l'arabe. alors est-ce qu'ils l'ont appris à l'école ? je sais que la sœur de ma mère.. celle qui s'est battue pour faire des études là. elle elle avait appris l'arabe. à l'école. (…)
A : l'arabe tunisien ?
D : oh oui c'était l'arabe tunisien hein.. (silence) je crois. en tout cas ce qu'elle parlait c'était l'arabe tunisien. ce qu'elles avaient appris à lire et à écrire.. je ne sais pas. c'était peut-être l'arabe littéraire qu'on apprenait à l'école. c'est possible hein.
(…)
D : je vois plutôt un mixage de langues. c'est le souvenir que je garde mais.. peut-être que ma mère et sa mère parlaient plus facilement arabe entre elles. et ma.. cette grand-mère-là avec ses enfants.. parlait arabe plus facilement que français parce que.. elle maîtrisait beaucoup plus l'arabe que le français... (silence) mais.. mais elle parlait français avec beaucoup de fautes ma grand-mère. beaucoup de fautes. on riait beaucoup elle riait aussi... voilà. mais elle.. elle parlait plus facilement arabe. elle lisait.. on m'avait dit qu'elle avait lu des romans.. d'Alexandre Dumas notamment... Victor Hugo je crois des traductions.. en judéo-arabe. (…)
A : je savais pas qu'il y avait des traductions
D : ah oui y avait ! y avait. tous les livres ont disparu hein c'est ce que me disait mon oncle y a pas longtemps il nous disait oui y a plus rien.
(…)
A : vous n'avez donc pas eu de lien avec l'arabe classique et j'imagine c'est..
D : pas du tout. moi rien du tout. j'ai pas parce que quand... c'est à la génération de ma sœur cadette.. oui Y [prénom de sa sœur].. que y a eu des cours d'arabe parlé à l'école. y avait un professeur d'arabe parlé. mais elle n'a pas appris à écrire. elle a appris un peu à parler. ah ben c'est peut-être pour ça qu'elle sait un petit peu d'arabe oui. tandis que la troisième qui est venue.. en France alors qu'elle avait 8 ans. voyez très petite. y avait pas eu encore de.. voilà c'est ça.
(…)
A : après vous être installés en France.. est-ce que vous êtes retournés en Tunisie.. dans quelles circonstances si oui.
D : mon père n'a jamais voulu y retourner.. ma mère y serait bien retournée mais bon.. comme elle était très.. docile disons.. c'était mon père qui décidait de l'endroit où ils allaient bon ben elle y est pas retournée. et moi j'y suis retournée.. oui j'y suis retournée célibataire.. c'est-à-dire peu de temps après.. après notre.. émigration en France. et puis après j'y suis retournée une fois je crois avec mon mari et une fois avec mon mari et ma fille. mais ça fait très longtemps que je suis pas retournée.. voyez. quand je suis retournée la première fois.. que je suis allée dans la famille etc c'était encore.. la rupture n'était pas encore très grande. (…) quand j'y suis retournée avec mon mari la première fois.. pff dans les années.. (…) début des années 70 parce que notre fille n'était pas née encore. j'ai trouvé qu'y avait un.. un.. on avait beaucoup mis l'accent sur le tourisme. en Tunisie. et j'avais été beaucoup déçue. (…) et après on y est retourné une fois avec ma

fille c'est.. toujours.. dans des trucs de vacances voyez des petits hôtels des.. des choses comme ça. bon c'est bien agréable mais.. on a visité des sites que j'avais pas visité quand j'étais.. parce que mon père nous avait fait pas mal visiter hein. il s'intéressait beaucoup à l'archéologie..
(…)
A : mais donc les deux dernières fois où vous y êtes allée vous y êtes allée dans un cadre touristique vous avez pas retrouvé la famille ou si ?
D : oui on est allé rendre visite à la famille parce qu'y avait mais c'était pas comme quand j'étais toute seule où je pouvais loger chez la famille. on est allé.. diner un soir chez une cousine de ma mère.. parce que.. moi je suis assez liée à la famille. très liée à la famille. donc.. même les cousines de ma mère je suis liée à elles on se téléphone etc voilà. mais mes sœurs n'ont pas vécu la même chose que moi puisqu'elles sont plus jeunes que moi donc elles ont vécu moins longtemps en Tunisie dans ce milieu familial.. elles connaissent moins les cousines les tantes et tout ça. voilà.
(…)
D : oui elles n'ont entretenu les liens que avec.. certaines personnes qu'elles ont connues de leur âge. et encore la plus jeune de mes sœurs non. la cadette oui mais pas la plus jeune. tandis que moi j'ai entretenu des.. des liens avec la génération de ma mère. voyez la génération de mes parents. »

Benjamin

C'est sans doute celui, parmi les informateurs de traditions juives, qui s'est montré le plus négatif vis-à-vis du Maroc et de son passé. D'ailleurs l'entretien fut très bref.
Après avoir fait ses études en France, il est retourné travailler au Maroc, avec sa femme, de 1969 à 1982 ; ses trois enfants y sont nés. Hormis une ou deux fois, il n'y est plus retourné depuis et n'y a pas gardé d'attaches.
En famille, il parlait français, il dit pourtant que l'arabe marocain est sa langue maternelle, parce que la première qu'il a parlé enfant, à l'extérieur. Par la suite, le français a pris plus de place dès le moment où Benjamin est allé à l'école.
Enfin, Benjamin a probablement parlé l'hébreu moderne dans son enfance, de l'âge de trois à cinq ans lorsque sa famille a fait une tentative d'installation en Israël qui a duré deux ans avant de revenir au Maroc. Il a, une fois adulte, continué à se constituer un bagage lors d'autres séjour en Israël mais a souhaité poursuivre son apprentissage à l'université pour acquérir un hébreu plus proche de la norme scolaire, « plus correct » dit-il.

« **A :** dans votre famille quand vous habitiez au Maroc... quelles étaient les langues que vous parliez ?
B : quand j'étais tout gamin.. avant d'aller à l'école française on parlait couramment arabe dans la rue. à partir du moment où on a commencé à aller à l'école.. l'arabe a progressivement disparu pour.. être remplacé pratiquement entièrement par le français.
A : d'accord hum. et à la maison vous parliez le français ?
B : français.
A : tout le temps ?
B : pratiquement tout le temps
A : et vos parents entre eux se parlaient en arabe ou en français ?
B : même quand ils baragouinaient ils préféraient parler français que parler arabe. ou alors quand ils voulaient nous dire des choses qu'on comprenait pas mais on comprenait l'arabe donc y a pas.. (rire) ça marchait pas.

A : donc vous comprenez toujours aujourd'hui l'arabe.. marocain ?
B : ah oui oui oui oui je comprends l'arabe. oui c'est.. ma langue maternelle de départ c'est clair c'est la langue que j'ai parlée quand j'étais gamin. mais c'est une langue.. pour laquelle je n'ai pas gardé d'attaches particulières sinon que.. un petit peu sentimentales. mais pas.. pas plus.
(…)
B : [après avoir terminé ses études en France et avoir rencontré sa future épouse :] on est rentré au Maroc on s'est marié au Maroc. on a eu nos trois enfants au Maroc.
A : et vous êtes restés combien de temps ?
B : on est resté de.. 69 à 82. ça fait treize ans à peu près.
A : et après 82 vous êtes retourné au Maroc ? vous retournez régulièrement ou..
B : non. je suis allé une ou deux fois.
A : vous n'avez plus de.. plus de liens.. non ?
B : non.
A : et vos enfants ils y vont aussi ? enfin ou pas ?
B : non. non.
A : donc si je résume.. en fait vous êtes parti du Maroc pour les études essentiellement puis finalement.. enfin. ç'a été un.. un aller-retour quand même..
B : non je suis revenu parce que.. ben mes parents étaient encore au Maroc quand j'ai fini mes études.. puis j'ai trouvé une opportunité de travail à Casablanca et eux ils étaient à Meknès. c'était les années.. tout de suite après les années 68. c'était très difficile de trouver du boulot. c'était le résultat des années 68. mai 68. (…) et puis donc j'ai trouvé au Maroc. j'ai travaillé au Maroc. et puis après bon ben.. je suis allé au Brésil et puis.. j'ai continué en France. j'ai terminé ma carrière en France.
(…)
A : et l'hébreu alors vous l'avez appris comment ?
B : oh l'hébreu.. l'hébreu c'est.. alors c'est encore plus particulier parce que.. à l'âge de trois ans mes parents ont.. sont partis en Israël. pour s'installer. donc on a passé deux ans là-bas et je peux dire pratiquement que la première langue.. était l'hébreu. ma première langue c'était l'hébreu.
(…)
A : et qu'est-ce qui fait que je vous retrouve aujourd'hui à [l'université] en hébreu ?
B : ah ben parce que y a eu quand même un.. une coupure.. à part à la synagogue où.. on prie sans toujours nécessairement comprendre. et toute façon l'hébreu de la synagogue n'est pas l'hébreu.. parlé. je suis allé plusieurs fois en Israël et.. j'ai parlé en hébreu mais.. l'hébreu comme le français du 9-3 quoi. donc (rire).. et j'ai voulu maintenant.. faire.. parler un hébreu plus correct et.. c'est pour ça que je me suis mis à.. à faire une licence d'hébreu.
A : donc ça c'est depuis que vous êtes à la retraite en fait ?
B : tout à fait. »

Bernard

Les parents de Bernard étaient arabophones, mais il se souvient avoir surtout employé l'arabe marocain à l'extérieur avec ses amis. Il a aussi bénéficié d'un enseignement dans cette langue, à l'école, comme en « arabe classique » avec lequel il a passé un certificat d'étude.
Bernard se souvient très bien de ses cours d'arabe « classique », il se souvient du nom de ses professeurs, et d'arabe « dialectal », il se souvient

même de la couverture du manuel (très probablement, le chiffre de 400 langues parlés au Maroc est exagéré).
Bernard n'est retourné qu'une seule fois au Maroc en 1991, pour un voyage touristique.

> « **A :** donc vous parliez le français principalement mais vous parliez aussi l'arabe alors comment vous avez appris l'arabe ?
> **B :** je parle l'arabe puisque mes parents parlaient arabe tous les deux. moi je parlais arabe dans la rue.. moins dans la famille mais. dans la rue on s'exprimait en arabe. on blaguait en arabe on jouait en arabe.. et.. et au cours complémentaire j'ai eu la chance d'avoir des professeurs d'arabe. d'arabe classique et d'arabe dialectal. des professeurs dont je me souviens bien.. M. X et M. Y. l'un était du Maroc et l'autre était d'Alep.. Syrie Liban je sais pas trop.. très érudits en arabe et très bon professeurs hein de l'Alliance. (...) et c'est mes connaissances d'arabe qui m'ont permis de passer un certificat d'études en arabe. classique. et de continuer un peu l'arabe à Paris et de.. et puis d'être attentif à la langue arabe. attentif mais pas érudit pas.. je pousse pas des études en arabe mais donc j'écoute je lis l'arabe.. classique donc quand je suis dans un pays arabe.. j'ai pas beaucoup visité des pays arabes mais en Israël notamment.. tous les panneaux et les.. les panneaux effectivement publics sont écrits également en arabe et.. et je me penche.. bien sûr après avoir lu l'anglais ou.. ou avant.. je lis l'arabe j'essaie de lire ce qui y a dessus. voilà. donc.. j'ai des amis qui sont de ma promotion de l'école normale que je rencontre encore et puis nos blagues sont parfois teintées de mots en arabe.. pas classique mais familial.. on radote peut-être mais y a des petites blagues de temps en temps qui sortent en arabe.
> (…)
> **B :** et l'arabe dialectal je me rappelle du livre je me rappelle des ponctuations des.. de ces 400 langues parlées au Maroc. dialectes qui étaient mentionnés dans le livre.. un livre de couverture bleue.. je me souviens pas de l'auteur mais je me souviens de ce livre avec les mots.. leurs sens commun.. et parfois quelques sens particuliers de certaines régions parce qu'y avait les régions notamment.. celle du nord qui était influencée par l'espagnol et celle du sud par le berbère.. je n'sais pas trop mais en tout cas y avait quand même des.. des explications sur chaque mot.
> (…)
> **B :** je n'ai pas de souvenir de mes grands-parents.. en tout cas je sais que ma grand-mère est morte j'étais assez jeune petit enfant dans les premières années.. j'ai un vague souvenir plus un souvenir de ce qu'on m'a raconté d'elle plutôt que d'elle mais je n'ai pas connu mes grands-parents.. je n'avais pas de contact fréquent avec mes.. mes cousins et cousines car dans les années 48 y avait l'immigration qui a commencé pour.. l'émigration des juifs du Maroc vers Israël et donc y avait pas de.. il n'y avait pas de contact familial fort qui me faisait.. y avait pas de lien familial très fort. ce qui est assez rare mais enfin c'est quelque chose qui est réel parce que.. une partie de la famille était à Marrakech l'autre partie à Casablanca..
> (…)
> **A :** quel lien vous avez gardé aujourd'hui avec le Maroc ? vous y êtes retourné vous y retournez ?
> **B :** alors.. il est difficile de décrire mon attachement au Maroc moi je suis quelqu'un qui est tolérant et qui accepte bien tout ce qu'on veut.. le Maroc pour moi c'est mon lieu de naissance je le renie pas. j'aime.. j'aime les gens du Maroc. comme les autres. mais je ne peux pas dire que j'ai gardé un lien très étroit. (…) je peux dire que le Maroc pour moi c'est.. c'est des souvenirs

d'enfance mais ce n'est pas des souvenirs d'adolescence qui sont très marqués. (…) je me rappelle des cours des professeurs et.. et tout ça et tout ces gens-là que j'ai connu au Maroc je les ai retrouvés..
(…)
B : je suis pas à proprement parlé attaché. je suis sensible à tout ce qui est marocain.. je suis sensible mais non.. non attaché.. je suis retourné au Maroc en 1991. et je n'y ai pas.. j'ai pas senti de.. je n'ai pas senti.. quelque chose de très fort.. j'ai vu que c'était différent d'avant.. ça m'a paru normal et.. et la vie continue donc.. j'ai fait un tour au Maroc.. d'une dizaine de jours.. Marrakech Casablanca.. les plages le club med etc la Mamounia pour voir les endroits dont on parle.. dont parlent les touristes mais plus les touristes que les gens du pays. bien que j'ai visité la synagogue du *mellah* de Marrakech ou tel ou tel quartier de Casablanca. donc.. ça ne m'a pas fait vibrer de façon violente (rire) »

Ethel

Dans son souvenir, c'est le français qui était le plus souvent parlé dans la famille d'Ethel. L'arabe marocain était cependant présent, avec les employés de maison ou à l'extérieur. Elle a aussi suivi des cours d'arabe (elle évoque ici probablement plutôt l'arabe classique) à l'école. Elle raconte avoir eu une attitude ambivalente, voire de rejet, vis-à-vis de l'arabe. Face à l'arabe marocain, il « y avait un blocage », d'autant qu'elle met d'abord en avant un usage dans des situations où elle répondait à des insultes. Et en cours d'arabe, elle évitait sciemment de prononcer correctement (« n'oubliez pas que je suis française »). C'est en prenant des cours de judéo-arabe, ici, adulte, en parallèle avec des cours d'hébreu, qu'elle s'est rendue compte qu'elle en savait finalement beaucoup en arabe marocain. Elle a en quelque sorte (re)découvert en elle, par la même occasion, une part d'identité marocaine.
Elle n'est retournée au Maroc que deux fois et brièvement.

« **A :** alors si on en revient un peu plus.. à la question des langues donc vous m'disiez que.. à la maison vous parliez 'fin donc à la maison
E : français
A : essentiellement [français
E : [français
A : mais donc vous aviez aussi des bonnes qui parlaient arabe est-ce que y#
E : elles parlaient que arabe
A : où est-ce que.. 'fin et j'veux dire.. donc j'imagine.. à part avec les bonnes et peut-être dans la rue.. vous parliez peut-être un peu arabe quand même ?
E : mm.. c'est fff.. plus qu'une conversation ce sont des.. des mots on va dire. des.. des expressions... oui c'est ça. bon par exemple quand j'entendais.. sale juive ou un truc comme ça je savais exactement ce que je voulais dire.. quand je faisais face. que je regardais dans les yeux le gamin ou le jeune homme et je lui disais tu peux répéter ? ça je savais le dire... mais encore une fois parce que je voulais le dire. sinon je pense qu'y avait un blocage. puisque tout est imprimé en fait ça j'étais très étonnée en judéo-arabe hein
A : donc vous avez été quand même beaucoup en contact en fait avec l'arabe [puisque du coup vous m'dites que
E : [bien sûr. bien sûr. bien sûr. ouais ouais. mais je me rappelle par exemple en.. en cours d'arabe.. y avait forcément une partie lecture. orale.

et on prenait un.. malin plaisir à ne pas prononcer.. à la façon arabe.. je veux dire dans les règles de l'art. à ponctuer ça.. d'intonation française. c'est-à-dire j'apprends l'arabe parce que j'ai pas le choix.. mais.. n'oubliez pas je suis Française. c'était très amusant ça. et ça c'est.. quasi général. dans mon souvenir toutes les personnes sauf si elles étaient musulmanes bien sûr ce qui était différent. mais.. bon c'est des choses qu'on analyse plus tard hein.. beaucoup plus tard. aujourd'hui je me dis quelle chance j'ai eu...
A : oui ?
E : ben oui ! quand on est gamin on apprécie pas les choses de la même façon aujourd'hui je me rends compte que c'est vraiment une.. une force et une richesse c'est pour ça que je me suis inscrite en judéo-arabe. je croyais que c'était de l'arabe.. j'avais envie de retravailler l'arabe et en fait j'étais extrêmement surprise de voir que le judéo-arabe c'était.. de l'arabe mais écrit en hébreu. ça ç'a été une première grande surprise. ouais c'est vrai (sourire) mais j'ai pas été mécontente vraiment c'était passionnant hein. mais je pense que je retravaillerai l'arabe.. cette année j'ai fait un ou deux cours et puis je me suis rendue compte que.. je pouvais pas assumer tout c'est pas possible. j'avais un programme très lourd en hébreu.. sur les quatre matières j'en avais trois.. tout en hébreu. donc c'était du boulot. et j'ai arrêté le.. cours d'arabe mais c'est passionnant
(…)
A : est-ce que vous êtes retournée au Maroc est-ce que vous y retournez ?
E : j'y suis retournée.. deux fois. une fois... en alors attendez en soixante.. 78. j'ai passé.. une semaine à Marrakech. et une fois y a.. y a deux ans. pour un mariage. j'ai passé trois jours. toujours à Marrakech. voilà. c'est tout.
A : (…) quel est votre... rapport enfin.. je parle plus en termes de d'affect.. au Maroc ?
E : alors c'est très curieux parce que c'est quelque chose qui se révèle en fait avec les années. autant quand j'étais petite... je me revendiquais pas du tout Marocaine.. puisque je suis de culture française chez moi on parlait même pas l'arabe. ma grand-mère parlait espagnol.. mon autre grand-mère.. d'origine.. d'Algérie. français. et donc non chez moi on parlait pas du tout arabe j'ai grandi dans une famille où.. on parlait français. j'ai été éduquée en français. donc je me revendiquais pas.. et puis aussi quelque part peut-être je me reconnaissais pas dans cette image que me renvoyait.. la culture marocaine. et curieusement. avec les années.. je me suis rendue compte que j'étais.. très Marocaine finalement. à la fois dans.. ben dans la façon de.. de raisonner de.. d'apprécier un certain nombre de choses.. notamment.. culinaires. c'est vrai.. et le truc vraiment qui a été pour moi révélateur c'est le judéo-arabe. je n'ai jamais parlé arabe (en détachant chaque mot) et ce n'est qu'en France que j'ai commencé à baragouiner un petit peu. et alors la grande révélation c'est quand j'ai commencé le.. le cursus de judéo-arabe. alors ça. moi-même j'étais étonnée c'est-à-dire les.. les textes je les lisais parfaitement. ben oui.. c'est de l'arabe en hébreu. donc je comprenais pratiquement tout sauf des mots très précis très compliqués.. et ça ç'a été pour moi ça veut dire tout simplement que quand on est enfant.. on imprime des tas de choses. et... c'est très curieux c'est très très curieux. et c'est ressorti voyez à cinquante berges hein comme quoi.. c'est c'est presque un atavisme. et pourtant même les.. non mais je crois aussi quand même que y a.. la culture environnante.. les bonnes ne parlaient pas français. donc elles parlaient arabe.. même si j'essayais de répéter c'était surtout avec un accent très français.. et c'est très curieux c'est très très curieux. alors que par exemple.. mais faut dire que j'ai appris l'arabe à l'école quand même hein parce que j'étais chez les.. j'étais chez les sœurs.. et au lieu de faire du catéchisme on faisait de l'arabe.

A : quel arabe vous avez appris ? l'arabe.. classique ?
E : classique. mais mais comment dire.. c'était cloisonné puisque forcément je l'utilisais pas je le parlais pas. l'arabe était réservé à l'école quoi donc.. c'est très très curieux. ça vraiment c'est quelque chose que j'ai remarqué.. là.. y a plein de choses qui se sont imprimées. »

Jeanne

Jeanne n'avait qu'un an lorsque sa famille s'est installée en France, elle n'a donc pas grandi dans un environnement arabophone. La langue familiale était le français. Néanmoins, Jeanne a été en contact avec l'arabe algérien par l'intermédiaire de ses parents, qui s'en servaient de langue secrète, ou de sa grand-mère.
On note une disparité dans la fratrie, Jeanne étant celle qui est restée le plus en lien avec ses parents et sa grand-mère, c'est celle qui a le plus acquis l'arabe familial.
Ni Jeanne ni ses parents ne sont retournés en Algérie.

« **A :** quelles étaient langues parlées dans la famille ?
J : à la maison ?
A : ouais
J : ah que le français. que le français. que dire.. mais.. (silence) alors que le français mais.. évidemment y a des.. des tas de mots et des tas d'expressions qui reviennent en arabe. ou judéo-arabe je sais pas trop. et... et mes parents entre eux.. quand ils souhaitaient c'est classique hein quand ils.. ne voulaient pas qu'on les comprennent parlaient en arabe. du coup on a fait des efforts on a compris et.. voilà (rire) quand mes parents parlent on comprend tout enfin je comprends les conversations. entre mon père et ma mère. mais c'est pas des grandes conversations hein. c'est-à-dire que c'est des conversations quand je dis grandes conversations (…) d'abord c'est pas très long. et c'est pas d'un très haut niveau non plus. c'est.. oui. des questions.. toutes simples quoi. et.. oui effectivement pas long et puis surtout.. le français revient vite. voilà. mais je comprends.. je comprends l'arabe de mes parents. j'ai remarqué. mais par exemple j'entends parler des Marocains ensemble ou des Tunisiens je comprends rien. s# je comprends quelques mots. mais c'est pas.. tout à fait la même chose.
(…)
[et votre frère et votre sœur ?]
J : encore moins que moi. je suis la seule (rire) je suis la seule à avoir.. absorbé le plus de mots arabes. la seule des trois. ma sœur carrément a fait un rejet. total. total. même au niveau de la prononciation elle n'arrive pas à prononcer les gutturales par exemple. mon frère non c'est pas un problème la prononciation mais.. lui son.. son contact avec l'arabe c'est plus de.. de l'arabe marocain par rapport aux amis qu'il a fréquenté. et moi j'étais le plus en contact avec mes parents donc j'ai absorbé le plus de mots. et aussi de ma grand-mère. ma grand-mère maternelle. qui elle par contre parlait plus l'arabe que le français.
A : et vous l'avez côtoyée longtemps ?
J : elle est décédée en 1995 et on allait souvent la voir et souvent elle venait à la maison et.. et donc.. oui j'aimais bien.. j'aimais bien l'arabe d'ailleurs de ma grand-mère (rire). bon c'était de l'arabe surtout de la.. qui était.. qui concernait la nourriture.. la maison.. etc hein. voilà. »

Haïm

Haïm a appris l'arabe classique via l'école et l'arabe tunisien via l'environnement, par nécessité, pour des raisons pratiques. L'arabe tunisien n'était pas vraiment, pour lui, une langue familiale. Il dit être relativement détaché affectivement vis-à-vis de ce dernier, même s'il parle volontiers arabe quand il en a l'occasion. Il a aussi étudié l'hébreu biblique, enfant, lors de son éducation religieuse.
Par ailleurs, Haïm a abordé dans l'entretien sa vision de l'exil, de l'émigration – une vision très compréhensive des difficultés traversées par les migrants – mais pour ensuite s'exclure de ces figures. En effet, Haïm ne se considère pas comme émigré, étant dans la fonction publique française, son départ n'était pour lui qu'« une simple mutation » (« donc mon arrivée en France a été une simple mutation de fonctionnaire »). Ce positionnement (et ce parcours) peut expliquer son relatif détachement vis-à-vis de l'arabe tunisien (voir aussi *infra* point 2.2).
Après son installation en France, Haïm a régulièrement séjourné en vacances en Tunisie, jusqu'au décès de son beau-père et au départ de sa belle-mère pour la France.

> « **H :** je vous ai dit mon père était agriculteur.. donc on utilisait beaucoup d'ouvriers agricoles qui étaient.. généralement des autochtones bien entendu. donc il fallait s'exprimer avec eux non pas en français mais en arabe. donc.. quand j'étais jeune mon père m'a dit écoute. si il faut que tu.. tu apprennes une langue tu apprendras l'arabe. donc j'ai fait un an ou deux ans d'arabe. ce qui... ce qui explique. cette décision.
> (…)
> **H :** mon père parlait couramment l'arabe bien entendu. moi aussi je parlais couramment l'arabe mais. j'ai appris l'arabe littéraire. mais je parlais couramment l'arabe tunisien. je comprends quand on va au marché par exemple qu'il y a des Arabes qui parlent en arabe.. je comprends très bien ce qu'ils disent.
> **A :** justement.. quelle place elle avait cette langue-là c'était juste dans le travail de votre père ou.. au quotidien quand même vous la parl#
> **H :** alors sept cents personnes voyez dans trois mille personnes[9].. ça vous oblige quand même à.. à vous débrouiller dans les langues de ces trois mille personnes donc on était obligé de parler le langage.. non pas la langue littéraire parce que.. très peu de personnes parlaient l'arabe littéraire mais c'était l'arabe tunisien.
> (…)
> **A :** c'est-à-dire que bon.. si je comprends bien dans votre famille en fait le français était la langue..
> **H :** oui absolument absolument. mes parents parlaient français.. mon père parlait couramment l'arabe ma mère.. sûrement. les enfants ne parlaient pas l'arabe. moi je l'ai appris à l'école pendant un an ou deux mais.. mais c'était.. scolaire donc.. y avait pas de.. si il y avait une recherche je vous ai dit mon père.. a dit il faut que tu apprennes l'arabe parce que ça te servira un jour. ça a servi. un jour. voilà. donc y a pas de... y a pas de recherche. il y a pas de recherche de plus parler arabe.. mais quand l'occasion s'en

[9] Haïm fait référence à la ville où il a vécu. N'ayant pas relevé ce point durant l'entretien, il est difficile de savoir exactement si pour Haïm les sept cents personnes font référence à la population juive, européenne ou les deux ensemble.

présente.. on le fait.. quand on va en vacances en Tunisie par exemple et que on rencontre un Tunisien qui nous parle tunisien ben on lui répond en tunisien. mais on va pas forcément au devant de.. de lui pour.. pff.. on voit pas d'intérêt quoi. c'est comme les images. le langage est un peu comme les images. vous regardez ces arbres fleuris ou ces orangers.. et bon ça vous fait.. revenir en arrière.. la langue c'est un peu la même chose. quand vous parlez.. ça vous rappelle des accents.. des mots qui vous reviennent naturellement. ça fait plaisir. mais.. c'est pas un plaisir qu'on recherche. c'est pas non plus.. c'est pas un plaisir qu'on recherche mais c'est pas non plus.. un rejet. hein. quand l'occasion s'en présente.. oui.
(…)
A : est-ce que vous y retournez régulièrement [en Tunisie] ?
H : alors on y est retourné assez souvent parce que les parents de mon épouse habitaient Tunis pendant longtemps. donc on allait passer nos vacances là-bas.. nos enfants partaient un mois avant nous on passait notre mois de vacances habituel. et... bon par la suite eux-mêmes.. le papa de mon épouse est décédé à Tunis. et la maman de mon épouse est venue s'installer à Paris. donc on avait plus l'occasion d'y aller. et on y allait... rarement.. ou alors dans des voyages organisés.. mais ça n'empêche que.. on a toujours.. ce p'tit pincement au cœur quand on y va.. de revoir.. bien que ç'a beaucoup changé. évidemment heureusement. bien que ça a beaucoup changé mais on a gardé ce.. ce pincement. quand on revient. les odeurs.. voyez.. les odeurs de jasmin par exemple qui.. qui reviennent.. les citronniers... l'eau qui coule. l'eau qui coule fait un bruit particulier et ça donne une fraîcheur particulière.. les jardins y a de très beaux jardins en Tunisie.. »

Clément et Sarah

S'ils estiment que le français était la langue familiale, pour chacun, Clément et Sarah n'en ont pas moins évolué dans un environnement arabophone, que ce soit dans la famille (grands-parents) ou à l'école. Sarah, malgré son envie et ses bons résultats, n'a pu poursuivre des cours d'arabe (elle évoque l'arabe classique probablement) parce que son père le lui a interdit, considérant que l'arabe n'était pas une langue *utile* à la réussite scolaire et sociale.
Il est frappant que Clément et Sarah semblent souvent minimiser leur rapport à l'arabe algérien et leur maîtrise de celui-ci. Pourtant, lors de l'entretien Clément a cité de nombreux proverbes, dictons ou plaisanteries en arabe.
Clément et Sarah n'ont jamais souhaité retourner en Algérie, les blessures de la guerre d'indépendance étant trop profondes. Ils ont en revanche effectué plusieurs séjours en Tunisie.

« **A :** concernant en fait les.. les langues que.. vous avez apprises ou que vous parliez.. que vous parlez encore je sais pas... quelles sont-elles ?
S : alors toi. on a fait [l'université] hein. on a passé une maîtrise
A : oui mais depuis votre enfance depuis votre enfance
S : alors depuis l'enfance on parle le français
C : (en roulant les r) alors le français à peu près hein (rires). alors français arabe parlé arabe littéraire. pour le bac et puis.. hébreu hébreu moderne. un peu d'araméen quand même et..
(…)
A : oui.. en fait ma question c'était plus précisément quelles étaient les..

premières langues que vous avez parlées ou apprises en fait
S : oh français hein.
A : français
S : français oui
A : hum hum
S : d'ailleurs.. en Algérie mon père refusait absolument qu'je parle l'arabe hein. j'avais commencé à faire de l'arabe au lycée. un trimestre. et puis j'étais monté j'avais dit à mon père.. oh j'ai été première j'ai eu 19 3/4 en arabe ! il m'a dit quoi ?! il était en train de se raser. allez allez on va descendre tu vas faire de l'allemand hein parce qu'avec l'arabe qu'est-ce que tu veux faire ?! (rire) et j'ai fait de l'allemand.
A : d'accord
S : bon. alors.. l'arabe
A : mais vous n'avez pas.. parlé l'arabe ?
S : je.. j'étais imprégnée de la langue. parce que quand on vit dans un pays où.. ça se parle couramment.. on apprend la langue. et quand j'ai été directrice j'ai eu la la surprise de.. de remplacer la traductrice qu'on voulait m'imposer. (rire) alors on m'a dit les la.. la.. conseillère pédagogique et puis la.. les femmes qui étaient venues m'amener l'enfant me.. et la mère ont dit on va demander à une traductrice parce que.. elle parle arabe j'ai dit ben non. c'est pas la peine je vais l'écouter je vais.. et j'étais capable même de lui répondre. maintenant je suis capable de.. de parler. je comprends. et.. une conversation en arabe. en arabe de.. d'Algérie évidemment parce qu'y a beaucoup de dialectes.
(…)
S : et.. et quelles autres langues tu parlais toi tu parlais l'arabe ?
C : le le ?
S : chez toi on parlait français ou
C : oui bien sûr
S : tout le monde parlait français
C : non mais c'était c'était.. mes grands-parents qui parlaient l'arabe. et donc.. de temps en temps on employait des expressions.. des expressions arabes comme ça ou des proverbes ou des.. voilà. et.. par la suite donc au.. collège. comme c'était.. en Algérie c'était pendant la période de la guerre de privations tout ça. ben y avait pas de professeur d'anglais sauf à Constantine ou à Oran ou à Alger bon y avait ça mais nous. y avait pas. alors on avait des professeurs d'arabe puisque c'était des types qui avaient des diplômes.. mettons le bac et puis qui avaient quand même des connaissances en.. en arabe. parlé et littéraire. et donc euh j'ai fait ça
A : vous avez fait les deux. parlé et littéraire
C : voilà. (…) mais.. oui non sinon pour l'arabe.. ma foi ça va. l'arabe parlé et arabe littéraire. c'est avec ça que j'ai passé le bac.
(…)
A : est-ce que.. vous êtes.. est-ce que vous avez eu l'occasion ou l'envie ou.. je sais pas. de retourner en Algérie..
C : [non non jamais.
S : [non
C : non ben pour des raisons personnelles hein mon père a été tué là-bas.. et en plus.. ma.. ma maison a été enfin... volée quoi par.. on peut pas dire autrement par les par les..
S : ben oui ils sont revenus avec les valises les parents
C : par les dirigeants du FLN quoi qui.. bon. et.. donc je tiens pas.. quand j'ai.. je suis parti. j'ai gardé ma maison telle qu'elle était dans mon cœur avec mes.. avec les lilas les oliviers qu'on avait tout ça bon. alors je préfère garder cette image qu'aller là-bas me l'inventer puis être soi-disant bien

reçu et tout.. hypocritement. non. donc je préfère garder mes souvenirs que..
S : oui. moi aussi c'est pareil. on a.. [on a vécu..
C : [y en a qui.. ont.. qui ont apprécié d'y aller qui ont été très bien reçus m'enfin.. si on veut.
S : on a vécu avec.. avec toute une communauté avec tout nos amis.. une fois qu'y a plus personne là-bas qu'est-ce qu'on va aller faire. (…)
C : alors ça c'était l'Algérie. maintenant on va vous parlez de la Tunisie (rires) et vers trois heures du matin du Maroc. mais le Maroc on connaît pas grand chose hein je vous préviens (Sarah rit) ce sera vous qui nous en parlerez
A : vous êtes déjà allés en Tunisie ?
S : oui on a fait des.. des séjours
A : d'accord
C : oui la Tunisie on est allé seulement. au Maroc.. jamais. enfin on voulait y aller puis après ça s'est plus présenté c'était après quand y avait eu tous les attentats et tout.. même en Tunisie on a plus osé y aller (…) »

Raymond

Raymond est plus affirmatif que d'autres informateurs par rapport à sa connaissance de l'arabe, due à l'environnement et à certaines branches de sa famille, même s'il estime mal le prononcer. Raymond n'a quitté l'Algérie qu'en 1964, « tranquillement » dit-il, avec sa femme et ses deux premiers enfants. Il y a gardé des amis qui lui rendent visite régulièrement, et, au moment de l'entretien, il y était retourné à trois reprises avec l'intention de ne pas s'en tenir là.
Raymond étudie l'hébreu et regrette de ne pas avoir étudié l'arabe littéral, notamment parce que les deux langues, ensemble, nourriraient son apprentissage.
On voit également, dans son discours, la place du français, associé à la réussite et à l'élévation sociale, pour ses parents. Une attitude que Raymond reproduira ensuite en tant que père (voir *infra*, point 2.1.).

« **A :** quelles sont les langues que vous connaissez.. quelles étaient les langues que vous parliez en Algérie ?
R : moi je parle l'arabe de Tlemcen comme ça parce que j'ai grandi dans une rue arabe dans un quartier arabe avec des voisins arabes. il y avait un épicier arabe qu'on appelait *əl-ṭṛəś əl-ṭṛəś*[10] en arabe c'est le sourd.. (...) l'arabe donc.. l'arabe dialectal de Tlemcen parlé de façon très bizarre quand je parle arabe on se demande si c'est vraiment de l'arabe
A : pourquoi ?
R : parce que je prononce très mal l'arabe.. j'arrive pas à intégrer la prononciation mon ami qui vient d'Alger me voit régulièrement tous les trois mois. se moque de moi (rire) quand je lui parle arabe. mais.. j'arrive à me faire parfaitement comprendre. c'est comme en anglais hein je parle anglais comme une vache espagnole mais j'arrive à me faire comprendre j'ai même enseigné de l'anglais
(...)
R : voilà alors en gros donc voilà les langues.. je parlotte un peu l'espagnol je... je m'débrouille très bien en arabe dialectal même quand on va en..

[10] Prononcé sans assimilation de l'article (on attendait *əṭ-ṭṛəś*).

Guadeloupe. j'ai rencontré des Syriens je leur ai parlé mon arabe et ils me comprenaient très bien et moi je les comprenais très bien. donc quand on est allé à Jérusalem je parlais arabe ils n'avaient pas l'air surpris du tout.. ni de mon accent ni.. eux ils avaient un accent si bizarre je leur disais quel arabe ils parlent eux. voyez.. c'est.. alors après j'me suis spécialisé en linguistique et ça la linguistique reste.. mon travail principal depuis 1964. Je suis toujours avec le professeur que j'ai connu en 64 à la Sorbonne. je continue à travailler 44 ans après avec le même professeur. donc les langues c'est mon.. c'est mon domaine. ça m'a pas empêché d'aller (…) apprendre l'hébreu. qui était un autre domaine.. disons que mes parents avaient négligé de me faire cultiver. parce qu'ils voulaient que je sois un.. fort en français.. quand j'écrivais mes rédactions il fallait que je les lise aux voisins aux parents.. et quand je faisais des lettres à un oncle c'était 16 et 17 pages.. grand format à la main. on n'avait pas de.. comme vous des appareils (rire) modernes.. (...)
A : (…) dans la famille vous parliez plutôt le français donc ?
R : alors ma grand-mère.. une des grands-mères ne parlait pas. du tout elle était tellement gentille tellement mignonne qu'elle ne parlait pratiquement pas. sauf pour dire un mot par-ci ou par-là hein.. et en général c'était des mots d'affection hein pour nous dire qu'elle nous aimait
A : en quelle langue ?
R : en arabe. toujours en arabe. une des grands-mères celle de Tlemcen hein. et ceux.. la grand-mère de Maghnia par contre.. employait quelques mots de français mais elle était surtout.. elle parlait surtout l'arabe. mais un arabe très simple hein. et elle nous recommandait.. de.. voilà elle nous faisait faire du ménage elle nous faisait faire pour pâques elle nous faisait cirer les meubles.. faire briller l'argenterie avec le blanc d'Espagne tout ce qu'on faisait traditionnellement.. nous étions associés obligatoirement les garçons et les filles dès l'âge de quatre cinq ans on apprenait à faire le ménage à entretenir la maison..
(...)
R : voilà alors pour ce qui est des langues.. j'ai pratiqué ces langues de façon naturelle j'ai pas fait d'études spéciales d'arabe je le regrette. et j'ai beaucoup beaucoup regretté ce manque d'études arabes parce que quand on étudie l'hébreu l'arabe est indispensable et maintenant.. mon langage arabe si peu.. si peu.. arabisant. hein. du point de vue de la prononciation ben il me sert beaucoup pour retrouver les racines. et dans la linguistique.. le professeur qui nous drive depuis 44 ans.. il attend de moi que je lui parle de judéo-arabe que je lui parle de.. l'hébreu.. (…) c'est utile. voyez.. l'arabe sert beaucoup. et là je m'en sers mais c'est de l'arabe.. tout à fait de la rue hein. et de la rue de Tlemcen. Tlemcen Maghnia et la région. mais on se comprend.. on va dans.. on rencontre un Arabe n'importe où on.. on a plein de mots communs même si c'est de la langue.. égyptienne ou syrienne ou autre.. on a un capital linguistique qui nous permet de nous y retrouver. puis y a l'anglais qui sert de dépannage hein. comme toujours.
A : mais avec vos parents et vos frère et sœur vous parliez français ou..
R : entièrement français.. les parents avaient une ambition faire de nous des.. lettrés en français. mon père me faisait lire mes devoirs de philo étant donné qu'il [travaillait dans une imprimerie] et donc il imprimait un journal pour son patron. eh bien.. il me faisait lire mes devoirs de philo pour me les corriger. et il n'avait été à l'école que jusqu'à 11 ans. mais il était capable de me corriger mes fautes de français. il arrivait vraiment à me faire faire des devoirs sans faute de français. et ma mère qui est allée au certificat d'étude elle avait eu.. les félicitations à son époque du certificat d'étude.. pour elle le français c'était le but à atteindre.. devenir instituteur.

et une fois instituteur eh ben elle comptait sur le fils pour. bien sûr lui donner un peu d'aise financière parce qu'on a vécu dans une.. pas la misère mais une grande difficulté financière. j'ai grandi dans la grosse difficulté financière. ça il faut le dire hein c'était.. une bonne vie mais une vie de pauvre. une vie où on se contentait du minimum. »

Simon et Esther

Le français chez eux n'était pas dominant, mais il a pris une plus grande place depuis leur installation en France. Il y avait également une différence entre Esther et Simon, Esther ayant intensifié sa pratique de l'arabe marocain à partir de son mariage avec Simon. En effet, sa mère était juive algérienne et parlait français.
Concernant l'arabe moderne standard, Simon et Esther m'ont dit ne pas l'avoir appris et ne pas le comprendre, lorsqu'ils l'entendent à la télévision par exemple. En revanche, leurs pères respectifs avaient appris l'arabe classique, ils le lisaient et ils connaissaient et possédaient également un exemplaire du *Coran*.
Ils avaient continué à aller au Maroc en vacances, certains de leurs enfants y ont des propriétés.

« **S :** elle elle parlait pas bien l'arabe avant. avant le mariage non.
E : je parlais français. ma mère parlait français.
S : parce qu'à Oujda la plupart [la plupart des juifs] c'est des Algériens. très très religieux.. mais francisés plus tôt que les Marocains. »[11]

Carmen

Les parents de Carmen parlaient espagnol entre eux et son père a imposé une pratique strictement monolingue du français jusqu'à ce que Carmen apprenne l'espagnol au collège. C'est seulement à partir de ce moment-là que le père de Carmen a commencé à s'adresser à elle en espagnol aussi. On note une politique linguistique familiale clairement énoncée de la part du père, marquée par une exigence de séparation stricte des langues, d'interdiction du *mélange* et par la priorité donnée au français.
Concernant l'arabe marocain, que, selon Carmen, sa mère parlait bien (contrairement à son père), elle l'a acquis en entendant justement sa mère le parler et avec l'entourage (les voisins, amis, collègues de son père…). Carmen a suivi des cours d'« arabe dialectal », mais seulement en primaire, et elle estime dommage de n'avoir pu, de n'avoir pas été poussée à, poursuivre dans cet apprentissage scolaire.
Au moment de l'entretien, elle avait repris contact depuis peu de temps avec son amie d'enfance et ancienne voisine marocaine. Malgré son envie de revoir son amie, Carmen m'a dit hésiter à retourner dans son ancien village, redoutant le choc émotionnel de ne pas retrouver les lieux de ses souvenirs. C'est toutefois quelque chose dont elle est tout à fait consciente, elle m'a montré des photographies récentes (envoyées par son amie) du village. Il s'agit donc pour elle de bien s'y préparer, si elle décide d'y aller.

[11] Cet entretien est beaucoup moins cité que les autres du fait de la situation : nous étions quatre interlocuteurs, à de nombreuses reprises Simon et Esther parlaient en même temps, deux conversations parallèles se créant.

D'autant qu'elle m'a dit par ailleurs avoir entendu beaucoup de témoignages d'autres personnes qui sont retournées, en Algérie notamment, et qui ont été très déçues, très marquées, qui ont eu un choc : « un tel choc que ça a remis en question ce qu'elles ont vécu avant ! ». Or elle ne souhaite en aucun cas remettre en question son passé. Toujours est-il qu'elle poursuit son cheminement de recherches, d'écriture et de documentation sur son passé et sur celui de ses parents.
Enfin, Carmen a beaucoup insisté sur l'intrication et l'incorporation pour elle d'éléments culturels multiples et complémentaires. Et il y aurait d'ailleurs, selon elle, à creuser du côté des passerelles et des comportements communs entre Marocains et pieds-noirs (aussi dus à l'époque), par exemple, sur l'éducation des filles et des garçons. Ou encore, sur un tout autre plan, elle m'a dit que son père proférait très souvent proverbes et dictons. Et elle en a notamment cité un qui trouve son exact équivalent en arabe marocain : *en boca cerrada no entran las moscas*[12].

> « **C :** alors quand on était à la maison on entendait parler espagnol mon père et ma mère. parce que mon père le matin il fallait qu'il parle espagnol. voyez. au téléphone il fallait qu'il parle espagnol. et le dernier souffle de vie ç'a été en espagnol. très bien. mais tout le reste.. quand on parlait il nous disait bon. t'as commencé en français tu termines en français. pas moitié en arabe moitié.. deux mots en arabe deux mots en espagnol et un en français. non c'était.. avoir ce souci de nous conforter dans cette langue maternelle. d'accord. après d'ouvrir. hein si on peut apprendre plus de langues ça ça gênait pas du tout c'est comme ça qu'j'allais avec Halima et avec Halima on se faisait des *xānūt*[13] et les *xānūt aywa tətkəlləm*[14] et en avant.
> (…)
> **C :** et alors petite j'allais avec Halima. et on allait.. se promener. et là.. elle elle parlait très peu français. donc.. j'étais bien obligée alors je parlais par l'écoute vous inquiétez pas.. et à force j'ai fini par.. petite je le parlais.. bien. et puis.. au fil des années.. au fil des.. voilà.
> (…)
> **A :** racontez-moi un peu comment vous avez appris l'arabe
> **C :** comment j'ai appris l'arabe ? d'abord je l'ai entendu de.. ma plus tendre enfance. parce que ma mère parlait bien arabe. ma mère elle parlait bien. donc. quand y avait.. y avait Xa qui parlait on parlait en arabe. quand y avait.. pas que Xa d'ailleurs. elle allait au souk.. c'était arabe. elle.. elle voyait les voisines c'était arabe. (…) après l'arabe à l'école on nous a.. enfin appris un petit peu d'arabe dialectal. voyez. ç'a pas été mal. c'est dommage que ça a pas continué parce qu'après c'était l'arabe classique. là c'est.. là c'est une autre paire de manche
> **A :** vous en avait fait un peu ?
> **C :** non. pas l'arabe classique. l'arabe dialectal oui. l'arabe dialectal oui. et à l'époque.. il fallait choisir deux langues hein. alors tu avais l'espagnol l'anglais. l'ennui c'est qu'on réservait.. l'arabe.. à des gens arabes. à des

---

[12] Dans une bouche fermée, les mouches n'entrent pas. Exact équivalent marocain : *əl-fəmm məsdūd ma ka-ydxəl l-u dəbbān*, c'est-à-dire que moins l'on parle moins l'on s'attire d'ennuis.

[13] Boutique (ḥ prononcé x).

[14] Boutique (ḥ prononcé x) eh bien tu parles.

personnes.. marocains. marocains on les.. comment dire. au lieu de pousser les gens à essayer de.. d'apprendre un peu plus ! d'autant qu'on était là. comment on parlait arabe.. faut savoir qu'où travaillait papa.. ça n'était que des Arabes. les manœuvres et les ouvriers de papa.. étaient Arabes. alors ça payait.. mon père.. eux parlaient arabe et lui.. il te parlait français et puis quand ça lui prenait il parlait espagnol. il aimait bien.
A : il a jamais parlé l'arabe ?
C : très peu. il avait du mal à.. des mots comme ça mais il avait du mal. hein. maman non maman elle est tombée dans le chaudron.. ma mère.. ma mère elle avait pas de problème.. elle allait te faire les courses et tout. c'est là aussi où j'ai entendu parler arabe.. alors voyez et elle marchandait et vas-y et *tlāta u arbaʕ*[15].. y a les chiffres qui me viennent. *u xamsa u māši məzyān u*[16].. *u tgūl lī-k u.. u aywa*[17] et.. c'est les mots qui m'reviennent parce que c'est les mots que j'ai entendu le plus mais j'ai perdu beaucoup. en trente ans.. j'arrivais.. à comprendre une conversation même si je n'arrivais pas à.. parce que bon j'ai pas la prétention de.. voilà. je reste très.. moi qu'est-ce qu'on entend par apprendre. savoir une langue. je peux pas dire que je savais.. l'arabe parce que.. comme vous dites pour ça il faut l'arabe classique pour ça i' faut..
A : non moi je vous parle déjà de l'arabe parlé
C : voilà. alors à force.. tous les jours tous les jours.. là c'était..
(…)
A : et alors bon j'ai l'impression.. vous parlez bien espagnol aussi ?
C : *si. lo entiendo lo hablo lo escrivo. no hay problema*[18]. (…) *es mi origen*[19]. Là pareil voyez avant j'avais une dame espagnole ici je parlais encore voyez. et là.. ceci dit je le comprends très bien hein. (…) ah oui. ça l'espagnol oui. c'était beaucoup plus facile quand j'avais le père la mère ça.. ça débitait mieux.
(…)
C : quand papa.. on lui parlait espagnol.. il fallait terminer en espagnol.
A : oui.
C : si on parlait français il voulait une conversation tenue en français. tout ça.. pour pas qu'on se mélange les pinceaux.. et qu'on soit. c'est du genre.. par exemple une route. en français.. en espagnol vous dites *la carretera*. bien souvent les gens du pays (rire).. ils se cassaient pas la tête ! une route.. on va parler espagnol *ruta*. et ça le père ça le mettait dans des colères folles. il dit c'est quoi ça ?! ici prends le dictionnaire ! (…)
(…)
C : à l'école on parlait français. il était pas question de parler autre chose que français. à l'école. mes petites copines.. arabes juives espagnoles allemandes italiennes tout ce que vous voulez.. français. après à la maison.. on avait monsieur et madame Y qui parlaient italien.. monsieur et madame Z qui parlaient espagnol.. monsieur et madame R.. (…)
(…)
C : à la maison… quand j'ai pu avoir les deux langues c'est-à-dire (…) dans mon cursus scolaire.. (…) sixième cinquième anglais. quatrième.. deuxième langue j'ai pris espagnol. LÀ papa nous a parlé espagnol. LÀ on a pu converser en espagnol. mais JUSQUE là ç'a été..

---

[15] Trois et quatre.
[16] Et cinq et c'est pas bien et..
[17] Et elle te dit et.. et alors..
[18] Oui. Je le comprends je le parle je l'écris. Il n'y a pas de problème.
[19] C'est mon origine.

A : jusque là c'était le français
C : ç'a été.. moi. m'exprimer en français.
A : ah d'accord.
C : en revanche.. j'entendais mes parents parler espagnol. donc déjà j'avais la langue.. ce ce cette phonétique. mais.. il était pas question de parler autre chose ça papa l'avait imposé.. autre chose que le français. si j'avais pas un mot.. (rire) ça y est je savais où je devais aller. ok ? mais dans ce cas papa demandait.. il me dit *pero hija. me estás hablando español.. así que vas a terminar.. con el español. sabes*[20] *?* (…) voilà. et l'arabe.. et c'est dommage qu'au lycée ils nous aient pas poussés. on avait ça.. à portée de la main. on avait.. le terreau pour ça. et là.. je suis pas la seule à me dire quel dommage. mon frère me l'a dit ma copine F me l'a dit.. parce qu'on réalise là qu'on aurait dû.. nous pousser et nous l'imposer carrément. l'arabe dialectal savez-vous en quelle classe je l'ai appris ? en primaire ! et ça c'est une excellente idée.. (…)
(…)
A : tout à l'heure vous m'avez parlé de l'accent pied-noir..
C : ah oui aïe ma fille alors là ! dans l'accent pied-noir.. alors imaginez. (silence) on avait l'accent pied-noir et l'accent.. l'arabe qui parlait..
(…)
C : oui sur le coup de pied-noir.. alors pied-noir… comment vous expliquer.. c'est une grande famille. mais mais c'est très mélangé parce que.. c'est encore autre chose que de pied-noir algérien. ça dépend aussi le lieu où vous habitez. le contexte social.
(…)
A : et jamais vous n'avez eu l'envie ou l'occasion de retourner au Maroc ?
C : pas en un premier temps. parce que.. il faut se consolider. c'est-à-dire que quand on a.. j'avais un projet.. alors ce projet il faut le mener. et on commence pas à le polluer ah ! oui mais.. non. on fonce. y a l'âge aussi. (…) alors on passe à autre chose.. (…) c'est comme quand vous écrivez une histoire vous tournez la page.. et vous écrivez et vous faites. ça veut pas dire pour ça que vous allez pas revenir. mais sur l'immédiat non.
(…)
A : donc vous n'êtes jamais retournée au Maroc ?
C : ah c'est le gros dilemme. vous savez pourquoi ? parce que je vais avoir de la peine. je sais que ça va être.. fff. je vais plus retrouver mon village. Je vais plus le retrouver. moi j'ai pas dit.. bien sûr qu'il faut évoluer il faut construire..
(…)
C : donc retourner ? grosse question. si j'y vais c'est pour Nafissa [son ancienne voisine et amie] qui me dit alors quand est-ce que tu viens ? je lui ai déjà dit bon si je vais.. je vais direct chez toi. direct. (…)
(…)
C : je me sens un peu orpheline. hum. de plus voir mon village je me sens orpheline. c'est douloureux vous savez.. (…) je me dis ça c'est fini. avec les gens c'est fini. c'est vraiment fini. et quelque part c'est une petite mort c'est.. oui. oui. et c'est comme toute petite mort.. c'est un deuil très long c'est.. c'est.. accepter. accepter. voyez c'est pas.. comprenez-moi bien. autant bon ç'a été nationalisé.. ç'a été. c'est bien ça non non ça m'a pas.. moi j'ai été nous on a pas été du genre dans la famille oh là là ! c'est fini ! non. non non non c'était pas terminé nous.. c'est pas là-dessus. c'est surtout dans les

[20] Mais ma fille. Tu es en train de me parler espagnol. C'est ainsi que tu vas terminer. Tu sais ?

structures.. dans le.. c'est pour ça il me reste.. (…) c'est là ma copine. mes amis. ça a leur importance et ça a.. leur grande importance. ils sont à leur tour le témoin vivant de ce que nous avons été. de ce que nous avons partagé. de ce que nous avons vécu. et pour le bon et pour le mauvais. et c'est hyper important. donc le jour où je vais faire le tour du village… eh ben je sais que ma copine elle me laissera pas faire le tour du village toute seule. le jour où je vais mettre les pieds sur la terre d'Afrique.. ma copine elle m'attend. toute la famille. ça. oui. oui. elle va pas me laisser faire toute seule ça. elle sait que c'est difficile. et elle est là. elle va être là. »

Philippe

Ayant passé la majeure partie de son enfance au Maroc, et même « dans la rue », Philippe a appris l'arabe marocain avec ses amis et l'environnement, mais pas dans sa famille. Il a fait un peu d'arabe littéral au collège, au Maroc, mais sans grand succès. En revanche, son frère aîné a des connaissances plus poussées en arabe littéral, autant que marocain.

« **Ph :** à l'âge de 5 ans.. a priori mes parents ont.. ont eu quelques difficultés. et ma mère a regagné la France. avec moi. et mes.. mon frère et ma sœur. et puis deux ans après voyant que mon père rentrait pas.. on est reparti au Maroc. et là.. mes parents n'étaient plus ensemble. donc moi à l'âge de sept ans j'étais en pension. et j'ai passé toute mon enfance à Kénitra. voilà dans un.. une ville où les enfants étaient rois. libres. respectés. et où on parlait couramment deux langues le français et le marocain. enfin pour nous on disait le.. le blédard parce que c'était l'arabe dialectal surtout pour nous. et j'ai des souvenirs.. extraordinaires je crois que j'ai une.. une double culture. et elle est comme ça ancrée en moi j'ai pas.. je fais aucun effort. je suis capable de reprendre un accent un peu pied-noir.. si je parle.. avec des des Marocains ou des gens qui ont vécu en Afrique du Nord.
(…)
Ph : je suis né à Rabat.. jusqu'à cinq ans je suis resté au Maroc j'étais dans le bled je parlais couramment. la langue française et le.
A : et le marocain
Ph : et le marocain. je suis revenu en France. pendant deux ans et je suis reparti. et là.. j'avais.. j'avais eu un choc parce qu'on m'avait pas expliqué. pourquoi je me retrouvais en France et puis pourquoi je repartais. donc on m'a déraciné une première fois. j'ai essayé de.. de me réhabituer à ce pays.. que je connaissais pas. j'ai eu un deuxième choc quand on est reparti et donc de sept ans à treize ans je suis resté au Maroc. avec une scolarité quoi chaotique (…) donc on va dire que mes premières années de retour au Maroc sur la scolarité c'était vraiment pas ma préoccupation. mais j'étais un peu un enfant de la rue et.. un enfant bien partout.. un enfant bien reçu partout. un enfant nullement en danger où qu'il se trouve. parce que le Marocain est respectueux.. de l'enfant. quel qu'il soit. et en règle générale bien sûr des crétins il en existe partout. et donc j'ai.. c'est c'est vraiment des années.. très fortes. très fortes de grande liberté. je crois que gamin.. j'aurais fait ça en France j'aurais été assimilé à un.. voyou ou je sais pas quoi d'autre. alors qu'on était très libre et que effectivement la culture nous autorisait beaucoup de choses. ou la biculture nous autorisait beaucoup de choses. parce que les Français et les Marocains vivaient mélangés. alors que.. les Européens d'origine espagnole.. italienne.. vivaient dans des quartiers. les Allemands dans des quartiers.. les Américains dans des bases les Russes dans des bases..
(…)

A : je vais.. en revenir à.. à l'arabe en fait. si j'ai bien compris tu parlais plutôt.. avec tes copains en fait ? ou..
Ph : oui le choc émotionnel là de cinq à sept ans là ç'a été catastrophique pour la langue arabe... puis quand je suis revenu au Maroc ça a repris. puis la scolarité m'a moins permis parce que c'était quand même sacrément francophone le Maroc à cette époque-là tout le monde parlait français c'était même.. (…) et donc ç'a été.. ç'a été effectivement on va dire que j'ai perdu et puis c'était.. c'était l'arabe dialectal donc c'était un arabe qui était tran# c'était une transmission orale. donc.. j'ai bien pris des cours d'arabe.. avec les bonnes sœurs dans un collège mais.. l'arabe littéraire c'est pas.. c'est pas mon truc. a contrario mon frangin parle plusieurs.. plusieurs langues mais c'est.. du fait de son éducation chez les jésuites et il parle couramment les. les trois arabes. L'arabe coranique, l'arabe dialectal et l'arabe littéraire. voilà. mais c'est celui qui a le plus de présence au Maroc. »

Synthèse du point 1.2.2.

On vient de voir des témoignages de personnes de traditions juives (du Maroc, de Tunisie et d'Algérie) et de « pieds-noirs » marocains. Globalement, ces informateurs ont grandi dans des familles, semble-t-il, plus nettement francophones, ou qui ont fait le choix du français pour leurs enfants. Cette donnée varie en fonction de leur âge et aussi en fonction de l'habitat et du milieu social dans lesquels ils ont grandi à l'époque. Il semble que certains, parmi les personnes de traditions juives, ont tendance à minimiser leurs compétences en arabe (par exemple : Henri, Clément et Sarah) voire à marquer une distance avec cette langue. En effet, la plupart se situaient et se situent, socialement et culturellement, du côté français. Il y a bien une dimension identitaire forte de ce point de vue : comme si, pour certains d'entre eux, reconnaître qu'ils ont parlé couramment arabe allait les couper (ou les aurait coupés) de cette dimension française et les rapprocher au contraire des « Arabes ».
Presque tous font d'ailleurs une distinction nette entre la famille, le foyer et *la rue* : quand l'arabe n'est pas présent en famille, il peut être acquis en dehors, *dans la rue*. Ce que chacun met derrière « rue » est assez différent : par exemple, Philippe l'évoque avec nostalgie, la rue pour lui était un espace de liberté ; tandis que pour Ethel, c'était un lieu périlleux où elle risquait des insultes.
Pour les « pieds-noirs » (Carmen et Philippe, tous les deux nés au Maroc) il y a eu des pratiques et un apprentissage. Le fait qu'ils soient du Maroc et non d'Algérie n'y est sans doute pas étranger car la francisation y a été moins poussée.
Enfin, la plupart des informateurs de traditions juives évoquent l'existence d'un cursus d'arabe « parlé », en plus de l'enseignement de l'arabe littéral, au collège ou au lycée, pendant la période coloniale, et dont beaucoup ont bénéficié. Aujourd'hui, beaucoup se sont investis dans l'étude de l'hébreu. Il s'agit d'abord d'un biais lié au fait que j'ai rencontré la plupart de ces personnes à l'université justement. Ensuite, la langue symbolique, identitaire, religieuse est pour eux l'hébreu, c'est pourquoi ils investissent beaucoup moins l'étude de l'arabe classique.

1.2.3. Synthèse

Cette partie réunit des parcours très différents en termes de profils sociolinguistiques, d'âges, d'histoires familiales, de lieux de naissance et de vie. Ils viennent toutefois souligner qu'un usage plus majoritaire du français n'efface pas pour autant toute possibilité d'acquisition et de pratique de l'arabe. Des facteurs aussi divers que : des locuteurs autres que les parents dans la famille, l'environnement social, un apprentissage scolaire, des liens avec le pays arabophone, etc., peuvent jouer un rôle crucial.

Ces facteurs sont à prendre en compte d'un point de vue diachronique et dynamique. Ainsi, on devine-t-on des évolutions dans les pratiques et le rapport à l'arabe, une fois adulte, qui vont d'une volonté de réappropriation, d'une (re)découverte, à une distanciation plus ou moins souhaitée, voire à une rupture. Tous ces éléments ne peuvent être mis en lumière en dehors d'un entretien approfondi (au minimum) ou si l'on s'en était tenu à la réponse à la question de la ou des langues parlées en famille : soit en premier lieu le français, pour la majorité des informateurs réunis dans cette partie.

1.3. Vision héréditaires et blocages, (auto)dévalorisation

À présent il s'agit de resserrer la focale sur certains aspects particuliers propres à une partie des informateurs, soit la question du « blocage », c'est-à-dire des facteurs ayant pu freiner ou bloquer la production en arabe durant l'apprentissage. Facteurs liés à certaines représentations et à des attitudes négatives de l'entourage (au sens large) dans le pays des parents comme en France.

Dans le discours de nombreux locuteurs, en France ou dans les pays d'émigration, on considère souvent que si les parents sont arabophones[21] les enfants devraient automatiquement l'être. Cette vision héréditaire de la langue est sans doute à l'origine de la stigmatisation dont font souvent l'objet[22], dans le pays des parents comme en France, des personnes qui ne maîtriseraient pas suffisamment la langue parentale. On leur reproche généralement un *mauvais accent*, qui peut être lié à la confusion ou à la réalisation erronée de certains phonèmes, ou encore de ne pas employer les *bons mots.* On pense bien sûr aux « enfants illégitimes » tels qu'analysés par A. Sayad et son informatrice (Sayad, 2006 [1991]).

Poussée à l'extrême, la vision héréditaire peut correspondre à une forme d'ethnicisation, c'est-à-dire à l'établissement d'une correspondance entre une catégorisation *ethnique* réelle ou supposée et la langue (plus rarement les langues) que l'on est censé parler ; par exemple : *un Arabe parle l'arabe.* Bien qu'erronée, cette vision n'en est pas moins très courante, à des degrés divers et sans qu'il y ait forcément volonté de stigmatisation.

Du point de vue idéologique, cette essentialisation a pu être le fait, pendant la période coloniale (en Algérie, au Maroc ou en Tunisie), de la hiérarchisation raciste des populations par l'État français colonial et dans ses prolongements représentationnels courants. Mais elle est aussi le fait du nationalisme et du panarabisme, précisément utilisés par les États nouvellement indépendants comme reconstruction identitaire dans le cadre de la décolonisation. Ainsi, le français est-il remplacé par l'arabe moderne standard comme langue (identitaire) unique. Cela passe donc par une construction identitaire *arabe* uniforme et exclusive, qui évacue les parts berbères et africaines des cultures marocaines, algériennes ou tunisiennes.

Concernant ses manifestations en France aujourd'hui, voici un extrait d'une interview radiophonique de l'écrivain Sabri Louatha par François Busnel (*Le grand entretien*, France Inter, 2 mai 2012, à 6'45 du début de l'entretien), l'écrivain parle du nom choisi, en arabe, pour un de ses personnages, et il dit qu'il ne savait pas, à ce moment-là, ce que le mot signifiait :

> « FB : comment ça vous ne saviez pas mais vous n'parlez pas arabe ?!
> SL : mais pas du tout !
> FB : pas du tout du tout ?

---

[21] Les remarques à venir sont valables pour le berbère comme pour d'autres langues d'immigration ou minorées, j'en donnerai quelques exemples dans les pages qui suivent.

[22] Ce n'est bien évidemment pas le cas de tous. On a vu plus haut que d'autres personnes témoignent, au contraire, d'un soutien de leurs proches dans l'apprentissage.

SL : non j'connais quelques mots d'kabyle et j'les prononce très très mal »

Durant tout l'entretien, l'écrivain est désigné et se désigne comme *Arabe*, désignation courante et englobante. Ce dernier précise plus tard que ses parents parlaient kabyle entre eux, comme langue secrète, et qu'il le comprend peu.
L'ignorance (feinte ou réelle) de la diversité des profils sociolinguistiques des « Arabes » par le journaliste est perceptible dans son étonnement et sonne comme un reproche. Si l'on met en regard cette réaction avec l'injonction de parler français (et un français légitime) – présente dans nombre d'actes et de discours politiques, médiatiques, ordinaires, scolaires et même scientifiques –, on entrevoit à quel point les personnes qui subissent ces reproches et injonctions sont prises en tenaille, sommées de correspondre aux stéréotypes et renvoyées à leur échec de ce point de vue. Autrement et plus simplement dit, certains en France attendent des Français descendants d'immigrés qu'ils prouvent sans cesse leur bonne *intégration* à travers leurs pratiques du français, mais comme ils sont aussi en permanence renvoyés à une identité *Arabe* essentialisante, ils sont aussi censés parler arabe. Ce sont là, à mon sens, des manifestations de l'injonction à l'intégration (voire de l'idéologie de l'intégration), qui exige une mêmeté fantasmée (et largement instrumentalisée) tout en discriminant (dans tous les sens du terme), en refusant cette mêmeté.

La stigmatisation des pratiques langagières[23] a souvent pour effet de tuer toute volonté d'acquisition de la part des apprenants : ne trouvant aucun encouragement, il sera bien plus sécurisant alors de ne parler que le français. La bonne maîtrise de la langue parentale en devient un objectif presque inatteignable : « en fait, on s'en fait tout un monde parce qu'on se dit que quand même, à force, on devrait le savoir ! »[24].
On peut ranger ces éléments dans le champ des discriminations sociolinguistiques, qui sont, en France, un aspect de discriminations racistes (De Rudder & Vourc'h, 2009 [2006]), pouvant se traduire par une ségrégation socio-spatiale (en termes de logement notamment), mais mon entrée pour leur appréhension est sociolinguistique (pratiques, représentations, transmission de l'arabe maghrébin). Plus précisément, j'entends discriminations sociolinguistiques comme toutes les traces concrètes et symboliques, repérées dans le discours des interviewés et au travers d'observations plus générales, d'une stigmatisation au niveau de l'apprentissage et des pratiques langagières plurilingues, qui peut avoir des effets néfastes sur ceux-ci. En fonction du contexte, ces discriminations peuvent aussi constituer une facette de discriminations proprement racistes.
Les témoignages de blocage concernent des interviewés aux profils sociolinguistiques divers, que j'ai présentés précédemment selon des critères distincts quant au processus transmissionnel.

---

[23] La stigmatisation n'est pas systématiquement le fait des proches, mais aussi de l'entourage, de l'environnement social etc., tant en France que dans le pays des parents.
[24] Remarque notée à la volée lors d'une réunion d'information destinée aux personnes intéressées pour s'inscrire au cours d'arabe maghrébin d'une association parisienne.

Marwa

Il a été vu plus haut que Marwa dit avoir éprouvé un « blocage » pour parler l'arabe et elle le met sur le compte de reproches et de moqueries de la part de l'entourage, en France et au Maroc.

> « **M :** ma mère elle nous disait souvent : "mais arrêtez d'parler en français ! parlez en *ʕarbīya* !" alors bon (rire) on essayait... puis alors des fois c'est vrai qu'on se butait parce que quand on parlait en.. *ʕarbīya*.. on n'arrivait pas à dire certaines phrases et les gens se moquaient de nous. alors on est resté bloqué sur ça.
> **A :** où ça ? au Maroc ?
> **M :** au Maroc ouais. on se bloquait sur ça. alors après on a dit laisse tomber on parlera plus en *ʕarbīya* on parlera qu'en français. si ils veulent comprendre ils comprendront si ils veulent pas i... et puis après bon moi.. je t'ai dit.. grâce à mon ami j'ai quand même appris plus. que mes frères non. mes frères ont beaucoup plus de mal. »

Dans l'extrait suivant, Marwa évoque le jugement négatif de son oncle maternel, également établi en France, par rapport au déficit de transmission (ou perçu comme tel). D'autant plus que lui y est parvenu avec ses enfants.

> « **A :** vous le voyiez beaucoup ?
> **M :** lui on le voyait souv... beaucoup.
> **A :** et lui vous...
> **M :** lui par contre.. il a toujours été plus strict avec ses enfants et c'était que l'arabe.. à la maison.
> **A :** mais quand vous vous le voyiez.. comment ça se passait ?
> **M :** ben on lui...
> **A :** enfin quelle langue vous parliez ?
> **M :** on parlait les deux. les deux puisqu'il savait qu'on savait pas trop parler. mais ça il en a toujours voulu à mes parents parce que ils nous avaient pas appris l'arabe. que lui ses enfants il les a mis dans des écoles d'arabe.. des cours... déjà tout petits ils faisaient la prière.. ils savaient pas mal de choses. que il en a voulu à mes parents de ne nous avoir pas. élevés à la... à l'arabe quoi. que il aurait fallu nous apprendre dès petits.. c'est pas une fois grands.. c'est normal qu'on comprenait pas. et lui pour lui il en a toujours.. voulu à mes parents pour ça.
> **A :** mais donc ça vous arrivait quand même des fois de parler un p'tit peu ou...
> **M :** oui on parlait mais.. on parlait *l-ʕarbīya* mais à notre façon à nous.
> **A :** c'est-à-dire ?
> **M :** ben avec... ben on butait à chaque fois sur des mots sur des phrases et eux bon ça les faisait rire. et nous.. au fond on se disait mais ils se moquent de nous. alors on arrêtait. on disait ben ça sert à rien maintenant si vous voulez nous comprendre ben vous nous comprenez.. si vous voulez pas... mais quand on allait chez ma grand-mère au Maroc et tout ça et mon grand-père.. on faisait.. des gros efforts quoi pour pouvoir parler avec eux mais on parlait pareil. à notre façon. pas comme eux... ils comprenaient.
> **A :** d'accord. mais vous compreniez bien alors ?
> **M :** ah oui on comp... mais le problème de nous c'est que.. on arrive à comprendre.. on comprend ce qu'ils disent. mais c'est pour répondre. »

On voit bien dans ce que nous dit Marwa, que son oncle était aussi porteur de ce jugement négatif, mais surtout en direction des parents, qui avaient failli, à ses yeux, dans leur mission de transmission tant linguistique que culturelle ou religieuse. Pour lui, le moment était passé et les enfants ne pouvaient plus apprendre. Ce que dément le parcours de Marwa qui, à l'âge adulte, ayant trouvé l'aide et l'encouragement nécessaire auprès de son compagnon, a pu dépasser son blocage. On entrevoit également le rôle peut-être plus positif qu'ont pu jouer les grands-parents, puisqu'avec eux, Marwa et ses frères et sœur faisaient « de gros efforts » pour parler arabe, sans doute parce qu'ils n'étaient pas ou peu francophones. Dans ce cas, il s'agissait de maintenir tant bien que mal une communication.

Zineb

Zineb exprime un regret et un embarras à ne pas bien maîtriser l'arabe algérien, mais cette fois-ci c'est un embarras qui est lié à des situations vécues, aujourd'hui, en France. Dans le cadre de son travail, où elle est souvent en contact avec des usagers arabophones. Ou face aux parents de son amie qu'elle estime plus compétente qu'elle-même. Il semble qu'elle éprouve cette « gêne » plutôt vis-à-vis d'aînés, comme si ce défaut d'aisance en arabe algérien la rendait moins assurée, presque moins adulte (« j'ai beau avoir 44 ans »). Finalement, c'est elle-même qui porte un jugement négatif[25] et coupable sur sa compétence, qui ne lui donnerait presque pas de légitimité à se considérer comme Algérienne ; ou se considérant en décalage avec d'autres locuteurs plus assurés, l'amie qu'elle évoque par exemple.

> « **Z :** oui y a des choses que je comprends.. mais alors.. mais pour m'exprimer c'est.. y a.. ça bloque quoi je.. alors est-ce que c'est.. ça peut être plusieurs choses hein ça peut être.. la crainte de mal dire.. ben la gêne parce que ben je me dis.. ben je ferais mieux de me taire et arrêter de dire que je suis Algérienne parce que franchement.. voilà quoi enfin comme on pourrait être gêné.. dire je sais pas quoi et puis.. pas pouvoir maîtriser... (silence) ouais parce que.. je sais que dans le cadre de mon boulot là c'est déjà arrivé plusieurs fois où je recevais des Algériens et.. en sachant que j'étais Algér# je voyais.. le souri::re sur leur visage et puis je me suis dit oulàlàlà ça y est maintenant chaque fois que je vais les voir ils vont me parler en algérien qu'est-ce que je vais leur dire (rire) bon. (…) donc quand ils me disent.. *təfhəm*[26] *?*.. euh *šwiyya*[27] (rire) bon je leur dis bon juste un peu quoi mais.. en plus bon j'veux dire voilà y.. lorsque papa parle quoi il parle vite quoi donc.. ben même si j'ai l'habitude de d'entendre cette langue.. y a des mots que je capte pas donc.. voilà je leur dis.. ouais je comprends mais juste un peu quoi.. donc parlez-moi en français s'il vous plaît (rire) bon ça fait un peu.. bon. je crois que c'est plus fff... pas de la crainte qu'on se moque de moi parce que ça franchement pff.. enfin je m'en fiche mais

[25] Il se peut que ce jugement négatif vis-à-vis d'elle-même soit quelque peu accentué par la situation d'entretien : ayant appris l'arabe maghrébin à l'université, sans environnement familial arabophone, j'ai pu la renvoyer, malgré moi, à ce qu'elle exprime comme un manque d'implication de sa part.

[26] tu comprends.

[27] un peu.

ouais.. la gêne peut-être ouais la gêne. de dire.. mince c'est con…
(…)
Z : c'est vrai que si j'avais pu apprendre enfin j'aurais aimé apprendre.. savoir parler algérien quoi dans un premier temps quoi je pense que à partir de là après si on a envie de voilà.. apprendre l'algérien pour pouvoir.. être comprise.. quand j'allais en vacances là-bas.. ben qu'on me regarde pas comme ça ou.. ou quand je dis je suis Algérienne et qu'on me parle et ne rien capter.. enfin voilà quoi être mal (rire) être mal. donc.. ouais si j'avais pu apprendre l'algérien peut-être qu'après j'aurais bon comme j'ai fait un peu la tentative que j'ai faite en fac à apprendre l'arabe.. à prendre option arabe. bon après je suis pas allée au-delà mais.. ouais j'aurais bien aimé.. voilà bien maîtriser la langue algérienne pour pouvoir voilà.. discuter.. bon j'ai une amie qui est Algérienne.. quand.. avec ses parents même si de temps en temps elle répond en français mais bon elle arrive à tenir une conversation avec ses parents parce que ses parents ont toujours parlé algérien. c'est vrai que moi quand je vais chez elle.. sa maman elle me parle et tout bon je réponds tout le temps en français... j'ai beau avoir 44 ans parfois ça met mal à l'aise quoi c'est.. je me dis ouais ben c'est de ta faute t'avais qu'à faire des efforts aussi pour t'y mettre hein. oh fff bon. enfin bon. voilà (rire) aussi ! mais alors c'est vrai que parfois j'en veux à mon père mais je me dis.. j'aurais pu aussi rattraper le coup après. voilà mais bon. voilà (rire) »

Je lui ai demandé ensuite si, enfant, on lui reprochait de mal parler :

« **Z :** je me souviens quand j'étais plus jeune.. quand j'allais en Algérie je m'en foutais. et je parlais on partait deux mois. on partait deux mois donc deux mois je me faisais bien comprendre je.. mais bon j'avais quel âge à l'époque.. ouais jusqu'à la.. jusqu'à l'adolescence quoi donc.. non je me débrouillais puis je m'en foutais si je disais un mot à la place d'un autre enfin le souvenir que j'ai c'est que je me débrouillais et..
A : xxx ce qu'on te renvoyait en face..
Z : peut-être qu'on souriait ou peut-être que mais bon c'était pas.. voilà. alors.. ouais voilà mais bon quand on est plus jeune à la limite on.. ouais. en grandissant.. enfin en tout cas pour ma part moi en grandissant.. ça me gêne davantage quoi. mais.. c'est moi.. c'est moi. »

Zineb, présente en quelque sorte le miroir inversé de Marwa : dans son enfance, en Algérie, elle se sentait plus libre de parler (dans son souvenir en tout cas) et ne se posait pas la question de sa compétence, ou moins, qu'aujourd'hui, en France.

Bilal

La difficulté et l'insécurité ressenties par Bilal pour parler l'arabe algérien sont aussi clairement liées aux réactions négatives des autres locuteurs à son égard. Il parle d'un « accent français » repérable et repéré, qui rend difficile la compréhension mutuelle. Ces réactions négatives ont pu aller jusqu'aux insultes. Cela a conduit Bilal à restreindre sa pratique à la communication avec ceux qui le « comprennent », sans jugement, qui lui assurent une sécurité linguistique.

« **A :** y avaient d'autres gens à part les parents avec qui tu pouvais parler arabe ?
B : ben.. je bloque. franchement je dis la vérité avec les autres j'arrive pas.

qu'en français quoi. même les autres hein certains tu sais.. bon avec les parents de certains amis j'arrive à parler un p'tit peu arabe quoi mais j'arrive pas.. ça sort pas quoi. ça reste vraiment c'est exclusivement entre mes parents quoi c'est vraiment.. enfin j'arrive pas à l'expliquer quoi donc.. ouais. même dans la rue quand je vois ils me parlent en arabe je leur parle en français j'arri# ça sort pas quoi.
(…)
A : est-ce que tu dirais pas qu'y a une différence entre la manière de parler de tes parents et ta manière de parler l'arabe ?
B : ah ouais si si tout à fait quoi tu sais.. non moi j'ai l'accent.. l'accent français. quand je parle arabe quoi. mes parents ils ont gardé l'accent.. tu sais l'accent terroir quoi.
A : et ils te le disent ça ou ?
B : non non parce qu'on est habitué donc on arrive pas à voir.. on arrive pas à voir quoi que ce soit quoi tu sais. voilà quoi.
A : et quand vous êtes allés en Algérie.. les fois où vous y êtes allés.. tu parlais en arabe là-bas ?
B : oui tout à fait ouais. là-bas ouais c'était plus simple quoi je parlais quoi c'est.. mais bon. c'est ils savaient tout de suite à l'accent que bon j'étais pas de là-bas quoi.
A : ils te le faisait remarquer ça ?
B : ah ouais bien sûr ouais ouais ouais ils m'insultaient carrément quoi donc ouais c'était ouais..
A : pas dans la famille ?
B : non à l'extérieur quoi c'est.. ben ouais.. c'était pas.. on comprenait bien que j'étais pas de là-bas quoi.
(…)
A : c'est vraiment que la sphère familiale alors
B : ouais franchement c'est ça.. c'est vraiment.. ça reste vraiment la famille la famille quoi.. ben parce qu'à chaque fois dès que je parle ce qui m'a bloqué.. enfin non on va dire que c'est un traumatisme hein. je suis resté traumatisé. parce qu'à chaque fois que j'essayais de parler en arabe quand j'étais jeune ou ado avec d'autres personnes.. on me fait : hein ?! quoi ? HEIN ? genre comprend pas comprend pas et depuis je me dis bon c'est bon j'ai compris maintenant on va parler en français. si ils répondent tant pis si ils répondent pas tant pis.. je m'en moque ouais.
A : d'accord. ouais donc en fait t'as réagi.. tu parles que avec ceux en qui t'as super confiance et puis..
B : enfin qui me comprennent surtout voilà donc.. (rire) ouais parce que les autres franchement à chaque fois hein quoi ? tu dis quoi ? tu peux répéter.. ?
(…)
B : ben pour moi c'est vraiment la langue familiale donc faut vraiment que ce soit la famille pour qu'on parle quoi.
(…)
A : et donc.. bon quand tu parles avec eux est-ce que ça te demande un effort ou ça..
B : non non ça part tout seul quoi c'est. ça coule de source quoi. avec eux.. curieusement avec mes parents ça demande aucun effort ça coule vraiment de source. mais avec.. les amis dont je t'ai parlé.. tu sais je demandais.. je réfléchissais un petit peu avant de parler quoi. ouais.. mais avec eux franchement ça partait tout seul quoi. »

Samir

Samir ne parle pas de blocage et n'évoque pas ce type de souffrance. En revanche, il parle du repérage social à travers un accent français en arabe marocain et, plus généralement, à travers des pratiques langagières spécifiques (voir aussi *infra* 2.1.).

> « **S :** quand tu vas au Maroc enfin quand on est petit on va au Maroc et même.. aujourd'hui quand on va au Maroc faut savoir que l'accent qu'on a.. marocain c'est pas enfin quand on parle marocain on a l'accent français c'est l'équivalent d'un anglais qui viendrait.. d'un français qui parlerait anglais aux États-Unis ou en Angleterre
> **A :** c'est ce qu'on vous dit là-bas ?
> **S :** ah oui oui.. mais même qu'on le ressent parce que même quand on veut acheter quelque chose quand on veut.. les gens voient tout de suite qu'on est étranger tout de suite. ils savent que..
> **A :** mais tu… c'est vraiment dans la manière de parler ou ça peut être simplement dans l'apparence…
> **S :** je pense que c'est vraiment dans la manière de parler parce que.. ne serait-ce qu'au téléphone par exemple et en fait ça vient du fait que à des moments la prononciation.. comme le *ḥa* le.. *qa..* elle se fait mal c'est-à-dire que.. elle a du mal à passer.. par exemple le *ḥa* on va le dire plutôt *ḥxa* ou enfin ça va être un peu… mal dit. disons. donc du coup ça va se ressentir comme une faute.. comme un accent voilà. comme un.. comme le voilà la caricature que fait Jamel[28] Debbouze de l'arabe en disant.. enfin ou de Ben Laden enfin voilà les caricatures que font les Occidentaux sur la langue arabe c'est la même chose en fait. donc.. effectivement il peut y avoir une part de.. de tenue de comportement.. de façon de parler aussi parce que c'est vrai que quand on est au Maroc on a tendance aussi à pas le faire exprès mais à parler français de temps en temps donc du coup c'est vrai que.. voilà on est aussi vite catalogué et vite vu à trois kilomètres donc. mais parfois ça arrive aussi que.. ben dans la prononciation ça se fait pas correctement ça se fait pas comme le ferait un Marocain pur souche quoi natif de là-bas quoi. »

Amine

Amine non plus ne parle pas de blocage, il évoque comme Samir un repérage social, voire le sentiment d'être rejeté. Mais il aborde aussi, des moqueries (semble-t-il plutôt bienveillantes) de la part de ses cousins lorsqu'il cherche ses mots en arabe tunisien, en début de séjour, le temps de se réadapter.

> « **Am :** bon ils se foutent un peu de ma gueule au début parce que je cherche les mots je confonds des mots et tout ça et tout mais petit-à-petit c'est vrai que ça revient assez rapidement.
> (…)
> **Am :** parce que y a souvent un problème de quand on arrive en Tunisie et qu'on est immigré de France on a l'impression d'être on peut se sentir rejeté là-bas parce que bon.. on peut nous comparer à je sais pas on dit voilà parce que t'es pas né en Tunisie t'es pas Tunisien… mais je me sens quand

[28] prononcé *Djamel*.

je vais en Tunisie je me sens vraiment Tunisien quoi. puis je reste vraiment avec les gens du bled j'aime bien.. »

Moulay

Moulay, qui n'a pas séjourné régulièrement en Algérie, évoque furtivement quant à lui les mises en boîte en famille, en France, lors des conversations familiales autour de la table, en arabe algérien.

« **M :** celui qui s'en sort mal ben il est.. forcément il se fait railler.. »

Raphaëlle

Raphaëlle évoque également un « blocage » provoqué par des moqueries (pas nécessairement agressives) sur son « accent », français très probablement. Elle l'analyse dans un rapport entre Français et Tunisiens. Et, en comparant avec les compétences d'un de ses amis, Français qui a vécu plusieurs années en Tunisie, et qui n'est, lui, pas repéré par son accent. Raphaëlle met cette différence sur le compte des divergences d'apprentissages et de pratiques entre elle et son ami, et notamment l'évolution dans des milieux sociaux tunisiens qui se distinguent également par les pratiques langagières : les milieux populaires sont plus arabophones que les milieux aisés, plus francophones.
Toujours est-il que Raphaëlle ne semble pas vivre ce blocage de manière dramatique ou douloureuse, d'autant plus qu'elle met aussi en avant les failles de son apprentissage et de ses pratiques. Il ne s'agit pas de moqueries de la part de son entourage proche, ni qu'elle a essuyé dans l'enfance. Enfin, il s'agit de l'arabe tunisien, qu'elle est allée apprendre d'elle-même, et non de l'arabe algérien, soit pas exactement la langue qui la rattache à sa famille paternelle.

« **A :** en dehors du côté professionnel est-ce que ça t'arrive de parler arabe ici en France ?
R : ben non ben non. c'est ça le problème non en Tunisie quand j'y suis je parle un peu arabe. j'aime bien quoi. enfin mais j'arrive pas trop en même temps je.. j'ai un peu un blocage quoi (rire) j'arrive pas.. non.
A : tu continues à y aller régulièrement. en Tunisie ?
R : ben non là j'ai fait le film là-bas j'y suis pas retournée depuis mais bon ben.. quand tu sais quand j'ai fait le film je suis restée plusieurs mois hein donc.. je parle pas trop mais je comprends en fait. mais j'ai du mal à parler parce que j'ai un accent.. on se fout de moi.. bon alors.. c'est pas évident. 'fin j'sais pas si tu connais le problème mais c'est pas évident quand t'es Française.. ils se vengent un peu (rire) comme.. souvent eux ils ont été moqués à cause de leur accent arabe du coup ils.. dès que nous on parle français ils sont là aaaah (moqueur) on parle arabe. ils se moquent de nous alors (rire) du coup moi j'ose plus parler (rire) non non.. ouais c'est vrai. c'est donc ils sont là haha (fait mine de rire) comme ça donc bon (rire) je parle plus. voilà. ça te fait pas ça toi ? quand tu vas là-bas ? ils se moquent pas de toi un peu ?
A : non. non non..
R : non parce que t'as pas d'accent tu l'as peut-être peut-être que. parce que tu vois X mon ami en question.. lui il parlait. bon il est resté plusieurs années en Tunisie mais lui il parle parfaitement tunisien tu vois pas la différence. on le prenait pour un Tunisien. et je me rappelle une fois.

puisque je le croyais pas quand il me disait ça. je lui dis mais tu.. tu déconnes quoi il me dit mais je te jure.. parce que moi j'ai un accent français quoi quand je parle l'arabe.. tunisien. tu vois malgré tout. faut vraiment que.. bon dans le film je pense que ça va à peu près parce que j'ai beaucoup travaillé j'ai y a eu le coach (…) mais.. quand je parle comme ça j'ai ils voient tout de suite enfin autant de visage quand on.. quand je parle pas tout le monde me prend.. pour une Tunisienne.. autant dès que je commence à parler c'est (rire) la catastrophe. et alors ce copain.. il me dit.. mais je te promets.. combien tu paries ? et on est allé chez le.. le *ʕaṭṭār*[29] du coin tu vois.. il a demandé... bon il a fait les courses.. *ʕaṭī-nī*[30].. je sais plus quoi la harissa ou je sais pas quoi.. (…) puis bon il dit tu sais je suis Français et elle le croyait pas la nana. et elle l'a pas cru il lui a montré sa carte d'identité française. voilà. donc.. il arrivait complètement à.. complètement. mais lui c'est pas pareil il vivait dans un milieu populaire.. moi j'avais des amis dans des milieux très populaires.. mais avec des conversations très réduites quoi donc.. où les filles parlaient français. la maman pas un mot. donc je parlais avec elle mais (…) donc j'avais pas grand-chose à.. tu vois c'# tu parles de la bouffe de trucs.. alors que. et sinon moi j'habitais quand même dans les quartiers.. à Sidi Bou' la Marsa où tout le monde parle français. alors que X il habitait *Bāb Saʕdun* qui est un quartier populaire. et du coup.. il a bien enfin d'un point de vue linguistique.. bon c'est vrai que moi je préférais habiter où j'habite quoi. parce qu'y avait la mer et tout mais lui d'un point de vue linguistique il a bien fait parce qu'il a été vraiment en contact.. pendant plusieurs années avec
A : hum en immersion
R : ah complète. immersion complète quoi. complète. il a plus aucun.. il parle parfaitement. c'est incroyable. mais bon moi je préférais ma maison à Sidi Bou' (rire) (...) y a que comme ça qu'on apprend une langue hein sinon tu parles pas. tu parles français et voilà. et moi j'allais pas assez souvent dans des milieux.. populaires que je connaissais enfin j'y allais quoi mais très peu j'y allais pour les fêtes.. l'Aïd et tout ça ou quelques fois en week-end. tu vois des amis.. des parents d'amis. mais.. j'y allais pas assez en fait. j'étais pas immergée complètement. »

Autres témoignages[31]

Sur la question du repérage par l'accent lors des séjours dans le pays des parents, j'avais aussi recueilli des témoignages dans mon travail de maîtrise (Barontini 2005) auprès de deux informatrices, deux sœurs :

« F5, née en France dans la région parisienne, âgée de 27 ans au moment de l'entretien (*Ibid.*, pp. 32-33) :
« On a peut-être un accent quoi. Ils l'entendent.
Un accent, c'est-à-dire ?
Ben déjà quand on parle l'arabe, y a pas mal de mots en français qui interviennent dans la conversation. Et on me le dit souvent au travail quand je parle, parce qu'on a pas mal de Maghrébins dans mon travail et quand y a quelqu'un qui comprend pas je vais parler avec lui justement en

[29] Épicier.
[30] Donne-moi.
[31] Toutes les citations sont présentées dans leur mise en forme originale

arabe. Et quand on parle, il va y avoir des mots en français, des mots qu'on sait pas forcément dire... Qui nous échappent en fait dans la conversation, qu'on va remplacer par un mot français. Et donc là-bas, c'est pareil aussi quoi. Et puis on a un petit accent, on sent que... Enfin j'sais pas comment t'expliquer... »
F3, née au Maroc dans la région d'Oujda, âgée de 42 ans au moment de l'entretien (*Ibid.*, pp. 36-37) :
« Si je résume, le décalage qui existe, c'est pas du tout au niveau de la langue ?
Non. Ah si ! Moi on me repère tout de suite. Ils me disent que je parle plus lentement. Ils me grillent tout de suite. Je parle mais je suis grillée...
(…)
Si, ils savent qu'on est marocains mais ils savent qu'on est des immigrés quoi. Un jour j'ai dit mais comment tu fais, il m'a dit tu parles plus lentement. On le sent, il me dit j'peux pas te dire, j'étais chez un commerçant et c'est ce qu'il m'a dit. Je dis non non, je suis d'ici et tout, après il me dit non non. Après j'dis oui bon je vis en France. Mais bon c'est vrai que je m'fais griller systématiquement. Donc je sais pas, je pourrais pas arnaquer les gens. »

Un débit plus lent, les mots qui manquent puisés dans le français, chacune donne une explication différente.
Dans mon DEA (Barontini 2006a), j'ai pu recueillir une interaction où un locuteur souligne « l'accent français » d'une autre participante, lors d'une conversation, très enjouée et détendue, avec plusieurs personnes d'une même famille (Barontini 2006b, pp. 74-75) :

« Wa : *bla* l'accent français *hākka*
sans-l'accent français-*comme ça*
Sans l'accent français comme ça

Ha : *ma ʕənd-i-š* l'accent !
pas chez moi-l'accent
Je n'ai pas l'accent !

F : *ʕənd-ək* l'accent *(lākṣã) tāʕ Wahrān*
chez toi-l'accent-*de-Oran*
Tu as l'accent d'Oran

Dj : *ʕənd-ək* l'accent *(lākṣã) tāʕ šābb xāləd.*
chez toi-l'accent-*de-Cheb Khaled*
Tu as l'accent de Cheb Khaled
(...)
Wa : *təḥšu l-ha u lāla bāyna ma zāyda hna* < si *ʕənd-ha šwīya wəḷḷāh*
vous fourrez-à elle-et-non non-évidente-que-née-ici-si-*chez elle-un peu-par Dieu*

ʕənd-ək un accent xxx
chez toi-un accent
Vous vous fichez d'elle mais non non c'est évident qu'elle est née ici < si elle a un peu je te jure tu as un accent... »

Ces éléments de blocage et/ou de repérage par l'accent sont des éléments

relevés également dans d'autres travaux concernant des enfants ou des adolescents, et pas seulement les arabophones.

Dans son travail comparant les adolescents descendants d'Algériens et ceux descendants d'Espagnols à Grenoble, Jacqueline Billiez relevait les mêmes phénomènes d'auto-dévalorisation, d'accent et de peur des moqueries, et ce, pour les deux groupes d'adolescents :

> « *les jeunes issus de l'immigration algérienne* établissent toute une catégorisation des langues d'origine, à partir de leurs expériences linguistiques en France et en Algérie. Ils établissent une très grande distance entre le vernaculaire en usage dans la famille et la langue arabe parlée en Algérie. On a donc une opposition très nette entre le 'mélange' des immigrés et 'l'algérien' (…). Ce 'mélange' est fortement stigmatisé et de ce fait leurs compétences en langue d'origine sont jugées comme très mauvaises, en témoignent ces extraits d'interviews : (…) 'Je comprends l'algérien mais je ne sais pas le parler, je le parle mal' ; 'En Algérie, j'ose pas trop parler arabe, je sais pas le parler, je sais le parler mais pas bien' ; 'Je suis né ici, je parle pas tellement bien algérien'. » (Billiez 1985a, pp. 51-52)

Plus loin :

> « *Les adolescents issus de l'immigration espagnole* présentent des attitudes semblables mais certaines divergences apparaissent. La langue intrafamiliale est aussi dévalorisée, qualifiée de 'mélangée', d'espagnol 'rempli de fautes' ; leurs compétences en espagnol sont jugées mauvaises comparées à celles des autochtones en Espagne, à cause surtout de l'accent, ce qui les conduit parfois au mutisme. Les moqueries sont redoutées. » (*Ibid.*).

Christine Deprez donne, elle aussi, deux exemples d'insécurité liée à l'accent ou au manque de fluidité dans l'expression, avec les témoignages d'un garçon arabophone et d'une fille lusophone (De Heredia-Deprez, 1990a, p. 134). Ou encore, Marie Verhoeven cite un des lycéens (16-18 ans) interviewés dans des établissements de la Communauté française de Belgique :

> « Moi, l'arabe, je ne le parle pas bien. Mes grands-parents me parlent arabe mais j'ai toujours répondu en français ; ça me gêne un peu de parler arabe, parce que je sais bien que j'ai un accent et que je fais des fautes. » (Verhoeven 2006, p. 102)

L'« accent » comme les « fautes » provoquent la gêne, le blocage et une auto-dévalorisation en termes de compétences, ceux-ci étant à la fois le produit et la source du blocage.

On trouve d'autres témoignages, concernant l'arabe mais aussi le turc, dans le n° 76 de la revue *Ecarts d'identité* : « Les langues des autres. Immigration et pratiques langagières ». Dans l'entretien de Mehmet-Ali Akinci avec A.K., un lycéen de 17 ans, né en France de parents turcs, celui-ci évoque un sentiment de gêne qu'il éprouve parfois et qu'il relie à une compétence jugée incomplète :

> « E.d'I : Est-ce qu'il t'est arrivé de ne pas vouloir parler par peur ou par

gêne ?
A.K. : Oui, surtout devant les grandes personnes turques, dans les conversations on est gêné parce qu'on voudrait dire quelque chose et on ne trouve pas le dernier mot pour le dire. Il m'arrive parfois de vouloir dire quelque chose et je n'arrive pas à former mes phrases, les dire avec les mots justes et là c'est vrai que ça gêne. Et ça nous repousse plutôt à ne pas parler turc ça. On se dit qu'on ne va pas arriver à parler. Je pense qu'il vaut mieux parler et avoir honte plutôt que ne rien dire. » (Akinci 1996, p. 7).

En quelques phrases, le jeune homme résume le processus qui peut conduire au découragement, voire à l'auto-dévalorisation et au mutisme. Mais ce lycéen ne s'avoue pas vaincu pour autant et dit préférer supporter la « honte » plutôt que ne pas parler turc.
L'autre témoignage est celui d'un jeune homme de 24 ans, né en France de parents algériens. Ces derniers utilisaient l'arabe entre eux et le français avec leur fils :

« Mon problème c'est qu'actuellement, euh… j'ai envie de retrouver, de discuter avec mes parents en arabe, mais je ne sais pas parler en arabe, ce que je trouve paradoxal, c'est que j'ai toujours été en Algérie pendant les vacances, le problème que j'ai rencontré à ces moments-là, c'est que je parlais toujours en français, ça m'a complexé, on m'a dit que je suis un Arabe, et je ne parle pas l'arabe. Depuis un an, j'apprends l'arabe. J'essaie de parler arabe non pas avec mes parents parce que c'est difficile, mais avec des gens que je connais à l'extérieur, il y a des difficultés à construire des phrases. Au départ, c'est difficile, j'arrive à un stade où j'arrive à parler l'arabe, euh… l'arabe dialectal, parce que je fais la différence avec l'arabe littéraire… avec les amis je ne parle que l'arabe dialectal.
Au fond et dans les faits, je n'ai pas besoin de l'arabe en tant que tel, pour moi c'est un retour vers ma vraie nature, je suis français mais j'ai une partie étrangère qui est en moi, je suis un arabe aussi, c'est une volonté de retour aux sources, j'ai souvent l'occasion d'aller en Algérie, j'aime parler en arabe avec les gens, c'est un défi que j'ai à faire avec mes cousins et les autres amis. Par rapport à mes parents, ça vient du fait que je ne discute qu'en français, c'est très difficile, euh… je sais, … c'est peut-être que ça vient du fait, … moi avec mes parents… j'ai de bons rapports, mais c'est des rapports distants par rapport à la langue arabe, et voilà… mes parents parlent en arabe entre eux mais pas avec moi ; mes parents ne m'ont jamais incité à parler en arabe, ils avaient envie que je réussisse d'abord en français à l'école, c'est un souci de réussite scolaire, l'incitation à parler en arabe est venue en retard. » (Seffahi 1996, p. 25).

Ici, il n'est pas question de blocage dû à une stigmatisation linguistique directe, mais plutôt de l'opacité de la langue du secret et de l'investissement des parents dans le français pour la réussite scolaire de leur enfant. Par ailleurs, on retrouve la représentation essentialisante, qui joue ici dans le sens de la volonté de conjurer l'incompétence.

Fabienne Melliani a également noté, dans le discours d'adolescents vivant dans un quartier de la banlieue rouennaise, le rapport contrasté avec le pays des parents et les injonctions contradictoires qui les poussent à abandonner les tentatives de s'exprimer en arabe et à se réfugier dans le français :

« Le pays des origines fonctionne à la fois comme instance de légitimation des variétés maternelles et comme lieu d'évaluation des compétences acquises par les jeunes au sein de leur milieu familial. L'attitude de ces pays est doublement ambiguë : d'une part, ils réprouvent dans la plupart des cas la pratique du français ; d'autre part, ils marginalisent ces jeunes en commentant leur nouvelle identité.
D'un côté en effet, s'exprimer en français est souvent jugé comme irrecevable, car assimilé à de l'arrogance ou de l'impolitesse. (…)
À la lumière de cette charge polémique que véhicule le français, on peut alors interpréter l'usage qu'en fait Souad, la locutrice suivante, comme une attitude de défense face aux dévalorisations : consciente du prestige rattaché au français, elle s'en sert en effet pour mettre un terme aux attitudes dépréciatives dont elle peut être l'objet :

Souad : i(ls) disent que:: / que:: que j(e) parle TRÈS mal l'arabe alors que ça va & j'arrive à parler / mais c'est pour e:: pour eux c'est mal quoi /

Enquêtrice : alors toi qu'est-ce que tu ressens à ce moment-là ?

Souad : ben j(e) leur parle en français (rires) / pour m(e) venger (rires) /

L'emploi de la langue française dans le pays des origines peut en effet servir de bouclier pour se protéger des autres. Face aux conflits autour de l'emploi des langues et face aux dévalorisations, la stratégie adoptée peut être celle d'une sur-affirmation de sa différence. » (Melliani 2000, p. 67-68).

On trouve encore, dans le travail de Patricia Lambert (2005 – cité dans Billiez & Lambert 2008), un échange illustrant parfaitement des discours et représentations normatifs et stigmatisants :

« Houria et Youssef ([deux lycéens] locuteurs d'arabe vernaculaire, auquel s'ajoute le kabyle pour Houria, une des leaders du groupe des "13") interviewent deux immigrés d'une soixantaine d'années, L10 et L11 (…)

1. *L10* *lui il a fait des études / moi j'en ai pas fait hein*
2. *Houria* *ah ben ça va vous vous êtes bien débrouillé quand même hein*
3. *L11* *mais j'ai fait des études en étant AdUlte*
4. *Houria* ***hmm pa(r)ce que moi j(e) vois mes parents euh i(l)s ont votre âge et: voilà ben i(l)s parlent pas si bien [qu(e) vous hein***
5. *L11* *[mais en majorité les les* ***les Maghrébins*** *enfin les Maghrébins qui sont là [****y en a à peu près UN pour cent qui savent lire et écrire*** *autrement le reste c'est* ***quatre-vingt-dix-neuf pour cent i(l)s sont d'origine paysanne et i(l)s sont incultes*** *et: c'est pas d(e) leur faute bon: i(l)s ont pas été à l'école i(l)s avaient pas Accès [à l'école*
6. *Houria* *ouais ben ouais*
7. *L11* *même+* ***même la culture arabe ils l'ignorent*** *i(l)s [la connaissent pas (…)* ***i(l)s connaissent même pas leur propre culture*** */ c'est ça qui est dramatique*
8. *Houria* ***c'est vrai en plus hein c'est vrai*** *(…)*
9. *L11* *(à Houria)* ***vous parlez l'arabe''***
10. *Houria* *ouais un+* ***j(e) comprends mais j(e) parle aussi***
11. *L11* ***vous voyez « je comprends mais j(e) peux pas [parler »*** *parce que pourquoi*
12. *Houria* ***[en fait j(e) le parle mais j(e) le parle mal*** *(…)*
13. *L11* *on se désintéresse de sa langue*

14. Houria	*ah non vraiment pas hein*
15. Youssef	*ah non moi monsieur [**j(e) comprends mais j(e) parle aussi***
16. L11	***[non tu parles tu parles le DIAlecte algérien mais tu parles pas l'arabe***
17. Houria	***ouais ben ouais c'est comme on parle+ comme chez moi quoi***
18. L11	***si j(e) te parle en arabe** (…) **ça n'a rien à voir avec la la la la le le: baragouin qu'on baragouine***
19. Houria	***ouais ben ouais // c'est plus recherché***
20. L11	*ben c'est+* ***tout ça c'est une question de de de d'éducation le type qui veut+ / moi par exemple quand j(e) voulais faire en sorte que ma langue soit toujours / florissante et prédominante / mais malheureusement les gens ici i(l)s ont fait en sorte que:+*** *bon ben (…)*
21. Houria	***c'est vrai en plus***
22. L11	*les hommes les femmes et puis bon les les les+ vous c'est pas d(e) vot(re) faute c'est nous qui vous avons am(e)nés ici / mais bon les gens au lieu de s'occuper d(e) vous / personne s'est occupé d(e) vous<+*

La violence symbolique des propos de L11 n'est pas sans lien avec le statut minorisé de son groupe d'appartenance (primo-migrants algériens en France), dans lequel il s'inclut (22 : "[…] c'est nous qui vous avons am(e)nés ici"), mais au sein duquel il se distingue en tant que représentant d'une minorité cultivée, dont l'un des attributs emblématiques est la connaissance de l'arabe littéraire » (Billiez et Lambert 2008, pp. 83-85).

Bien sûr on retrouve les représentations courantes qui considèrent l'arabe littéral comme supérieur à l'arabe vernaculaire et donc facteur d'élévation culturelle et sociale pour celui qui le maîtrise. Mais il est également très intéressant de noter que L11 présuppose que les deux lycéens comprennent l'arabe vernaculaire mais ne le parlent pas, à tel point qu'il reformule la réponse d'Houria : (11) « vous voyez "je comprends mais j(e) peux pas [parler" » et refuse de les considérer compétents en arabe puisqu'il ne s'agit pas de l'arabe légitime. Comme le notent Patricia Lambert et Jacqueline Billiez, « Houria manifeste assez vite, contrairement à Youssef, des signes d'adhésion à ce discours » (*Ibid.*, p. 85) et notamment dans cette disqualification en terme de compétences : (12) « en fait j(e) le parle mais j(e) le parle mal ». Ce court échange condense ce mécanisme, participant du blocage, de disqualification/non-reconnaissance conduisant à l'intériorisation de leur *non légitimité* en tant que (apprentis-)locuteurs.

Synthèse du point 1.3.

Tous ces discours dessinent le champ du blocage linguistique au travers de représentations notamment essentialistes, stigmatisantes, normatives, qui influencent leur rapport à l'arabe et leurs pratiques langagières. Ainsi la stigmatisation est pour chacun une interaction particulière entre une dimension identitaire (jusqu'à l'essentialisation) et une dimension linguistique (jusqu'à l'incompréhension ou la non-production). Les locuteurs les plus confrontés à cela surmontent diversement et à des

étapes de la vie différentes[32] les difficultés provoquées, et le fait de se déclarer locuteur peu compétent ou non compétent semble tout à fait lié à ce champ du blocage. De sorte que cette (auto-)dévalorisation semble, dans les discours, tout autant la cause que le produit du blocage.
Il s'agit à mon sens d'un nœud du processus transmissionnel qu'une approche macro ou selon le modèle des générations ne peut mettre au jour que partiellement ou pas du tout. Or pour les personnes concernées c'est la résolution sociale, interactionnelle et psychologique de ce nœud qui permet à certains de dépasser le blocage.
Certes, différents profils sociolinguistiques sont concernés ici mais pas tous. Cela concerne principalement les descendants[33] d'immigrés ou de harki et, parmi eux, ceux qui ont ou ont eu des pratiques, ou tout au moins une volonté (sapée) d'apprentissage. Or, je n'ai pas du tout rencontré la question du blocage, telle qu'elle vient d'être exposée, chez les informateurs de traditions juives, même si la question de l'accent a pu émerger avec Raymond. J'avancerai plusieurs explications à ce décalage. D'abord, l'âge et le profil puisque je n'ai pas interviewé beaucoup de *descendants* de juifs nord-africains. Ensuite, le parcours, les raisons et les conditions de la migration ne sont pas du tout les mêmes et les juifs d'Afrique du Nord ne se considèrent ordinairement pas comme des immigrés. Ils ont généralement soit coupé ou perdu les liens avec leur pays de naissance, soit gardé un lien, mais beaucoup moins fort que pour les familles de traditions musulmanes. Et cela est tout à fait attendu, dans la mesure où les populations juives d'Afrique du nord sont aujourd'hui très peu nombreuses à être restées (au Maroc et en Tunisie essentiellement). Par ailleurs, l'essentialisation pour eux ne concerne pas les mêmes stéréotypes, et ils appuient même parfois l'autre stéréotype en présentant l'arabe comme la langue des *Arabes*, ne se considérant pas appartenir à ce groupe.

Il faut ajouter qu'une part des discours d'auto-dévalorisation peut aussi être interprétée dans la relation particulière établie en entretien. Comme l'observe J. Billiez :

> « Un des sujets dont on a observé les pratiques et que j'ai interviewé est une jeune fille de 20 ans, née en France, dont les parents sont aussi d'origine sicilienne (seul le père est "première" génération, la mère est arrivée en France avec ses parents à l'âge de dix ans). Cette jeune fille a, comme ses parents, une pratique de l'italien et du sicilien, même si, dans l'entretien, elle a tendance à juger ses pratiques insuffisantes dans ces deux langues (mais peut-il en être autrement quand c'est un professeur qui interroge et, qui plus est, réclame des enregistrements dont les suites imaginées sont forcément évaluatives ?). Cette auto-évaluation est toutefois elle-même fluctuante, puisqu'elle explique, à un moment donné de l'entretien, qu'elle a, au collège, choisi pour deuxième langue l'espagnol puisqu'elle maîtrisait déjà l'italien. » (Billiez 2005, p. 325).

J'ai eu moi aussi souvent cette impression que mon statut influait en

---

[32] En effet, si l'on s'en tient à l'enfance ou à l'adolescence, on ne peut envisager tous les possibles.
[33] Qu'ils aient eux-mêmes vécu la migration étant enfants ou non.

entretien sur cette « auto-évaluation », comme dit J. Billiez, mais je ne suis pourtant pas *professeure*. Cela est ressorti surtout avec les personnes de plus ou moins mon âge (30-40 ans), mais parce qu'ils m'attribuaient une compétence supérieure à la leur, souvent surévaluée (en arabe moderne standard notamment), et ce, d'autant plus quand ils découvraient, en cours d'entretien que je n'ai pas de lien familial direct avec mon sujet. D'autres fois, ils découvraient cela en fin d'entretien, alors qu'ils avaient pu penser tout le long que j'étais, selon leur propre histoire, fille de pied-noir ou fille d'immigrés. Toujours est-il que cette auto-dévalorisation, qui est à géométrie variable comme le souligne J. Billiez, accentuée en situation d'entretien, a également partie liée avec la minoration générale, les représentations négatives des langues en question et de leur *mélange*, de leur intrication indémêlable.

En dernier lieu, il serait aussi nécessaire d'approfondir les rares travaux qui prennent en compte les interactions langagières lors des séjours des locuteurs dans le pays de départ/des parents, ou encore qui articulent les deux contextes, ici et là-bas. Comme le souligne Lauren Wagner (2008, p. 81) la plupart des études sur les pratiques langagières des descendants de migrants se situent « dans la communauté de résidence » et « le sujet est toujours vu indirectement : les personnes faisant l'objet de l'étude parlent de leur usage ou racontent leurs expériences, mais le chercheur n'est presque jamais témoin des situations décrites. » Or, dans son propre travail L. Wagner (2006 et 2008) a pu observer des interactions dans le pays des parents, le Maroc ici, lors des vacances estivales de jeunes filles arabophones et berbérophones (*tachelhit*) françaises, belges et néerlandaises. Elle a en effet étudié les interactions de ces jeunes filles avec des commerçants marocains à l'occasion d'achats dans des marchés. Elle a ainsi mis au jour que ce qui pose le plus problème pour les jeunes filles, dans ces situations, se situe plus sur le plan de la maîtrise des codes de politesse et de négociation, des stratégies de marchandage, que sur le plan des productions langagières. Les commerçants se montrent au contraire assez bienveillants sur les productions des jeunes filles. Et si celles-ci ne comprennent pas, ou de manière erronée, certains mots, les vendeurs ont recours à d'autres langues (comme l'espagnol ou le français) pour se faire comprendre. Cette adaptation et cette bienveillance de la part des vendeurs est bien entendu liée à leur métier, il ne s'agit pas de froisser les clients. Cette configuration n'exclut pas, bien entendu, la possibilité des stigmatisations, mais elle nous apporte une image un peu plus nuancée des rapports qui peuvent s'établir dans les interactions prenant place dans le pays des parents[34].

[34] Il faut aussi prendre en compte la diachronie : les témoignages cités font référence la plupart du temps à des évènements passés, tandis que les observations de L. Wagner ont été réalisées *de nos jours.*

1.4. Pas de pratiques de l'arabe dans l'enfance, langue *invisible* ou *cachée*

Voyons à présent ce qu'il en est pour les informateurs et informatrices, qui n'ont pas déclaré de pratiques arabophones en famille et/ou dans l'enfance, pour qui cette langue est restée *invisible*.

Raphaëlle

Le père de Raphaëlle a quitté l'Algérie à l'âge de 17 ans, avec sa famille, de tradition juive. Elle ne découvre qu'à l'âge de 20 ans environ que sa grand-mère paternelle parlait l'arabe algérien : une langue qui n'était pas vraiment présente dans sa famille, hormis, peut-être, dans ce qu'elle appelle les « pied-noirdises ». Raphaëlle a d'ailleurs plus côtoyé ses grands-parents paternels que maternels : ses parents étaient très jeunes quand ils l'ont eue, encore étudiants. Raphaëlle passait donc la moitié de la semaine avec eux et l'autre moitié, avec ses grands-parents paternels ; ses autres grands-parents, maternels, venaient leur rendre visite pour les vacances.
S'il n'y a pas eu transmission proprement dite, cela n'a pas empêché Raphaëlle de s'intéresser à l'arabe en allant l'apprendre : à la suite de son premier voyage en Algérie, puis après avoir vécu quelques temps en Tunisie. Elle a ainsi suivi une formation en arabe littéral, en arabe maghrébin (avec plus d'investissement en tunisien), et aussi, après l'arabe, en hébreu.
Raphaëlle reprend l'expression « juifs pieds-noirs », toutefois on a vu dans la première partie (Chapitre 2, point 2.1) que c'est une expression qu'elle sait erronée mais qui est employée autour d'elle. Et il est vrai que les pratiques du français qu'elle décrit sont similaires à celles associées aux pieds-noirs, ainsi qu'on le verra avec les informateurs suivants.

> « **R :** et après l'école de cinéma et après.. je crois mes deux premiers films j'ai étudié l'arabe.. et l'hébreu en fait. enfin d'abord l'arabe et après l'hébreu. (…)
> **R :** j'ai eu envie de retourner de pas perdre mon arabe quoi (…) c'est le fait d'être en Algérie de parler l'arabe et de.. c'est comme si je renouais avec mes racines un peu quoi et de.. puis en Tunisie. surtout en. en Algérie ça m'a donné envie j'ai commencé à ce moment-là en fait à apprendre à lire et à écrire et tout ça. mais surtout quand j'ai vécu en Tunisie là j'ai vraiment approfondi. et j'ai encore plus approfondi à [l'université]. donc ça s'est fait en plusieurs étapes.
> **A :** d'accord. mais ça commence en Algérie en fait
> **R :** ouais bien sûr. oui et alors par contre par rapport au sujet.. c'est vrai que par contre l'arabe ne m'a pas été transmis du tout moi. (…) non parce qu'en fait ce qui s'est passé c'est que vers 20 ans ou 18 ans j'ai découvert ma grand-mère.. je l'ai surpris en train de parler l'arabe avec la femme de ménage en fait. et je lui dit mais mamie tu parles l'arabe ? elle me dit mais pas du tout ! je lui dis mais je viens de te voir (rire) elle me dit aaah non ! c'est rien ! et je savais pas moi que les juifs parlaient l'arabe en fait. et du coup j'en ai parlé à ma mère. d'abord à mon père puis à ma mère et ma mère elle me dit : ben oui je me rappelle ton grand-père.. parce qu'il est mort quand j'avais dix ans. mais ton grand-père.. des fois il sortait des mots

arabes.. avec ses amis.. donc elle elle se rappelle elle a vécu dans cette famille juive en fait elle se rappelle que mon grand-père des fois dans la conversation sortait des mots arabes. voilà. enfin il parlait du judéo-arabe quoi.. et donc comme c'était une famille algéroise bourgeoise très francisée c'est vrai qu'ils parlaient plutôt le français mais. y avait des restes quoi. donc je pense c'est plutôt leurs parents qui parlaient couramment l'arabe. et mes grands-parents devaient le baragouiner quoi enfin je sais pas enfin suffisamment pour.. pour parler à une femme de ménage ou à un patient puisque mon grand-père était médecin ou.. ou entre amis voilà. c'est comme ça c'est marrant la découverte (sourire)
A : et donc ton père il le parle pas
R : ah pas du tout. non non pas du tout. ah ben non mon père pas du tout il se rappelle de quelques mots qu'il a entendu quand il était ado mais bon. ça fait longtemps hein ! il est parti il avait 17 ans.. donc même s'il comprenait quelques trucs.. ppp. et puis en plus lui il a vécu à l'époque de la guerre d'Algérie donc les Arabes et les Français étaient très séparés. donc du coup ils avaient pas vraiment de liens quoi. enfin c'est bizarre parce qu'ils vivaient. dans la même rue il devait y avoir des Arabes et tout ça mais en même temps.. à cause de la guerre je pense qu'y avait pas de liens vraiment. alors que. la génération d'avant de mes grands-parents y avait pas de guerre donc..
(…)
A : sur.. le fait qu'on t'as.. bon. c'est un peu.. obligé d'une certaine manière puisque tu m'as dis que ton père parlait pas vraiment l'arabe.. sur le fait qu'il y ait pas eu de transmission.. (…) quelque part.. si je regarde un peu ton parcours..
R : je l'ai comblé
A : tu l'as. voilà.
R : oui oui j'ai comblé.. oui oui tout à fait. ah oui moi j'ai un parcours très particulier par rapport. je suis pas du tout comme une une beure ou.. qui aurait.. entendu ses parents.. (…) moi pas du tout moi c'est une forêt.. complètement.. inconnue quoi. donc aucune transmission. aucune absolument aucune hein. rien. c'est-à-dire que quand j'ai commencé à apprendre l'arabe je ne savais pas un mot d'arabe. pas un mot. et j'ai appris toute seule quoi.
A : mais est-ce que tu penses pas que.. que t'aurais pu.. sans forcément t'en rappeler puisque c'est.. entendre tes grands-parents le parler..
R : ben c'est ce que me dit ma maman en fait. parce qu'elle me dit de temps en temps ton grand-père lançait quelques mots d'arabe.. dans les conversations avec ses amis.. d'Algérie quoi. donc j'ai certainement dû l'entendre l'arabe. ça c'est clair. j'ai dû entendre des petits mots.. c'est clair hein
(…)
R : non aucun souvenir non non non. ppp. j'ai dû l'entendre mais.. j'ai aucun souvenir. (…) bon ils étaient typés quoi en plus hein.. déjà ils étaient différents des Français non.. juifs pieds-noirs. juifs d'Afrique du Nord.. (…)
A : par rapport à ta famille maternelle
R : ben ouais donc rien à voir hein quand même donc si tu veux déjà.. puis on mangeait le couscous à la maison enfin ça a l'air con mais bon.. tout le.. enfin toute la culture elle passe comme ça quoi. dans les habitudes.. culinaires.. vestimentaires.. ma grand-mère ne sortait jamais enfin faire des courses quoi. c'était mon grand-père qui allait faire les courses.
A : ah oui..
R : eh ouais. elle elle est restée à la cuisine faire à manger.. en robe de chambre tout le temps. c'est vraiment comme la gandoura quoi. elle

s'habillait. elle s'habillait pour sortir à l'extérieur. elle avait sa tenue d'intérieur sa tenue d'extérieur. ce qui est pas du tout occidental enfin c'est un truc (rire) donc voilà (…) donc c'est quand même des trucs qui passent.. voilà dans la bouffe.. voilà. on faisait le pain juif.. le couscous.. je sais plus hein.. voilà donc tout ça fait que.. y a un truc qui passe et en même temps qui n'a pas d'image et qui passe dans.. voilà et donc j'ai peut-être dû entendre des mots.. ou une fois je me rappelle on était à Y en vacances et mamie demande.. ah j'voudrais la. quand on prend un petit apéro elle dit ah ! vous pouvez nous amener la kémia[35] (rire) et le mec nous dit ah non madame la kémia c'est de l'autre côté de la méditerranée ! (rire) tu vois. parce que bon voilà ben tu vois la kémia.. je pense que c'est un truc que j'ai dû entendre toute mon enfance.. sans savoir.. que ça venait de.. de là-bas quoi tu vois. (…) ou par exemple si je me rappelle de l'accent. je me rappelle. mon grand-père. avait un accent enfin ils avaient tous un accent finalement. tout le monde hein. et.. donc j'avais une famille sans accent. les.. du côté de ma mère et une famille avec un accent. et il avait des mots particuliers. il disait pas mes pantoufles il disait mes mules. il disait.. lève-toi d'là. (…) je sais pas d'où ça vient ce lève-toi d'là. il disait pas.. va t'en. il disait allez lève-toi d'là lève-toi d'là et un jour j'étais petite je lui dis mais papy pourquoi tu dis ça ? lève-toi d'là ? je dis : en français on dit pas comme ça (rire) on dit va t'en ! il m'a regardé (rire) j'étais toute petite j'avais 7 ans quoi. tu vois.. parce que je me rendais compte que y..
A : y avait un décalage
R : il y avait ils disaient pas la même chose quoi dans les deux côtés de la famille. donc c'est quand même passé par la langue effectivement..
A : ouais. mais par le français..
R : oui la langue française ouais. oui mais.. c'est des pieds-noirdises ce qu'on appelle c'est-à-dire il y a des manières.. de parler. qui sont typiquement de là-bas en fait donc je me suis rendue compte que c'était de l'arabe traduit du français. ça je me suis rendue compte dans mes études. par exemple ma grand-mère disait ah ! cette petite c'est mes yeux c'est ma vie ! en parlant de moi (rire) et en fait c'est.. *ya ʕayn-i* ! *ya*..[36] (rire) tu vois bon. *ya ʕomr-i*.. *ʕayn-î*[37] c'est Oum Kalsoum quoi (rire) mais elle elle le disait en français. »
[Raphaëlle développe ensuite sur l'accent de ses grands-parents paternels, en insistant sur les phénomènes d'affrication : « les *jveux* (cheveux) *tchi* es (tu es) (…) *dji*-moi (dis-moi) ! *dji*-moi ma fille ! y a le *tchi* et le *dji* ».]

Pascale

Pascale a quitté l'Algérie à l'âge de deux ans, ses parents ne parlaient pas l'arabe algérien. Son grand-père maternel le parlait parce qu'il a exercé toutes sortes de petits métiers, notamment fermier. Il l'a donc appris et pratiqué par nécessité, parce qu'il travaillait avec des arabophones.
Pascale n'a jamais essayé d'apprendre l'arabe. Elle est retournée deux fois en Algérie, une fois adulte (voir 2.2, *infra*).
Elle évoque des comportements spécifiques et la nostalgie exprimée par les membres de sa famille, hormis ses parents, plutôt que des pratiques

---

[35] La kémia (*kəmya*) désigne les amuse-gueule servis dans les bars pour accompagner l'apéritif.
[36] Ô mon œil ! ô..
[37] Ô ma vie.. mon œil

langagières spécifiques. En effet, Pascale m'a dit n'avoir jamais essayé d'apprendre l'arabe algérien ou moderne standard. Elle explique qu'étant retournée tardivement en Algérie elle n'en a pas ressenti le besoin auparavant. Pascale indique d'ailleurs que lorsqu'elle était là-bas elle « [s']excusai[t] tout le temps de ne parler que français », mais elle estime qu'il lui suffirait de rester quelques temps en Algérie pour apprendre l'arabe algérien, « avec plaisir même », ajoute-t-elle.

> « **A :** est-ce qu'y a des choses au niveau de.. de la langue ou d'une manière de parler etc.. que vous aviez en particulier vis-à-vis de cette histoire-là ou.. pas ?
> **P :** l'accent voulez dire ? l'accent pied-noir je sais pas..
> **A :** oui ou des expressions..
> **P :** ah oui des expressions oui. ouais on en avait dans la famille mais comme toutes les familles ouais je pense.. mes parents n'avaient pas l'accent par contre pas trop quoi non. moi non plus. enfin bon puisque j'ai appris à parler plutôt en France donc non.. ma sœur non plus... ce qu'y a eu c'est que mes grands-parents.. enfin toute la famille quand on était réuni.. c'était quand même.. les grands trémolos quoi enfin les grands trémolos c'était quand même la. eux. pas mes parents mais. les autres.. c'était (en emphatisant) les poires de là-bas.. et les asperges là-bas.. (reprenant normalement) et des trucs comme ça enfin bon c'était tout le temps hein des trucs comme ça hein.. on a jamais eu des fruits aussi bons que là-bas.. enfin c'était surtout sur la bouffe d'ailleurs et.. voilà après y a eu aussi.. oui des expressions oui. des expressions qui m'ont choquée plus tard quoi par exemple dans la famille on disait.. con comme une malle arabe. faut l'faire hein quand même hein. (…) je pense pas que mes parents l'ai vraiment dit quoi mais.. ça se disait comme ça dans la famille quoi. puis à un moment donné moi.. je me suis dit mais non mais ils sont complètement dingues ça va pas non. mais voilà. on parle des expressions.. faut vous dire quand même hein que quand même c'était quand même.. profond hein là le racisme là. des des.. des pieds-noirs quoi. et enfin je veux dire.. ils pouvaient bien se lamenter sur leur sort.. ils ont eu.. ce qu'ils ont.. mérité quoi. j'veux dire.. c'est incroyable quoi. petit exemple. et.. à part ça.. je sais pas non le langage je sais pas. je me suis jamais posé vraiment la question hein..
> **A :** est-ce qu'y a des membres de votre famille qui ont parlé l'arabe ou pas ?
> **P :** ah mon. mon grand-père [maternel] oui. mon grand-père le parlait.. pas bien. mais il a fait des milliards de petits métiers dans sa vie c'était des gens pas riches hein du tout hein. grand-père du côté de ma mère et... lui en fait lui il était d'une famille plutôt pauvre qui venait carrément d'Espagne.. (…) bon c'est.. son grand-père est venu en Algérie et lui ça venait vraiment de longtemps hein. de son côté. c'était des boulangers qui crevaient la dalle.. donc je sais pas à quelle époque mais ça fait un bout d'temps puisque c'était son propre grand-père donc voilà et.. (…) il a fait des milliards de petits métiers et.. dont.. une ferme.. (...) où il avait un peu de terre mais comme d'autres Algériens autour quoi hein il était juste fermier quoi... c'était pas un propriétaire fermier.. il exploitait il avait quelques.. de la vigne des conneries comme ça.. et c'est comme ça qu'il a appris à parler quoi.. et ma grand-mère me parlait de cette époque-là de sa vie.. comme le plus. le plus heureux quoi. j'en fais parler.. à ma mère aussi de cette époque-là et.. voilà.
> (…)
> **P :** donc il parlotait quoi. il parlotait parce qu'il faisait du commerce il... je sais pas il récoltait des trucs avec les voisins.. j'en sais rien.. c'qu'il faisait quoi mais.. (...) et sinon.. non mes parents n'ont pas appris. non. regrettable

d'ailleurs je trouve. ou quelques mots comme ça quoi.. oui ben d'accord ils savaient dire le pain ou.. *ənta ḥallūf*[38] je sais pas quoi des conneries comme ça quoi mais bon... c'était quand même pas.. (…) mais c'était tellement malgré.. malgré leurs idées je pense que les classes sociales étaient tellement.. enfin c'était tellement d'un côté et de l'autre 'fin énorme.. fallait vraiment avoir.. une démarche... une vraie démarche quoi. pour.. pour s'intéresser à la culture des gens là-bas quoi hein. c'est malheureux hein c'est dingue hein. mais.. donc non. »

Doris

Les parents de Doris étaient d'ascendance espagnole, ils employaient parfois l'espagnol entre eux mais bien plus souvent le français. Aucun membre de la famille n'a, selon Doris, parlé arabe.
Enfin, Doris n'est jamais retournée en Algérie, malgré une tentative annulée de voyage, il y a quelques années.

« **D :** on parlait le français. seulement. on avait. une grand-mère. qui a vécu avec nous enfin avec nous à côté de nous. jusqu'à l'âge. moi j'avais.. 7 ou 8 ans à peu près j'étais petite hein. et puis un beau jour.. bon elle avait d'autres enfants la grand-mère et elle est venue travailler en France ses enfants sont venus travailler en France et ils ont pris la grand-mère. (…) la grand-mère donc elle a vécu.. tout le temps en France. mais elle a jamais parlé français. et eux ils parlaient un peu d'espagnol pour communiquer un peu avec elle. mais elle n'a jamais parlé français. et puis alors on est revenu.. la voir. j'avais 14 15 ans.. mais.. on avait du mal à lui parler parce que bon.. elle nous comprenait pas hein. parce qu'on parle pas bien l'espagnol hein (rire). on le.. parle un p'tit peu. et elle avait du mal à nous comprendre. et.. on a pas tellement connu la grand-mère parce qu'elle était en France. elle a jamais parlé français. alors qu'elle était ici depuis plus longtemps que nous. même.. même en Algérie on parlait français.
A : avec vos parents vous parliez français ?
D : ah oui oui toujours oui oui. ah c'était marrant puisque quand ils se chamaillaient.. ils parlaient. ils se chamaillaient en espagnol ça leur arrivait bien sûr comme tous les couples. et nous.. alors on comprenait quelques mots.. on arrivait à comprendre (rire) mais on a pas appris l'espagnol ça c'est.. on a parlé un peu comme ça.. à cause de ma grand-mère.. parce qu'elle nous parlait espagnol mais elle avait.. j'étais petite quand elle est partie j'étais jeune hein. et puis quand on venait la voir en France.. une seule fois d'ailleurs. on.. n'a pas pu communiquer parce qu'elle avait du mal à nous comprendre. et puis y avait pas le téléphone on se téléphonait pas..
(...)
A : sinon est-ce que.. vous avez déjà parlé l'arabe ou pas ?
D : non. non non. non parce qu'on allait pas.. j'sais pas pou# on allait chez les sœurs. c'était comme ça on avait une école privée. on pouvait aller à l'école communale mais c'était loin. alors comme l'école des sœurs était juste à côté.. ben on allait à côté.
(…)

Je lui demande si elle a des façons de parler dites pied-noir, ou pataouète ?

[38] tu es un porc (insulte).

D : non c'était plutôt du côté de l'algérois. ouais. les Algérois ils parlent.. pataouète comme vous dites nous on n'avait pas trop bon on l'a encor# on l'a gardé.. mais on faisait pas beaucoup de.. comme.. les blagues la famille Hernandez tout ça.. ces blagues-là c'est surtout Alger. je sais pas pourquoi. j'sais pas pourquoi c'était surtout Alger. oh puis comme j'ai été chez les sœurs il fallait pas parler n'importe comment aussi hé. l'éducation (rire) les gros mots il fallait pas en dire.. (rire) ah si c'était à refaire ça je le referais pas.. non là c'était trop hein. l'éducation de l'école.. là c'est pas un truc.. bon enfin le le reste.. question langage ppp
A : mais vous diriez que vous aviez une façon particulière de parler ou.. par moments ou.. pas forcément mais..
D : oui un peu.. oui quand même il en reste un peu oui quelque fois on a des mots.. des mots qui.. qui sont pas.. mais c'est beaucoup des mots.. je pense ce sont des mots inventés hein. c'est pas des mots fff vous les trouverez pas dans les livres.
A : oui
D : c'est des mots qu'on invente et puis on continue à les dire et puis on continue à les dire et puis.. ça devient une blague puis on continue à les dire. c'est tout hein. quoi c'est pas.. c'est pas français quoi (rire) c'est n'importe quoi. ouais.
A : vous avez des mots comme ça en tête..
D : (…) ben Line elle va t'en dire hein. là sur le moment ça me vient pas. tu me prends un peu au dépourvu.
(…)
D : ah on parle beaucoup avec les mains.
A : ouais
D : alors là ça (frappe dans ses mains) comme ils disaient les pieds-noirs on vous coupe les mains vous savez plus parler (rire). ouais on parle beaucoup avec les mains on fait beaucoup de gestes. on bouge beaucoup ça ça n'a pas changé m'enfin.
A : et ça pour vous c'est tout le temps ou y a des moments plus ?
D : fff oh y a des moments oui. par exemple quand je suis avec mes sœurs. faut blaguer faut plaisanter alors là.. là on parle pied-noir (…) on escamote des mots.. qui souvent veulent rien dire hein. en plus le fait d'avoir parlé un petit peu espagnol.. les gens parlaient beaucoup espagnol. alors.. on mélangeait un peu le français l'espagnol. ça faisait un mic-mac ça faisait un mélange un peu (rire) et puis comme personne nous corrigeait c'était comme ça.
(…)
A : est-ce que vous y êtes déjà retourné ou.. ?
D : ah non. non non pas du tout. on devait y retourner on avait fait les passeports on avait fait les papiers (se tourne vers son mari) c'est quand ? y a trois ans ? quatre ans. je sais plus. et puis.. c'était pas trop.. conseillé alors on a pas.. on est pas retourné. on y retournera un jour. mais bon il paraît qu'on reconnaît plus rien parce que tout est bien sûr en quarante ans quarante.. six ans même.. y a plus rien qui... (silence) ça a bien changé quoi. sûrement. mais bon.
A : vous avez envie d'y retourner ?
D : un peu. oui. un peu mais on va rien. mais il paraît qu'on ne reconnaîtra plus rien. passe que j'ai des amis qui sont retournés mais on reconnaît plus rien. »

Émilie et Line

Line est la fille de Doris et Émilie sa nièce, fille du frère de Doris. Ni l'une ni l'autre n'ont été en contact avec l'arabe algérien dans la famille. Émilie a passé un D.U. d'arabe littéral lors de ses études à l'université.
Elles évoquent l'accent pied-noir, des manières d'être, des expressions « imagées », qu'elles s'amusent souvent à reproduire. Toutes deux ont toujours été très avides de connaître l'histoire de cette branche pied-noir de la famille. Le père de Line a d'ailleurs confectionné un petit recueil de souvenirs, destiné à la famille.
Ni l'une ni l'autre n'a eu l'occasion d'aller en Algérie, mais Line a toujours souhaité que sa mère fasse le voyage, une de ses amies était même prête à l'accueillir dans sa famille en Algérie. Line a donc été déçue que le projet de voyage (organisé) de sa mère n'aboutisse pas.
Émilie et Line sont aussi les seules a avoir évoqué la transmission d'une « angoisse » qu'elles estiment liée aux différents exils vécus par leurs ancêtres (émigration d'Espagne vers l'Algérie des grands-parents ou arrière-grands-parents, puis départ d'Algérie pour le père d'Émilie et la mère de Line).

> « **A :** (…) Émilie. t'as fait de l'arabe est-ce que c'était en lien avec cette histoire ou..
> **E :** ouais oui oui c'était en lien parce que.. malgré tout même si j'ai pas forcément envie d'aller en Algérie.. l'Algérie de maintenant ça m'intéresse moins que l'Algérie qu'ont vécue.. ma famille du côté.. voilà paternel. mais.. j'ai toujours senti un lien justement une.. comment dire une.. pas une ressemblance mais.. quelque chose que je reconnaissais chez des copines à moi. j'ai toujours eu des copines maghrébines. et.. dans cette culture qui elles aussi elles sont un peu déracinées parce que leurs parents ils viennent de.. du bled. mais elles elles sont nées ici. donc c'est un p'tit peu comme nous finalement. (…) notre famille du côté pied-noir ils ont quand même jamais trop cultivé.. le côté.. immigrés.. ils ont perdu l'accent.. ils ont.. ils ont pas regardé en arrière. ou alors enfin pour pas souffrir sûrement. mm#
> **L :** je peux mettre un bémol ?
> **E :** ouais.
> **L :** sur la bouffe quand même
> **E :** oui sur la bouffe ouais
> **L :** ma mère elle a gardé grave ça. tous les plats de là-bas elle les fait..
> **E :** ouais
> **L :** enfin ça passe par là aussi
> **E :** enfin disons que je disais ça parce que.. par rapport à des.. des amicales des pieds-noirs comme y a souvent que moi j'ai.. j'ai chanté d'ailleurs dans des amicales des pieds-noirs et tout. tous les standards latinos etc.. les paso doble et tout. mais.. y a pas cette culture de on garde le lien.. avec le pays.. on garde.. tout ça..
> **A :** ouais c'est-à-dire ils vont pas adhérer à ces trucs-là..
> **E :** non pas trop non. bon moi mon père c'était le dernier donc.. il a c'est celui qui a le moins vécu en Algérie. il est parti il avait dix ans. donc c'est encore des souvenirs différents par rapport à ses trois grandes sœurs qui sont bien plus âgées que lui. donc.. c'est encore des visions différentes et une éducation.. différente par rapport à celle qu'a eu.. 'fin à celle que t'as eu toi (à Line). j'imagine. mais voilà moi j'ai toujours senti que dans cette famille on avait un côté.. du sud quoi..
> (…)

E : donc heureusement que on en parle un petit peu de temps en temps mais c'est vrai que. ce côté pied-noir (…) je sais que mon père.. quand il parle avec quelqu'un de.. y a pas mal de pieds-noirs autour de Montpellier tout ça.. (…) ils se reconnaissent vite. et y a un petit peu cette culture quoi. sans forcément en abuser non plus quoi voilà.
(…)
E : des façons de parler.. des façons d'agir voilà ça donne un côté en fait.. très méditerranéen.. qu'ont les Arabes très accueillants tout ça et.. je trouve que les pieds-noirs ils ont gardé ça. ce côté chaleureux famille.. tout ça.. qu'on connaît bien chez les Arabes qu'y a moins.. chez les familles françaises. ouais je trouve.
(…)
E : alors après y a tout un.. bon ça c'est peut-être un autre débat mais y a.. y a tout un.. un parler.. pied-noir qui est un mélange de ben d'espagnol de français de.. d'arabe quoi. moi je me souviens juste du mot les tchanklètes[39]. alors je sais pas d'où ça vient. alors les tchanklètes c'était les tongs je crois. les petites sandales. (...) mais voilà c'est des trucs assez.. assez sympa quoi.. des petits souvenirs comme ça quoi.
(…)
E : ben en fait c'est pas tellement une manière de par# enfin.. si enfin toi. toi t'en as plus. parce que.. t'as plus d'expressions quoi. de ta mère et tout.
L : mmouais mais à la limite j'ai plus l'impression que c'est la grand-mère qui parlait comme ça que ma mère. ma mère elle dit des mots mais c'est plus des mots espagnols.
E : non mais que la.. la.. c'est la façon de parler quoi
L : ouais c'est la façon d'par# c'est imagé. c'est l'imagerie.. pied-noir oh ça c'est mais c'est.. inexplicable hein. faut le parler le pied-noir. c'est pas forcément des mots arabes hein c'est..
(…)
L : mais quand tu dis : « je vais te mettre une GIfle que le mur i' te rend l'autre ! » c'est comment tu l'expliques d'où ça vient ça tu vois (rires).
(…)
E : en même temps les pieds-noirs ils parlent tous.. ils ont quand même tous un accent.. qui se reconnaît. quand on djit on pparle ppied-noir un p'tchi ppeu comme ça avec les tché comme ça.. les r.. nous on s'amuse souvent justement à parler pied-noir enfin à parler. avec l'accent pied-noir.
(…)
L : c'est ce que ma mère nous dit tout le temps mais t'as plus l'accent que moi et mon frère B aussi. même A [l'aîné de ses frères]. on a vraiment pris.. cet accent-là c'est bizarre quand même comme si.. voilà nous elle nous parle cette histoire quoi. en fait on est tellement friands et tellement curieux de.. la connaître. que le fait de parler comme ça peut-être ça devrait nous aider à communiquer avec.. avec ceux qui pourraient nous dire des choses (sourire)
(…)
E : au niveau de l'angoisse.. je pense que y a aussi ça de.. d'être des grands angoissés ça vient aussi peut-être de ce côté-là de l'immigration qui a fait que.. nos parents ou nos grands-parents ils ont.. ce stress de partir de chez eux etc et je pense que ça nous a.. ça voilà ça.. ils nous l'ont communiqué..
L : l'angoisse de perdre.

---

[39] Ou encore *tchancla* ou *tchanclès*, selon le dictionnaire de pataouète de Duclos *et al*. (1992, p. 214) : « *N.f.* 1°/ Mule, savate (…) 2°/ Coup de pied raté au football (…). Alger (où l'on employait la forme *tchanclès*), Oranie. De l'espagnol : *chancla*, savate ; *chancleta* en est le diminutif. Jouer au football en *tchanclas* ne rend pas très adroit.

E : on est tous.. ouais l'angoisse de..
L : de partir avec tous les sens de partir
E : de partir de pas avoir de sous de..
(…)
E : y a un côté.. ouais de d'angoisse qui est ça bon après ça dépend des caractères mais..
L : on est tous très angoissés.. les enfants là quand même
E : on est quand même des gros anxieux ouais. des gros anxieux
(...)
E : ouais donc je pense que ça.. ç'a été.. ouais communiqué malgré eux mais.. communiqué quand même ouais.
(…)
L : (rire) je pense parce que bon elle est.. vachement dure quoi en affaire. en bizness. mais.. mais ce qu'y a de sûr c'est que.. j'ai vraiment l'impression d'une plaie ouverte moi par contre je le ressens beaucoup plus comme ça que.. Émilie mais bon peut-être parce que justement c'est pas du tout la même.. c'est pas le même ressenti non plus hein c'est pas le même vécu visiblement mais.. c'est pas la même douleur quoi j'ai l'impression.
E : pour mon père la douleur a été vécue différemment
L : voilà il a réussi à la transformer en autre chose.. plus rapidement et tant mieux. mais les sœurs.. les trois sœurs là c'est un peu.. c'est un peu trop de douleur au-delà de ce que ça pourrait apporter de.. enfin j'arrive pas à sentir en.. en quoi elles peuvent se dire que finalement c'est.. c'est pas si grave ce qui est arrivé et que.. elles ont quitté un.. mais elles aimaient trop leur pays quoi c'est ça le truc.
(…)
L : là elle a voulu y retourner donc je disais.. y a deux.. deux trois ans c'était une.. alors une croisière organisée moi j'ai dit à ma mère c'est pas comme ça qu'il faut que t'y ailles parce que ma copine X [fille d'immigrés algériens} lui a proposé de l'amener. plusieurs fois. Elle a dit Doris je vous prends dans mes bagages et vous venez dans ma famille.. vous serez accueillie y aura pas de souci.. on ira voir ce que vous voulez.. voilà. elle est de la même région. elle lui a déjà fait envoyer des cartes je lui avais demandé qu'elle lui envoie des cartes de là-bas. d'aujourd'hui. elle l'a fait ça déjà. et ça ma mère était.. voulait. mais elle était prête à y aller là et.. j'ai eu les boules que ce soit annulé quoi parce que vraiment.. parce que c'était chaud ouais voilà. et mon père était prêt à l'accompagner ils y allaient tous les deux en voyage organisé bon c'était déjà un premier pas quoi. »

Denise

Denise a quitté l'Algérie, en 1962, avec son mari et sa fille, âgée de quatre ans. Son époux et elle étaient instituteurs à ce moment-là.
Dans sa famille, on parlait français mais sa mère parlait également l'espagnol. Elle évoque aussi le pataouète et des prononciations particulières.
Denise a écrit un livre, avec l'une de ses cousines, sur l'histoire de leurs ancêtres partis de Lorraine ou d'Espagne pour s'installer en Algérie. Cette recherche, ainsi que les dires de sa mère, lui ont montré que certains de ses ancêtres ont dû parler arabe, tout comme le père de son ex-mari. Denise dit le comprendre un peu, notamment avec les femmes immigrées à qui elle donne des cours de français, mais ne pas le parler hormis quelques expressions.
Elle a ressenti une très forte envie de faire un voyage en Algérie, surtout

lorsqu'elle menait ses recherches sur ses ancêtres et d'autant que sa cousine y était allée à plusieurs reprises. Le projet était lancé mais il a dû être annulé pour des raisons de sécurité.

« **A :** quelles étaient les langues.. qui étaient présentes..
D : chez nous ?
A : chez vous oui.
D : eh ben le l'espagnol. puisque maman parlait espagnol et beaucoup d'ailleurs si vous avez lu dans le livre vous avez vu toute cette page et encore ça c'est tout ce que j'ai en mémoire. y en a d'autres qui risquent de revenir.. et puis y avait ce mélange.. de.. de mots français de mots espagnols et de.. de transformation hein.
A : le pataouète ?
D : le pataouète oui. et ma belle-mère disait la même chose les "vidres" pour les vitres. et les "gourgettes" pour les courgettes. et une oignon parce qu'on dit *una acebolla* en espagnol. voyez c'est ces.. ces transformations-là. qui faisaient rire leurs enfants.. moi ça m'a toujours.. interpelée parce que je me disais il doit y avoir une raison. mais c'est après.. il a fallu passer par [l'université où elle fait de la linguistique] pour se rendre compte de plein de choses (rire). voilà
(...)
D : et mon grand-père disait toujours "tant pire pour eux !" aussi. tant pire pour eux.. mais ça se dit aussi. et puis.. on est en Picardie je j'ai plein d'expressions aussi hein. chaque.. chaque parler a ses.. a ses tournures qui font.. moi que ça fait ça me réjouit. et pas pour me moquer hein mais je trouve que c'est très joli ça montre que la.. langue vit quoi. voilà.
(…)
A : donc euh.. avec votre maman vous parliez l'espagnol ?
D : oui. alors. quotidiennement non.
(…)
A : et votre.. votre rapport à l'arabe quel est-il ?
D : alors le rapport à l'arabe c'est que j'entendais chaque f# chaque année j'allais ça j'en ai pas parlé parce que c'est pas ma vie dont il est question mais mon oncle.. Y donc le mari d'une des sœurs de ma mère hein.. (…) avait une ferme. et c'est là où j'allais passer mes vacances tous les étés avec mes frères et tout ça. et donc là j'allais jouer avec les autres enfants. je revenais on allait jouer dans le truc aux cochons et tout ça on revenait plein de puces de machins et.. mais on se comprenait. enfin entre enfants on a pas besoin de parler beaucoup. hein. et c'est tout. mais après en classe j'ai eu.. y a j'ai eu plusieurs. [camarades de classe arabophones]
[elle parle ensuite d'une jeune femme qui leur rendait visite pour que Denise l'aide en français]
(…)
D : c'est tout ce que j'ai comme rapport hein. parce que je.. comme je vous dis j'étais à Oran qui était une ville cosmopolite bien sûr mais où on parlait le français. tout le temps. enfin le français.. (rire) entre guillemets.
(…)
A : est-ce que ça vous arrive.. je sais pas quand vous êtes avec votre cousine par exemple enfin ou.. quand vous retrouvez un peu la famille.. est-ce que vous parlez plus pataouète ?
D : ah oui. oui. on parle. pa# c'est pas pataouète on va.. on va avoir des expressions. tout de suite ça revient. ou des expressions espagnoles. tout de suite.. dès qu'on se retrouve. et. alors ce qui est très curieux c'est que.. ma fille donc qui avait quatre ans seulement quand elle est venue d'Algérie hein. elle.. elle.. quand on... quand on se retrouve.. on se voit. y a des mots

qui reviennent tout de suite. alors qu'elle elle a pas maîtrisé tellement hein. mais y a des expressions parce qu'elle nous a entendu les dire aussi parce que avec X mon mari on.. tout au long de notre vie y a des mots qui sont revenus même. (…) j'vous dirais pourquoi j'ai perdu ma façon de parler.. (sourire) pataouète mais ou.. pied-noir. (…) alors moi pourquoi est-ce que je le parle plus parce que. comme je vous disais arrivée en Picardie ces enfants qui parlaient leur picard moi qui parlais.. il a bien fallu que je m'adapte. et comme je leur apprenais à lire.. je me suis efforcée donc j'ai fais même de de l'hypercorrection. vous savez hein la norme (…)
A : hum hum. vous vous avez été influencée par votre enseignement
D : oui c'est ça. c'est ça. (…) mais.. quand on se retrouve avec des gens de notre génération ou autre.. y a rien à faire. y a. parce que c'est un peu de la connivence ce c'est valable dans n'importe quel.. groupe. (…) alors ce qui est marrant c'est que.. maintenant c'est très intéressant c'est que j'ai aussi les expressions picardes. qui me reviennent hein par exemple..
(…)
D : mais par contre quand les dames de.. de l'atelier de langage parlent entre elles. je comprends. alors elles sont sidérées. je comprends. je dirais pas que je comprends au mot-à-mot mais je comprends le sens de la phrase en fonction de ce que j'ai dit. ou de ce que quelqu'un d'autre a dit. alors je reprends alors.. (…) je sais pas parler. mais je comprends. je saisis le sens on va dire. mais je serais pas capable toujours de le dire. mais de temps en temps j'ai des expressions que je leur dis..
(…)
A : vous n'êtes jamais retournée en Algérie ?
D : non. non non. non non. les premières années nous n'avons.. nous avions trop mal au cœur... nous allions en vacances.. toute l'année on travaillait et.. nous partions en vacances en Espagne tous les ans. parce que l'Espagne nous rappelait l'Algérie en fait. pendant une dizaine d'années bon puis après y a eu des problèmes familiaux donc puisque comme je vous ai dit je me suis séparée de.. de mon mari. et puis.. après bon y a eu plein tout ce travail que j'ai fait et tout. et puis à partir du moment où j'ai commencé à faire ces recherches pour.. les ascendants pour nos mes ancêtres. pour les enfants hein. (…) à partir de là l'idée.. avec ma cousine l'idée nous est venue. vraiment de.. de vouloir retourner en. aller en Algérie. parce que elle elle y est passée plusieurs fois. elle va souvent dans le.. au Sahara et donc elle s'arrête à Alger. et puis.. moi j'ai eu vraiment très très envie. à partir du moment où j'ai reparlé d'Oran tout ça. je suis d'ailleurs allée sur internet je suis allée regarder.. (…) alors je me dis bien sûr y a quand même 47 ans qui sont passés. c'est normal que.. que ça change. et puis y a d'autres personnes qui sont retournées.. à Oran ils m'ont dit attention.. c'est difficile parce que Oran n'est plus Oran le même il faut être au centre ville. parce que toute tous les petits villages.. ont été rattachés.. et t'auras peut-être du mal à retrouver. alors. souvent j'ai rêvé aussi de la.. des différents endroits où j'ai vécu. j'ai envie. et à la fois j'ai pas envie.
A : hum
D : parce que j'ai peur que. les souvenirs seront pas les mêmes hein. alors voilà. voilà. et mais.. ça m# ça m'taraude. alors pendant un temps je pensais y aller aussi avec les p'tits enfants mais bon.. y a eu tous ces problèmes aussi de.. c'est pas très très.. en sécurité alors bon. alors une année y a (…) 5 ans.. je suis allée au Maroc. alors là.. hhh (forte aspiration) (…) ma fille m'a dit bon ben on va aller.. aux vacances de pâques on va aller à Agadir. tu viens avec nous viens avec nous. hha je suis arrivée à l'aéroport d'Agadir et que j'ai vu. alors tout de suite le paysage et puis les.. les ânes. alors là (rire) et ça.. hhh j'étais très très émue parce que j'ai retrouvé exactement ce qu'y

avait dans mon enfance quoi dans mon.. et puis dans ma jeunesse. ouais voilà. et après le reste c'est une ville (…) c'est tout à fait touristique alors.. j'ai bien aimé me promener aussi du côté des souks et tout ça j'aime beaucoup. (…) alors je suis pas encore sûre.. d'y aller un de ces jours. mais on avait fait le projet avec ma.. ma cousine et son mari. (…) on avait déjà le.. le programme hein on devait aller à tel et tel endroit. et au moment où on a.. voulu finaliser.. on nous a interdit. c'était l'a..nnée dernière attendez on est en 2009 ça devait être en deux mille.. six.. sept. en 2007. y a eu encore d'autres.. problèmes. y a eu des gens qui ont été kidnappés donc on a dit vaut mieux pas. »

Francis

Francis a quitté le Maroc avec ses parents alors qu'il n'avait qu'un an. Ses parents étaient arabophones, mais Francis n'a pas appris l'arabe marocain en famille même s'il l'a parfois entendu, avec le « pataouète »[40]. Ses parents ont même refusé qu'il l'apprenne. Son parcours de vie lui a tout de même permis d'être souvent en contact avec cette langue, sans pour autant pouvoir réellement l'acquérir.
Il est retourné une fois au Maroc, en 1984, avec notamment le père d'Émilie et Émilie (voir *supra*) puisqu'ils sont amis. Mais il n'est pas retourné à Taza ou dans les environs. Lui aussi redoute, puisqu'il en fait l'expérience avec des photos de la maison familiale ramenées par son neveu, le décalage entre ce qu'il s'est imaginé à travers les récits de ses parents et la réalité actuelle.

« **A :** tu m'as dit donc tes parents parlaient l'arabe.. comment ça s# tu sais comment ils l'ont appris..
F : ben mon père lui.. mon père il vivait dans à la campagne dans un endroit assez.. retiré quand même c'était vraiment le bled. donc lui.. il a été à l'école à l'âge de 7 ans. et ils l'ont mis en pension à Taza. tu vois et il revenait une fois par semaine chez lui. et jusqu'à 7 ans il savait pas parler français. il ne parlait que.. que l'arabe c'était sa langue.
A : eh ouais
F : tu vois. et il était.. voilà y avait tous les gens qui vivaient là quoi donc.. et voilà.
A : oui c'est-à-dire qu'ils ont pas grandi dans un environnement.. avec des..
F : du côté de mon père c'était.. tout l'monde parlait l'arabe. voilà. on ne parlait que l'arabe. normal ils vivaient au Maroc tu vois et.. voilà. et puis donc il a appris le français à l'école. tandis que ma mère bon ils parlaient le français et elle a appris l'arabe à l'école. elle a appris le le classique.. bon bien sûr.. le dialectique elle le pratiquait parce que voilà quoi. voilà. donc.. voilà.
(…)
F : ah ça parlait l'arabe un petit peu ouais de temps en temps. puis y a un truc qui.. un terme qu'ils appellent chez les pieds-noirs c'est le pataouète. c'est le mélange.. français arabe espagnol et.. et italien même tu vois.
(…)
A : est-ce qu'y avait des moments particuliers ou c'était comme ça de temps en temps.. ?
F : qu'ils parlaient l'arabe ?

[40] C'est bien le terme qu'emploie Francis. Je rappelle que ces grands-parents paternels étaient des pieds-noirs d'Algérie, installés ensuite au Maroc.

A : ouais
F : quand ils étaient en famille surtout. et puis des fois à la maison entre eux.. y avait des mots qui partaient.. alors c'est parce que ils voulaient pas qu'on comprenne ce qu'ils disaient ou quoi. ou alors c'est des réflexes parce que je pense qu'ils ont souffert de.. d'être partis.
(…)
A : est-ce que toi t'as eu t'as eu le.. l'envie à un moment de.. de parler arabe de.. est-ce que t'as cherché à.. à apprendre des choses de tes parents ou.. à l'école ou je sais pas
F : ben mes parents.. bon ça faisait déjà un moment que ils voulaient pas quoi on voulait pas qu'on parle arabe. c'était un réflexe. c'était un réflexe de.. de rejet quoi je pense par rapport à.. à tout ce qui était arabe. voilà tu vois. c'est.. bon. et puis moi bon déjà en vivant dans un pays une ville comme Z [ville du Tarn]. où y a beaucoup d'usines et tout ça. y avait beaucoup d'émigrés.. y avait beaucoup d'Arabes.. beaucoup d'Espagnols.. beaucoup de Portugais. tu vois c'était des gens qui travaillaient.. et bon moi j'ai appris enfin des mots des trucs comme ça ouais. et puis j'ai des amis.. des collègues de travail tout ça.. bon je veux dire.. des gens depuis 25 ans on travaille ensemble donc on se parle eux ils parlent arabe. donc j'apprends des mots et tout des trucs comme ça mais. je peux pas tenir une conversation ni comprendre tout à fait ce que voilà quoi. bon je regrette un peu ouais bien sûr. ça c'est.. c'est dommage. mais bon. et puis en plus bon. moi je.. je me suis fait virer de l'école à 16 ans parce que j'étais un crétin fini. pas un mauvais élève mais.. ça me plaisait pas et j'arrêtais pas de j'étais un cancre. donc on m'a dit bon. à l'époque y avait du boulot partout. vie active je me suis retrouvé à l'usine avec tous ces gens et que tu te retrouves à l'usine tout à fait en bas de l'histoire. donc.. voilà y avait des Arabes.. des Portugais et des Espagnols. les autres ils étaient dans les trucs plus clean tu comprends y avait une discrimination là-aussi.. voilà. donc je me suis retrouvé avec eux et c'était vraiment super quoi. là j'ai appris.. les uns les autres j'ai appris à. respecter tous ces gens quoi c'est c'est.. parce que j'avais tu vois c'est l'expérience de la vie c'est.. t'es confronté t'es là dans.. une galère pas possible. avec des gens qui marnent. et moi je suis sorti de là.. on m'a sorti de là.. et eux ils sont restés et ils vont y rester enfin ils y sont restés tu vois. ça c'est un petit peu... bizarre.
(…)
F : j'ai été au Maroc mais.. en 84 avec [le père d'Émilie] et toute la famille… et tout ça.. c'était cool. (…) mais c'est tout ce que je connais quoi j'ai jamais.. je connais pas Taza par exemple tu vois. voilà quoi j'ai jamais eu l'occasion ni même. bon. là j'ai été bon.. Rabat Casablanca.. comme ça .. Meknès (…) non c'était cool. mais j'aimerais bien y retourner ouais. mais bon.. tôt ou tard. mais je sais pas si j'ai envie d'aller voir.. où vivaient.. tu vois. j'ai eu des images dans la tête. et justement j'ai un.. un neveu qui y a été. il a bossé à Meknès dans une entreprise qui s'occupe de.. de l'eau. il faisait un stage. et stage au Maroc tu vois il est resté un mois et il a il y a été à X [le village de son père]. et il a photographié la maison. de la famille de mon père tu vois où.. et y avait tellement de.. d'histoires par rapport à cette maison que moi dans ma tronche c'était une éNNorme maison. Mais quand j'ai vu la photo j'étais vert ils vivaient à quatre famille là-dedans. (…) c'est mais c'est tout petit. c'est.. c'est un truc incroyable quoi. voilà quoi donc j'étais un petit peu déçu. ça m'a cassé un peu mon.. »

Synthèse du point 1.4.

Tous ces témoignages concernent des personnes qui, quand elles ont vécu longtemps en Algérie ou au Maroc, faisaient partie des populations dites européennes et/ou francisées ; ou alors elles n'y ont justement pas vécu longtemps, voire n'y ont pas vécu du tout.
Dans tous les cas, ces interviewés s'identifient pour la plupart à la culture pied-noir, en tant que membres de ce groupe ou en tant que descendants. Cette identification s'opère notamment, du point de vue des pratiques langagières. Ils évoquent le français des pieds-noirs, ou le pataouète pour certains, en termes d'accent et de lexique. L'arabe algérien ou marocain, s'il a pu être pratiqué dans la famille, l'a plus souvent été par les anciens. Dans ce cas, il reste présent dans les discours et représentations exprimés en entretien mais (probablement) pas – ou très peu – dans les pratiques concrètes. Cela étant, on peut remarquer aussi que pour Raphaëlle, s'il y a probablement eu contact avec l'arabe algérien dans l'enfance et en famille, celui-ci a en quelque sorte été occulté. Des éléments de parcours et sa propre volonté ont pu ensuite l'amener vers un apprentissage, puisqu'elle a pris des cours à l'université et en Tunisie.
Enfin, sur la question de la mémoire familiale il semble que les familles pieds-noirs soient plus préoccupées (ces dernières années) de fixer et de raconter leur histoire à leurs descendants : un ou plusieurs membres de la famille produisant dossiers, récits ou même livre édité.

1.5. Processus transmissionnel, apprentissage et pratiques déclarées (situées dans le passé) : synthèse

Le rapport entre la distribution des profils sociolinguistiques des interviewés et les critères d'analyses choisis montre un découpage relativement attendu :

- Volonté familiale de transmettre, liens soutenus avec le pays des parents, environnement arabophone concernent les descendants d'immigrés ou de harki.
- Prédominance nette du français mais liens avec le pays (du ou) des parents, ou vie dans ce même pays : descendants d'immigrés (mais dont seul le père est arabophone), juifs nord-africains et « pieds-noirs » marocains.
- Absence de l'arabe maghrébin, langue occultée : pieds-noirs algériens, descendants de pieds-noirs algériens ou marocains (un interviewé) et une descendante de juifs algériens (branche paternelle).

L'apprentissage et la pratique de l'arabe comme du français sont bien sûr intimement liés, d'un point de vue diachronique, aux statuts sociaux et aux rapports de domination construits par le système colonial. Néanmoins, en affinant la focale, ces constructions socio-historiques croisent des parcours concrets, tant à l'échelle groupale ou communautaire, qu'à l'échelle individuelle. C'est cette complexité des réalités vécues que j'ai voulu mettre au jour à travers la polyphonie des discours. Ceux-ci n'invalident pas les catégorisations quelque peu générales de la répartition des profils mais les affinent.

Concernant le processus transmissionnel, les quelques critères d'analyse retenus ont suffi à montrer une diversité de situations et de possibles :

- le mode et le lieu d'habitat en France et/ou dans l'autre pays
- les liens avec le pays des parents ou dans lequel on a aussi vécu
- l'environnement et/ou les personnes ressources
- le rapport au français des parents
- l'apprentissage formel.

Tous ces éléments vont jouer et se mêler différemment pour chacun dans la famille, la fratrie, le groupe, la société. Le sens dans lequel ils peuvent jouer (favorisant ou défavorisant le processus transmissionnel) n'est pas complètement pré-déterminé ou prévisible.

Ainsi, à travers ces extraits d'interviews, a-t-on pu approcher de manière plus concrète le processus transmissionnel, dans ses dimensions interactionnelle, dynamique et transversale.

Concernant l'apprentissage scolaire, religieux ou associatif de l'arabe classique ou moderne standard, les expériences inachevées des interviewés leur ont souvent laissé un sentiment d'échec mêlé de culpabilité (cf. *supra*, point 1.1.4). En 1985, Jacqueline Billiez soulevait déjà ces problématiques présentes dans les discours d'adolescents grenoblois d'ascendance algérienne :

> « La langue qui leur sert alors de référence semble être l'arabe dialectal tel qu'il est parlé en Algérie et leur conscience s'obscurcit lorsqu'il s'agit

d'appréhender la situation de diglossie (Ferguson 1959) du pays d'origine : ils ne perçoivent pas la différence entre les deux variétés arabes. À la dévalorisation de la langue familiale et de leur compétence s'oppose la valorisation de l'arabe parlé en Algérie et surtout de la *langue écrite*. Cette valorisation du code écrit constitue la plus grande motivation à l'apprentissage de la langue arabe (…). Les raisons avancées pour expliquer les abandons ne sont pas très explicites (…). Plusieurs facteurs ont sans doute contribué à ces abandons :
- des méthodes inadaptées,
- le rejet du cadre scolaire des cours,
- l'écart mesuré entre la langue familiale et la norme officielle de l'arabe entraînant des difficultés,
- le statut de l'arabe dans le pays de résidence,
- et enfin peut-être la fonction mythique de l'arabe.
En effet, ce qui ressort de leurs attitudes vis-à-vis de l'arabe c'est cette valorisation d'une langue qu'ils ignorent mais qui leur permet par une représentation mythique de se reconnaître des racines, ce qu'exprime très bien sous forme de paradoxe un adolescent : '*Ma langue c'est l'arabe mais je la parle pas*'. »[41] (Billiez 1985a, p. 51).

Il a été vu précédemment (*supra*, point 1.3) que dans cette même recherche J. Billiez avait recueilli des discours similaires auprès de ces adolescents d'ascendance algérienne et d'adolescents d'ascendance espagnole, quant à la question de la stigmatisation et du blocage linguistiques. Mais ces derniers se distinguent des premiers sur l'apprentissage scolaire et associatif de l'espagnol :

« (…) il est un lieu où leurs compétences sont valorisées, sont jugées bonnes par rapport aux autochtones français, c'est le cours d'espagnol dans les

---

[41] Cette dernière phrase peut faire écho, en miroir – et bien que les deux propos, contextes, personnes soient différents –, à la réflexion menée par Jacques Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre* (1996, p. 13), « je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » dit-il, en parlant du français. Autrement dit, « ma langue » n'est pas la mienne (et n'est pas mienne), je ne parle donc pas celle(s) qui aurai(en)t dû être la (les) mienne(s) :

« je n'ai qu'une langue et ce n'est pas la mienne, ma langue "propre" m'est une langue inassimilable. Ma langue, la seule que je m'entende parler et m'entende à parler, c'est la langue de l'autre. » (*Ibid.*, p. 47).

« Ce que je dis, celui que je dis, ce *je* dont je parle en un mot, c'est quelqu'un, je m'en souviens à peu près, à qui l'accès à toute langue non française de l'Algérie (arabe dialectal ou littéraire, berbère, etc.) a été *interdit*. Mais ce même *je* est aussi quelqu'un à qui l'accès au français, d'une autre manière, apparemment détournée et perverse, a *aussi* été *interdit*. D'une autre manière, certes, mais également interdit. Par un interdit interdisant du coup l'accès aux identifications qui permettent l'autobiographie apaisée, les "mémoires" au sens classique. (…) D'autre part, le nom "interdit" paraît encore trop risqué. Il demeure facile ou équivoque dans la mesure où cette limite n'a jamais été posée, édictée comme un acte de loi - un décret officiel, une sentence - ni comme une barrière physique, naturelle, organique. Il n'y avait là ni frontière naturelle ni limite juridique. On avait le choix, on avait le droit formel d'apprendre ou de ne pas apprendre l'arabe ou le berbère. Ou l'hébreu. Ce n'était pas illégal, ni un crime. Au lycée du moins — et l'arabe plutôt que le berbère. (…) Enfin et surtout l'expérience de ce double interdit ne laissait à personne aucun recours. Elle ne *m'en* laissa aucun. » (*Ibid.*, pp. 56-59)

« Car jamais je n'ai pu appeler le français, cette langue que je te parle, "ma langue maternelle". Ces mots ne me viennent pas à la bouche, ils ne me sortent pas de la bouche. Aux autres, "ma langue maternelle". » (*Ibid.*, p. 61).

> cursus scolaires. Ils suivent aussi, parallèlement, les cours d'espagnols dispensés dans le cadre associatif, avec assiduité et une plus grande continuité dans le temps. Les abandons précoces semblent beaucoup plus rares que chez les jeunes issus de l'immigration algérienne. » (*Ibid.*, p. 52).

Ainsi, la rareté des abandons de l'apprentissage formel pour les adolescents hispanophones peut-elle s'expliquer : d'une part, par la plus grande proximité de la langue enseignée avec la langue familiale ; d'autre part, par un plus fort soutien institutionnel de l'espagnol par rapport à l'arabe (moderne standard et, plus encore, maghrébin).
Même s'il n'est pas exprimé directement par les interviewés, le besoin d'un soutien institutionnel dans l'apprentissage de l'arabe, qu'il soit celui pratiqué dans la famille ou l'arabe moderne standard, se fait jour. Cela montre aussi que l'offre d'enseignement est à la fois restreinte et opaque. En effet, l'écrasante majorité des structures privées comme publiques ne propose que de l'arabe classique ou moderne standard et cela, sous une seule appellation : l'arabe. S'il est important que cette offre demeure, il est aussi crucial qu'une offre en arabe maghrébin existe et se développe (Caubet & Barontini 2007 ; Abouzaïd & Barontini à paraître). Il est en effet évident[42] qu'un soutien institutionnel réel, prenant en compte la réalité des divers arabes, et donc une plus grande reconnaissance scolaire et sociale, favoriserait le processus transmissionnel tout en permettant aux apprentis-locuteurs de démystifier *l'arabe*.
Enfin, en ce qui concerne les discours faisant état de pratiques partielles ou inexistantes, ce ne sont pas les compétences (réelles ou supposées) qui m'intéressent mais bien plutôt les traces, les empreintes (symboliques ou non) de l'arabe maghrébin. Comme le souligne Achour Ouamara, dans un article intitulé « Les langues oubliées » :

> « (…) dans le registre du symbole, la simple compréhension de la langue (compétence passive) est aussi significative que sa production. On a beau ausculter les symptômes de la perte linguistique, il y aura toujours une empreinte, fût-elle lexicale, pour témoigner de l'émotion d'un creux. Le symptôme n'est pas le mal. Tailler l'arbre n'est pas le déraciner. » (Ouamara 1996, p. 10).

La vision du multilinguisme de l'écrivain Édouard Glissant fait écho à ces propos :

> « Quand je parle de multilinguisme, quelqu'un aussitôt me dit : "Ah ! Oui, combien de langues tu parles ?" Ce n'est pas une question de parler les langues, ce n'est pas le problème. On peut ne pas parler d'autres langues que la sienne. C'est plutôt la manière même de parler sa propre langue, de la parler fermée ou ouverte ; de la parler dans l'ignorance de la présence des autres langues ou dans la prescience que les autres langues existent et qu'elles nous influencent même sans qu'on le sache. Ce n'est pas une

---

[42] La majorité des travaux actuels, francophones comme anglophones, traitant des pratiques et représentations langagières familiales dans leur lien ou leur opposition avec les pratiques et représentations langagières scolaires, tant d'un point de vue *macro* que *micro*, va dans ce sens : un (meilleur) soutien institutionnel des langues d'immigration, régionales ou autochtones favorise leur transmission, leur maintien, leurs pratiques et des représentations positivées, valorisées.

> question de science, de connaissance des langues, c'est une question d'imaginaire des langues. Et, par conséquent, ce n'est pas une question de juxtaposition des langues, mais de leur mise en réseau. » (Glissant 2010, pp. 27-28).

Dépasser un rapport et une vision binaires (monolinguisme versus bilinguisme) passe ainsi par un déplacement du regard et des représentations, en termes d'*ouverture* au plurilinguisme des pratiques langagières, quelles qu'elles soient.

En dernier lieu, et pour en revenir plus globalement au processus transmissionnel tel qu'il vient d'être étudié, il est clair que les facteurs dits « objectifs » (tels : lieu de naissance ; âge d'arrivée en France si naissance ailleurs ; lieux et modes de résidence ; réseaux d'interconnaissances ; pratiques langagières des parents, grands-parents, frères et sœurs ; etc.) n'expliquent pas mieux, ni à eux seuls, les parcours singuliers. Il faut également compter avec des facteurs plus subjectifs, plus intimes, tels : les représentations socio-langagières, les positionnements identitaires (assumés et subis), les différents contextes d'interaction possibles et la qualité de la relation entre les interactants, etc.

2. Poursuite, évolutions, retournements du processus – Pratiques déclarées (actuelles)

Il s'agit à présent de préciser les pratiques langagières déclarées plus actuelles et de voir comment elles se poursuivent, évoluent, se modifient, pour les interviewés et, à travers leurs discours, pour d'autres membres de leur famille (dont leurs descendants éventuels).
Le premier paragraphe se concentre sur les extraits d'interviews de ceux qui ont fait état d'une certaine continuité et d'une poursuite dans l'apprentissage et/ou les pratiques de l'arabe marocain, algérien ou tunisien.
Le second paragraphe se concentre sur les extraits d'interviews de ceux qui ont fait état, au contraire, d'une discontinuité, de retournement(s) de situation sur le plan des pratiques langagières pour eux-mêmes ou leurs descendants (au sens large).
On ne retrouvera pas forcément tous les interviewés dans cette section, contrairement à la précédente. Les deux paragraphes ne représentent pas une séparation intangible, ils sont poreux dans le sens où certains interviewés auraient pu apparaître dans chaque point. J'ai toutefois choisi de ne mettre en lumière que certaines dimensions significatives du point de vue du processus transmissionnel. En effet, en filigrane, il s'agit toujours de l'examiner dans la durée, à l'échelle familiale comme singulière, à travers le discours sur les pratiques langagières actuelles.

2.1. Compétence considérée comme (relativement) acquise, poursuite des pratiques.

Avec celles et ceux qui considèrent parler l'arabe marocain, algérien ou tunisien, voyons quelles sont leurs pratiques déclarées actuelles. Quelles sont leurs pratiques langagières familiales, avec qui parlent-ils/elles arabe, dans quel(s) cadre(s) ? Les participants à l'enquête évoquent également le contact avec le français, le « mélange », ainsi que leur rapport aux autres langues familiales ou personnelles.
On verra également si un lien a perduré ou perdure avec le Maroc, l'Algérie ou la Tunisie. Et enfin, quelles ont été, sont ou pourraient être leurs attitudes et pratiques langagières avec leurs enfants et petits-enfants ?

Samir

En France, Samir dit parler quelques fois l'arabe marocain avec des amis. Avec ses frères, les conversations se font surtout en français sauf dans des « moments de joie ou de peine ». Pour Samir, sa pratique de l'arabe est aussi liée aux attentes linguistiques des uns et des autres, aux situations.
Avec son cousin du Maroc, avec ses amis, il commence par dire qu'il emploie l'arabe « souvent », puis « de temps en temps » et cela concerne notamment les formules de politesse ou de souhaits et des plaisanteries. En famille, devant la télévision, si le sujet concerne le Maroc, l'arabe marocain est préférablement employé. Là, Samir présente cette pratique

déclarée comme un élément identitaire fort et qui détermine à ses yeux un certain droit à la parole. En même temps, il convient que le français « reprend vite le dessus ». Au Maroc, il pratique bien évidemment l'arabe marocain. Il y est perçu comme un locuteur allochtone. Comme cela a été évoqué *supra* (point 1.3.) un « accent français » et une prononciation mal assurée sont les principaux facteurs, selon Samir, de ce repérage. Il en parle sans exprimer de sentiment de frustration ou de mise à l'écart.

> « **A :** et donc tu me disais tout à l'heure qu'ici tu parles pas forcément souvent et que c'est plus quand tu vas au Maroc
> **S :** alors en fait effectivement je parle plus souvent quand je vais au Maroc sauf quand ici on est en famille ou on est chez des amis.. Marocains.. Algériens Tunisiens.. avec des amis aussi ça m'arrive des fois. de temps en temps dans la rue.. là c'est vrai que.. y a deux trois ans à peu près mon cousin du Maroc est venu faire ses études ici donc là c'est l'occasion de pouvoir discuter à la maison tranquillement quoi. parce que du coup ben on ressent cette envie de vouloir parler en arabe du fait que.. ben on sait qu'y a quelqu'un qui vient de là-bas et que.. ça nous donne envie de.. de parler parce que lui aussi a son accent.. il cherche à parler français donc y a un échange donc automatiquement lui essaie de parler en français et nous on essaie de lui parler en arabe. c'est un échange qui se fait un peu naturellement quoi donc du coup c'est vrai que ça.. ça apporte... disons que quand les conditions sont créées pour qu'on puisse parler arabe et ben du coup on essaie ou enfin on le fait et puis.. c'est assez... c'est assez marrant parce que du coup c'est quand on se retrouve dans une situation particulière qu'on parle arabe. c'est plus ça quoi. mais avec les amis ouais c'est souvent.. de temps en temps.. dans des formules plutôt de politesse ou des formules pour faire rire ou des expressions qui sont pas.. dont la traduction serait pas la même en français etc. des p'tites expressions comme ça.
> **A :** hum d'accord et donc je reviens plus dans le cercle familial.. surtout ici en France.. donc tu me dis parfois en arabe parfois en français mais est-ce qu'il y avait des sujets ou (…) des moments particuliers qui étaient.. qui faisaient qu'on avait plus envie de parler en arabe.. qu'en français
> **S :** des moments plus précis ben
> **A :** des moments ou des sujets
> **S :** des sujets alors.. des moments.. comme je disais tout à l'heure des moments de joie des moments de peine… des sujets.. c'est vrai que la plupart des entre guillemets des émigrés ont la fameuse parabole avec les chaînes arabes donc du coup c'est vrai qu'assez souvent nos parents à nous regardent ces chaînes-là. donc du coup il y a des sujets qui viennent sur la table.. parce que parfois nous aussi ça nous arrive de regarder de temps en temps la télévision et on voit des sujets qui passent sur not' pay# nos pays.. donc nous principalement le Maroc et c'est vrai que ça nous donne envie de.. ben de donner notre opinion que ce soit sur la politique que ce soit sur..
> **A :** mais en arabe ?
> **S :** en arabe. en arabe. en arabe parce qu'on a envie d'exprimer.. quelque part l'opinion qu'on a envie d'exprimer on a envie de l'exprimer comme si on était.. comme si notre identité était avant tout celle du pays.. dans lequel on.. on parle parce que c'est vrai que parler en français en donnant des opinions sur le.. notre pays entre autres le Maroc.. quelque part d'entrée on se mettrait en.. on s'appliquerait pas en temps que.. Marocain je m'appliquerais en tant que.. étranger.. sur le sujet donc.. je sais pas si c'est inconscient je sais pas si c'est parce que.. on ressent dans ce moment-là une envie de d'exprimer son opinion de façon formelle donc peut-être

qu'effectivement... le fait de parler en arabe.. mais c'est vrai que le français reprend très vite le dessus parce qu'il y a des moments où on va buter sur des expressions des mots on va essayer de le chercher on va pas le trouver donc du coup on va se réfugier dans le français ou dans le franco.. arabe enfin c'est un peu... c'est vrai que quand on a des lacunes hop on se réfugie tout de suite dans le français quoi parce que... parce qu'on sait à ce moment-là pouvoir passer le message qu'on a envie de passer rapidement donc on récupère des formules et puis... et ça fait une langue assez (rire) assez marrante (rire) »

La question des enfants est hypothétique pour Samir. Hormis le caractère identitaire, surtout dans sa dimension familiale, qu'il convoque à nouveau. C'est la réparation de ses propres manques qu'il met en avant, c'est-à-dire son regret de n'avoir pu acquérir plus d'arabe « littéraire ». Implicitement, il compte sur une amélioration de l'accès à un enseignement de qualité de l'arabe en France, dans l'avenir. Malgré son propre abandon, suite à son expérience à l'école coranique, il souhaite que ses enfants, s'il en a, apprennent l'arabe moderne standard. Rien d'étonnant à cela, le désir d'enfant s'accompagne d'une espérance d'un avenir meilleur en termes de possibilités à l'échelle sociale ou sociétale, mais aussi à l'échelle individuelle, dans la mesure où l'on souhaite voir les enfants comme des personnes mieux accomplies que les parents, ayant la capacité (symbolique) d'éviter de reproduire les erreurs de parcours des parents.
Le regret de Samir quant à l'apprentissage de l'arabe moderne standard cache peut-être, tout aussi implicitement, une évidence : sa compétence en arabe marocain, même s'il ne la considère pas parfaite par ailleurs, n'est pas en question. Le maintien de liens avec la famille au Maroc étant essentiel pour lui, il n'exprime pas d'inquiétude quant à la poursuite de pratiques de l'arabe marocain.

« **A :** si tu as des enfants tu aimerais.. leur transmettre.. l'arabe marocain ?
S : ouais. ouais ouais vraiment.. vraiment parce que.. je pense que c'est important.. ce serait important pour eux.. parce que je compte aussi leur faire découvrir leur.. entre guillemets leur pays.. voilà donc aller voir la famille etc et c'est vrai que.. je pense que c'est quelque chose d'important parce que moi j'en garde des très bons souvenirs.. voilà la famille.. c'est vraiment un lien qui est très très fort. je pense que c'est pareil pour tout.. pour tout le monde quoi.. tout le monde a besoin de se retrouver dans sa famille etc donc. puis ça c'est une identité c'est un tout c'est.. mes enfants ouais.. mais chose que je ferais particulièrement c'est essayer de leur faire apprendre le littéraire. chose que moi j'ai pas pu faire.. pour différentes raisons mais.. vraiment vraiment essayer de le faire dès l'enfance à la base pour que.. qu'il y ait.. entre guillemets quelque chose quoi que ça commence dès la petite enfance et que ça puisse.. entre guillemets rester après bon. (silence) c'est vrai que par exemple ç'a été difficile pour mes parents parce que ils se sont retrouvés un petit peu dans.. dans le problème de la.. le non développement de la langue arabe ici en France.. dans le fait que c'est difficile de trouver des écoles où il y a des profs etc.. donc c'est vrai que la facilité c'était l'imam l'école coranique (…) et que voilà l'imam était là et qu'il pouvait dispenser ses... (silence) après oui effectivement moi je pense que c'est important et mes enfants j'aimerais bien ouais qu'ils parlent arabe ça c'est clair. »

Zyad

Zyad, au moment de l'entretien, habite toujours chez ses parents, dans un quartier où beaucoup de leurs voisins sont arabophones ou berbérophones. Il continue, par ailleurs, d'aller régulièrement au Maroc, dans sa famille.
En France, il estime employer l'arabe marocain surtout avec ses parents et des personnes de la classe d'âge de ses parents, notamment avec ceux qui sont le moins à l'aise en français, et très peu avec des personnes de son âge ou ses frères et sœurs.
Par ailleurs, depuis quelque temps, la mère de Zyad prend des cours d'alphabétisation en français, et ses enfants l'aident dans cet apprentissage.
Zyad évoque, ensuite, les périodes de transition dans les pratiques langagières, lorsque la famille est de retour d'un séjour au Maroc, au cours desquelles l'arabe marocain est, selon lui, un peu plus employé du fait de l'« automatisme » pris.
Sur le plan du processus transmissionnel et des pratiques langagières, il compare sa situation avec celles d'autres familles. D'abord, des membres de sa famille résidant en France, mais pas en région parisienne, et qui ne parlent pas ou moins l'arabe marocain. Il avance deux raisons potentielles à cela : un moindre contact en France avec des arabophones dû au mode et au lieu d'habitat ; des cousins beaucoup plus francophones que ceux de Zyad, au Maroc. Ensuite, Zyad parle de familles voisines et amies de la sienne, des familles berbérophones dans lesquelles le berbère est acquis et pratiqué. Sur ce point, il est différent puisqu'il pratique plus l'arabe marocain que le berbère, tout en ayant bénéficié des « deux cultures ». Même si, à propos du berbère, il exprime un regret de ne pas pouvoir s'exprimer plus dans cette langue, Zyad manifeste aussi une envie (plutôt hypothétique) d'en apprendre plus.
Enfin, certains de ses cousins sont clairement des personnes ressources et il les considère effectivement comme des protagonistes clés dans son apprentissage de l'arabe marocain. Ainsi, depuis qu'un de ses deux plus proches cousins habite la région parisienne, Zyad le voit régulièrement et pratique l'arabe avec lui.

> « **A :** en dehors de la famille et en dehors de voilà en dehors du contexte familial est-ce que ça. tu pratiques.. quand même de temps en temps l'arabe ou pas ?
> **Z :** c'est.. c'est assez rare mais si je le parle disons avec.. quand je me retrouve avec un groupe où ils le parlent. donc.. je m'adapte je le parle avec eux. des fois.. j'aime bien parler avec.. les gens du ménage.. qui travaillent au [musée]. donc y a une grande communauté.. maghrébine et.. souvent.. je parle avec eux en arabe. y en a certains qui parlent un p'tit peu le français donc.. c'est mieux que je parle l'arabe. puisqu'on se comprendra plus facilement que si je parlais le français.
> (…)
> **A :** alors et pour en revenir à.. la famille. est-ce qu'avec tes frères et sœurs tu parles.. souvent l'arabe ou.. ?
> **Z :** non plutôt le français. donc.. c'est plus.. chacun si on parle à.. nos parents. on est.. on peut leur parler en arabe. donc.. non là ça se fait beaucoup plus.. beaucoup plus fréquemment.

(…)
Z : donc on a grandi comme ça. et.. donc et maintenant que ma mère.. en fait elle parle le français un peu plus.. beaucoup plus facilement donc.. on communique plus souvent avec elle en français. c'est vrai que en fait.. le fait est.. par contre c'est vrai que.. ce qui est marrant c'est.. dès qu'on revient du.. du Maroc.. comme on a l'habitude de parler l'arabe.. on va plus communiquer dans les.. dans les premiers temps en arabe. quand on est revenu en France. parce qu'on a cet automatisme et après petit à petit il disparaît.
A : et.. tous tes frères et sœurs pareil parlent l'arabe [xxx
Z : [ils parlent l'arabe oui.
(…)
A : et.. tu.. aujourd'hui tu habites chez tes parents ou tu..
Z : j'habite chez mes parents.
A : et donc en fait.. bon si j'ai bien compris (…) ça t'arrive de parler dans le quartier en arabe avec des amis ou avec des voisins ou.. ça t'arrivais et est-ce que ça t'arrive ou pas ?
Z : avec.. oui les.. en fait.. les parents de mes amis oui. donc..
A : surtout les.. [les parents
Z : [les parents oui. les parents hum voilà oui. avec les… avec ceux de mon âge non c'était.. on parlait en français bon c'était peut-être des fois quelques mots.. ou des fois quand y a.. on voulait dire quelque chose que.. que les autres ne comprennent pas donc.. on parlait entre nous en arabe mais.. sinon.. c'était très rare.
A : ouais. c'est plutôt avec.. ouais la génération des parents [xxx
Z : [voilà la génération des parents ou.. ou des fois c'est vrai que par exemple.. y avait des cousins qui venaient.. et qui parlaient.. qui parlaient.. que l'arabe parce que bon
A : qui venaient du Maroc tu veux dire ?
Z : oui voilà. des cousins et des amis donc avec eux on.. communiquait en arabe.
(…)
Z : par contre c'est vrai ce qui est.. parallèlement j'ai beaucoup de famille en.. en province. et ils parlaient pas le.. l'arabe. ça.. ça ça s'expliquait pas en fait.. enfin je pense que ils avaient.. parce que dans certaines.. dans certains coins y avait pas trop de.. peut-être de voisins.. arabes donc ils avaient pas l'occasion de le pratiquer.. et les enfants ils avaient pas l'occasion.. de le parler ou sinon ils avaient.. plutôt des cousins.. francophones au Maroc donc ils parlaient plus le français là-bas que.. donc nous c'est vrai qu'après… en fait là-bas on avait pas.. ils sont rares nos cousins francophones donc on.. on était obligé.. de s'adapter de parler l'arabe. hum.
(…)
Z : une voisine en France (…) ils sont.. du Sahara eux et ils parlent le berbère et... ils communiquent très facilement avec ma mère.. par exemple. et.. ils se comprennent bien. et ils parlent qu'en berbère t'façon.. jamais en arabe. mais c'est vrai par exemple moi.. ce qui est bizarre.. ce qui est.. les deux cultures je parle plus le.. l'arabe que le berbère. alors que dans d'autres familles.. rifaines.. ou comme ces amis-là du.. du sud du Maroc.. ils parlent pratiquement pas l'arabe les enfants. ils parlent que le berbère. et le berbère ils le connaissent parfaitement. parce que.. ils communiquaient qu'en berbère entre eux. pas en français. (…) ces voisins ils parlent qu'en berbère. ils ont jamais parlé en.. français avec leurs parents.
(…)
Z : [à propos du berbère] c'est vrai que c'est.. moi j'aimerais bien l'apprendre un peu plus c'est vrai le comprendre. parce que quand je vais

dans.. par exemple dans certaines.. régions je vais parler avec des gens.. qui me parlent qu'en berbère et que je comp# que je comprends et que j'ai pas la réplique donc.. y a pareil y a ce sentiment de frustration de pas pouvoir parler de communiquer avec les gens c'est.. ça c'est.. c'est dommage. mais après..
(…)
Z : et depuis c'est vrai qu'y a mon cousin.. y a peut-être.. trois quatre ans. j'ai un cousin qui.. avec qui j'ai grandi.. au Maroc en fait quand j'allais en vacances.. et qui vit en France maintenant. pas très loin de chez moi. donc avec lui je parle.. plus l'arabe que.. que le français. au jour d'aujourd'hui. et avec lui bon lui c'est.. c'est avec lui et son frère.. avec qui je trainais le plus au Maroc. donc.. on parlait l'arabe.. c'est en partie avec eux que j'ai appris le plus l'arabe. puisqu'on est venu. et là en fait.. lui il vient tous les week-end à la maison et.. donc je le vois.. on communique en arabe et.. c'est vrai qu'a# avec lui je reste un p'tit peu plus à la page (rire). »

Comme pour Samir, la question d'avoir des enfants ne se pose pas, au moment de l'entretien pour Zyad. S'il a des enfants, il imagine donc que l'apprentissage de l'arabe se fera comme pour lui « naturellement », sans aller contre leur volonté éventuelle, avec l'idée qu'un enfant apprend vite et sans effort.

« **A :** (…) toi si.. t'as un jour des enfants est-ce que tu souhaites leur transmettre l'arabe est-ce que.. enfin comment tu vois ça ?
Z : ben..
A : est-ce que tu y as réfléchis ou pas.. enfin pas forcément
Z : j'y ai pas réfléchi forcément mais disons que.. ça s'est fait naturellement.. chez nous. donc.. après bon moi je suis pas quelqu'un qui force les choses donc.. je me dis que.. après.. bon c'est clair lui faire découvrir. et ensuite après.. bon ce sont ses sensations aussi. si j'ai des enfants et qu'ça leur plaît.. qu'ils veulent.. l'apprendre après.. bon certainement je les initierai. en les ramenant par exemple au Maroc.. (…) et bon pour après pour l'arabe.. donc.. comme pour le berbère c'est quelque chose.. enfant on a des facultés d'assimilation impressionnantes donc c'est vrai qu'après.. ça rentre tout seul. c'est ça qui est bien (rire) »

Amine

Comme Samir et Zyad, Amine pratique l'arabe tunisien en famille, en France et en Tunisie. Il évoque les liens et la communication facilités par les nouvelles technologies, internet, et leur accessibilité. Lui et ses parents peuvent ainsi converser avec la famille de Tunisie plus directement et plus souvent qu'auparavant.
Il lui arrive également d'employer l'arabe tunisien avec des amis, visiblement sur le même mode que Samir, ou des connaissances, voire avec des Tunisiens rencontrés en France ou ailleurs.
Enfin, concernant son attitude supposée avec ses potentiels enfants, il envisage la perpétuation du lien avec la Tunisie comme une évidence. Très clairement, il compte sur ses parents et la famille en Tunisie pour assumer le rôle de personnes ressources et permettre les conditions d'un apprentissage, d'autant qu'il a l'exemple de son cousin.

« **Am :** là il y a la parabole donc.. enfin bon la parabole c'est fini mais bon il y a la.. la Free tout ça donc.. ce qui est rigolo à la maison c'est que voilà il

(son père) regarde beaucoup les chaînes tunisiennes.. puis la communication est différente aujourd'hui parce qu'avant ils achetaient des cartes maintenant on a internet.. sur MSN on peut rentrer dans le salon d'un oncle qui vit en Tunisie donc.. c'est assez.. assez rigolo de voir même ses parents.. s'exprimer face à un ordinateur c'est tout nouveau pour eux et tout c'est assez rigolo comme.. comme situation. la première fois en tout cas la première fois quand les parents découvrent ce mode de communication c'est assez rigolo. (…) comme mode de communication aujourd'hui quoi. alors avant on avait vraiment la carte.. pour appeler.. on appelait pas tout le temps ça coûtait cher et tout et aujourd'hui c'est gratuit donc.. c'est assez rigolo.
(…)
Am : mais sinon on a des amis j'ai des amis Tunisiens d'autres régions qui habitent Bizerte.. l'île de Djerba.. j'ai un épicier qui habite dans le coin là qui est Djerbien aussi là c'est que des Djerbiens. toute façon tous les épiciers dans Paris c'est des Djerbiens ! la plupart (rire) ils viennent tous de l'île de Djerba.
A : eh ben.. justement.. donc t'as.. encore aujourd'hui des amis avec lesquels tu parles.. en arabe tunisien ?
Am : oui oui ben.. si je croise des amis dans le quartier.. ouais on parle en tunisien comme ça mais sinon on parle.. on mélange les deux. le tunisien devient quelque chose de.. voilà c'est.. comme un coup je sais pas quand je dis parler en tunisien c'est comme.. ça fait un peu cousins quoi ça fait un peu voilà on fait partie du même bled.. comment dire. y a toujours un truc de communauté bizarrement communauté.. parce que la Tunisie c'est un tout petit pays c'est pas.. un grand pays on est sept huit millions d'habitants. donc.. voilà c'est assez.. on est tous cousins on est tous.. c'est vrai que quand je croise un Tunisien.. je sais pas je peux être au Canada je croise un Tunisien ou à Los Angeles c'est vrai que le lien va être on peut devenir très vite.. potes et amis quoi.
(…)
A : alors bon c'est pas ton cas mais imaginons que tu.. si t'as des enfants un jour.. est-ce que t'aimerais leur transmettre.. l'arabe tunisien ?
Am : s'ils ont.. oui ben je les amènerai en Tunisie.. en vacances je les laisserai chez ma mère comme ça je pourrai aller voyager dans un autre pays.. je les laisserai un mois et demi là-bas comme ça je pourrai.. aller voyager aux Bahamas avec ma femme ou.. aller à Las Vegas ou aller.. ou en Finlande. non je rigole. aller en Espagne.. mais ouais mais toute façon ils vont apprendre parce que bon on les laissera avec mes parents et.. il y aura la famille qui sera autour donc ils vont.. ils vont apprendre on va commencer à leur parler en arabe et ils vont commencer à comprendre.. et après c'est vrai que ça se.. voilà c'est nos parents qui vont.. s'il y a pas de prof d'école ils vont leur apprendre très jeune à.. à parler... commencer à être dans le bain quoi. un petit peu.
(…)
A : c'est important pour toi ?
Am : ouais ça pourrait être important.. ouais ouais. mais c'est vrai ce serait bien. ce serait bien qu'ils apprennent à parler c'est vrai. qu'ils puissent parler après avec ouais et qu'ils soient en contact.. moi j'ai.. petit c'est pas mes grands-parents qui se sont occupés de nous donc.. mais là on peut avoir.. nos parents sont jeunes donc on.. on pourra leur balancer les gamins et voilà c'est ce qui est super ils pourront partir un mois et demi. moi je vois c'est.. je vois par rapport à ma tante qui a un fils qui a des enfants. elle s'en occupe l'été elle les emmène... un mois et demi puis.. ils profitent pour voyager dans d'autres pays. voilà. donc je ferai un peu la même chose je

pense. »

Bilal

On a déjà vu que Bilal, suite à diverses expériences de stigmatisation linguistique, ne parle arabe algérien que dans la sphère familiale, avec ceux qui le « comprennent ». Son épouse est Algérienne et n'a pas grandi en France, avec elle aussi il emploie l'arabe, et même quasi-exclusivement puisqu'il dit avoir du mal à employer le français avec elle. Par ailleurs, Bilal évoque à nouveau son « accent français » que lui (a) fait remarquer parfois son épouse (voir aussi *supra*, point 1.3.)
Enfin, avec leur fille, ils semblent employer autant l'arabe algérien et le français, mais, selon lui, sa fille (2 ans) paraît *préférer* le français. De plus, la fillette est gardée par une femme qui parle arabe tunisien, ce qui transparaît, d'après Bilal, dans l'accent en arabe de sa fille.
Bilal insiste surtout sur sa volonté de ne pas contraindre sa fille à parler arabe, il souhaite lui laisser le choix et, quoi qu'il en soit le fait que sa compagne soit arabophone mènera, selon lui, à une acquisition de fait (« ça va être.. inné quoi »).

> « **A :** est-ce que tu as des amis avec qui tu parles arabe ?
> **B :** non aucun.. attends si avec des amis Marocains.. à la fac. et j'ai mis un an avant de leur parler vraiment de leur parler arabe. mais sinon franchement non jamais quoi. ç'a toujours été vraiment français français quoi. ouais c'est pas... ben pour moi c'est vraiment la langue familiale donc faut vraiment que ce soit la famille pour qu'on parle quoi.
> (...)
> **A :** avec ta femme vous parlez en arabe ensemble ou pas ?
> **B :** ma fille ouais
> **A :** non ta femme ?
> **B :** ouais non absolument quoi donc.. qu'en arabe quoi. mais bon.. on a toujours parlé arabe donc.. c'est pareil ça coule de source ça coule de source quoi. et.. pour lui parler en français je bloque. curieusement là aussi quand je vais pour lui parler en français je bloque. j'ai du mal quoi. ça fait l'effet inverse.
> **A :** c'est vraiment que la sphère familiale alors
> **B :** ouais franchement c'est ça.. c'est vraiment.. ça reste vraiment la famille la famille quoi..
> (…)
> **A :** d'accord. et..juste pour savoir ta femme elle est de.. de la même région aussi ?
> **B :** ah ouais c'est la même ville ouais.
> **A :** donc vous parlez exactement de la même manière ?
> **B :** ouais y a pas à dire. (rire) ouais. c'est elle-même qui m'a dit c'est elle qui m'a dit j'ai un gros accent en français donc. elle m'a expliqué ça quoi. dès qu'on s'engueule elle me dit ça à chaque fois elle me le répétait quoi (rire).
> (…)
> **A :** est-ce que tu parles arabe avec ta fille ou pas ?
> **B :** ouais oui avec elle ouais je parle arabe français quoi.. mais curieusement elle répond plus facilement quand je parle en français.. qu'en arabe. bon c'est bizarre hein. elle parle plus facilement elle me répond enfin elle répond elle comprend plus facilement quand je lui parle en français que quand je lui parle en arabe. ma petite femme.. elle est Algérienne donc.. ouais de là-bas quoi. je l'ai ramenée de là-bas.

A : donc elle aussi elle lui parle en arabe ?
B : ouais qu'en arabe seulement quoi qu'en arabe seulement quoi. mais pareil mais ouais elle comprend plus facilement le français que l'arabe. et comme sa nounou c'est une Tunisienne donc elle dit des mots en tunisien enfin des... elle prononce à la tunisienne. c'est ça qui est marrant quoi.
(…)
A : ouais. et.. c'est important pour toi de transmettre.. l'arabe à ta fille ou..
B : franchement non enfin non..
A : ou tu te poses pas la question..
B : non je me suis pas.. mais bon.. avec sa mère et avec moi elle sait très bien qu'elle est Arabe quoi.. ça pour ça il y a pas à dire quoi. non non.. ben écoute elle est née ici ma fille donc je pense qu'elle va maîtriser le français mieux que moi hein. voilà donc ouais.. puis bon si elle a la chance de parler arabe elle parle arabe quoi mais bon c'est pas.. enfin lui transmettre l'arabe non moi je pense ça va être.. inné quoi. encore si.. c'est vrai que.. si ma femme avait été.. Française. que j'ai fait un enfant avec une Française ou une Allemande ou enfin quelconque. autre qu'Algérienne. je lui aurais parlé qu'en français quoi. (...) après pour l'héritage de la langue.. (…) quand elle sera ado elle saura.. elle saura faire son choix quoi. c'est plus par choix qu'autre chose quoi c'est pas une obligation je veux dire.. voilà quoi c'est pas ouais donc.. non l'héritage ouais bon elle l'a toute façon.. elle l'a inconsciemment quoi. elle l'a directement. »

Moulay

On a vu précédemment que dans la maison familiale vivent maintenant sa mère, son frère et la femme de son frère, qui est née et a grandi en Algérie. Ces derniers emploient l'arabe algérien et leur fils parle plus en arabe qu'en français, selon Moulay.
Il se rend peu souvent en Algérie, et seulement pour des occasions précises (célébrations familiales notamment).
Au moment de l'entretien, la compagne de Moulay était enceinte de son premier enfant. Il exprime surtout un regret de ne pouvoir se sentir à l'aise en arabe (et ce, implicitement, en algérien comme en moderne standard) et donc de ne pas le pratiquer plus. Il présente cette compétence comme un élément d'identité important, et aimerait y « revenir ». Cela étant, il exprime là un sentiment vis-à-vis de lui-même, qu'il ne souhaite pas imposer à sa « descendance ».

« **M :** je ressens davantage le besoin.. d'en parler si tu veux aujourd'hui.. de parler arabe.. de savoir parler arabe ça me paraît essentiel. y compris dans mon métier si tu veux je.. j'avais croisé un mec de Radio France Moyen Orient sur un festival en Tunisie qui me disait mais j'aimerais bien faire une interview mais une interview en arabe.. ouais tu te dis merde est-ce que je m'y risque est-ce que je m'y risque pas ? pourtant t'as envie de t'y risquer et.. et puis voilà dans mon.. dans ma construction personnelle.. j'ai mon ex-épouse était franco c'était une franco-gauloise.. ma compagne actuelle c'est une franco-gauloise.. je me dis bon... ça me paraît important de… ça me paraît important de pouvoir préserver sa langue.. sa langue d'origine. voilà. enfin ouais le fait d'être globalisé.. j'ai l'impression que mon identité est bien fondue dans la.. dans l'identité commune si tu veux après qu'est-ce qui reste de ton identité initiale ?.. voilà je trouve que le... déjà d'un point de vue personnel. après ma descendance elle fera ce qu'elle aura envie de faire mais.. moi ça me paraît important avec l'âge certainement... de.. ouais de

revenir à l'arabe.. à une pratique de l'arabe courante. donc je côtoie du coup ce qui est marrant c'est que mes amis aujourd'hui en grandissant je m'aperçois.. sur Paris.. même si je croise beaucoup de monde par mon boulot.. mes amis les plus proches ce sont des.. ce sont des Algériens issus de l'immigration. alors que mon regard là-dessus il y a quelques années c'était différent.. je regardais ces gens-là avec mon regard de fils de rapatrié. et voilà donc ça veut dire quelque part aussi que.. les regards les représentations évoluent et.. et voilà. la pratique de la diversité elle se fait aussi.. même pour les fils de rapatriés hein (rire). »

Raymond[43]

On a vu plus haut que Raymond est retourné plusieurs fois en Algérie depuis son départ en 1964. Il garde des liens étroits avec certains amis algériens, dont un qui lui rend visite à Paris régulièrement et avec lequel il parle arabe.
Avec leurs enfants et petits-enfants, Raymond et sa femme emploient des « petits mots », « des expressions », « des proverbes » en arabe algérien. Ils expliquent à leurs petits-enfants les significations en arabe et aussi en hébreu. Sa femme emploie également l'arabe avec leurs amis arabophones. Toutefois, comme cela a été dit *supra* (point 1.2.2.), les parents de Raymond ont tout fait pour que leurs enfants soient lettrés en français, considérant cette maîtrise comme une condition pour la réussite sociale. Devenu enseignant, Raymond a reproduit ces représentations et cet investissement du français pour ses enfants, notamment pour sa fille aînée, lorsqu'il a été question de quitter l'Algérie.

« **R :** bon au bout de deux ans c'était le désert culturel au niveau général en Algérie.. j'avais fait mon travail de passation de consigne et nous avons décidé de rentrer tranquillement en 1964 avec les regrets de toute la population de Maghnia et de Tlemcen. c'est vrai ils ont tout fait pour me retenir mais ma fille avait 6 ans il fallait qu'elle puisse apprendre le français comme première langue j'y tenais essentiellement.. j'ai dit elle apprendra l'arabe si elle le veut mais que je sois obligé de lui apprendre l'arabe avant le français il n'en est pas question. Ç'a été un des points. »

Simon et Esther

Simon et Esther ont gardé une pratique régulière de l'arabe marocain, entre eux, en famille, lors de leurs séjours au Maroc ou avec des arabophones, amis ou non, et en France, quand l'occasion se présente, disent-ils. Toutefois, Esther estime parler plus souvent français que Simon, ce qui est cohérent avec son profil : elle parlait surtout français avant son mariage. Pendant l'entretien, Simon a d'ailleurs employé plus souvent l'arabe marocain que son épouse.
Quant à leurs enfants, deux de leurs fils ont développé une pratique de l'arabe marocain liée à la relation professionnelle (ils sont tous deux médecins) et à une (ré)installation au Maroc, semble-t-il. Je n'ai pu approfondir la question des pratiques langagières avec leurs enfants dans

[43] Je présente un extrait très court de l'entretien, car la question des pratiques actuelles et avec les descendants n'a été abordée que rapidement, Raymond faisant beaucoup de digressions dans son discours.

le passé, il n'est donc pas possible de clarifier leur parcours d'apprentissage de l'arabe marocain.
Toujours est-il que Simon et Esther disent également employer l'arabe marocain avec leurs petits-enfants. Ces derniers, selon Esther, montrent même un attrait pour cette langue.

> « **S :** *ka-nəhdəṛ l-ʕərbīya*[44]. (...) *əl-mākla ḥwāyz d əl-mākla ūla d əs-srīb ūla d bīʕ u sra*[45]
> (…)
> **S :** [Simon cite quelques proverbes] *ʔāl l-ək.. lli ḥəbb-ni.. lli ḥəbb-ni ma bna l-i qṣəṛ u lli kəṛh-ni ma ḥfəḍ l-i ʔbəṛ*[46]..
> (…)
> **S :** *lli ḥəbb-ək gābl-u u lli kəṛh-ək zānb-u*[47]..
> (…)
> **A :** est-ce que maintenant avec vos enfants vous parlez de temps en temps en arabe ?
> **E :** [oui.. bien sûr
> **S :** [oui oui. ah oui.
> **E :** ils étaient obligés d'apprendre l'arabe ils avaient des clients arabes
> **A :** oui mais avec vous j'veux dire
> **S :** oui ils parlent l'arabe oui
> **E :** bien sûr
> **S :** et ça leur fait plaisir de parler l'arabe.
> **E :** voilà maintenant ça leur a rendu service puisqu'au Maroc ils parlent avec les Arabes
> **S :** eh oui
> **E :** et maintenant il écrit encore des mots qu'il.. ne connaissait pas bien. il est en train de les apprendre.
> **S :** il m'a demandé comment ça s'appelle.. les aubergines
> (...)
> **S :** il m'a téléphoné de là-bas. pour les artichauts et les aubergines.
> (...)

Je leur demande si on parle arabe dans la synagogue qu'ils fréquentent :

> **E :** oui
> **S :** la synagogue ?
> **E :** y en a beaucoup qui parlent.
> **S :** oui oui des fois oui on parle l'arabe
> **E :** y a des gens là-bas qui parlent arabe
> **S :** y en a encore qui parlent l'arabe (...) quand l'occasion se présente on parle arabe. nous..(...) y a une chose. n'oubliez pas que nous. nous sommes pas fanatiques. nous sommes pas des gens qui.. même comme ça on aime pas le mal..
> **E :** aux gens
> **S :** pour des Arabes. on dit que Dieu.. nous donne le shalom. le shalom oui. c'est tout. parce que le shalom il est bien pour tout l'monde. pour eux et

---

[44] Je parle l'arabe.
[45] La nourriture les choses autour de la nourriture ou des boissons ou du commerce.
[46] On dit (« il t'a dit »).. celui qui m'aime.. celui qui m'aime ne me construit pas de palais et celui qui me déteste ne prend pas soin de ma tombe..
[47] Celui qui t'aime prends soin de lui et celui qui te déteste évite-le.

pour nous.
(...)

À propos de leurs petits-enfants, qui parlent arabe :

E et **S :** ils aiment parler.
S : pour s'amuser.. quand ils sont avec nous.. papy comment tu dis ça ? et ils cherchent
A : ils ont envie ?
S : ils ont envie. »

2.1.1. Synthèse

Ce point réunit des interviewés de profils et d'âges différents. Deux *groupes* se dessinent, les trentenaires-quarantenaires (descendants d'immigrés algériens, marocains ou tunisiens ; ou descendants de harki) et les septuagénaires-nonagénaires (juifs algériens ou marocains[48]).
Pour le premier groupe, les pratiques de l'arabe en famille, en France, sont bien entendu mêlée à celles du français. Ainsi, nombreux sont les interviewés à parler de « mélange ». Ce terme fait appel à la représentation courante du *bilinguisme* considéré comme l'usage équilibré de *deux langues* et le fait de les *mélanger* ne serait pas très orthodoxe ; d'où une stigmatisation qui pousse souvent à considérer ce *mélange* plus ou moins négativement. Or, je l'ai dit *supra* (Chapitre 3), il est désormais admis scientifiquement[49] que le *plurilinguisme* est porteur de répertoires et de pratiques plurilingues. Je n'ai pas recueilli de propos très négatifs sur ce point, les interviewés assumant ces pratiques ou les présentant de manière amusée (Samir : « ça fait une langue assez marrante »). La stigmatisation extérieure des pratiques plurilingues (en tant que telles ou considérées comme déviantes d'autres pratiques plurilingues locales) est toutefois courante tant en France, que dans le pays des parents, tel que vu précédemment (point 1.3.).
Par ailleurs, ces représentations sont intimement liées à celles concernant les compétences (au sens de quantité de savoir et non en termes de capacités socio-communicatives) et le rapport à la norme, à la « "vraie" langue », comme dit encore J. Billiez (2005, p. 333). Rapport qui a été soulevé *supra* (point 1.5.) quant à la question de l'apprentissage formel ou scolaire de l'arabe moderne standard, et que l'on retrouve ici dans un extrait de l'interview de Samir. Celui-ci espère que ses enfants (éventuels) suivent un enseignement d'arabe moderne standard alors que lui-même n'a pas poursuivi cet apprentissage, tout en exprimant une envie de le reprendre un jour. On retrouve les dimensions identitaire et symbolique

[48] Il faut tout de même préciser que ces profils sont liés à l'enquête et aux participants : je n'ai pas eu d'entretien avec des septuagénaires de traditions musulmanes. Mais ces derniers, de par leur parcours, ne peuvent avoir le même rapport au pays de départ et à ses langues que les septuagénaires de traditions juives. D'abord, l'exil pour ces derniers a été vécu comme définitif et inéluctable (sans le mythe du retour) et la francisation (encore plus identitaire que linguistique) a été plus profonde.
[49] Les chercheurs, moi y-compris, sont aussi influencés par les mêmes représentations et sont encore encombrés de ce concept de *bilinguisme*. À ce propos, la simple question que je pose aux interviewés peut induire une séparation claire des langues : il est bien difficile de dire clairement quand parle-t-on *telle* ou *telle* langue.

investies dans le rapport à l'arabe moderne standard.
À propos de la volonté de transmettre, concrètement ou hypothétiquement, deux aspects sont assez récurrents :

- la volonté exprimée de ne pas forcer les enfants à apprendre l'arabe en famille ;
- la confiance en un apprentissage *naturel* par les enfants, basée sur la propre expérience des interviewés et comptant sur la participation active de leurs parents (Amine), de leur compagne (Bilal), et/ou grâce au maintien de liens avec la famille au Maroc ou en Tunisie (Zyad, Amine).

On retrouve (pas seulement ici) le premier aspect dans le discours de plusieurs interviewés, de profils différents, selon des modalités singulières. Dire ne pas vouloir forcer ses enfants à apprendre l'arabe n'est pas nécessairement corrélé à une absence d'envie, exprimée, de transmettre. On a, par ailleurs, l'impression qu'il y a un implicite contenu dans ce premier aspect : les interviewés ne disent pas clairement à *quel arabe* ils font référence lorsqu'ils disent ne pas vouloir forcer leurs enfants. Cela pourrait très bien concerner l'apprentissage formel de l'arabe moderne standard : ceux à qui les parents ont *imposé* cet apprentissage ne souhaitent pas reproduire le même comportement ; ceux qui ont fait preuve d'une démarche personnelle souhaitent la même chose à leurs enfants.
Cela pourrait aussi concerner l'arabe marocain, algérien ou tunisien, mais dans ce cas il y a une certaine contradiction avec le deuxième aspect qui suppose la poursuite de pratiques *de facto*. Cette confiance en l'avenir plurilingue de leurs enfants (éventuels) se fonde sur la continuité envisagée dans les configurations et pratiques familiales. Il me semble aussi qu'elle a partie liée avec la vision héréditaire de la langue (examinée *supra*, point 1.3), qui est une représentation très partagée et n'est pas propre à l'arabe.
En tout état de cause, les interviewés n'ont pas une réponse unique et simple[50] quant à ce qui favorise *à coup sûr* le processus transmissionnel, *a fortiori* quand ils ne sont pas encore parents eux-mêmes, mais ils peuvent puiser dans leur propre expérience.
Par ailleurs, on retrouve l'importance des cousins en faveur des pratiques actuelles de l'arabe. Samir et Zyad ont chacun un de leur cousin marocain étudiant en France. Ils ont ainsi plus d'occasions de parler l'arabe marocain, et ce, avec une personne clé dans leur apprentissage.
Enfin, à travers le témoignage d'Amine, on voit se profiler les évolutions et les reconfigurations possibles quant à la communication avec la famille vivant dans le pays de départ/des parents, facilitée par les outils actuels des technologies de l'information et de la communication. Ainsi, par le biais d'internet notamment, il est désormais possible, et à un prix relativement abordable, d'avoir un contact non seulement écrit mais surtout audio, audio-visuel avec les proches. On peut supposer que cela peut, pourra, constituer un facteur favorable, incitatif aux pratiques de l'arabe (marocain, algérien, tunisien) avec le reste de la famille, en dehors des périodes de vacances dans le pays de départ/des parents.

---

[50] Et ce n'est certainement pas ce que j'attendais ni ce que je cherche.

Concernant le deuxième groupe, Raymond, Simon et Esther, leur rapport à l'arabe algérien ou marocain est plus ancien et ils sont grands-parents. Raymond, s'il pratique toujours l'arabe algérien avec certains amis ou quand il rencontre des arabophones en France ou ailleurs, en (a) fait un usage beaucoup plus patrimonial avec ses enfants et petits-enfants. Son rapport au français y contribue sans doute pour une large part (l'arabe était plutôt la langue d'une de ses grands-mères et ses parents l'ont élevé en français). Il ne fait pas état d'une forme de rupture d'avec ses pratiques due à des événements douloureux vécus avant ou au moment du départ d'Algérie, contrairement aux autres interviewés juifs algériens ou descendants. En effet, Raymond a soutenu la lutte pour l'indépendance et est parti deux ans après celle-ci sans avoir subi de menace ou de violences de quelque sorte.
Simon et Esther (et probablement encore plus Simon qu'Esther), quant à eux, ont maintenu une pratique régulière de l'arabe marocain tant en France que lors de leurs séjours au Maroc, « quand l'occasion se présente ». Ils ne manquent pas de répondre aux sollicitations de leurs enfants ou petits-enfants vis-à-vis de cette langue.

En dernier lieu, je soulignerai une évidence pour tous : l'usage de l'arabe algérien, tunisien ou marocain en France est déterminé par des personnes et des situations précises d'interaction. C'est une ressource que l'on mobilise lorsqu'on en a envie, certes, mais surtout lorsqu'on en a besoin.

2.2. Ruptures et retournements

Dans ce paragraphe, les pratiques déclarées sont analysées en termes de ruptures et/ou retournements.
Les ruptures s'entendent comme un arrêt ou une discontinuité des pratiques langagières arabophones.
Les retournements s'entendent comme des évolutions dans les pratiques langagières, toujours en termes de pratiques déclarées, concernant l'interviewé ou un autre membre de sa famille. Ainsi, certains ont fait état d'un développement des pratiques arabophones, d'un déblocage grâce à une personne ressource ou à des circonstances particulières.
Il sera également question, quand cela est apparu en entretien, des pratiques déclarées avec les enfants, petits-enfants, ou encore neveux et nièces, ainsi que les opinions et les stratégies des interviewés concernant le processus transmissionnel. On verra ainsi que les ruptures peuvent s'accompagner de retournements à travers une revitalisation relative, des demandes de la part des descendants les plus jeunes. Au-delà du langagier, on peut noter aussi une continuité dans les *traces* culturelles et une recherche mémorielle plus ou moins intense.

Zineb

On a vu (*supra* 1.2.1.) que Zineb n'était pas retournée en Algérie depuis près de trente ans, même si ses parents s'y rendent régulièrement. Elle n'y est en tout cas pas allée avec ses fils. Elle a par ailleurs été en Tunisie et surtout au Maroc, dans la famille de son ex-mari. Ses enfants continuent donc à y aller avec leur père. Elle espère que ces séjours contribuent à l'apprentissage de l'arabe par ses fils, mais la famille là-bas compte beaucoup de francophones et notamment les cousins, avec qui les enfants maintiennent des liens *via* internet.
Zineb, elle-même, note une forte similitude, dans la gestion des pratiques familiales, entre le comportement de son père et celui de son ex-mari. Elle a tenté, sans grand succès à ses yeux, de pousser ce dernier à parler l'arabe marocain avec ses enfants. Zineb estime d'ailleurs, implicitement, que sa maîtrise tant de l'arabe marocain que de l'arabe moderne standard aurait dû faciliter l'emploi de l'arabe marocain avec les enfants.
Enfin, Zineb exprime le regret de ne pas être « bilingue ». Sa vision du bilinguisme rejoint les représentations dominantes d'une maîtrise et d'un usage *équilibrés* de *deux langues*, qu'on ne peut atteindre que par un apprentissage débutant dans la plus tendre enfance (ce qui correspond à la figure du *locuteur natif*[51]). Il ne s'agit pas de reprocher à Zineb d'être porteuse de ce discours, mais bien plutôt de soulever que c'est, en grande partie, la fiction du *bilinguisme parfait* qui engendre regrets et souffrances.

> « **Z :** alors donc mon ex-mari est Marocain... il venait du Maroc (rire) en fait il avait pas de famille en France enfin il avait un oncle aux Pays-Bas. mais sinon il est arrivé en France.. alors je sais plus en quelle année parce que je l'ai connu bien après.. pour faire ses études en fait.
> (…)

[51] Voir notamment Renaud 1998.

Z : j'ai le même problème quand.. voilà j'ai été enceinte c'était de dire à leur père.. bon ben quand les loulous seront nés.. tu leur parles.. parce que lui il a passé son bac en.. en arabe donc.. il maîtrise bien. l'arabe littéraire et le dialecte marocain donc c'était de lui dire ben quand les enfants naîtront enfin si on a des enfants un jour c'est que tu leur parles tout le temps en arabe. on a eu les enfants mais. il l'a pas fait (rire) donc voilà donc.. je me souviens souvent je disais au.. à X [son fils aîné] quand il a commencé à parler.. dit à papa de te parler en arabe.. c'est vrai que le gamin était.. enfin il demandait parce que bon j'étais là derrière mais.. ouais y a pas eu.. voilà donc je sais pas c'est voilà. enfin c'est dommage parce que moi je l'ai.. je l'ai mal vécu bon.. ben c'est tout je me dis on se fait une raison mais.. et bon. voilà.. que mes enfants vivent la même chose ça me.. bon ils peuvent encore apprendre.. en dehors mais bon en ayant un des deux parents qui maîtrise bien je trouve ça.. enfin je trouve ça dommage quoi. donc voilà.
(…)
A : et est-ce que.. est-ce qu'ils ont été en demande.. tes enfants par rapport à ça ou pas encore ?
Z : alors si parfois ils le.. ils savent dire quelques mots ou les parties du corps compter... bon je leur ai appris.. un ou deux versets du Coran juste comme ça.. si ! parce que bon ils ont.. ils communiquent.. sur MSN avec des cousins et cousines au Maroc. qui parlent français pour certains mais du coup.. bon l'année dernière c'est vrai qu'ils sont allés en vacances avec leur père là-bas et.. bon je me dis c'est dommage avec leur grand-mère ou avec les oncles et tantes.. qui ne qui ne savent pas parler le.. enfin quoique les oncles et tantes proches y a peut-être les deux tantes qui savent pas trop parler français mais les les autres ont fait des études donc ils peuvent parler français mais bon je me dis.. ils vont là-bas un mois.. ce serait bien qu'ils apprennent quoi. donc je pense que quand ils sont là-bas effectivement y a des mots qui ressortent etc mais.. il faudrait.. ouais il faudrait qu'il y ait un apprentissage régulier quoi. donc là c'est pas le cas parce que bon moi je leur parle pas et.. quand ils vont en week-end chez leur père.. ben je crois qu'ils parlent français puis bon c'est court mais en même temps même si c'était voilà un week-end sur deux la moitié des vacances, à toujours entendre ça finit par.. par rentrer donc parfois ils sont en demande parfois ben ils y pensent pas trop.. c'est pareil quand ils vont chez mes parents y a.. y a mon père qui parfois les titille leur parle en.. en algérien et.. et ça m'est déjà arrivé d'entendre mon père leur dire.. ben et votre papa il vous parle pas.. en marocain ? je dis wow (rire) moi ça me fait sourire quoi parce que je dis bon ben voilà. (rire) lui non plus il leur parle pas.. ça te rappelle personne ? (rire) donc voilà
(...)
Z : c'est vrai que j'aurais aimé... j'aurais aimé que le l'algérien soit à égalité quoi. (silence) j'aurais aimé pouvoir.. voilà commencer en français terminer en arabe ou.. discuter voilà avec quelqu'un en français et puis passer tout de suite à la personne à côté qui capte pas en français de pouvoir.. de vraiment pouvoir manipuler les deux.. dans un sens comme dans l'autre. être vraiment bilingue quoi. bon. donc et c'est vrai que bilingue ça commence.. ben dès la naissance quoi donc.. enfin peut-être pas dès la naissance mais en tout cas plus c'est.. je pense c'est appris tôt plus c'est.. quelle que soit la langue hein.. des deux parents.. même si à un moment donné pendant un certain temps le gamin va répondre plus dans une langue enfin je veux dire c'est.. il l'a en tête quoi enfin moi.. je pense quoi donc.. après peut-être qu'effectivement.. le gamin va plus vers une langue que l'autre mais il.. il comprend. il comprend les deux. après effectivement il s'exprimera peut-être dans une.. plutôt que dans une autre mais.. voilà.

donc (…) ouais [le français] c'est ma langue maternelle je.. ouais. mais j'aurais aimé être bilingue. donc voilà. c'est... je vais dire c'est un regret. (silence) voilà. (rire) »

Marwa

On a vu précédemment le blocage éprouvé par Marwa pour parler l'arabe marocain (point 1.3.). Or Marwa, grâce à l'aide et aux encouragements de son compagnon, qui a grandi au Maroc et est venu adulte en France, a pu surmonter ce blocage. Elle parle ainsi plus souvent et plus aisément maintenant, avec son compagnon, des amies de son quartier, ou encore avec sa sœur, depuis que celle-ci est dans une démarche d'apprentissage.

« **A :** et donc toi en ce moment avec ton copain vous vous parlez en arabe tout le temps ou ?
M : non.. on parle les deux. on parle les deux. lui des fois.. nous quand on parle beaucoup l'arabe c'est quand on se prend la tête. alors il commence à sort#.. il s'énerve.. il va pas savoir me dire des choses qu'il... en français.. hop il va me parler qu'en arabe il va tout me débouler en arabe (rires). et après ben moi je lui réponds souvent en français ou je lui réponds un peu en arabe. et c'est... mais on parle quand même les deux. les deux.. les deux.
A : et donc tu me dis c'est grâce à lui que tu t'es remise à parler...
M : à parler.. ben parce que j'étais avec lui puis que quand je parlais avec sa mère.. ou ses frères ben eux ils savent.. ceux qui habitent au Maroc.. ils savent parler français mais pas... très bien. alors fal#.. sa mère elle sait pas du tout le français.. fallait apprendre à parler avec elle.. fallait qu'elle comprenne.. fallait que tout ça quoi.
A : et.. ça s'est passé comment ? il t'a poussée ou comment..
M : non.. non non.. ça s'est fait tout doucement.. à chaque fois il me disait ben faut que tu dises comme ça.. faut pas que tu dises comme ça. et moi ce qui m'a plu c'est que c'est pas quelqu'un qui va te dire.. il t'apprend l'arabe mais sans te bloquer.
A : oui.. il se moquait pas de toi.. il t'encourageait..
M : il se moquait pas de toi. il te disait ben c'est pas grave.. tu l'as mal dit pour cette fois-ci ben la prochaine fois tu le diras mieux. et.. c'est pour ça que j'ai continué à apprendre parce que sinon.. si je savais que j'étais bloquée je j'aurais pas continué. voilà.
(…)
M : [parlant de sa sœur] par rapport à moi qui suis son aînée.. elle elle sait beaucoup plus de choses que moi en arabe. par exemple y a des choses elle peut.. elle peut te dire des phrases et des.. des mots qu'elle va plus comprendre.. elle. que moi je vais pas chercher à rentrer dedans.. le principal c'est que j'arrive à parler m'exprimer comme je peux moi. »

Hassan

On a vu (*supra* en 1.2.1.) que le père de Hassan est arrivé en France avec sa famille à l'âge de 7 ou 10 ans. D'après Hassan, il a par la suite perdu la pratique de l'arabe (en production mais pas en compréhension), mais l'a « réappris », a repris une pratique, à l'âge de « 35-40 ans », c'est-à-dire à partir du moment où son travail de commercial l'a amené à effectuer des séjours réguliers en Algérie. Hassan ajoute que, d'après l'une de ses tantes, son père « parle moins bien qu'elle ».
Quant à lui, tel que cela a été dit aussi *supra*, après son récent retour en

Algérie, Hassan s'est senti frustré de ne pouvoir comprendre et s'exprimer en arabe algérien. C'est ce qui l'a poussé à prendre des cours d'arabe maghrébin dans une association.
Les trajectoires du père et du fils montrent ici, encore une fois, le caractère dynamique et non prévisible du processus transmissionnel.

Nadia

Nadia dit regretter de ne pas savoir lire et écrire en arabe. Elle estime également qu'une connaissance en arabe moderne standard, même si elle a conscience que ce n'est pas l'arabe algérien de sa famille, pourrait permettre un ancrage plus fort de l'arabe dans la famille. En effet, elle pense que quand ses parents auront disparu, il n'y aura plus de pratiques de l'arabe algérien en famille, puisqu'entre frères et sœurs, ils ne se parlent qu'en français. Il faut toutefois souligner, comme on l'a vu dans les extraits précédents (*supra*, point 1.1.2.), qu'elle estime que dans la fratrie les deux premiers et le dernier sont les plus compétents, ou en tout cas ceux qui emploient le plus l'arabe. Elle parlait également d'un de ses neveux qui a effectué deux séjours en Algérie et qui est friand de l'arabe. Cette potentielle (ré)appropriation par les plus jeunes rappelle ce que Moulay décrit quant à son neveu (*supra*, point 2.1.).
Nadia a également l'occasion d'employer l'arabe algérien avec les personnes qu'elle reçoit dans le cadre de son travail (référente RSA[52]).
Avec son fils, Nadia estime employer très rarement l'arabe algérien, tandis que son mari lui parle turc. Elle compare, d'ailleurs, la gestion des langues dans sa famille et celle de son mari, estimant que sa belle-famille est beaucoup moins perméable au français que la sienne.
Enfin, elle évoque des pratiques de l'arabe algérien inscrite dans le paysage linguistique local, à travers un terme de son invention : le « ch'tignoule », soit l'arabe prononcé avec un fort accent *ch'ti*, du Nord de la France[53].

> « **N :** moi j'ai le regret de pas l'avoir.. pu la pratiquer. l'apprendre.. enfin la lire.. savoir l'écrire. ça c'est un.. ça c'est un truc qui m'a quand même.. je me dis bon rien n'est perdu. et en même temps.. ben pour avoir des cours.. pour aller à l'école enfin les cours d'arabe.. le problème c'est que à un moment c'était l'obligation d'apprendre.. la religion en fait. et je crois que les gens mélangent tout. entre la tradition et la religion. parce que la le Coran est écrit en arabe littéraire et nous c'est du dialectal. et on aurait bien voulu.. je pense.. apprendre c# enfin moi j'aurais bien voulu savoir écrire et lire. c'est ce qui me manque quoi. mais on a pas eu l'opportunité de pouvoir le faire.
> (…)
> **N :** et le fait de pas.. savoir l'écrire et le parler moi ça me dérange.. le parler le lire ça me.. ça m'embête un peu même si.. même si bien sûr c'est pas. c'est

[52] Revenu de Solidarité Active.
[53] Ce n'est pas exactement ce à quoi Nadia fait référence, mais il faut noter ici que des études ont montré que les langues régionales ont pu, dans le passé, jouer le rôle de « langue-pont » (selon l'expression employé par J. Billiez, 2005), à travers des pratiques plurilingues, vers le français pour les migrants ; notamment Blanchet 2003, Éloy 2003b, ou Éloy *et al.* 2003 (avec la belle formule produite par un des interviewés : « moi en fait j'ai appris le français en picard », p. 127).

pas du tout la même chose. (…) garder au moins cette base-là en fait. parce que je me dis quand mes parents ils vont partir.. c'est clair nous la langue arabe chez nous enfin l'algérien le dialectal il existera plus je crois. ça c'est clair. j'en suis convaincue.
A : enfin tu me dis que ton petit frère il parle bien..
N : ouais mais entre nous. mon petit frère il parle très très bien à mes parents en arabe et tout mais moi il s'exprime jamais en arabe il parle toujours en français avec moi. donc voilà.
A : ah oui
N : c'est à ce niveau-là je veux dire le fait que un jour si mes parents se# viendront à plus être là hein je pense pas que chez nous on va continuer à parler.. on continuera à parler le français.. ou le ch'ti ou ce qu'on veut mais pas.. pas l'arabe ça c'est faux ça j'en suis sûre. après si y a un autre truc qui me tombe sur la tête j'en sais rien mais.. ça ça m'étonnerait beaucoup.
(…)
A : et est-ce qu'y a d'autres personnes enfin dans la famille ou en dehors de la famille avec lesquelles ça t'arrive de parler en arabe ou en tout cas d'entendre parler arabe ?
N : ouais ici quand.. au travail. quand y a des personnes.. d'origine qui viennent ils comprennent pas.. ouais je leur parle en arabe. mais c'est dur parce qu'il faut tenir une conversation des fois d'une heure et c'est pas évident quoi. mais... mouais alors en plus quand on parle l'arabe on mélange avec le français. les mots forcément.. mais ouais ici je le fais souvent. quand y a des f# des Maghrébins qui viennent ouais. mais c'est vrai que chez nous.. j'y étais encore hier on parle que le français hein. on parle que le français.
(…)
A : donc tu m'as dit avec ton fils tu parles pas forcément tout le temps en arabe. mais en même temps il est jeune il a deux ans c'est ça ?
N : ouais..
A : ouais. et.. et par contre ton mari lui parle en.. en turc.
N : alors.. mon fils comprend quand même très très bien le turc hein parce que moi je vois que quand son père lui parle. bon.. c'est vrai qu'il a que deux ans mais.. comme c'est quelqu'un qui répète.. enfin c'est un enfant qui répète tout ce qu'on dit. et.. (…) enfin il comprend le turc et il sait répéter des mots en turc. mais moi par contre.. c'est très très rare que je lui parle en arabe. c'est vraiment très très rare. donc... pourquoi parce que ça fait partie de mon éducation je pense et que.. je veux pas.. c'est pas forcément ancré dans moi donc.. quand je lui parle.. ça va tout seul quoi en fait je calcule pas ce que je vais lui dire à tel moment. je peux.. si je peux parler l'arabe en m'énervant par contre. quand je suis très énervée ouais. je peux parler en arabe ouais. mais bon c'est peut-être pas le meilleur truc pour lui quoi. mais c'est vrai que par rapport à mon mari (…) parce que c'est vrai que chez les Turcs.. par rapport à nous c'est qu'eux ils ne parlent que leur langue.. le français ils le parlent quand je suis là moi en fait hein mais ils ne parlent que cette langue. c'est-à-dire que eux ils ne parlent rien d'autre. ma belle-mère (…) elle sait parler que le turc de toute façon.. mais mon beau-père est surpris par exemple. du fait que ma mère maîtrise très très bien le français. il me dit.. comment elle parle bien le français je suis choqué quoi. lui il a été choqué quand même hein. et en même temps je lui explique que bon on était quand même neuf et qu'elle avait pas le choix hein donc.. mais c'est vrai que moi quand j'emmène mon gamin là-bas il n'entend que ça lui. bon moi ça me dérange pas hein. ça me dérange pas dans le sens où il entend plusieurs langues.. or tant mieux. ce qui me dérangerait c'est qu'il ne parle que le turc. ça ça me dérangerait fortement. parce que.. je veux qu'il soit

ouvert à tout quoi. (…) cette communauté moi je l'ai découverte hein je la connaissais pas hein puisque bon c'est pas du tout la même chose que nous. ce qui me surprend c'est ça en fait. qu'ils ne parlent que le turc qu'ils sont là depuis.. les années soixante soixante-cinq et qui ne parlent que ça.. que le turc ils ne parlent pas une autre langue eux ils ne parlent pas le français par exemple. ça ça m'a surprise quand même au départ. sans jugement sans rien hein mais.. ensuite après bon.. fur et à mesure d'être avec eux je me suis rendue compte qu'en fait c'était normal. puisqu'ils ne vivaient qu'entre eux.. en communauté. moi mon père c'est quand même quelqu'un de qui est très ouvert. qui s'exprime quand même bien le français bon.. peut-être pas comme ma mère mais.. il se débrouille.
(…)
A : alors. est-ce que vous parliez ch'ti aussi ? [parce que tu me parles du ch'ti
N : [on parle le ch'tignoule. on parle le ch'ti.. parce qu'on a vraiment l'accent du nord hein ça c'est.. très prononcé. et... c'est vrai que par exemple moi.. bon je parle pas le ch'tignoule parce que ça c'est moi qui l'ai inventé hein c'est parce que j'avais rencontré des gens du côté du Douaisi qui parlaient.. l'arabe mélangé avec du français mais un français qui serait bien prononcé bon ch'ti quoi et moi ça m'avait fait rire quoi. parce que j'avais jamais vu ça. et… je sais pas pourquoi j'ai appelé ça le ch'tignoule pour rigoler quoi.. bon y a dix quinze ans hein que je dis ça. et j'ai un frère qui a un accent plus prononcé que nous et c'est vrai que lui quand il parle l'arabe. l'arabe enfin quand il parle à mes parents.. ça fait vraiment le ch'tignoule quoi parce qu'il a l'accent mais. c'est monstrueux. et nous on délire avec ça mais.. c'est vrai que nous on a un accent déjà bien prononcé.. dans le nord. mais alors en plus quand on parle l'arabe c'est encore plus fort quoi. on le sent quand même hein. »

Samia

Samia emploie l'arabe algérien avec des amis, à l'occasion, et le *tachelhit* avec ses parents. Elle évoque même, de sa part, une démarche de conservation de cette pratique. Elle insiste bien, par ailleurs, sur la perméabilité des *langues*, sur des pratiques éminemment plurilingues.
Avec ses enfants, elle dit ne pas avoir employé le *tachelhit* ou l'arabe algérien. Samia évoque les « reproches » de ses enfants quant au berbère, qu'ils regrettent de ne pas mieux connaître. Cependant, comme son mari a appris l'arabe algérien (mais pas le berbère), il les a initié via l'écriture en arabe, de manière très régulière pendant plusieurs années. Samia estime que c'est une ressource mobilisable aujourd'hui par son fils, notamment, qui se montre très intéressé par l'arabe. De plus, ses enfants devaient se rendre en Algérie avec leur grand-mère, une occasion d'approfondir la pratique de l'arabe algérien et sans doute également d'apprendre aussi un peu de berbère.
Samia rapporte l'expérience d'une de ses amies, anglophone, qui n'a pas parlé l'anglais à ses deux premiers enfants et qui, l'ayant regretté, a fait l'inverse avec son dernier, né bien plus tard. À la lumière de l'expérience de son amie, Samia dit elle aussi regretter de ne pas avoir parlé berbère à ses enfants et elle estime que le fait d'avoir des enfants plus tardivement donne lieu à une réflexion plus mûre des parents quant à l'éducation qu'ils souhaitent donner. Samia met ainsi en lumière un aspect fondamental du processus transmissionnel, soit le fait que les parents ne

se comportent pas immuablement de la même manière avec chaque enfant, que leur réflexion et leurs attentes évoluent.

> « **A :** et aujourd'hui avec vos parents vous utilisez plutôt le français ?
> **S :** ça dépend. ça dépend. en fait.. y a eu les deux.. pis en fait c'est un espèce de.. enfin vous connaissez l'expression en arabe.. *krāzāt-u tōnōbīl*[54].. oui (sourire) c'est un peu de ça ou.. *rāḥ əl busta itūši l*-mandat[55]. j'veux dire c'est.. est-ce que c'est de l'arabe ou c'est du français avec l'accent arabe ? voilà c'est ça c'est.. y a beaucoup de ça quand on est.. moi je me.. presque par militantisme maintenant quand j'ai ma mère au téléphone par exemple.. en fait je me.. je m'efforce de mettre le moins possible de mots.. français. mais mon mari qui est Français mais qui.. comme vous hein a appris l'arabe. donc il m'écoute. il me dit mais moi je peux suivre ta conversation.. parce que tu fais attention de pas mettre des mots français mais tu mets des mots arabes. (sourire) dans ton berbère. donc voilà (…) c'est vrai bon c'est tellement tissé ensemble. que c'est.. compliqué.
> (…)
> **A :** est-ce que vous avez des amis.. avec lesquels.. enfin ici en France. avec lesquels vous parlez ou bien le berbère ou bien l'arabe ?
> **S :** oui. oui oui.
> (…)
> **S :** voilà donc oui oui quand on a l'occasion.. c'est un plaisir aussi hein c'est.. ça fait partie vraiment des.. parce qu'on peut parler français. mais ça nous.. ça nous fait du bien en fait de parler dans une langue.. même si.. l'arabe n'est pas mon..ma langue maternelle mais.. ça me rattache en fait à.. à mon pays d'origine donc oui oui c'est..
> (…)
> **A :** et alors vous me disiez tout à l'heure que.. avec vos enfants vous n'avez pas (…) souhaité ou pas.. pas pu je ne sais pas.. transmettre ni le berbère ni l'arabe. est-ce que c'est un choix ou.. ou est-ce que c'est une question de circonstances ou..
> **S :** non parce que je pense que c'est.. c'est plus.. c'est plus facile.. voilà de passer d'une langue à une autre. moi j'ai une amie qui est anglaise.. elle a pas parlé anglais aux deux premiers et puis après elle a refait un bébé très longtemps après elle avait tellement de regrets que le petit elle lui a parlé anglais et puis le petit parle anglais. en fait c'est ça c'est vrai que maintenant c'est pareil pour moi je me dis oh c'est bête j'aurais dû leur apprendre j'aurais dû leur parler.. berbère. mais.. est-ce que j'en aurais eu.. la volonté de le faire parce qu'après j'avais mon mari puis j'avais mes amis au téléphone j'avais mes voisins on était dehors.. je les emmenais au parc enfin une vie de.. voilà je.. c'était aussi une.. une astreinte. voilà. mais je pense que... les enfants quand on les a plus tard je pense qu'on les on réfléchit plus à.. à ce qu'on attend en fait.. de construire avec eux. et ça c'est quelque chose voilà que je.. je n'ai pas fait.. que mes enfants me reprochent un petit peu. c'est jamais violent hein mais qu'ils me.. voilà ils ont aussi quelques regrets. et c'est vrai que c'est.. c'est dommage.
> **A :** vous disiez tout à l'heure que ils aimaient.. l'arabe mais est-ce qu'ils ont cherché à apprendre ou le berbère ou l'arabe enfin ou les deux ?
> **S :** en fait mon mari donc je vous disais qui est Français mais a été en Algérie donc il a.. il a appris à lire et écrire l'arabe dialectal. donc il les a.. c'est lui qui leur a appris à lire et écrire. l'arabe. donc on..

---

[54] Une voiture l'a écrasé.
[55] Il est allé à la poste toucher le mandat.

A : dialectal ?
S : dialectal oui donc on pendant des années.. toutes les semaines.. c'était très rigoureux donc ils ont app# ils se débrouillent. donc avec cet outil-là qu'on leur a donné maintenant.. notre fils par exemple.. lit un petit peu.. essaie de parler.. bon le.. disons pour se débrouiller dans une conversation.. voilà. là il va partir en Algérie il va probablement se débrouiller. mais.. mais c'est vrai qu'il aurait voulu aller plus loin. mais peut-être qu'avec cette base-là ils vont.. ils vont.. à mon avis hein chercher à.. à aller un peu plus loin quand ils auront fini leurs études.
A : et pour le berbère ?
S : ben le berbère.. c'est.. voilà j'ai.. il aurait fallu peut-être que mon mari parle berbère (rire) parce que c'est lui qui a eu cette rigueur de leur apprendre. mon fils quand il va revenir d'Algérie il va revenir certainement avec un petit paquet de vocabulaire berbère ça c'est.. oui oui. il aime beaucoup les langues et.. je pense que c'est quelque chose.. voilà il va revenir avec.. avec un petit crédit. »

Abdelkader

Les six enfants d'Abdelkader n'ont pas vécu en camp, puisqu'Abdelkader l'a quitté, après s'y être marié, en 1978, soit l'année de naissance de sa première fille.
La famille a renoué des liens avec l'Algérie au moment de la naissance de sa dernière fille (1998). Celle-ci a donc bénéficié de ces séjours et Abdelkader estime qu'elle parle « très bien » l'arabe algérien, au contraire de ses autres frères et sœurs. Ainsi, Abdelkader dit s'efforcer de parler plus souvent l'arabe algérien avec sa jeune fille, afin qu'elle maintienne une pratique.

« **Abd. :** quand on est arrivé nous à Rivesaltes en 62. on est resté que trois mois on est pas resté longtemps dans les camps de Rivesaltes. parce que mon père à l'époque où on s'engageait il était ouvrier agricole et y avait un pied-noir qui voul# il cherchait un ouvrier agricole. mon père s'est porté volontaire parce qu'il était pas blessé mon père de guerre il était encore toujours en bonne santé. et on est allé.. de Rivesaltes on est allé.. dans le département de la Loire (…) et mon père était ouvrier agricole et c'est suite à un accident de travail que.. malheureusement il travaillait chez un pied-noir. qui lui a fait.. qui au lieu de déclarer l'accident de travail s'est. nous on savait pas qu'est-ce que c'était accident de travail ou maladie.. il lui ont mis comme maladie. et du coup mon père il pouvait plus continuer à travailler. c'est là qu'on a été rapatrié.. à Bias. sinon on se serait jamais.. voilà. donc.. on est arrivé en 65 à Bias. en 65. j'y suis resté jusqu'en 78. je me suis marié d'abord au camp de Bias. et après j'ai quitté le camp avec mon père. et là pour reparler au niveau des enfants moi mes enfants
(…)
Abd. : et moi j'ai une fille qui est la dernière qui a dix ans. et ben elle le parle très bien.
Kh. : ah oui ? bon parce que toi c'est pas pareil parce que toi tu fais le transit des fois de temps en temps..
Abd. : voilà
Kh. : t'as gardé plus ou moins des liens
Abd. : parce que elle. dès son jeune âge. on est parti en Algérie
Yasm. : ah voilà oui
Abd. : et donc ça fait depuis qu'elle est née je vais assez régulièrement en

Algérie.. tous les deux ans trois ans. tous les deux ans à trois ans.
A : vous y allez avec les enfants ?
Abd. : j'y vais avec les enfants. et ELLE la dernière. tu dirais qu'elle est née.. elle vit là-bas quoi. elle le parle vraiment..
(…)
Abd. : les autres. les grands.. les grands non
(…)
Abd. : parce que.. j'allais pas souvent quand ils étaient enfants. j'allais pas souvent en Algérie. par contre la dernière depuis qu'elle est née je vais assez souvent en Algérie. mais elle elle le parle bien. et j'essaie moi de je m'efforce puisque des fois.. sans le vouloir je parle français. mais je m'efforce des fois de lui parler.. en arabe. pour qu'elle perde pas ce.. le peu que je peux lui donner. parce que c'est une richesse. »

Danièle

Danièle dit parler peu l'arabe tunisien, elle le comprend, et en use occasionnellement en France. Elle fait état d'un usage également plutôt patrimonial avec sa fille et son mari (qui est alsacien). Il est toutefois intéressant de noter que son apprentissage en hébreu contribue à faire ressurgir l'arabe tunisien de son enfance et de sa famille.

« **A :** donc vous vous m'avez dit vous parlez.. vous parlez aussi l'arabe. comment comment
D : je parle très peu l'arabe. je parle un tout petit peu l'arabe hein. je suis capable de dire.. *b-əs-slāma.. šnuwa ḥwāl.. qəddāš lə.. kīlo tmātəm*[56] vous voyez le mélange.. et.. et *āna m-əl-blād*[57]. voyez pour bien me.. (rire) démarquer des touristes (rire).. mais alors. y a une chose très curieuse. c'est que quand j'ai appris l'hébreu quand j'ai commencé à apprendre l'hébreu. comme y a des racines communes y a beaucoup de mots communs. il y a des.. des mots.. des phrases enfin des mots dans des phrases que prononçait mon entourage qui parlait arabe.. qui me reviennent et que je comprends maintenant à travers l'hébreu.
A : grâce à l'apprentissage de l'hébreu
D : grâce à l'apprentissage de l'hébreu ça c'est très amusant c'est..
A : et donc.. vos sœurs c'est pas la même chose ou..
D : ah pas du tout. la plus jeune je crois qu'elle sait rien dire en arabe. la deuxième elle dit deux trois mots quand elle va au *ḥammām*[58] (rire) comme ça on lui fait un massage un peu plus prolongé que (rire) aux Françaises de souche... mais voilà.
A : d'accord. et pour la compréhension ? vous comprenez donc.. bien ? comment vous
D : non je comprends un peu. ah oui.. alors un soir quand on a eu la télévision je sais pas quoi là.. Orange vous savez quelques chaînes là j'ai zappé. je suis tombée sur une chaine tunisienne et.. et je me suis arrêtée. j'ai compris pas mal de choses. parce que c'était un petit dialogue.. c'était la famille qui racontait sa vie etc.. c'était pas difficile. j'ai compris pas mal de choses. avec plaisir d'ailleurs. beaucoup de plaisir. oui oui.
(…)

---

[56] Au revoir.. Quoi de neuf.. Combien pour.. un kilo de tomates.
[57] Je suis du pays.
[58] Hammam (bain public).

A : bon donc j'imagine avec votre fille que vous avez parlé uniquement français enfin est-ce que vous lui avez trans#
D : uniquement français mais de temps en temps y a quelques expressions arabes. qu'elle connaît. hein.. j'vais te donner une *ṭrīḥa*[59] ça veut dire voilà ou bien… *nʕīš ʕlīk*[60].. ou bien *sm alla ʕla bnēyt-ī*[61] ou bien.. voilà des trucs comme ça quoi.
(…)
D : y a la *ġaṣra*.. y avait une petite expression la *ġaṣra* vous savez ce que c'est l'angoisse. oui. ça me porte la *ġaṣra*. même mon mari il dit oui ça te porte la (rire) voyez y a des comme ça des mots qui sont passés..
(…)
A : est-ce que ça vous arrive ici en France de.. enfin je sais pas est-ce que vous avez des amis arabophones et est-ce que ça vous arrive de parler enfin de plus ou moins parler avec eux
D : oui oui. le marchand de bois du coin là. le marchand de bois.
A : qui est de..
D : qui est Tunisien djerbien. Djerbien. il me dit tu comp# tu me comprends madame V quand je dis ça hein ? je lui dit oui je te comprends (rire). et y a *l-ʕayn*[62] vous savez contre.. *l-ʕayn*. voilà c'est ça voilà hum. »

Benjamin

Malgré les années de vie au Maroc – ses enfants y sont nés – Benjamin dit qu'ils n'en ont rien retenu. Il met très fortement à distance une possible pratique de l'arabe, ses réponses sont courtes et il rechigne à les développer. Il évoque néanmoins un usage occasionnel par sa mère, même s'il la présente comme très francophone.
Cela étant, Benjamin estime être véritablement plurilingue, il dit passer facilement « d'une langue à l'autre ».

« **A :** vous avec vos enfants donc puisque que vous êtes retourné au Maroc ils sont nés là-bas. est-ce que vous avez parlé français ou..
B : français. ils connaissent pas un mot d'arabe.
A : ils ont pas appris du tout là-bas ?
B : on a même voulu.. et ils ont pas voulu.. les bonnes parlaient arabe eux ils comprenaient rien du tout. et aujourd'hui ils ne comprennent rien. du tout. ils comprennent pratiquement pas un mot d'arabe. quand on veut se dire des choses (…) qu'on veut pas qu'ils comprennent.. on le dit en arabe.
A : donc oui donc vous vous aviez la volonté de leur transmettre ça ?
B : volonté.. non. disons fff oui c'est touj# toujours une langue de plus mais pas.. pas particulièrement non c'est.. c'est pas.. non... je pense que là y a eu.. deuxième génération c'est fini. l'arabe est pratiquement terminé. je parle pas de la troisième.. la troisième ils savent même pas.. ce que ça veut dire.
A : et avec votre femme ça vous arrive de parler en arabe aujourd'hui ?
B : (soupir) non. non ou fff ou des.. y a des mots qui peuvent venir comme ça mais vraiment.. même pas un pour cent de ce qu'on se dit est en arabe.
A : et y a pas y a personne dans votre famille avec qui il faut enfin c'est plus

[59] Une claque.
[60] Je vis pour toi (expression d'affection).
[61] Le nom de Dieu sur ma petite fille (bénédiction).
[62] Le mauvais œil.

la langue..
B : maman oui un peu qui vit encore... de temps en temps bon quand elle a du mal à dire quelque chose en français elle le dit en arabe. mais on ne.. on n'a pas une discussion en arabe. elle-même elle parle français. elle a été institutrice quand elle était jeune. donc bon.. en français bien sûr. et.. donc.. pour elle oui l'arabe c'est la langue qu'elle a parlé avec ses ses parents.. qui ne parlaient pas du tout français. et.. mais par contre.. notre discussion c'est plutôt en français.
A : et dans la famille de votre femme c'est la même chose ?
B : pareil.
(…)
A : alors.. est-ce que ici en France ça vous arrive de.. ben peut-être avec des amis que vous avez revu.. parce que je sais que vous en avez revu.. de d'utiliser l'arabe ou de l'entendre..
B : très très très très peu. très peu.
(…)
B : bon j'ai.. l'avantage.. d'avoir peut-être un peu de facilité dans les langues parce que je parle aussi couramment portugais et.. anglais. puis l'arabe dialectal quoi donc.. je passe d'une langue à l'autre sans beaucoup de difficultés. »

Bernard

Bernard dit ne pas pratiquer l'arabe marocain quotidiennement, mais il n'hésite pas à l'employer lorsque c'est possible et il en a un usage patrimonial[63] avec l'emploi de proverbes avec certains de ses amis. Il affirme en tout cas utiliser l'arabe marocain avec plaisir, « bien volontiers » dit-il.
Bernard exprime un léger regret de ne pas avoir su ou pu parler l'arabe marocain à ses enfants, cela ne s'est tout simplement pas fait. Il l'explique en partie parce que sa femme ne parlait que français. Il ne pense pas que ses enfants le ressentent comme un manque ou soient en recherche vis-à-vis de l'arabe. En revanche, il note une transmission sur le plan de la culture familiale.
Enfin, au détour de « la question que j'aurais oubliée », Bernard note que sa mère, en vieillissant, se remet à parler arabe marocain.

« **B :** [est-ce qu'en France ça lui arrive d'entendre ou de parler arabe ?] oui ça m'arrive donc quand je capte pas un mot j'essaie de savoir parce que j'ai des amis tunisiens et lorsqu'ils parlent en arabe quand y a un mot qui ne va pas ben.. je pose la question (...) j'essaie d'approfondir immédiatement je reste pas ignorant (...)
(…)
B : ah jusqu'à aujourd'hui oui oui jusqu'à aujourd'hui l'arabe.. je tends l'oreille ou bien quand j'ai un.. une personne avec qui je peux échanger quelques mots même dans la rue.. bien que ce soit un peu dangereux pour moi parce que je suis juif.. même quand c'est un milieu musulman ou autre.. lancer un petit mot en arabe ou.. montrer que je comprends ce qui est dit ou je m'exprime en arabe des fois avec un commerçant.. musulman enfin musulman non.. Arabe.. dans un marché ou dans la vie tout court.. ça ne me gêne pas du tout hein je le fais très volontiers sachant même pas

[63] J'entends par là un usage qui concerne des domaines plutôt archaïques, figés, littéraires, de la langue en question.

quelle est la réaction de l'autre. donc je le fais. (…) je le fais volontiers. je le fais avec.. j'ai un ouvrier qui me fait l'électricité qui vient de temps en temps chez moi.. je l'invite et autre et puis j'échange quelques mots en arabe bien que lui soit Kabyle et.. je lui apprends quelques mots en arabe et il me dit c'est comme ça chez nous ou pas comme ça mais.. je le fais très volontiers. donc l'arabe reste quand même une.. une langue.. on dirait qu'elle est au fond de la mémoire c'est un.. mais elle est pas effacée c'est un peu comme un ordinateur vous avez.. même si vous avez effacé un fichier vous laissez des empreintes de tout ce qui est écrit hein. donc c'est à peu près ça. le décryptage vient très facilement quand il faut reprendre la.. reprendre la main et parler un petit peu en arabe.. je le fais. j'ai pas d'interlocuteur quotidien. j'ai donc mes copains de l'école normale quand on se réunit et qu'on fait une partie de poker on.. on déconne un petit peu en arabe on.. ce qu'on sort surtout c'est des petits proverbes. par exemple.. *ḥəbbt nbūš-u ʕamīt-u* ça veut dire je voulais l'embrasser et puis je l'ai... je l'ai aveuglé enfin c'est un petit truc.. tiens j'ai voulu faire quelque chose de bien ben j'ai fait quelque chose de moins bien donc.. le résultat était pas bon. y a des petites expressions comme ça.. de temps en temps quand je les vois passer ça me fait sourire..
(…)
A : alors avec vos enfants.. vous m'avez pas dit quel âge ils ont aujourd'hui
B : ben ils ont plus que votre âge hein (rire) j'ai une fille de 41 ans une autre de 38 et un garçon de 37 ans. une fille à Paris avec deux enfants une autre fille en Suisse avec deux enfants et un fils à Paris avec un enfant. je leur parle pas l'arabe du tout. on parle en français uniquement. et malheureusement c'est quelque chose qui.. que je n'ai pas su leur donner mais je ne sais pas si on peut le faire lorsqu'on a une femme qui n'a pas la même culture. ma femme bien que née au Maroc n'avait pas la même culture que moi puisqu'elle a.. elle est venue jeune à Paris et même si elle était de famille juive elle se sentait pas tout à fait dans le moule à l'époque en tout cas.. donc je regrette d'avoir pas pu donner plus que ça. mais par contre j'ai veillé à leur donner un peu plus d'anglais puisque je les ai emmenés au Canada en plus de la citoyenneté canadienne qu'on a prise (...)
A : et est-ce que eux ont eu une demande par rapport à l'arabe ou pas du tout jamais..
B : difficile de répondre en leur nom mais je ne ressens pas du tout cette demande (...) la seconde génération ne prend pas l'arabe comme critère mais prend l'ambiance familiale comme critère et je pense que leur demande a été d'aller vers des époux également de première ou deuxième génération de.. de juifs d'Afrique du nord (...) c'est indirect (...) plus vers leur culture familiale plutôt que vers.. la tendance linguistique ou autre c'est pas une tendance linguistique c'est plus.. c'est plus culturel sur le plan de l'ambiance familiale (...)
A : parmi eux y en a un ou une qui est allée au Maroc
B : oui une parce qu'elle a épousé quelqu'un né au Maroc. Maroc espagnol. qui y est allée mais qui ne ressent pas.. je sais pas quel lien elle ressent mais elle en parle pas comme un point de fixation fort.
(…)
A : bon moi j'en ai à peu près terminé est-ce que vous pensez que j'aurais oublié de vous poser une question ?
B : (rire) (il réfléchit) peut-être que vous avez pas oublié mais la préoccupation qu'on pourrait avoir quand on est originaire d'un pays si on veut y retourner pour mourir.. c'est une question qui peut se poser.. en fin de vie.. je le vois avec ma mère qui se remet à parler arabe alors qu'elle parlait pas arabe à la maison.. y a peut-être un sentiment de retour aux

sources qui vient sans doute d'une dégradation du cerveau probablement ou je sais pas quoi mais.. ça peut être aussi un sentiment voulu parce que j'ai des copains qui.. qui m'disent tiens on aimerait bien acheter une villa pour ma vieillesse ou bien ce que font beaucoup de Français actuellement de retourner au Maroc pour des raisons x y ou z et l'une des raisons peut-être le fait qu'ils aient connu le Maroc à l'époque du protectorat eux ou leurs parents ou.. et on voit le maire de Paris parler de la Tunisie on voit M. Strauss-Khan parler du Maroc on voit d'autres personnes.. plus facilement qu'avant alors qu'à un certain moment c'était presque pas bien d'être né en dehors de France.. (…) donc la question c'est de savoir si.. si y a une tendance à .. ce que l'on retourne éventuellement pour une retraite bien méritée etc. d'autant que la vie est sans doute plus confortable. alors ma réponse est non. je n'suis pas attiré par un retour. mais.. effectivement la question a été posée autour de moi par mes copains tout ça.. parce que c'est un passé qui est révolu et parce que la grande raison qui est donnée par beaucoup de Français pour retourner à Marrakech ou au Maroc c'est une raison économique et autre or.. j'ai un point de vue une philosophie là-dessus qui est peut-être pas très orthodoxe je cherche pas à profiter du système marocain pour avoir trois bonnes et deux servantes et une cuisinière.. ça n'me tente pas (...). voilà la question que vous auriez pu me poser. »

Ethel

Ethel a redécouvert ses connaissances en arabe marocain par les cours de judéo-arabe à l'université. Elle évoque la redécouverte tardive d'un « monde en train de disparaître » et témoigne d'une démarche d'exploration et de conservation de la richesse linguistique des membres de sa famille restés au Maroc. Elle souhaite en effet faire des enregistrements avec eux, d'autant plus qu'ils sont dispersés dans la plupart des régions du Maroc et parlent donc des variétés régionales différentes. Ainsi, c'est plutôt lors des rassemblements familiaux qu'elle pratique l'arabe marocain. Elle dit même s'adapter et adopter facilement les variantes régionales de l'arabe marocain présentes dans sa famille.
Avec ses enfants, elle n'a pas employé l'arabe, puisqu'elle l'a redécouvert plus tard, hormis dans quelques expressions d'affection.
En termes d'appellations, il semble que pour elle *arabe* est synonyme d'*arabe classique* et *judéo-arabe* est synonyme *d'arabe marocain* (dans sa diversité).

« **A :** et aujourd'hui vous comprenez l'arabe quand on.. le l'arabe ma#
E : le judéo-arabe oui. l'arabe classique... oui le judéo-arabe oui oui je le comprends et.. même mieux puisque je voulais faire un travail dessus (…) moi ce qui m'intéressais puisque j'ai la chance d'avoir une famille qui est... hétéroclite je veux pas dire cosmopolite parce qu'elle est quand même uniforme mais c'est-à-dire y a des.. y a des.. des pans de la famille qui sont de la région de.. de Rabat de Fès.. d'Oujda de.. Tanger. Casablanca Marrakech Agadir Mogador[64]. et donc c'est des parlers.. très différents. que que j'entends. et ce qui est très rigolo c'est que où que je sois je suis caméléon. je m'adapte et j'entends et je parle par exemple l'arabe oujdi le judéo-arabe hein puisque l'arabe je connais pas. oujdi..

[64] Aujourd'hui Essaouira.

(…)
A : et est-ce que votre mari a un lien aussi avec l'Afrique du nord ou..
E : oui. ouais.
A : xxx
E : ben de la région de.. Agadir.
A : il est né au Maroc aussi ?
E : il est né au Maroc ouais. ouais il est né au Maroc mais c'est pratiquement le même parcours que moi hein c'est-à-dire je parle pour moi c'est la même chose pour lui et. je suis pas la seule hein. toute cette génération-là et ça a commencé même peut-être avec la génération de maman. en fait ils ont commencé à.. intégrer des écoles françaises.
(…)
A : vous en avez gardé quoi de l'arabe classique justement est-ce que vous êtes capable de lire le.. le journal ?
E : lire le journal.. peut-être pas. non. mais.. lire des pubs.. des trucs comme ça oui (…) non mais.. ça m'amuse quand j'arrive à lire.. je me dis tiens. on a p# j'ai pas tout oublié quand même. (sourire) non c'est.. mais comment dire c'était tellement loin à la fois.. de ma culture de mon parler quotidien.. que c'est c'est resté dans un coin quoi.
A : et est-ce que.. je sais pas si ça vous arrive d'entendre.. la radio ou la télévision en arabe et dans ce cas-là est-ce que vous comprenez.. bien ou.. l'arabe classique hein je veux dire.
E : pareil. je comprends certaines choses.. je pourrai pas comprendre une.. une conversation. mais des mots qui se rapprochent du judéo-arabe.. oui. ou alors des grands mots qu'on entendait dans les discours.. *ḥawrīya*[65].. *malik*[66] voilà oui ça.. bon et après quand on fait de l'araméen ou d'l'hébreu on se rend compte que les racines sont les mêmes *melex*[67] *ḥorin*[68] et.. voilà c'est.. et ça vraiment ces trois dernières années ça m'a passionnée.
(…)
A : est-ce que.. je sais pas est-ce qu'avec votre mari vous avez souhaité.. plus ou moins transmettre.. le judéo-arabe à vos enfants ?
E : jamais. mais non ! mais non je vous dis que c'est quelque chose qui est venu vraiment.. avec les années
A : mais votre mari xxx
E : encore moins. non mon mari.. pas du tout non non.. lui il parle même pas alors voyez.. y a des mots comme ça mais il parle pas... non non. non c'est venu vraiment bien plus tard hein. bien plus tard d'ailleurs mes enfants ils savent rien ni de l'arabe.. ils connaissent des petits mots d'amour voilà que je disais.. que j'entendais de ma mère.. mais c'est tout. mais ils connaissent rien du tout. non non je vous dis c'est une autre génération hein. et d'ailleurs c'est très amusant parce que la musique andalouse... pour moi elle est associée à la liturgie.. et je me rappelle ma grand-mère habitait au-dessus de la synagogue et le samedi matin.. j'étais réveillée par la musique par les chants. mais.. quand je regardais bon les chants.. ça m'intéressait sans plus quoi. et ce n'est qu'avec les années je veux dire.. en ayant quitté ce monde perdu ce monde. que je me suis rapprochée de la liturgie même. et la musique andalouse.. je peux dire que ça m'a intéressée que quand j'ai eu peut-être.. je sais pas 40 ans. (…) ce n'est que BIen plus tard hein bien plus tard que on.. bon allez savoir. c'est peut-être parce

[65] Liberté.
[66] Souverain, roi.
[67] Souverain, roi (hébreu).
[68] Liberté (hébreu).

qu'on prend conscience d'un monde perdu de.. de la richesse d'une culture. je sais pas.
(…)
A : est-ce que.. du coup maintenant que.. je dirais maintenant que ça vous est revenu est-ce que ça vous arrive de parler en arabe avec. ou en judéo-arabe avec.. certaines personnes ou pas ?
E : non parce que.. ils sont pas là. ils sont plus là et non mais par contre.. pour la mort de ma grand-mère. elle a été enterrée en Israël.. pendant les huit jours.. de deuil. tous les enfants se retrouvent là et.. ils ont de temps en temps comme ça.. quand ils se mettent à raconter le temps ancien les tantes et les oncles se mettent à parler en arabe. et ça c'est un bonheur. de les entendre. je vous dis c'est un monde perdu. et.. cette année je viens de m'acheter un truc qui enregistre et je vais enregistrer. je vais le faire. maintenant je vais me balader avec mon truc (rire) je vais enregistrer. ah non c'est un.. vraiment un monde perdu. c'est... un monde carrément avec une culture avec des références avec.. voilà mais j'imagine que.. ça pourrait aussi bien être l'histoire d'un village du fin fond de la Creuse hein. Parce que faut le dire hein c'était des petits villages hein les *mellah*.. des petits villages des petites entités fermées des petits villages avec le clocher avec le truc. mais ça pourrait tout aussi bien se passer au fin fond de la Creuse ou.. je sais pas moi dans un pays d'Europe ou.. c'est pareil quoi. »

Jeanne

Jeanne dit ne pas « parler arabe », mais plutôt employer des mots des expressions en arabe algérien (ce qu'elle fait dans l'entretien, à ma demande), un usage familial (ou avec des amis très proches) et patrimonial. Elle a en effet recueilli des proverbes de sa grand-mère auprès de sa mère, proverbes qu'elle emploie à son tour, à l'occasion. Ce recueil est sans doute lié à son constat d'une perte de l'arabe algérien dans sa famille. Une langue qui revêt pour Jeanne une dimension affective forte.
Ensuite, elle explique sa tentative d'apprendre l'arabe moderne standard à la fois par une envie de renouer avec ses « racines » (même s'il ne s'agit pas de l'arabe familial) ainsi que d'une volonté de compléter ses connaissances en hébreu avec des connaissances en arabe. Là encore, l'hébreu apparaît comme une motivation et une passerelle vers un apprentissage de l'arabe moderne standard.
Enfin, elle évoque son neveu qui est très en demande et apprécie beaucoup l'arabe familial, et ce, en totale contradiction avec sa mère, la sœur de Jeanne qui, elle, « déteste » l'arabe, selon Jeanne.

« **J :** l'arabe.. pour moi.. c'est devenu.. un.. enfin les quelques mots d'arabe que j'utilise c'est plus dans le cadre de la famille.. ils sont plus utilisés comme des mots intraduisibles qu'on ne connaît presque que sous ce t# que sous le nom.. que sous leur nom hébreu euh (clic) arabe.
A : et vos parents en Algérie ils parlaient plutôt arabe ?
J : ah non pas du tout. français. français.
(…)
J : bon d'abord.. d'abord ce qu'il faut savoir qui est très marrant c'est que.. ces proverbes je me les suis appropriés. par exemple il m'arrive moi-même d'en sortir un.. à bon escient évidemment enfin.. dans les circonstances. mais. encore une fois seulement avec.. des membres de la famille. ou alors.. ou alors j'ai des amis aussi qui ont pratiquement le même âge que moi qui

sont originaires de [l'est de l'Algérie] tiens voilà. et quand on veut se faire un clin d'œil quand on veut.. appuyer notre complicité. alors on va sortir des petits mots en arabe.. des petits machins.. c'est d'ailleurs une sorte de ciment. dans.. dans l'amitié enfin c'est très marrant parce que. parce que j'ai une amie par exemple qui est née [dans l'est de l'Algérie] qui a mon âge exactement mon âge. donc même parcours que moi. exactement le même parcours que moi. sauf qu'elle est pas [ici] maintenant elle est en Israël. quand on.. c'est la seule avec laquelle j'échange des mots en arabe. mais quand je vous dis.. quand je vous dis bon des mots.. sss.. sur des traits de caractère.. sur.. des gens sur.. des des noms de plats de choses comme ça. voilà. mais c'est des choses que je peux pas faire avec des amies.. marocaines ou tunisiennes. (...) parce qu'on a pas le même.. parce qu'on a pas le même arabe c'est tout. souvent je dis des mots ppp on s'est pas compris.
(...)
J : alors souvent attendez je dois vous dire aussi une chose souvent je retiens les mots.. parce que ils ont la même racine qu'en arabe en hébreu ! alors ça c'est un point d'ancrage pour moi très fort. et puis ça me permet de retenir clac je visualise en plus parce que j'ai une mémoire visuelle. donc j'ai.. c'est très gênant de pas pouvoir.. écrire les mots que je connais (sourire) et que j'entends mais bon. donc voilà y a un mot par exemple. dont la racine est la même en hébreu... pour désigner quelqu'un qui est un peu lèche-botte qui.. oui qui fait du lèche-botte.. en hébreu on dit *t-txawnif*. non LE lèche-botte c'est *t-txawnif*. j'sais pas si vous connaissez le mot..
A : non
J : et puis l'adjectif.. alors pour quelqu'un on dit *xawnēf* et *xawnēfe* pour au féminin.
(…)
J : c'est la même racine en hébreu. voilà. fff. ça sort pas comme ça je veux dire.. ou alors bon... pff non puis en plus j'ai un petit un petit complexe. à parler arabe. parce que je sais que mon accent est dramatique et donc je (je fais signe que non) non moi je vous le dis. je me casse les dents un peu.. donc c'est c'est.. quand je dis complexe.. avec les étrangers puisque dans la famille je je
A : dans la famille non
J : ouais.
(…)
J : par exemple ah un autre mot tiens.. *mahbūl*[69] au féminin *mahbūle*.. *bəzz#*.. *bəzzāf*[70].. donc j'ai même pas besoin de traduire hein. (…) les plats. y a des plats je sais pas je connais pas leurs noms en français. par exemple.. y a des.. y a des plats qu'on fait le shabbat.. samedi midi. euh.. bon y a un plat chez les juifs d'Algérie qu'on appelle la *tfīna*[71]. bon c'est un plat assez consistant.. bon. qui est très mijoté dont la préparation est longue et etc. alors on a par exemple deux *tfīna* mais je sais pas les dire autrement que en arabe. alors y en a une c'est la *tfīna* aux cardes alors là on l'appelait *tfīna b-əl-xoršəf* et l'autre c'est la *tfīna* aux.. épinards on l'appelait *tfīna b-əl-səlk*.

---

[69] Fou.
[70] Beaucoup.
[71] Ou *dfīna* (ensevelissement), ragoût qui tire son nom du mode de cuisson à couvert, à l'étouffée.

voilà. sinon sinon. ah oui par exemple dire de quelque chose.. dire d'un plat qu'il est aqueux trop liquide alors qu'il est censé être un peu..
A : lié
J : oui. alors je dirais on dit il est il est *māwe*. voilà. mais ça me sortira.. ça me sortira naturellement dans le cadre de la famille encore une fois. non mais y a plein de choses.. (…) mais l'arabe c'est très.. je vous ai dit que vous allez être déçue pour l'arabe.
A : non non mais.. je suis pas déçue du tout. et.. vous avez pas.. appris l'arabe classique ou..
J : alors. j'ai oui si (rire). j'ai tenté des cours (...) alors sachant que (…) je suis très exigeante sur le plan pédagogique. très exigeante et j'ai du mal à apprendre avec.. une classe où c'est très lent.. très fastidieux. où j'ai l'impression de perdre mon temps parce que tout le monde répète et bon voilà. donc j'ai commencé (...) bon c'était pas.. c'est pas ça. c'est pas ça mais le désir est toujours là.
A : et c'était quoi la motivation
J : y en a deux. une sorte de retour.. pas retour aux origines parce que j'ai quand même pas quatre-vingts ans pour avoir.. mais c'est.. oui j'ai besoin de connai# je ressens le besoin de connaître cette langue que mes parents parlaient que enfin. même s'ils l'ont pas parlée.. c'était la deuxième langue mais qu'ils ont connu. que j'ai entendu et puis qui est en train de se perdre dans en tout cas dans la famille. ça c'est sûr même large la famille large. élargie. c'est perdu. et puis la deuxième motivation alors là c'est un peu plus intellectuel c'est que y a tellement de convergences avec l'hébreu que je me disais c'est impossible de faire de l'hébreu sans.. donc j'ai essayé une fois mais encore une fois voilà j'ai pas été satisfaite.
(…)
A : est-ce que vous avez des enfants ?
J : non. non. pour savoir si je transmets ?
A : enfin oui.. justement ouais
J : j'ai un neveu qui m'est très proche.
A : ouais
J : qui a.. quat# treize ans. alors là lui c'est une.. une vraie éponge. donc il vient souvent à la maison et.. et puis bon il est souvent très en contact avec mes parents. et comme c'est une éponge il ADOre. tout ce qui est arabe. il ADOre. il adore la prononciation arabe il adore.. employer des mots arabes. lui aussi. il ADORE ça au grand désespoir de ma sœur (rire).
A : c'est le fils de votre sœur
J : c'est le fils de ma sœur qui qui déteste l'arabe (rire) voilà et il adore ça. et il.. et il se prend un arabe on dirait un Arabe quand il parle (rire)
A : ah donc il parle et..
J : non il parle pas mais il fait des.. il prononce tellement les gutturales.. mais en en ayant beaucoup de plaisir à employer des mots avec plein de gutturales. que hum.. voilà.. c'est très marrant. c'est très très marrant.
A : donc il est demandeur ?
J : il est très demandeur. très demandeur. (rire) »

Haïm

Haïm dit ne pas pratiquer souvent l'arabe tunisien en France, et il se rend moins fréquemment en Tunisie aujourd'hui. Cela a été rapidement évoqué pendant l'entretien, mais Haïm et son épouse n'ont probablement pas employé l'arabe avec leurs enfants. En effet, j'ai rencontré Haïm par l'intermédiaire de son fils. J'avais contacté ce dernier plusieurs fois, sans

parvenir à le rencontrer. Il m'avait dit, de manière répétée, ne pas parler l'arabe et a donc préféré me mettre en contact avec son père.
Toujours est-il que Haïm range l'arabe tunisien sur le même plan que ses souvenirs : il a plaisir à se le(s) remémorer mais ne cherche pas à le faire.

> « **H :** [évoquant la Tunisie] et tout ça c'est encore dans mes souvenirs. hein voyez c'est.. alors.. c'est des souvenirs.. qui nous arrivent qui s'éveillent ou qui fleurissent quand on est en discussion comme là actuellement avec vous. mais tout le long de l'année tout le long de ma vie je suis pas.. toujours en train de rechercher ça. je recherche. ça c'est un peu comme une photo vous ouvrez un album et.. ah tiens ça c'est tata untel ou c'est monsieur x.. alors ça c'est la même chose ces souvenirs c'est des photos.. qui sont dans nos têtes et qui.. qui nous font plaisir de revoir voilà.
> (…)
> **A :** est-ce que vous avez continué à pratiquer l'arabe tunisien. en dehors de la Tunisie ?
> **H :** pas du tout. pas du tout. y avait vraiment pas de raison. (…) non c'est occasionnel.. si.. par exemple au marché.. quand vous rencontrez un.. un commerçant arabe qui vous vend je sais pas moi des pommes ou.. et qui dit un mot.. qui me sonne à l'oreille je lui réponds. c'est très rare mais.. mais c'est tout à fait anecdotique c'est pas. du tout. je ne recherche pas. et je n'ai pas l'occasion. voilà. »

Clément et Sarah

Clément et Sarah n'ont pas employé l'arabe avec leurs deux fils et ne leur ont pas non plus parlé directement de leur vie en Algérie. Clément ajoute que leurs fils n'ont pas été non plus en demande de cela, alors que leurs petites-filles (filles du fils aîné) posent des questions autant sur l'histoire de leurs grands-parents que sur l'arabe qu'elles entendent aussi à l'école, selon Sarah.
Même si Clément et Sarah ne l'expriment pas directement ou très brièvement, la rupture avec l'Algérie, et donc avec l'arabe algérien, a été brutale et douloureuse et c'est sans doute ce qui les a poussés à ne pas en parler à leurs fils. C'est en tout cas ainsi que me l'a expliqué leur fils cadet, Damien (*infra*).
Enfin, Clément indique clairement qu'aujourd'hui, lui et Sarah n'ont plus d'occasion de pratiquer l'arabe pour « des conversations entières », leur usage est, là aussi, plutôt patrimonial. Ils ont d'ailleurs cité des proverbes et des blagues pendant l'entretien.

> « **A :** avec vos fils vous avez parlé que le français ou vous avez choisi..
> **C :** ah uniquement le français ou alors quelques.. quelques expressions quelques oui oh c'est simple de l'arabe ils connaissent que les gros mots c'est tout. en général c'est ça quand on connaît pas la langue on commence surtout par les gros mots.
> (...)
> **C :** non mais ils sont pas du tout.. nous on a pas voulu les bourrer de ce qu'on avait fait en Algérie ci et là.. et eux. étant nés en France. ils sont pas curieux tu vois à moins qu'il y ait vraiment des choses extravagantes extraordinaires qu'on ait pu vivre. et encore.. voilà. alors on leur en parle pas. finalement ce qu'ils savent.. c'est ce qu'on a raconté à des amis. avec leur présence quoi c'est tout. mais sinon.. ils sont pas très. alors que mes.. mes petites filles oui. et papy quand tu étais en Algérie comment tu faisais

comment tu faisais tes études.. (rire)
(…)
C : la.. oui la langue on la.. c'est surtout des fois pour dire des expressions qui se..
A : qui se traduisent pas
C : traduisent mal ou non qui se.. qui se transportent mal dans une autre langue
(…)
A : est-ce que ça vous arrive de parler l'arabe avec d'autres personnes ici en France ?
C : moins maintenant ça arrive beau# certaines expressions mais pas. pas une conversation entière non. non ça se fait plus.. parce que les gens ne veulent pas et la génération de maintenant ne.. le parle pas. et ceux.. d'avant ils..
S : oh les enfants aiment bien
C : ils veulent pas parce que des fois la plupart.. bon vient d'Algérie et.. comme souvent ça leur rappelle.. des souvenirs qui sont pas toujours agréables. alors.. mais sinon il y a des expressions qu'on peut employer comme ça.. parce que ça marche aussi bien que..
S : et puis les filles [à l'école] elles parlent arabe elles connaissent l'arabe
A : les petites filles ?
S : oui. elles connaissent beaucoup de mots d'arabe et surtout les gros mots. ça elles connaissent elles me disent mamie mais toi tu dois pas savoir ça mais il faut que je te dise hein (rire)
C : ou alors quand c'est plus court tout simplement. c'est quand.. on choisit des choses pour.. pour faire un ouvrage quelconque on choisit mettons des.. des boulons supposons. on a une boîte mais qui.. ils sont pas tous neufs quoi bon alors on les.. choisi. bon alors celui-là celui-là et puis alors celui-là.. par exemple je le rejette. alors qu'il est encore passable. alors après il me dit et celui-là *wāš bī-h ?!*[72] eh ben c'est beaucoup plus.. plus court que de dire et celui-là qu'est-ce que tu lui trouves de mal ? et celui-là *wāš bī-h ?!* ben tu le mets pourquoi ? (rires) voilà. non ouais donc c'est des expressions qui sont pratiques quoi. »

Damien (fils cadet de Clément et Sarah)

Ce qui m'a le plus frappée avec Damien, c'est le fort contraste entre son attitude, très négative, en entretien et celle de ses parents, très positive. On a vu que ceux-ci sont restés très réservés sur la part négative de leur vécu avant leur départ d'Algérie, préférant parler des côtés positifs ou plaisanter ; cela correspond d'ailleurs très bien à la ligne de conduite décrite par Damien. Alors que ce dernier a exprimé beaucoup d'amertume, voire de rejet, vis-à-vis de tout ce qui se rapporte à l'histoire de ses parents.

« **D :** quand y a des discussions entre vieux qui.. lorsque nous assistons à des discussions entre.. entre des gens du troisième âge qui.. qui se souviennent plus ou moins de certains. de certaines choses et qui d'autre part. ont un souvenir très précis en plus de cette génération-là qui sont un peu plus enjoués que nous parce qu'ils ont vécu d'autres trucs et bon que c'était sympa. qu'ils ont.. pour grande partie d'entre eux choisi le meilleur

[72] Qu'est-ce qu'il a ?!

plutôt que.. et surtout d'avoir. de coller à.. moi je parle des gens que je connais qui sont rapatriés et qui sont originaires en tout cas du milieu juif. le fait est de coller à quelque chose de la *Torah* qui dit que les yeux sont faits pour regarder devant et surtout pas derrière. qu'on est là pour choisir le meilleur et pour regarder devant et de pas faire de médisances. bon. lorsque j'ai été élevé dans ce milieu-là pour moi l'Algérie n'existait pas. (silence) une partie de ma famille avait été décimée donc.. l'Algérie n'existait pas. ils essayaient de se reconstruire en France et essayer de retrouver des choses.
(…)
A : depuis ton enfance si j'ai bien compris vous parliez essentiellement français à la maison (...)
D : on parlait que le français
A : et est-ce que t'as entendu parler de l'arabe ou pas.. dans quelles conditions ?
D : ben j'ai entendu parler de l'arabe par mes parents. (...) mais au-delà de ça il était hors de question de parler arabe à la maison. c'était hors de question donc nous on nous a pas appris. je regrette je connais même pas les insultes (rire) »

Carmen

On a déjà pu voir *supra* (1.2.2) qu'elle estime avoir relativement « perdu » l'arabe marocain, par manque de pratiques. Cela dit, il peut lui arriver de l'employer à l'occasion.
Lorsque Carmen retrouve ses amis d'enfance pieds-noirs, en France, elle dit reprendre très rapidement « l'accent » pied-noir. Hormis le vocabulaire et la manière de s'adresser à l'autre, il s'agit pour elle d'une intonation particulière.
De manière générale, Carmen a beaucoup insisté sur le « respect » de l'interlocuteur, qui la pousse à adopter la langue ou la manière de parler (voire ses codes socio-culturels) et ce, avec un réel plaisir puisqu'elle a affirmé avoir toujours aimé les langues. Elle a ainsi montré une grande capacité d'adaptation, qui est tout à fait cohérente avec le milieu dans lequel elle a grandi et avec son parcours.

« **C :** là je suis en train de vous parler français. je crois pas avoir l'accent pied-noir hein.. mais quand je vais voir mes amis d'enfance ça va revenir au galop.
(…)
C : ah oui aïe ma fille alors là ! dans l'accent pied-noir.. alors imaginez. (silence) on avait l'accent pied-noir et l'accent.. l'arabe qui parlait.. alors en arabe euh *aywa*[73].. je vois avec ma copine je peux pas lui dire comme je vous adresserais s'il te plaît ou.. non je vais dire *aywa..* Nafissa.. oui c'est dans l'intonation. hein. dans l'intonation. alors tout dépendait.. et ça ça fait partie du pied-noir. la langue pied-noir. ou.. quand on parlait.. par exemple j'avais des amies juives *aïe ma fille !* (rire) si je dis *aïe ma fille !* elle t'as compris tout de suite. tu lui transmets.. c'est pas comme un.. je m'adresserais pas de la même façon.. à une Marocaine. à une Marocaine je lui dis pas ma fille. (…)
(…)

[73] Alors, donc.

C : c'est-à-dire que c'est de ces intonations arabo.. elles reviennent.. parce que c'est là voilà le pied-noir. le pied-noir y a ces intonations cette musique. y a cette phonétique qui qui.. qui est mêlée. dans les.. vous savez y des gars qui font.. des humoristes. comment qu'il s'appelle.. Boujenah. *là vous avez l'accent pied-noir ma fille ! ah et j'te dis pas !* voilà ça c'est l'accent pied-noir. *viens mon trésor viens que je te fais une bise !* (rire) ça c'est pied-noir. (…) *que la honte tu me la mets ! arrive !* (rire) ça c'est pied-noir. mais là je retrouve mes copains mes copines là ça y est c'est parti.. parce qu'on va se rappeler et tu t'rappelles !.. et comme on a.. toujours pareil dans ce respect.. là je me vois mal en train de me la péter ! à vous parler comme je suis en train de vous parler. pour moi on se la pète. parce que pour moi c'est le Français le patos[74] regarde le patos ! on les appelait patos. eux ils nous appelaient pieds-noirs nous patos. vous suivez ?! mais tout ça dans la bonne humeur. *aïe dès qu'on avait un X. X. d'où il sort çui-là ? çui-là il vient de France !* pas de France. *c'est un métropolitain !* déjà on faisait le distingo (rire) tout de suite. (…) y avait aussi les histoires pied-noirs alors là.. vous prenez le train et demain vous y êtes encore là voyez. c'est ça. avec le pied-noir.. il parle beaucoup avec les mains.. et.. et tu re:::stes.. et ça devient lourd quoi (rire) ah ben ouais. là les Français ils étaient.. ils étaient… alors nous on disait.. *i' comprend rien lui.. d'où i' sort çui-là ?* on lui disait *mais tais-toi i' vient d'métropole ! attends tu vas voir.. en deux cuillères à pot on va le mettre au goût du jour çui-là !* effectivement au bout de six mois le Français il se mettait au pied-noir. oui par la force des choses. »

Philippe

Philippe n'emploie pas forcément souvent l'arabe marocain, mais cela peut lui arriver dans des contextes amicaux, de connivence. Il présente cet usage comme une volonté de marquer une appartenance à la culture marocaine. Il s'inscrit en tout cas dans une recherche par rapport à son enfance marocaine en essayant de retrouver ses amis de l'époque.

« **A :** et est-ce que ça t'arrive aujourd'hui de t'en servir ou de le parler ou ..
Ph. : spontanément dans les.. dans les histoires sympathiques. et voilà pour dire que quelque part j'appartiens à deux mondes. et après effectivement quand.. récemment-là.. vendredi des choses ont été un peu difficiles.. le premier jour du festival les choses ont été un peu difficiles. et j'ai effectivement dû utiliser.. mes quelques connaissances de.. quelques restes de la langue arabe pour.. pour calmer des.. une min# très une petite minorité de.. d'imbéciles. voilà.
(…)
A : et... est-ce que.. est-ce que t'as eu l'occasion de retourner au Maroc ou pas ?
Ph. : oui ! j'ai même organisé un voyage avec le.. le CE d'une de mes précédentes boîtes enfin établissement. oui. oui oui mais.. c'est beaucoup d'émotion le Maroc pour moi. voilà parce que.. je suis revenu sur les traces de ma vie. aujourd'hui je recherche.. les amis d'enfance. qui sont.. pour certains que j'ai retrouvé en Guyane ou Guadeloupe. un peu partout. y en a dont j'ai pas du tout retrouvé la trace.. un ami marocain dont je.. cherche

[74] On retrouve ce terme dans le dictionnaire de patouète de Duclos *et al.*, pour désigner les Français de métropole : « de l'espagnol : *pato*, canard. Pour les habitants de l'Algérie, la France est un pays froid. Pour y vivre il faut être aussi résistant que les canards. » (1992, p. 165).

absolument à savoir. parce que j'ai eu une.. une information pas très sympa le concernant comme quoi il avait été accidenté.. mortellement. et j'ai les j'ai toujours pas confirmation et c'est quelque chose je sens que c'est quelque chose qui me.. travaille. voilà. voilà et puis après j'ai découvert y a pas très longtemps le trombinoscope. et.. c'est marrant c'te machine parce que.. y a des gens qu'on.. connaît pas.. qui nous connaissent. c'est l'histoire des.. voilà c'est.. c'est assez.. drôle et bizarre. donc y a des noms par exemple des choses que j'arrive pas à coller dans mon histoire. et donc voilà je.. et pis qu'ensuite il existe une association. (…) c'est une association de kénitriens. qui réunit.. chaque année.. tous ceux qui le souhaitent. et.. et ça fait quelques temps que je m'intéresse sans.. avoir sans jamais avoir pu faire le pas. pour me rendre à leur rencontre.. je m'intéresse.. à ça quoi. cette histoire. (…) quand on retrouve des personnes et.. de cette histoire-là. y a quelque chose de très fort tout de suite. voilà. et comme je rencontre de la même manière des des Marocains d'où qu'ils soient. y a quelque chose de très fort tout de suite aussi parce que... parce que j'ai beaucoup de respect pour.. pour ce peuple. voilà et que j'ai une partie de moi qui.. qui les concerne et.. et j'ai une autre partie ailleurs quoi. on a le cul entre deux chaises un peu. »

Denise

Pour Denise, il y a une volonté affirmée de transmission de l'histoire familiale à travers les recherches sur l'histoire de sa famille qu'elle a effectuées et publiées dans un livre. Elle avait, au moment de l'entretien, d'autres projets du même ordre. Cette histoire se raconte bien sûr d'abord lors des interactions familiales. Denise décrit un rapport particulier, plus étroit avec ses petits-enfants qui sont acteurs dans la construction de la mémoire familiale.

« **A :** sur la.. la question de la transmission de cette histoire et de..
D : oui
A : ouais je.. bon je vois que vous êtes dans cette démarche-là puisque [vous avez commencé à écrire.. un livre
D : [oui bien sur oui oui. un livre
A : mais.. vous avez d'autres projets apparemment
D : d'autres projets oui avec les enfants
A : donc oui comment ça se passe avec vos enfants en fait ?
D : ah les enfants ben ils sont ravis eux hein ils sont ravis.. eux aussi ils sont contents d'avoir des.. des parents.. pieds-noirs mais d'être issus d'une famille aussi.. mélangée. ils sont fiers du mélange. toutes les façons on est tous des mixtes hein.. pas seulement les pieds-noirs n'importe qui et mais en même temps ils sont fiers de cela et ils sont heureux.. d'avoir une trace écrite aussi.. mais aussi.. ils sont contents de.. comment dire.. de nous entendre parler quand ils nous retrou# on se retrouve (…) et puis quand on se retrouve forcément (rire) ça fuse. ça fuse. et c'est pour leur plus grande joie. d'ailleurs je dois le dire quelque part je dis à.. à mes enfants ou à mes petits enfants je leur dis ce que ma mère me disait. hein mais je le dis en espagnol.. et pour leur plus grande joie. et.. ils savent hein. voilà. ah non ils sont.. y a aucun souci de ce côté-là. au contraire ils le disent hein.
A : et ils étaient eux-mêmes en recherche de.. de plus d'informations ou
D : (…) les enfants mes enfants pas t# pas tellement si parce qu'ils nous ont entendu. ben ils ont vécu avec leur père et leur mère longtemps. à chaque fois qu'y a des réunions de famille ou autre.. on rencontre les uns et les autres. on parle des oncles et des tantes on parle de ce qui est arrivé.. les

petits enfants c'est différent parce que les petits enfants je les ai eu régulièrement en vacances (…) ils ont donc été bercés si vous voulez je leur racontais plein d'histoires. mais mamie raconte encore quand t'étais petite. et donc je racontais ce que je faisais avec mon frère.. d'autant plus que mes deux plus jeunes.. j'ai trois petits enfants.. donc W là qui est.. qui est né en 88 donc qui a 20 ans et sa sœur qui va avoir 19 ans bientôt. eux deux ils ont la même.. comment dire.. le même écart d'âge que mon frère et moi. on était très complices on a fait plein de choses mon.. mon plus jeune frère. et donc je lui raconte les bêtises que nous faisions et eux ils sont contents et puis en même temps je raconte aussi. et en même temps l'Algérie et tout ça. et tout ça c'est un peu comme toutes les grands-mères qui racontent à leurs petits enfants. bon le pays est différent. le.. l'environnement est différent. mais c'est tout. et ils sont très très contents que.. je raconte d'ailleurs je le dis aussi dans.. en bas d'une page.. c'est W sans me le dire avait mis un.. sur un forum internet que je cherchais. je sais pas si vous l'avez vu ça. et.. il m'a fait rencontrer une.. enfin par internet une cousine espagnole que je connaissais pas et qui me.. (…) et qui m'envoie des choses formidables. qui a enfin reçu mon bouquin.
(…)
D : c'est bien voilà. c'est ça le le.. la trace... de ce vécu des personnes c'est ça qui est important »

2.2.1. Synthèse

Les interviewés réunis dans ce paragraphe ont, pour la majorité, déclaré des pratiques pas ou peu poursuivies ou existantes, et en tout cas moins assurées que pour les interviewés du paragraphe précédent. Les ruptures sont dues aux éléments de parcours et aux occasions raréfiées de faire usage de l'arabe. Pour certains, l'arabe algérien, marocain ou tunisien subsiste dans un usage patrimonial, de connivence, dans l'intimité des proches et revêt une dimension affective forte. Pour ces interviewés (notamment Clément, Sarah et Jeanne), cette pratique se traduit dans l'usage de proverbes, de plaisanteries ou de termes référant aux univers culturels propres à la famille. Tout anecdotique ou dérisoire que cela leur paraisse, ce sont pourtant parmi les usages les plus difficiles à maîtriser, et qui appartiennent à un registre littéraire en ce qui concerne les proverbes.
D'autres interviewés témoignent, quant à eux, d'un retournement en faveur d'un développement des pratiques qui peut se faire grâce à des personnes-ressources (Marwa)[75].
Une (re)découverte ou des résurgences de la langue cachée, oubliée, ou simplement inemployée, peuvent avoir lieu à l'occasion d'un

[75] Ou plus largement grâce à des contextes sociaux d'interaction favorables, et pas forcément des plus attendus. Ainsi, Nataniel (Barontini 2006a) dont la famille, marocaine de traditions juives, est arrivée en France à la fin des années 1980, alors qu'il avait 11 ans.
« Pour Nataniel, l'élément déclencheur de sa pratique actuelle de l'arabe marocain est la synagogue, en France. En effet, la synagogue qu'il fréquente regroupe des hommes en majorité originaires du Maroc et l'arabe y est très présent. Il est utilisé dans les conversations entre pairs, les plaisanteries et les "mises en boîte" qui sont très fréquentes (y compris pendant l'office), mais aussi parfois dans le culte (certaines prières, certaines parties de la Bible traduites en arabe). Très certainement, les hommes les plus âgés sont les initiateurs de cette pratique, surtout pour les parties traduites du culte, mais aujourd'hui les jeunes s'en sont emparé. Et pour beaucoup, la synagogue est le seul endroit où il vont utiliser l'arabe. » (*Ibid.*, p. 37).

apprentissage linguistique formel, avec la volonté, parfois, d'approfondir la connaissance de cet héritage : soit directement l'arabe maghrébin (Hassan, Ethel), soit via une langue *passerelle* comme l'hébreu, langue sémitique comme l'arabe (Danièle, Jeanne).
On retrouve des indices positifs, en faveur du processus transmissionnel, de la part des enfants, adolescents ou jeunes adultes qui se montrent très en demande ou qui ont déjà une pratique effective de l'arabe algérien ou marocain (en l'occurrence) : ainsi des plus jeunes frères-sœurs, enfants, petits-enfants, neveux-nièces de certains interviewés. On note souvent un saut de génération[76] et le rôle positif de la relation grands-parents – petits-enfants dans le processus est réaffirmé (que l'interviewé fasse référence à ses propres grands-parents ou qu'il ou elle soit grand-père ou grand-mère), quand cette relation est ténue bien entendu. Du point de vue psycho-social, et de manière générale, on sait que la relation affective et éducative entre grands-parents et petits-enfants est potentiellement moins conflictuelle que la relation parents – enfants. On rencontre ainsi souvent, dans les études traitant de transmission linguistique, le rôle de personnes-ressources (tant en termes linguistiques que plus globalement culturels ou même mémoriels) joué par les grands-parents. Mais j'y vois plus encore un nouvel argument d'invalidation du modèle des trois générations sur le plan de la linéarité du modèle (les générations se succèdent) et sur le plan de la diachronie : le modèle sonde certes plusieurs classes d'âge à la fois, mais de manière figée, la configuration décrite ponctuellement est (implicitement le plus souvent) considérée comme immuable.

Enfin, s'il n'y a pas toujours trace proprement linguistique, les traces culturelles, en termes familiaux, religieux ou groupaux (les enfants de Bernard) peuvent perdurer (et se reconfigurer). Elles peuvent être l'objet d'une recherche mémorielle très poussée et menée par et avec d'autres membres de la famille, jeunes et moins jeunes (Denise). Ou encore il s'agit d'une tentative de renouer avec le passé en recherchant les amis perdus de vue après l'émigration (Philippe).

2.3. Poursuite, évolutions, retournements du processus – Pratiques déclarées (actuelles) : Synthèse

La palette des pratiques langagières déclarées par les participants est aussi large et diversifiée que les profils sociolinguistiques sont disparates. Et à nouveau, la polyphonie nous montre la multiplicité des possibles tout à la fois attendus et inattendus. On approche ainsi, d'un peu plus près, l'ampleur et la profondeur historique des pratiques, plurilingues, *des arabes maghrébins* en France.

Les déclarations des interviewés, sont, comme je l'ai déjà soulevé, traversées des représentations communes, dominantes sur le *bilinguisme*. Dans le même ordre d'idées, l'expression *langue maternelle* (*cf.* Tabouret-Keller 2003) est souvent convoqué dans les discours, en tant que tel ou en arrière fond : beaucoup semblent penser que les mères sont plus à même

[76] Je l'emploie ici au niveau familial, des liens de parenté.

de transmettre, qu'elles sont, c'est une évidence, en charge de la transmission linguistique. Ainsi, lorsque c'est le père qui est porteur de la ou des langues à transmettre et que la mère ne partage pas le même savoir linguistique, une moindre exigence pèse sur lui (ce qui n'empêche pas les reproches). Au fond, on en attend moins de lui et lui se sent moins investi du rôle de *transmetteur* (Zineb, Bernard).
On entend aussi la difficulté de *s'astreindre*, en tant que parent(s) à parler une autre langue que le français en France, parce que l'environnement social assoit la domination du français, parce que le plurilinguisme est trop peu soutenu et favorisé tant socialement qu'institutionnellement. Et en tant que parent(s) émigrés, exilés, *rapatriés*, le projet de réussite sociale pour les descendants passe forcément par un investissement dans le français. Les choix langagiers des parents, qui ne sont pas toujours conscients, ni forcément *choisis* car soumis à de multiples injonctions, ne sont pas directement déterminés par leurs compétences ou leur souhait de transmettre. Finalement, même si c'est un poncif un peu trop général, s'il n'y a pas une aide, un soutien, des (personnes) ressources, etc. sur lesquels compter la difficulté est plus grande encore (Nadia, Samia), sans être nécessairement indépassable. Puisque les parents, comme leurs enfants construisent leurs propres parcours, en constante évolution, transformation, (re)configuration.

3. Représentations

Il a déjà été question précédemment d'un certain nombre de représentations et je considère, bien entendu, que tout discours véhicule des représentations. Néanmoins, je propose à présent de regarder de plus près les représentations concernant les appellations, les langues et les pratiques langagières, notamment à travers les réponses à ma demande d'expression d'une *qualification* des langues côtoyées par les interviewés. On verra d'ailleurs que mon emploi du verbe *qualifier*, dans le sens de caractériser (comme l'adjectif qualifie le nom), a bien souvent été entendu par les répondants dans le sens d'*évaluer*.
Concernant les appellations des langues, il faut préciser que je reprenais, la plupart du temps, dans mes questions, les termes des interviewés (par exemple : « arabe littéraire », « **le** *dārīža* »), à l'exception toutefois du mot dialecte. Ainsi, s'il apparaît dans les discours recueillis, c'est de manière relativement spontanée de la part des interviewés.
Enfin, les extraits d'entretiens présentés dans ce paragraphe ne concernent pas tous les interviewés, mais surtout celles/ceux qui ont déclaré des pratiques de l'arabe et celles/ceux avec qui la question a été abordée.

Samir

Samir annonce d'emblée son absence de neutralité vis-à-vis de l'arabe marocain, vu que c'est une langue qu'il « pratique ». Il énonce ensuite des représentations assez courantes de l'arabe, surtout du point de vue des non-arabophones, sur l'aspect *guttural* de certains phonèmes, perçus négativement. Néanmoins, il n'y adhère pas, ou pas totalement, en affirmant qu'il estime cette langue « belle », il nuance plutôt en distinguant entre les « beaux mots » et ceux « qui donnent l'impression d'être vraiment horribles ». Les deux mots donnés dans cette opposition contiennent un des phonèmes dit guttural qu'il cite : /ʕ/. Samir confirme ensuite qu'il fait référence à des représentations courantes en France, comme à des représentations plus personnelles, puisqu'il ne les rencontre évidemment pas au Maroc.
À la question de savoir s'il trouve utile de parler arabe marocain, il insiste sur l'aspect identitaire, personnel, que cette langue véhicule pour lui, mais aussi sur l'aspect proprement affectif, cette langue lui permettant d'avoir un lien privilégié avec les membres de sa famille résidant au Maroc. C'est à la fois une « fierté » pour lui de pouvoir employer cette langue, mais il pense aussi que c'est une « obligation », une évidence, dans le sens où cela reflète sa part d'identité marocaine.
Concernant le français, il décrit l'évolution de ses pratiques et de son rapport à cette langue. Il évoque les pratiques jeunes et ordinaires, en insistant sur sa meilleure compétence en termes d'adaptation à des situations d'interactions sociales diversifiées et plus normées. S'il n'entre pas en premier lieu sur le terrain du *bien parler* en français – il commence par cette question de l'adaptation langagière aux situations d'interaction, il dit aussi apprécier cette variation socio-langagière en français – Samir

finit tout de même sur une vision normative : dès que l'on cesse de se *surveiller*, dès que l'on quitte les situations conventionnelles, les *fautes* reviennent. Cela reste néanmoins de l'ordre du constat pour lui, puisqu'il a plutôt une vision positive sur la pluralité des pratiques.

> « **A :** d'accord et.. alors si je te demande ce que représente pour toi l'arabe marocain... en termes je sais pas affectifs ou.. (…) comment tu la qualifierais au niveau esthétique enfin...
> **S :** le marocain précisément ?... ben c'est quelque part c'est.. c'est la seule langue que enfin c'est la langue que je pratique donc.. du coup je vais être forcé de la favoriser
> (…)
> **S :** moi je trouve que.. le marocain.. c'est c'est déjà il faut savoir que c'est vrai qu'l'a# l'arabe y a beaucoup d# on parle beaucoup de.. avec la gorge l'arrière gorge.. donc c'est vrai que c'est une langue qui est très.. un peu.. qui serait pas.. enfin dans le entre guillemets dans le... dans les conventions.. serait pas propre. parce que on parle. */ʕa/ /ḥa/*.. moi quand j'ai parlé comme ça avec des (rire).. quand je parle comme ça devant.. des fois devant des Français.. ça les fait rire un petit peu parce qu'ils trouvent que je parle de la gorge et que (rire) (…) mais moi je trouve que c'est une belle langue ! y a.. de beaux mots.. *əl-ʕarabīya*[77] par exemple c'est un beau mot moi je trouve que c'est parce que.. c'est y a la consonance.. je sais pas.. elle emporte quelque part un petit peu.. et y a des mots vraiment qui sont très très beaux et des mots qui sont vraiment t# pas moches mais… qui sont un petit peu enfin qui sont durs quoi on a l'impression que par exemple si je dis.. *gərgāʕ*[78] par exemple ça va être.. on aura l'impression voilà on..
> (…)
> **S :** y a de très très jolis mots et y a des mots qui sont vraiment (rire) vraiment horribles enfin qui.. donnent l'impression d'être vraiment horribles. mais quand on les dit au Maroc.. ça passe tranquille (rire) c'est vraiment..
> **A :** et.. est-ce que tu dirais que c'est utile pour toi de connaître l'arabe marocain ?
> **S :** c'est utile parce que.. parce que c'est.. mon pays entre guillemets mon pays d'origine. même si je suis né ici.. une grande part de moi de mon identité est aussi du Maroc donc.. c'est important pour moi de pouvoir le parler c'est une fierté pour moi de pouvoir le parler c'est aussi un moment où comme je l'ai dit.. ben ces moments où j'exprime les choses.. ben je les exprime vraiment en arabe.. enfin les choses les plus importantes pour moi. y a ma famille donc.. y a aussi cette envie de.. ben de partager des choses avec eux quand je vais les voir donc c'est vrai que. je pourrais leur parler en français parce qu'ils comprennent très bien le français mais.. ben moi j'ai envie quand je vais là-bas j'ai envie de parler en arabe parce que y a un manque aussi. y a ce manque-là de.. au fond de moi-même qui.. qui est là et qui représente le fait que je ben que je suis.. aussi Marocain que Français donc du coup.. puis quelque part ça m'est aussi imposé ! de par mes origines donc.. je suis obligé de.. c'est une part de mon identité je suis obligé de la.. de me conforter là-dessus parce que et de d'essayer de la développer de l'apprendre.. de la contrôler.. mieux.. c'est aussi quelque chose que j'ai envie de transmettre à mes enfants.. donc voilà c'est...

---

[77] L'arabe (la langue).
[78] Noix.

A : alors et.. le français alors dans tout ça enfin comment tu.. le sens le français en terme d'esthétique tout ça.. cette langue qu'est-ce qu'elle représente pour toi ?
S : le français c'est une très belle langue parce que.. j'aime beaucoup le français aussi pendant très longtemps j'ai.. parlé n'importe comment enfin j'ai parlé n'importe comment j'ai grandi normal quoi donc.. c'est vrai que on s'inventait des mots puis après y a eu la phase du verlan tout ça. mais.. c'est une langue.. moi je dirais que je trouve.. plutôt belle mais par contre qui est très mélancolique.. je trouve hein après.. je trouve qu'y a pas.. y a pas d'intonation y a pas de. à part si on fait des grandes pièces de théâtre mais.. et à part si on met le ton mais c'est vrai que c'est.. je trouve que c'est plutôt monotone. (…) je trouve qu'il y a des langues qui sont naturellement comme ça expressives comme l'allemand.. comme l'italien.. comme.. toutes les autres langues entre guillemets mais alo# peut-être en même temps c'est peut-être parce que je suis Français que je parle français et que voilà.. je suis attiré peut-être enfin je trouve que les autres langues sont intéressantes ou qu'elles ont.. quelque chose de.. particulières parce que c'est elles sont étrangères donc du coup.. mais non je trouve que c'est une belle langue parce que y a aussi.. y a différentes manières (…) de le parler ce français-là donc c'est vrai que c'est ça qui est qui est bien. et quand on est quand on va à l'école et.. qu'on voit comment on parlait le français dans l'ancien temps ben on se dit que.. le français aussi a évolué que voilà.. donc non je trouve que c'est une langue intéressante puis c'est ma langue maternelle donc du coup… plus le temps avance et plus.. plus l'expression me semble.. juste.. j'arrive à mieux m'exprimer c'est vrai que quand j'étais plus jeune ben je cherchais pas mes mots je parlais un petit peu.. voilà je parlais comme je parlais quoi (…) y a cette phase.. d'étude de recherche.. quand on grandit.. quand on s'investit plus dans son travail quand on est plus orienté dans ce qu'on veut faire etc etc et là.. c'est vrai qu'on passe des entretiens.. on fait des concours etc etc donc on essaie de travailler l'expression. on essaie de travailler la langue (…) voilà après bon c'est vrai que tous les jours comm#.. après quand on est en dehors de ce cadre-là c'est vrai qu'on voilà on fait pas attention à ce qu'on dit on fait des fautes de syntaxe des fautes d'orthographe.. on parle un peu n'importe comment à tout va enfin voilà après c'est... »

Enfin, il compare l'arabe marocain et l'arabe moderne standard sur leur distance lexicale, en fonction de ses connaissances en arabe moderne standard et de son expérience de cette différence. Il estime ainsi qu'il s'agit bien de « deux langues différentes ».

« **A :** si tu devais comparer.. donc disons l'arabe marocain et l'arabe.. littéraire (…) qu'est-ce qui te vient à l'esprit.. juste en terme de langue hein (…)
S : là je me rappelle que la première fois que j'ai été à l'école.. quand j'étais petit (…) le prof en fait nous a dit.. que pour dire un poisson on disait *samākatun*. par exemple. en littéraire. et.. et nous en.. au Maroc on dit.. pour dire le poisson on dit *l-ḥūt*. donc c'est vrai que ça m'a paru.. complètement bizarre parce que moi en rentrant à la maison j'ai dit maman ! (rire) j'ai dit maman maman ! mais.. tu m'as menti.. *l-ḥūt* ça veut pas dire poisson c'est *samākatun* le poisson ! et donc ma mère elle rigolait parce que.. parce qu'effectivement on avait.. on a j'ai eu à ce moment-là. ben la.. la réalité de.. entre guillemets de l'arabe littéraire.. c'est là que j'ai.. fait la diff# (…) c'est

là que ma mère en fait m'a expliqué qu'y avait.. deux langues.. diff# différentes qui étaient une qui était littéraire qui était celle des livres et l'autre qui était.. *d-dārīža* celle du populaire[79] (sourire) qui était celle de voilà de chaque propre à chaque pays propre à chaque.. manière de parler qui s'est développée.. voilà..
A : d'accord.
S : donc je dirais que c'est.. c'est deux langues différentes. parce que.. les mots sont pas les mêmes.. mais après c'est vrai que l'écriture est la même enfin l'écriture.. l'écriture dans le sens où.. c'est le même alphabet c'est pas la même façon d'écrire mais c'est le même alphabet donc.. c'est de l'arabe mais.. ce sont des mots qui sont différents. »

J. Billiez (2005), exposant la question de « l'enseignement/apprentissage d'une langue minorée à l'école » et soulignant l'importance de la reconnaissance du plurilinguisme des enfants concernés en termes « d'atout » plutôt que « de handicap », comme c'est encore souvent le cas, elle rapporte les propos d'une « mère d'origine sicilienne » :

> « moi par exemple quand mes gosses sont allés à l'école, il y avait mon fils, le grand qui me disait : <maman je veux apprendre l'italien>. J'ai dit : <bon, apprends l'italien !>. Je l'inscris en italien… lui il croyait que c'était facile… il dit <ma mère elle me parle l'italien alors ça y est je vais être premier de la classe>. En arrivant en classe, la maîtresse lui explique en italien, pas en sicilien, <alors ma mère elle parle pas comme ça !> […] Quand il arrive à la maison <maman comment tu parles l'italien ?> C'était dur […] Il ne savait pas que c'était un dialecte. » (*Ibid.*, p. 335)

Ces propos font échos à ceux de Samir, qui décrit sa réaction lorsqu'il a été confronté à la différence entre l'arabe (moderne standard) appris en contexte formel et l'arabe marocain familial. Une réaction similaire à celle du fils de cette femme, mais concernant l'italien à l'école et le sicilien familial. Cette problématique du décalage entre langues enseignées/langues pratiquées en famille, savoirs scolaires/savoirs non scolaires, n'est, bien entendu, pas propre à l'arabe, mais concerne toutes les « langues minorées ».

Zineb

On déjà vu, concernant Zineb, l'expression de sa « gêne » de ne pas pouvoir plus s'exprimer aisément en arabe algérien, tout comme sa vision et son regret d'un *bilinguisme équilibré*.
De son point de vue, l'arabe moderne standard revêt un caractère « administratif », « académique », même si elle l'envisage aussi comme une langue plus maîtrisée dans certains pays arabophones (Liban, Egypte), elle lui attribue donc un caractère véhiculaire. Elle n'entre pas véritablement dans la distinction entre l'arabe algérien et l'arabe moderne standard, pour elle « l'arabe », englobant les deux, est une « belle langue ». Comme Samir, elle évoque les représentations négatives quant aux

[79] Samir ne connaissait pas le mot *dārīža* avant que je lui en parle. À ce moment de l'entretien, il reprend ainsi le mot et la traduction proposée quelques minutes auparavant.

sonorités de l'arabe, mais elle n'y adhère pas à la condition qu'il soit *bien parlé*. La norme représentée concerne ici plus l'arabe que le français.

> « **A :** toi qui as aussi.. appris.. l'arabe.. littéraire qu'est-ce que.. si tu devais comparer avec l'algérien quel..qu'est-ce que tu dirais ?
> **Z :** (silence) qu'est-ce que je pourrais dire.. ben c'est vrai que l'arabe littéraire ça fait.. enfin c'est.. pour moi c'est une langue plus.. administrative... bon en même temps en parlant l'arabe littéraire on peut être compris.. dans pas mal de pays quoi au Liban ils parlent arabe.. en Egypte enfin dans pas mal de pays.. on parle l'arabe... après au niveau du dialecte.. ouais j'ai envie de dire l'arabe littéraire c'est plus.. voilà administratif. plus académique on va dire... oui.. après au niveau ouais du dialecte.. ben je sais pas oui chaque région a son dialecte donc.. enfin bon y a des gens qui arrivent à se comprendre mais...
> (…)
> **A :** et alors quand tu entends parler l'algérien.. comment tu qualifierais esthétiquement cette langue enfin si tu.. as envie de la qualifier esthétiquement enfin je sais pas.. est-ce que tu la trouves belle pas belle (…)..
> **Z :** ah oui ah oui
> **A :** ..qu'est-ce que tu aimes comme sonorités..
> **Z :** (silence) ben ouais moi je trouve que c'est une belle langue enfin.. l'algérien.. l'arabe je trouve que c'est une belle langue.. (silence) au niveau des sonorités ? ben j'aime tout. non y a pas.. je trouve que c'est une belle langue je.. je me suis pas posé la question de dire ce que j'aime si c'est les.. si c'est les h [aʃ] si c'est ceci si c'est cela non je trouve que c'est une belle langue enfin je veux dire quand c'est bien parlé.. j'aime l'allemand aussi hein mais je trouve que voilà.. certaines langues quand elles sont bien parlées quand c'est bien maîtrisé.. je trouve ça beau. quand on entend.. des chanteuses comme Oum Kaltoum ou des chanteurs arabes bon même si je capte pas tout.. ben c'est une belle langue. parfois des gens vont dire ouais c'est dur mais non enfin c'est pas.. si dur que ça bon c'est quand on prononce les r [ɛʀ] ou les h [aʃ] ou on a l'impression que mais quand c'est bien parlé je trouve que c'est.. non c'est joli moi je trouve que c'est.. ouais
> **A :** est-ce que tu sens une grande différence entre l'arabe.. littéral et.. le..
> **Z :** le dialecte ? hum (silence) ben quand on l'entend.. oui. on va écouter les informations sur des chaînes arabes.. et après je vais entendre.. effectivement mon père parler avec son pote.. ouais c'est pas du tout... (silence) c'est pas la même chose mais.. hum. je sais pas comment qualifier. (silence) mais bon si c'est bien parlé.. pour moi y a pas de.. (silence) y a pas de souci quoi enfin je veux dire.. je vais pas dire l'algérien est moins.. est moins beau.. phonétiquement que.. que l'arabe. non.
> (…)
> **A :** quels sont tes sentiments vis-à-vis du français si y en a enfin c'est pas..
> **Z :** ben j'ai envie de dire c'est ma langue maternelle quand même hein (rire) donc.. ouais c'est ma langue maternelle c'est la langue dans laquelle je pense.. c'est la langue dans laquelle je quoique ça m'est déjà arrivé de rêver en arabe mais.. bon c'est la langue dans laquelle voilà. je m'exprime je.. oui dans forcément.. (silence) mais bon c'est vrai que j'aurais aimé.. j'aurais aimé que l'algérien soit à égalité quoi. »

Amine

Dans sa comparaison entre l'arabe moderne standard et l'arabe tunisien, le

premier est associé à la littérature canonique, à l'érudition et à la complexité. Tandis que, toujours selon Amine, l'arabe tunisien est vu comme moins élaboré, très ordinaire. Mais cela est lié à ses connaissances : l'arabe moderne standard, il ne le comprend pas, mais il l'idéalise. L'arabe tunisien, il le pratique, mais il le minimise.
Son illustration de l'arabe classique, avec une phrase similaire à un début de conte, ressemble plutôt à une variante proprement littéraire d'arabe maghrébin. Elle correspond toutefois à l'image d'une langue intrinsèquement *littéraire* qu'Amine se fait de l'arabe classique, renforcée par l'appellation « arabe littéraire » qu'il emploie. Il estime, comme Samir, que l'arabe moderne standard est généralement utilisé comme langue véhiculaire entre arabophones.
Concernant le plurilinguisme, Amine estime le sien réduit : il dit ne connaître qu'une *seule* langue *en plus* du français. Mais l'arabe tunisien est aussi important pour lui, dans le maintien des liens avec sa famille résidant en Tunisie. Comme pour Samir, Amine déclare que c'est une chance, de ce point de vue, qu'il sache s'exprimer en arabe tunisien.

> « **A :** si tu devais comparer l'arabe littéraire et l'arabe tunisien qu'est-ce que..
> **Am. :** ç'a rien à voir. l'arabe tunisien.. l'arabe littéraire c'est.. c'est vraiment.. *kān ya ma kān fi qadīm ilal zamān xabbāz asm-u Badrəddin*[80] tu vois c'est tu vois c'est TRÈS.. c'est très très compliqué déjà. et l'arabe parlé.. tunisien c'est : *āš ḥwāl-ək xū-ya lebēs.. kīfāš umm u bū-k lebēs* ?[81] tu vois c'est plus.. c'est un langage. PARLÉ quoi plus.. je sais pas c'est moins compliqué (rire) comment dire ? (silence) moi quelqu'un qui parle.. l'arabe littéraire c'est plus compliqué pour moi de comprendre parce qu'y a beaucoup de mots qui sont.. c'est des voilà des.. pharmacie ou etc mais je sais pas à comprendre y a des mots qui sont très difficiles à comprendre et c'est vrai que quand j'écoute.. ma famille parler.. je comprends mais quand je regarde la télé tunisienne des fois c'est l'arabe littéraire je comprends pas quoi. (silence) et faut bien écouter si t'écoutes bien y a toujours.. un début de mot qui est qui rejoint un autre mais bon faut.. bon faut avoir fait des études quand même costaud et l'arabe littéraire c'est vraiment costaud hein à apprendre hein c'est pas..
> **A :** et si tu devais qualifier en terme esthétique.. l'arabe littéraire et le.. et l'arabe tunisien par exemple
> **Am. :** qualifier.. après moi je parle du langage parlé parce que l'écrit c'est différent [mais..
> **A :** [non mais..
> **Am. :** mais en parlé ouais esthétique moi je trouve que l'arabe littéraire c'est magnifique et.. quand on parle en arabe littéraire.. on a presque l'impression de.. créer des poèmes quoi quand on parle.. (…) non y a quelque chose de très beau je trouve vraiment une espèce de musicalité dans le langage assez extraordinaire. mais en tunisien c'est un peu.. voilà c'est.. on s'est pas trop pris la tête quoi. excuse-moi je sais pas comment dire.. on se prend pas trop.. je veux pas critiquer la langue tunisienne hein c'est pas ça mais.. mais le parler c'est différent vraiment différent en tunisien. et comme le marocain comme l'algérien quoi tu vois. mais on a

[80] Il était une fois, il y a bien longtemps, un boulanger qui s'appelait Badreddine.
[81] Quoi de neuf mon frère ça va… Comment vont ta mère et ton père ça va ?

dès qu'y a de l'arabe littéraire tout le monde comprend. que ce soit un Égyptien un.. un Marocain tout le monde comprend.
A : xxx
Am. : hein ?
A : s'il l'a appris à l'école quand même ?
Am. : s'il a app# ouais non mais ils l'ont tous appris à l'école tu vois.. en tout cas ceux qui ont fait des études. mais.. souvent. en tout cas le parler oui mais après l'écrit ça dépend si y en a qui sont a.. qui sont analphabètes.. ça c'est une autre histoire.
(…)
A : qu'est-ce que tu penses du fait d'avoir ces.. plusieurs langues à ton.. plusieurs cordes à ton arc..
Am. : mmff ouais c'est.. non mais c'est ouais j'ai une langue en plus quoi. mais.. non mais c'est bien quand on est là-bas ouais quand on a ouais qu'on puisse... parler avec sa famille qu'y ait un vrai langage qu'y ait un vrai contact. sinon ce serait regrettable de pas.. moi je vois des cousins qui savent pas parler franç# qui savent pas parler arabe et.. y a un vrai manque de communication avec la famille c'est dommage parce que.. y en a certains qui savent pas parler français et.. ça crée tout de suite une limite qui est déplorable parce que.. on se.. on se met à l'écart par rapport à sa famille de ce qu'on a à apprendre de notre famille de ce qu'on est tout ça et tout et.. on crée un fossé.. voilà qui est des fois.. quand on a eu la chance de grandir avec ses grands-parents et qu'on a jamais eu à.. qu'on a pas su leur parler ou on a beaucoup à apprendre d'eux et.. c'est dommage. c'est dommage. (silence) et moi j'ai eu la chance de parler très vite arabe.. mes parents m'ont voilà m'ont.. j'ai appris je savais parler tout petit. avec.. je cherchais des mots des fois mais bon.. j'arrive à m'exprimer en tout cas. »

Zyad

Dans un premier temps, Zyad associe l'arabe marocain à l'ordinaire et au pragmatisme, tandis que l'arabe moderne standard est associé à la littérature, à la beauté, mais aussi à la difficulté d'apprentissage. Il déclare, quoi qu'il en soit, que cela lui est agréable de parler l'arabe marocain. Ensuite, parce que je le lui demande, il valide l'affirmation que l'arabe marocain est aussi *beau*, mais pas de la même manière que l'arabe moderne standard. En effet, il l'associe à l'« argot » (sans doute dans son sens associé aux pratiques *populaires*) puisque c'est une association courante, dans le champ des représentations plus ou moins négatives ou minorisantes de l'arabe marocain (en l'occurrence). Zyad énonce donc ces représentations, mais s'en détache pour en rejeter la dimension négative. Il évoque d'ailleurs l'évolution des pratiques, la vivacité, la créativité potentielles, notamment dans les pratiques dites jeunes. Des « évolutions » qu'il reconnaît comme caractéristiques de toute langue vivante.
Quant au français, il le relie d'abord à l'école, à la littérature étudiée en classe et à la maîtrise de la norme écrite. Il estime ensuite que la variation en français est moins marquée, ou en tout cas moins difficile à surmonter, qu'en arabe marocain. Comme il le dit très justement, cette impression est sans doute le fait de sa plus grande aisance en français. Enfin, Zyad estime que la connaissance du français lui a permis (ou lui permet potentiellement) de faciliter l'apprentissage d'autres langues romanes (« latines »).

« **A :** pour en revenir en fait.. aux langues que tu parles ou que tu comprends.. alors. pour chacune d'entre elles est-ce que tu peux me dire ton.. comment tu la vois comment tu la ressens.. comment tu la qualifierais au niveau.. beauté ou pas enfin. quels sont tes sentiments par rapport à ces langues. donc déjà.. *dārīža*.

Z : ben *dārīǧa*[82].. c'est plutôt le côté pratique puisque c'est la langue que je parle.. en même temps.. impression de se retrouver d'être.. quand je le parle par exemple avec certains amis je suis content de leur parler parce que ça.. ça m'évoque de bons souvenirs. et.. je suis content de le repratiquer. puisque c'est la langue qu'on parle de.. tous les jours.. c'est.. c'est celle avec laquelle on.. on se débrouille dans la vie. après la.. la *fuṣḥa*[83] la.. littéraire c'est plus.. comment dire.. c'est vrai que.. c'est une langue.. qui est très belle déjà. je trouve. j'aimerais bien.. la parler mais.. c'est vrai que.. bon c'est très dur faut s'investir.. à cent pour cent je trouve. mais c'est vrai que c'est une langue.. qui me plairait bien.. à apprendre. déjà pour le.. je pense que même pour se débrouiller même pour vivre dans un pays même maghrébin.. on est obligé de la connaître parce que sinon.. pour tout ce qui est administratif.. ben on peut pas se débrouiller par contre à ce niveau-là. là.. je le vois pour.. pas mal de vieilles personnes qui eux.. ont pas pu aller à l'école et qui.. qui ne connaissent pas le.. l'arabe littéraire et qui ont.. qui ont du mal même.. par exemple au Maroc de.. de se débrouiller. pour eux ils sont.. on dit qu'ils sont illettrés. disons que.. le *dārīža* pour.. se débrouiller.. et vivre.. donc c'est vrai que c'est.. c'est pas facile pour eux mais.. mais c'est vrai que par exemple.. si je vivais au Maroc ça serait.. pour moi ça serait même vital d'apprendre le.. le *fuṣḥa*. ça serait.. ça serait très important.

A : et *dārīža* est-ce que tu dirais.. que c'est une belle langue.. est-ce que tu t'amuses avec aussi.. je sais pas..

Z : le *dārīža* ?

A : ouais.

Z : oui je trouve que c'est.. que c'est une belle langue c'est.. oui bon après on va dire que c'est le.. on va le qualifier comme.. l'argot.. du.. de la.. mais moi ce que j'en pense c'est.. c'est la langue.. voilà c'est une belle langue mais.. c'est pas on va dire.. moi je pense que c'est un argot qui est.. qui est beau qui a.. qui a rien de vulgaire en fait.. c'est la langue parlée dans les rues mais.. c'est pas la.. l'argot comme on le pense en France qui est.. bon on va dire la langue.. fff des gens.. enfin on va dire des gens qui sont pas.. comme ils disent des fois pas éduqués mais même.. mais même si ce terme me plaît pas. xxx c'est une langue qu'on parle et qu'on a appris et.. tant mieux la langue elle évolue. et moi dans.. comment dire dans le *dārīǧa*.. à force de grandir surtout avec les jeunes.. bon j'ai vu en même temps naître des.. petites expressions.. des petites choses que.. comme il y a dans.. la langue parlée en France. comme le verlan ou d'autres trucs ou des petites. des petites choses imagées qu'on mettait. c'était.. sympa c'était marrant (sourire). et après bon le fait de les connaître aussi c'est.. c'est bien moi je trouve ça sympa. je.. comme des fois ils disaient.. quelque chose qui est très

---

[82] C'est Zyad qui a employé le premier le terme *dārīǧa*, qu'il prononce le plus souvent, et spontanément, avec [ʤ] plutôt que le [ʒ] attendu. Par ailleurs, il emploie *dārīža* au masculin, selon la norme du français (en arabe, les noms de langues sont féminins).

[83] (*əl-luġa) əl-fuṣḥa*, littéralement « (la langue) claire », désigne aujourd'hui couramment l'arabe classique et/ou l'arabe moderne standard (voir Larcher 2008).

ancien ils disent *fī-h r-rtīla*[84]. donc ça veut dire qu'y a une toile d'araignée. ou des trucs c'est.. (…) comme les Français quand ils voient quelque chose de bien les petits jeunes ils disent oh c'est puissant ! et ben nous des fois on dit c'est *wāʕəṛ*[85] *! wāʕəṛ* ça veut dire c'est dangereux mais ça veut dire.. c'est super ! donc.. c'est marrant (sourire) donc.. chaque langue évolue et quand je vois l'évolution des deux langues c'est vrai que c'est marrant c'est.. ça va à peu près dans le même sens mais.. d'une manière.. enfin d'une optique différente.
(…)
A : et alors le français ?
Z : bon ben le français.. je l'ai appris.. voilà à l'école hein mais.. je le connais très bien.. bon après bon. c'est vrai qu'après.. dès que je suis arrivé au collège tout ça bon j'étais pas très motivé à lire les livres j'aimais pas trop mais après.. au lycée après dès que tu.. commences dès que j'ai commencé à avoir des livres un peu plus intéressants à lire.. plus sympas donc.. j'ai commencé à m'intéresser et c'est vrai que c'est là où j'ai commencé à faire des progrès dans.. la littérature.. française.. au niveau de.. déjà.. de l'orthographe.. des expressions..
A : hum hum. mais au-delà de la littérature.. en tant que langue.. que tu parles..
(…)
Z : moi je la vois comme.. comme une.. belle langue et ce qui est bon.. plus facile.. on s'adapte. c'est pas comme le.. ouais le.. l'arabe où.. y a différents arabes c'est différent. donc là c'est beaucoup plus dur. c'est différent. parce que on voit même.. moi par exemple comme.. quand je change de région en région des fois.. y a même des choses.. des manières de parler.. qui changent. alors que on fait pas beaucoup de kilomètres. donc.. (…) mais avec le français je trouve qu'y a pas ce.. ces différences. y aura ces différences entre.. bon à l'extrême si on va de.. Paris à.. Toulouse ou.. à Bordeaux. mais.. je vois.. on va parler avec des gens.. des régions.. à côté.. de d'Ile de France donc.. ils parlent le français comme [nous en plus y a pas.. trop de différences.
A : [ouais. ici c'est moins.. c'est moins marqué
Z : c'est moins marqué ouais. c'est.. au niveau des mots. surtout c'est.. c'est assez différent des fois mais bon.. on les comprend. c'est pas.. si marqué que ça mais.. en France disons que c'est vrai qu'on.. on peut communiquer avec n'importe quel Français facilement. à part certains bon.. ça dépend mais.. sinon (…) y a pas de problème. c'est vrai que bon.. le français c'est la bon. pour moi c'est ma langue maternelle aussi. je veux dire même un peu plus que l'arabe. parce que je le parle.. parfaitement et.. je le comprends parfaitement. donc mais.. (…) c'est vrai que bon pour moi le français c'est.. une très belle langue et.. (…) c'est une langue latine en plus ce qui m'a permis d'apprendre plus facilement le par exemple l'espagnol. bon après pour l'anglais j'ai eu un peu plus de mal parce que c'était.. fallait penser différemment. mais.. donc.. je trouve que c'est une langue qui m'a permis d'évoluer sur des langues latines moi qui.. que je préfère. »

Marwa

Pour Marwa, l'arabe moderne standard est toujours perçu comme très ardu et, au vu de sa propre expérience, présente une difficulté

[84] Il y a (« dans-lui ») l'araignée.
[85] Également : grave, difficile, méchant.

supplémentaire, à la difficulté que lui pose (posait) déjà l'arabe marocain. Cette accumulation de difficultés est donc démotivante et elle estime que cela pousse à se réfugier dans le français. Marwa pose ainsi un regard lucide sur son parcours et n'entre pas dans le discours d'idéalisation de l'arabe moderne standard. C'est plutôt l'arabe égyptien (qu'elle ne comprend pas), face à l'arabe marocain, qui est la *belle langue*, la langue la plus subtile, selon elle. Elle compare d'ailleurs la vision qu'elle a de ces deux langues avec sa vision de l'anglais américain et de l'anglais britannique, en termes de perception phonétique. Par ailleurs, elle relie très fortement l'arabe marocain à ses « racines », héritées de ses parents.
Enfin, sa réponse quant à l'utilité pour elle de parler arabe marocain reflète son expérience des moqueries et du blocage linguistique : elle ne peut plus subir de moqueries ou de médisances sans les comprendre.

> « **M :** moi littéraire ça fait.. plus égyptien. moi je vois ça comme ça. quand ils parlent en littéraire.. je comprends pas. ça c'est clair que.. tu mets par exemple je mets le Maroc.. le Maroc quand ils parlent dans les infos.. en littéraire je ne comprends rien. et il suffit qu'ils parlent en *dārīža*.. là je comprends. mais.. le littéraire il peut me parler.. toute la journée.
> **A :** et qu'est-ce que tu en penses toi de cette différence ?
> **M :** ben. je sais pas parce que nous on a déjà eu du mal à apprendre déjà l'arabe.. normal.. que j'appelle normal… puis quand on te met le littéraire en plus ben tu comprends rien.. t'as envie de tout abandonner. c'est comme si t'avais.. trois... possibilités de parler en français.
> (…)
> **A :** ok.. pour ce qui est de *l-ʕərbīya*...
> **M :** ouais.
> **A :** ... qu'est-ce que cette langue représente pour toi.. est-ce que tu...
> **M :** ben moi elle représente.. mes racines hein. mes racines parce que mes parents sont... *ʕrəb*[86].. ils sont nés au Maghreb.. ils ont grandi au Maghreb.. ils se sont mariés au Maghreb. et ils sont venus simplement après ici. c'est comme si moi tu me disais.. est-ce que tu te sens mieux en France ou au Maroc ? je te dirais honnêtement je me sens mieux en France. parce que je suis née ici. un truc tout bête.. mes parents eux si ils décèdent ils veulent retourner être enterrés au Maroc. moi je veux pas. moi je veux être enterrée où je suis née. je suis née en France.. je veux être enterrée en France.
> **A :** et au niveau... alors si tu devais la qualifier au niveau esthétique cette langue.. comment tu dirais ?
> (…)
> **M :** moi je... quand j'entends parler des gens.. *ʕərbīya* ça me fait plaisir quelque part. je vois j'ai été au marché ce matin.. j'entendais des gens… surtout là-bas y en a beaucoup de *ʕrəb*.. de toutes origines de toutes... tous les pays du Maghreb. (…)
> **A :** mais est-ce que tu dirais que c'est une belle langue ou pas ou tu as pas de...
> **M :** ben... pour moi j#... c#... sans plus. c'est une belle langue.. par rapport à mes origines mais.. je préfère entendre un Egyptien parler qu'un Marocain.
> **A :** ah oui ?
> **M :** ouais. la langue égyptienne ça me... je sais pas je trouve qu'ils ont un...

[86] Arabe (adjectif, masculin singulier).

comment dire.. ils ont un... je sais pas comment te dire.. la façon qu'ils parlent ils savent te t'endormir quoi.. qu'un Arabe.. un *ʕərbīya b-əl-ʕərbīya*[87].. on va te parler mais t'as l'impression qu'on te parle.. sans plus quoi. que eux ils ont des façons de dire les choses ça te va des fois droit au cœur. et.. rien des mots.. ils voient une belle femme ils vont te dire oh elle est belle t'es.. je sais pas quoi que un.. *b-əl-ʕərbīya*[88] chez nous ils vont te dire regarde la belle gazelle. on va te confondre avec une gazelle. c'est mignon aussi.. mais c'est pas dit pareil. bon.. moi je préfère...
A : mais tu m'as dit que tu comprenais pas l'égyptien.
M : non.. mais comment ils parlent !
A : oui c'est le s...
M : c'est le son ! c'est comme quand t'entends parler par exemple des Anglais et des Américains. les Américains ils vont speeder dans leur langage et que les Anglais ben ils vont être plus... ils vont pas aller aussi vite que les Américains. tu trouves pas ?
A : je... oui si si tu...
M : parce que l'Américain il parle.. moi je vois avec les Américaines que je gardais quand la mère elle parle t'as l'impression qu'elle a... qu'elle a le TGV dans les fesses ! (rires) il faut qu'elle se dépêche quoi. et qu'un Anglais.. j'ai des amis anglais aussi.. les gens chez qui je travaille là.. et ben.. ils parlent mais plus doucement. et ben l'égyptien et *l-ʕərbīya*.. de chez nous au Maroc je trouve que les Egyptiens ils ont plus de... moi j'aime bien. je comprends pas la langue mais j'adore comment ils parlent. j'adore les sons qu'il y a dans leur... dans leurs mots.
A : hum hum. et est-ce que ça t'est utile maintenant de parler *ʕərbīya* ?
M : pour certaines choses oui. pour certaines choses.. vis-à-vis de certaines personnes. parce que c'est vrai qu'avant comme disait mon ami il me fait des fois tu sais tu peux être assise ils se foutent de ta gueule. ils peuvent te dire des choses méchantes sur toi et tu comprends pas. que là de savoir et de comprendre ce qu'elles disent que ça soit... c'est surtout vis-à-vis des gens. sinon.. je pense point de vue administration tout ça ça me... je suis plus heureuse d'être Française pour l'administration que d'être *ʕərbīya*.. cent pour cent pour.. l'administration. »

Bilal

Bilal considère l'arabe algérien comme sa « langue maternelle », celle de ses parents, une langue très chargée affectivement (« l'amour de ma mère »). Elle le relie à ses parents, à sa famille et à certains souvenirs de vacances en Algérie.
Bilal estime que l'arabe algérien est une *belle* langue, mais quand elle est *bien parlée*, sans accent français. C'est-à-dire qu'il s'auto-disqualifie comme locuteur capable de *bien* parler, de parler *beau*.
Enfin, il présente le français également comme sa « langue maternelle », mais la sienne, qui lui appartient à lui seul, ce n'est pas celle de ses parents. Bilal ne fait pas du tout référence à la norme et déclare aimer particulièrement le français « titi » parisien.

« **A :** qu'est-ce que représente l'arabe.. bon quand je dis l'arabe c'est l'arabe..

[87] Arabe (féminin singulier) en arabe.
[88] En arabe.

que t'as appris dans ta famille... qu'est-ce que ça représente cette langue pour toi ?
B : ben c'est.. ma langue maternelle hein c'est.. voilà je suis né dans l'arabe quoi donc.. voilà c'est... la langue de mes parents. voilà. voilà ce que ça représente pour moi quoi. ma langue maternelle elle fait partie de moi donc.. ouais. papa maman quoi voilà.
(…)
A : et si tu devais.. enfin qu'est-ce que.. au niveau.. esthétique ou affectif.. qu'est-ce que ça véhicule pour toi.. l'arabe ?
B : l'arabe.. l'amour de ma mère quoi tu sais.. ouais mon père quoi.. comme on parlait on parlait toujours en arabe quoi donc.. c'était vraiment.. ouais. c'est vraiment ça quoi.
A : hum hum
B : puis bon ça rappelle un peu tu sais.. mes oncles au pays c'est ça quoi donc.. ouais enfin y a pas que.. y a pas que du mauvais hein donc.. ouais c'est vraiment ça c'est vraiment la famille quoi.. un peu les vacances. voilà donc.
A : ouais et est-ce que tu la trouves belle ou pas ou..
B : ouais belle ouais ouais belle. ben oui belle.. oui. belle très belle quoi. ben.. je sais pas comment dire quoi non mais je trouve que c'est une belle langue enfin quand c'est... quand c'est parlé par les.. par les gens du pays. je la trouve super jolie quoi. mais quand c'est parlé ici tu vois avec l'accent français quoi ça.. dénature tout. c'est.. bon. je suis pas un esthète hein mais bon.. voilà (rire) j'accroche pas quoi. hum.
A : [et par rapport au français ?]
B : belle langue.. je pense je rêve en français. très belle langue même au niveau du langage au niveau de l'écrit à tous les niveaux. (...) j'aime surtout le français parlé par les Parisiens tu sais les titis parisiens ça j'adore ça franchement.. enfin c'est ma langue aussi c'est.. c'est ma langue maternelle aussi mais bon à moi quoi donc.. »

Hassan

Hassan estime que l'arabe algérien ne compte pas parmi les plus belles langues, surtout au niveau des « sonorités », dont certains phonèmes, qui lui sont difficiles à produire.
Il ne répond pas vraiment sur l'aspect plus ou moins affectif, pour lui, de l'arabe algérien. Il parle plutôt des petites satisfactions de son apprentissage et de l'accès probablement facilité aux autres parlers arabes. Hassan fait à nouveau référence à la prononciation avec une vision assez normative. En effet, il énonce une représentation qui veut que la quantité vocalique soit signe de complétude, de langue parlée complètement, voire correctement. Une vision que je rapprocherais du soupçon de paresse, avec l'expression d'un principe « de moindre effort » associé couramment, mais abusivement, aux phénomènes d'économie linguistique selon Martinet[89]. Une représentation véhiculée notamment par l'idéologie

[89] Le principe d'économie linguistique suppose une tension entre une fonction expressive potentiellement infinie et une fonction économique (d'efficacité communicative, dirais-je) dans laquelle cette infinité est contenue dans un nombre restreint d'unités significatives. Cette deuxième fonction est bien souvent interprétée comme une « tendance au moindre effort », une interprétation qui est absolument à l'opposé de la théorisation de la phonologie et du langage apportée par André Martinet, comme le rappelle Ph. Blanchet :
« De la conceptualisation du *phonème* découle celle de la *double articulation*, c'est-à-dire

normative, en français particulièrement.

> « **A :** et par rapport à l'arabe si je te demandais.. en tant que langue.. donc l'arabe.. algérien disons.. si je te demandais ton sentiment en termes… de qualification esthétique ou affective..
> **H :** ben esthétique alors fff je.. par rapport aux sons aux sonorités.. je pense pas que ce soit la plus belle langue du monde sachant qu'on a la chance je crois.. ce que me disent les étrangers d'avoir pour le coup le français d'être une des.. une des langues c'est pas moi qui le dis hein c'est les étrangers même quand tu leur demandes rien hein. (…) et donc.. ouais l'alg# le l'arabe.. c'est peut-être pas la plus belle langue.. après c'est plus en termes de.. de sonorités y a quand même des.. sons qui.. qui sont pas évidents à faire et à faire surtout… dans le flux de la prononciation. c'est quand même pas évident évident. (…) mais sinon d'un point de vue.. ben affectif.. je sais pas si y a vraiment.. enfin si y a forcément de l'affectif mais.. mais bon non mais c'est surtout que je suis.. là par exemple hier je regardais la télé je comprenais j'étais content de comprendre.. des bouts de phrases et tout. c'est.. c'est satisfaisant quoi. (…) et puis c'est marrant de me dire que.. ça dépasse finalement même si ma démarche était que par rapport à l'arabe dialectal.. ça dépasse aussi ça touche un cadre.. l'arabe un peu plus global même si je suis loin de comprendre.. mais de temps en temps c'est même.. comme ils prononcent finalement mieux.. j'ai l'impression ils prononcent.. toutes les voyelles.. je sais pas c'est les voyelles longues et tout ça.. et c'est vachement plus détaché que.. de temps en temps c'est.. voilà c'est pas plus difficile de.. on comprend pas grand-chose mais de temps en temps écouter un Palestinien.. je comprends presque autant de mots à la phase actuelle dans laquelle je suis par rapport à mon apprentissage de l'arabe dialectal.. c'est presque tu vois je comprends presque autant de mots en regardant la.. j'exagère mais pas loin. »

Nadia

À la question de savoir ce que représente l'arabe algérien, comment elle le qualifie, Nadia a répondu ce qu'on a déjà vu plus haut : son regret de ne pas en savoir plus, de ne pas avoir appris l'arabe moderne standard et sa peur que l'arabe algérien ne soit plus pratiqué dans sa famille lorsque ses parents auront disparus. Ici, elle insiste à nouveau sur cette crainte en fin d'entretien, lorsque je lui demande si elle estime que j'ai oublié de lui poser une question.
Nadia ne considère pas le français comme sa « langue maternelle » mais plutôt comme sa langue la plus familière, celle qu'elle a « toujours

---

de l'analyse des langues comme une organisation au fonctionnement économique et au potentiel incommensurable, grâce à ses deux niveaux imbriqués d'unités arbitraires. Il en résulte l'infinie variabilité des langues dans toute la complexité de leurs usages, en même temps que le caractère structuré et relativement simple de leurs systèmes. C'est l'idée de "système de systèmes où tout se tient", chère à Martinet, et c'est là le fondement de toute la théorie fonctionnelle : les langues sont des systèmes hétérogènes qui "changent parce qu'ils fonctionnent", c'est-à-dire parce que les locuteurs s'en servent pour communiquer, ce qui implique une interdépendance des systèmes linguistiques et des pratiques sociales. Martinet, on l'a vu, réfute la distinction saussurienne *langue-parole* ou son avatar générativiste *compétence-performance*. Il définit une langue comme une *énergie*, un *procès*, un *comportement*, et non comme un code stable distinct des comportements communicatifs (la parole) et leur pré-existant [note : Martinet 1981, p. 108]. » (Blanchet 2002, p. 44).

connue ». Ainsi semble-t-il qu'elle entende l'expression au sens littéral de *langue parlée par la mère*.
Ensuite, Nadia développe un discours positif sur le plurilinguisme : celui-ci favorise potentiellement l'*ouverture* (d'esprit, aux autres) tandis que le monolinguisme lui paraît plus propice au repli sur soi. Il semble toutefois que cette dichotomie n'inclue pas le français, c'est plutôt le monolinguisme en une autre langue que le français – en France – qu'elle vise. Il est intéressant de noter, par ailleurs, que Nadia exprime le souhait que son fils grandisse effectivement avec plusieurs langues, c'est en tout cas tout à fait envisageable, mais elle termine en disant que ce serait « un atout » qu'elle-même n'estime pas avoir. Ainsi, Nadia ne se considère pas comme plurilingue, ou du moins pas complètement.

> « **N :** je sais pas enfin en tout cas dans ma famille à moi je sais que.. la langue.. elle disparaît de plus en plus hein et qu'elle fait place à la langue.. ben on va dire la langue.. on va pas dire la langue maternelle parce que c'est pas la langue maternelle mais la langue.. que j'ai toujours connue c'est-à-dire le français et que.. bon c'est un peu dommage quoi mais.. quelque part.. ça m'inquiète quand même de perdre un petit peu ça parce que je me dis.. nos parents sont pas éternels et.. on pourra peut-être plus le parler entr# on le parle déjà pas trop entre nous alors voire pas du tout. quasi pas du tout. donc c'est la cette chose.. qui me fait.. poser question en fait. mais autrement non je pense qu'on s'est tout dit.
> (…)
> **A :** le fait de connaître plusieurs langues.. qu'est-ce que tu en penses ?
> **N :** ben moi je pense que.. c'est une ouverture d'esprit de connaître plusieurs langues. c'est comme connaître plusieurs pays. c'est te permettre de voir un peu comment les gens vivent. ce que je disais tout à l'heure hein que mon fils ne parle qu'une langue.. que ce soit l'arabe le français ou le turc.. ça m'embêterait. je préfèrerais à la rigueur qu'il soit.. enfin le fait d'être panaché de toute façon pour un enfant c'est ce qu'il y a de mieux hein. ça lui permet d'avoir.. pas que la langue hein de voir un peu comment les gens vivent. moi pour moi c'est un état d'esprit. (…) il suffit pas de parler une langue hein je pense hein. la langue pour moi c'est une ouverture à tout.. en même temps quand on en parle qu'une ça peut être la fermeture à tout. c'est-à-dire qu'on reste que dans son.. son milieu à soi et sans penser.. donc moi aujourd'hui.. le fait que mon fils puisse pouvoir enfin j'espère va pouvoir s'exprimer en plusieurs langues je me dis au moins ce sera un atout par rapport à moi. »

Samia

Samia ne développe pas de représentations négatives sur les langues proprement dites, mais elle considère et présente son rapport aux trois langues comme indissociable du parcours de sa famille.
Le berbère *tachelhit* est pour elle la langue de ses grands-mères, de son enfance, la « musique » de son enfance. Elle la qualifie ainsi de « douce ».
L'arabe algérien est, pour Samia, « la langue de l'exil », des camps, des années douloureuses. Même si cette langue est aussi associée à la famille recréée en exil, et a donc un côté affectif plus positif. Samia résume ainsi son rapport à l'arabe algérien en disant que celui-ci a pour elle « un goût amer ».
Quant au français, c'est, pour Samia, la langue *qui s'est imposée*, de par les

circonstances et événements vécus lors de la guerre d'Algérie.
Il faut préciser ici que Samia a sans doute une réflexion plus mûrement construite (et peut-être plus souvent énoncée) que d'autres interviewés, dans la mesure où elle s'intéresse à l'histoire de la colonisation de l'Algérie, de la guerre d'indépendance et des harkis, et qu'elle a effectué des recherches sur ces questions.

> « **A :** maintenant revenons un petit peu aux langues que vous parlez et que vous connaissez.. si je vous demandais de qualifier de manière esthétique.. ou affective enfin.. n'importe quoi qui vous vient. qu'est-ce que vous associez à disons d'abord au *šləḥ* ?
> **S :** (silence)
> **A :** qu'est-ce que ça représente pour vous ? qu'est-ce que..
> **S :** (silence) la nostalgie de l'enfance. oui les grands-mères.. voilà certains sons qui sont profondément ancrés en moi et.. voilà le vraiment c'est le le.. la musique de mon enfance.
> **A :** et au niveau.. comment dirais-je esthétique à parler ou à entendre qu'est-ce que.. qu'est-ce que vous en pensez ? comme langue..
> **S :** (silence) ben moi je la trouve plutôt douce. oui. oui. oui plutôt douce.
> **A :** et concernant l'arabe.. algérien ?
> **S :** ben l'arabe.. l'arabe pour moi c'est la.. c'est la langue de l'exil. c'est la langue des camps. donc c'est vrai que.. je l'associe à.. aux années derrière les fils barbelés à.. mais aussi à des rencontres. voilà des.. le visage de personnes avec qui on a.. cré# recréé une sorte de famille puisque les.. familles on les avait laissées en Algérie parce qu'on était des bouts de familles mis ensemble. voilà une famille artificielle hein mais une famille.. voilà de destin. et voilà ça représente tout ça pour moi et.. et c'est vrai que.. c'est moins doux. dans mon.. voilà dans.. la langue elle-même.. j'aime bien hein j'aime beaucoup la langue arabe mais elle est tellement associée à.. aux années.. aux années de.. ben de drame. qu'elle.. qu'elle reste toujours quelque chose il m'en reste un goût un petit peu amer. voilà de.. hum.
> **A :** et pour le français ?
> **S :** (silence) pour le français je dirais que c'est la langue imposée. et pas.. pas au sens.. négatif hein c'est.. c'est la langue qui s'est imposée. voilà c'est la langue auquel.. de par l'histoire de ma famille.. à laquelle on pouvait pas échapper. et toujours ce n'est pas négatif ce que je dis c'est quelque chose qui.. que l'histoire a imposé dans.. dans ma vie en fait c'est vraiment.. c'est lié à la.. à la colonisation donc c'est.. lié à la guerre d'Algérie. c'est lié au fait que.. on était obligé mes parents n'ont pas immigré c'était pas un choix c'était pour échapper à.. à des massacres.. c'est des rescapés en fait de cette fin de guerre. ce qui fait que voilà c'est une langue.. voilà et puis c'est une langue que j'aime beaucoup. donc.. voilà j'ai la chance en fait d'aimer les trois langues auxquelles avec lesquelles je peux.. donc échanger.. voilà. mais c'est vrai que.. le ressenti n'est pas le.. n'est pas le même. voilà c'est très lié en fait les langues elles sont.. pour moi hein je ne sais pas.. elles sont très liées à l'histoire familiale. donc.. voilà. »

Moulay

À ma question sur sa vision de l'arabe algérien, Moulay commence par dire qu'il ressent plus le besoin aujourd'hui de parler arabe, comme on l'a vu en 2.1. Ensuite, il ne parle pas de l'arabe algérien mais de ses impressions vis-à-vis du tunisien et du marocain. Avec le terme dialecte, il semble tout autant qu'il parle globalement des arabes maghrébins ou bien

de l'arabe marocain qu'il évoque précédemment (« dialecte marocain »). Toujours est-il que Moulay livre une appréciation consciente du dynamisme et de la richesse des pratiques et des parlers.
À propos de l'arabe moderne standard, il n'entre pas non plus sur le terrain de ses sentiments personnels, mais sur celui des représentations identitaires, culturelles, symboliques qui y sont associées et qui contribuent à l'*enjoliver*. Il prend ainsi de la distance face à ces facteurs de mythification de l'arabe moderne standard et de l'arabité supposée afférente.

> « **A :** et si tu devais qualifier esthétiquement enfin ou..
> (…)
> **M :** je trouve que c'est une belle langue ouais ouais. moi je... je trouve que les Tunisiens l'arabe.. le dialecte tunisien je le trouve.. chantant c'est un peu le Marseille du Maghreb. après c'est différent.. je trouve que au Maroc c'est c'est t'as envie de rigoler ça me.. le dialecte marocain me fait sourire. hier soir j'étais avec un.. un collègue qui est fraîchement arrivé du Maroc c'est.. t'as plein d'anecdotes et je trouve intéressant c'est que la richesse de.. comme on a affaire à un dialecte quelque chose qui est en éternel mouvement donc c'est y a plein de choses qui.. des doubles sens.. y a plein de choses qui sont de l'ordre de l'anecdote.
> (…)
> **A :** quel rapport quel sentiment.. tu as par rapport à l'arabe classique ?
> **M :** (silence) oh il est. il peut être parfois... oh il est parfois il peut être parfois enjolivé.. à travers tout le parcours par exemple à travers les.. les grands musiciens.. toute la musique.. arabo-égyptienne.. tout ça voilà.. le Liban.. et en même temps.. et en même temps j'ai une vision où.. où quand tu parles avec les Moyen-Orientaux ils considèrent pas les Berbères comme des Arabes non plus.. donc c'est.. donc t'es rattrapé aussi par une réalité qui est celle-ci. et en même temps je suis pas mécontent d'être fils de rapatrié quand j'entends tout ça. je me dis mais.. ça doit t'obliger à une certaine une vraie lucidité. à.. sortir des espèces de faux-semblants où là on.. on cherche tout de suite y a une appartenance à... donc voilà à quelque chose de.. qui voilà.. qui est pas homogène au final. donc.. en même temps c'est pas pour autant que.. des fois pour aller vite quand on me demande de quelle origine je suis.. je leur dis bon ben je suis.. je suis d'origine arabe. (rire) c'est un espèce de gros raccourci comme ça mais c'est plus.. parce que je pense à Laurence d'Arabie.. c'est plus par un espèce de truc un peu nostalgique un peu enfantin.. mais c'est pas par panarabisme.. mais c'est pour effectivement.. renvoyer à la personne la.. le fait que voilà attends l'histoire elle est bien plus compliquée que ça. je sais pas si c'est clair mais.. (rire) »

Henri

Henri développe un discours assez positif sur toutes ses langues : il dit que l'arabe marocain lui plaît, lui semble agréable à parler et s'il avait des occasions de le parler il le ferait avec joie. Le français est sa « langue maternelle », elle fait, dit-il, partie de lui, c'est une évidence pour lui de l'employer. Quant à l'hébreu, Henri le trouve beau et aime le parler et l'entendre, il le pratique plus que l'arabe aujourd'hui.
Enfin, à propos du *judéo-arabe*, le terme renvoie pour lui à un emploi plus marqué de lexique issu de l'hébreu dans l'arabe marocain et qu'il a découvert récemment, à l'université. C'est en effet une désignation qui lui

était inconnue lorsqu'il vivait au Maroc.

> « **A :** quels sont vos sentiments.. votre vision.. votre opinion un peu.. autour des différentes langues dont on a parlé. donc commençons par l'arabe marocain.
> **H :** ben moi c'est une langue qui m'a toujours.. plu. enfin j'ai.. comme je vous dis quand.. en 1980 je suis retourné.. une semaine à Marrakech j'avais plaisir à parler.. en arabe. c'est une langue.. c'est une langue qui est relativement proche de l'hébreu au niveau de la consonance hein quand on entend parler.. *exad*[90] *wāxəd*[91] enfin y a beaucoup de mots qui se ressemblent. et.. la langue.. est agréable. hein je.. si j'avais l'occasion de la parler ben avec plaisir je la parlerais. si.. l'occasion.. se présentait ou si j'étais dans un milieu.. où des musulmans voulaient parler avec moi.. j'essaierais.
> **A :** d'accord. et donc le français ?
> **H :** ben le français c'est.. ma langue.. maternelle.. je sais pas ça fait partie de moi je l'ai hé# je l'ai toujours parlé donc... j'ai aucun.. aucune envie de ne pas parler français ou de ne plus parler français hein.
> **A :** et l'hébreu ?
> **H :** et l'hébreu ben.. j'aime bien le parler c'est une langue très.. très belle.. très musicale.. très.. j'aime bien écouter la radio.. sur internet ou.. ou même quand y a des émissions de radio en hébreu ça j'adore. et j'aime bien le parler aussi. bien sûr.
> (…)
> **A :** et.. est-ce que vous diriez.. que bon du coup comme vous avez fait un peu de judéo-arabe à la.. [l'université] est-ce que vous parliez plutôt judéo-arabe quand vous parliez arabe ou vous parliez comme les musulmans ?
> **H :** non pas.. je pense pas.. j'avais pas conscience de ce que pouvait être le judéo-arabe quand j'étais au Maroc hein. non non c'était de l'arabe parlé.. courant. j'ai pas conscience que mes parents.. utilisaient des mots.. peut-être qu'ils le faisaient peut-être qu'ils utilisaient des mots.. de judéo-arabe. parce que bon ils étaient quand même dans un.. dans un milieu.. juif... mon père avec.. des ouvriers juifs qui travaillaient avec lui. qui eux.. étaient vraiment.. habitaient le *mellah*. alors peut-être que il utilisait ces mots mais j'en avais pas conscience du tout.
> **A :** hum. je veux dire ça vous a pas particulièrement frappé quand vous avez fait du judéo-arabe à [l'université] (…) quand vous avez étudié le judéo-arabe soit vous avez trouvé ça très différent de vos souvenirs soit pas du tout
> **H :** ah non.. au niveau de.. de la langue dont j'avais souvenir. du parler dont j'ai souvenir. c'était la même chose. hormis ces mots.. spécifiquement.. hébraïques qu'il pouvait y avoir dans le judéo-arabe. quelques fois y avait des mots qui.. qui étaient de l'hébreu transposé quoi transcrit. »

Danièle

Danièle estime, un peu comme Henri, que le terme judéo-arabe est d'un emploi récent et c'est bien l'arabe tunisien qui était employé dans sa famille.
Elle affirme aimer les langues en général, celles présentes dans sa famille, comme d'autres apprises (ou non) plus tard. Danièle estime d'ailleurs que

---

[90] Un – en hébreu.
[91] Un (*ḥ* prononcé *x*) – en arabe.

lorsqu'on « pénètre dans une langue » on ne peut que l'aimer.
On retrouve dans son discours le motif du *bien parler*, mais pas de manière aussi normative que dans d'autres témoignages, ou en tout cas il apparaît en filigrane. Ainsi, elle dit seulement qu'elle trouve toutes les langues « belles » mais tout dépend de la manière dont elles sont énoncées. Et les exemples qu'elle donne font référence à des registres littéraires (poème, chanson).
Enfin, il est intéressant de noter que Danièle minimise ses compétences linguistiques, en production orale, jusqu'au français (« pas mal mais sans plus). Pour les deux autres langues qu'elle cite, l'anglais et l'italien, elle dit *seulement* se « débrouiller ». Et finalement, Danièle dit surtout regretter de ne pouvoir lire qu'en français, de ne pas pouvoir lire facilement dans d'autres langues.

> « **A :** la manière de nommer l'arabe c'est.. vous disiez l'arabe ? en français vous disiez l'arabe ? ou vous disiez
> D : oui
> **A :** parce que tout à l'heure vous m'avez dit judéo-arabe mais c'était par rapport à..
> **D :** c'est maintenant qu'on dit judéo-arabe. c'est maintenant. mais ma grand-mère.. maternelle qui parlait très bien l'arabe. et qui était très liée à aux Arabes de Nabeul.. parlait... j'ai l'impression qu'elle parlait un arabe plus tunisien que judéo-arabe. j'ai l'impression mais.. je peux pas vous dire hein je peux pas confirmer. je sais que une de mes amies Algérienne.. musulmane.. que j'ai présentée j'avais présentée à ma grand-mère y a déjà.. une vingtaine d'années parce que ma grand-mère ça fait déjà longtemps qu'elle est plus de ce monde... elles s'étaient très bien entendues en arabe toutes les deux. donc elles se comprenaient très très bien. et je crois que mon oncle celui qui vit toujours là [dans le sud-est de la France] je crois qu'il parle.. il est capable de comprendre l'arabe égyptien.. ou l'arabe marocain.. malgré les différences. je crois qu'il connaît plus la.. l'arabe que le judéo-arabe enfin.. il connaît l'arabe.. en plus du judéo-arabe. voilà.
> (…)
> **A :** alors si on revient un petit peu sur.. votre rapport à.. toutes les langues que vous avez.. côtoyées je dirais.. au niveau affectif esthétique etc.. comment vous qualifieriez.. bon déjà l'arabe ?
> (…)
> **D :** vous savez.. je sais pas si je peux.. qualifier. parce que moi j'aime beaucoup les langues étrangères. rien que les entendre au cinéma.. j'aime beaucoup parce que y a.. chaque langue a une musique chaque langue a un rythme d'expression. quand on pénètre dans une langue on ne peut pas ne pas la trouver belle. hein. même l'allemand dont on disait oh oui c'est la langue des.. des occupants etc.. quand les nazis braillaient l'allemand. mais si vous chantez en allemand c'est superbe. si vous lisez un beau texte en allemand c'est superbe. donc.. bon moi je l'italien j'ai été bercée par l'italien c'est vrai que c'est une langue que j'aime beaucoup. mais.. j'aime beaucoup l'arabe aussi. j'aime beaucoup l'arabe aussi. une langue tout dépend de ce qu'elle.. traduit de ce qu'elle transporte et comment elle est dite.
> **A :** et le français et l'hébreu c'est pareil ?
> **D :** c'est beau aussi mais ça dépend comment c'est dit hein. ça dépend. je trouve que l'hébreu c'est une belle langue hein mais ça dépend comment elle est dite.
> **A :** et au niveau.. je sais pas de ce qu'elle.. peut-être représente pour vous peut-être plus.. est-ce qu'il y a une.. une hiérarchie ou pas.. est-ce que.. y en

a une qui
D : non honnête# honnêtement non franchement non.. je fff.. non. je ne voudrais pas qu'on m'enlève le français si on.. voyez.. je sais pas si vous avez vu les films.. sur la.. la langue là.. être obligé de se détacher de sa langue c'est.. c'est terrible. mais bon tous ces gens-là pour pour
A : vous faites référence à..
D : à Appelfeld[92] par exemple dans le film.. vous savez.. *Misafa Lesafa*[93].
(…)
A : donc.. j'ai bien compris que vous aimez beaucoup les.. les langues enfin vous avez baigné de toute façon dans un milieu multilingue et.. voilà. donc comment.. si vous deviez me dire.. est-ce que c'est important de connaître plusieurs langues.. qu'est-ce que vous en pensez ?
D : de connaître plusieurs langues est-ce que c'est important ?.. moi ce qui me frustre beaucoup c'est que je ne parle.. bon le français pas mal sans plus hein... voilà bon. mais.. les autres langues j'ai beaucoup de mal. l'anglais hein bon.. quand je vais en Angleterre j'arrive à me débrouiller mais je serais incapable de tenir une conversation. l'italien peut-être.. hein. je me suis jamais trouvée avec des gens.. pour parler de choses très.. approfondies disons. mais ce qui me frustre encore plus.. c'est que je ne puisse pas lire un bouquin de la page un à la page 300.. sauf en français. vous voyez. parce que j'ai pas.. je ne connais pas assez et j'ai pas assez pénétré toutes les langues que j'ai.. apprises. voilà. et alors lire en hébreu tout le monde me dit ah mais tu dois lire en hébreu pour faire des progrès tu dois lire en hébreu. alors je veux bien lire une petite nouvelle.. mais un roman ça me coûte tellement que ce n'est plus de la lecture. c'est un exercice d'hébreu. ce n'est plus de la lecture. »

Benjamin

Bien que Benjamin affirme que l'arabe marocain est sa « langue maternelle », puisque c'est une langue qu'il a parlé dès l'enfance en plus du français[94], il exprime des sentiments assez négatifs vis-à-vis de cette langue. Il évite de surcroît d'expliciter ces sentiments en orientant la conversation sur la réduction de la communauté juive marocaine et son opinion sur la place de cette communauté au Maroc, sur des éléments de rupture pour lui avec ce pays. Il évoque également un sentiment de non-appartenance à la société marocaine qui l'aurait toujours, ainsi que le fait de parler français, poussé à envisager son futur en-dehors du Maroc. Benjamin minimise fortement dans son discours le fait qu'il soit retourné y travailler et y vivre, avec sa famille, pendant treize ans de 1969 à 1982 (ce qui n'est le cas pour aucun autre interviewé ici), comme s'il n'y avait rien à dire sur ce parcours. Il ne souhaite en tout cas pas aborder le sujet en profondeur.

---

[92] Aharon Appelfeld, écrivain israélien né en 1932 en Roumanie.
[93] *D'une langue à l'autre* (2004), film documentaire de Nurith Aviv : « Neuf personnes – poètes, chanteurs, écrivains – évoquent la relation entre l'hébreu et l'autre langue, la langue de leur enfance, dont la musique résonne encore, même quand on ne la parle plus. » (extrait du synopsis du film sur le site internet de la réalisatrice : http://nurithaviv.free.fr/ - consulté le 2 août 2012).
[94] Et bien qu'il ait aussi déclaré avoir sans doute parlé hébreu moderne, de l'âge de trois à cinq ans lorsque sa famille s'est installée en Israël, avant de revenir au Maroc, il dit seulement de l'hébreu que c'était sa « première langue » (voir *supra*, point 1.2.2.).

Benjamin exprime en revanche des représentations nettement plus positives et personnelles vis-à-vis de l'hébreu et du français. Il se reconnaît d'ailleurs une véritable compétence plurilingue avec, en plus de ces derniers, l'arabe marocain, le portugais (appris au Brésil) et l'anglais.

> « **A :** donc vous comprenez toujours aujourd'hui l'arabe.. marocain ?
> **B :** ah oui oui oui oui je comprends l'arabe. oui c'est.. ma langue maternelle de départ c'est clair c'est la langue que j'ai parlée quand j'étais gamin. mais c'est une langue.. pour laquelle je n'ai pas gardé d'attaches particulières sinon que.. un petit peu sentimentales. mais pas.. pas plus.
> (…)
> **A :** donc vous l'appelez l'arabe.. l'arabe marocain.. ?
> **B :** l'arabe dialectal. on l'appelait l'arabe dialectal.. c'était un judéo-arabe hein. c'était un judéo-arabe.. y a beaucoup de mots qui viennent de l'hébreu.. dans l'arabe y a déjà beaucoup d'hébreu de mots qui viennent de l'hébreu. donc c'était un.. et en plus.. bon. je pense que les.. Marocains nous comprennent. mais moi je ne comprends pas tout ce que disent les.. Arabes lorsqu'ils parlent dans leur langue.. dans.. en arabe classique. je peux comprendre.. mais en arabe classique je comprends pratiquement rien.
> **A :** non mais je vous parle du marocain là
> **B :** ah du marocain.. à peu près oui je comprends à peu près ce qu'ils disent.
> (…)
> **A :** et qu'est-ce que.. comment vous voyez l'hébreu comme.. langue..
> **B :** ah c'est une langue sublime. c'est une langue extraordinaire. c'est une langue dans laquelle je me plais.. énormément. énormément. je découvre beaucoup de choses que je connaissais plus ou moins mais que je vois de façon plus académique aujourd'hui.
> **A :** hum hum. et le français vous le voyez comment ?
> **B :** ah j'adore la langue française oui. oui je fais des allers-retours entre les deux.. sans problème. bon j'ai.. l'avantage.. d'avoir peut-être un peu de facilité dans les langues parce que je parle aussi couramment portugais et.. anglais. puis l'arabe dialectal quoi donc.. je passe d'une langue à l'autre sans beaucoup de difficultés.
> **A :** et donc et l'arabe. quel est votre sentiment par rapport à l'arabe ?
> **B :** (silence) pfff..c'est p#.. pas.. c'est pas un sentiment très très positif. c'est pas un sentiment très positif. ben.. quand j'ai.. quand j'ai commencé à grandir c'était déjà la fin du Protectorat c'était le début de.. la marocanisation.. en tant que juif c'était pas toujours facile. parce que la place du juif au Maroc.. malgré tout ce qu'on peut dire.. était une place qui.. tu restes dans.. dans la pratique ça s'est vu hein la société juive marocaine est passée de 220 000 à peut-être.. maintenant 1000 ou 1500. elle s'est complètement vidée parce que la place.. on nous l'a.. on a dit dès le départ.. votre place est.. elle est pas là quoi. donc c'était quand même assez négatif et.. et dès que nous avons commencé à ouvrir les yeux.. d'autant plus qu'il faut le dire hein y a eu tout de suite après la création de l'Etat d'Israël ou en tout cas pendant ce temps y a eu la création de l'Etat d'Israël notre seule envie c'était de partir du Maroc. aller voir ailleurs.. aller voir soit en France soit en Israël.
> **A :** et donc vous associez ça à l'arabe.. enfin à la langue.. je parle de l'arabe marocain hein
> **B :** non je ne parle je ne.. n'associe pas ça à la.. j'ai pas dit que j'associais ça à l'arabe. je dis tout simplement que.. l'arabe.. oui on.. du reste vous le voyez bien on parle plutôt français qu'arabe même à la maison donc c'est pas une langue qui m'a.. qui m'a laissé.. des sentiments très positifs.. quand j'étais jeune. c'était.. associé.. au fait qu'il fallait partir au fait que toute façon les

études seront faites en français et non pas en arabe.. que ma vie sera faite ailleurs qu'au Maroc.. ça c'était clair c'était évident.. même si je suis revenu travailler.. au bout d'un certain temps je voyais que c'était pas du tout le.. le pays où allaient se développer mes enfants donc il fallait que je parte et.. à la première occasion je suis parti. »

Bernard

Pour Bernard, la langue qu'il affectionne le plus, en termes de musicalité, c'est l'arabe moderne standard, qu'il a étudié dans son cursus scolaire. L'hébreu biblique vient ensuite, toujours en termes de musicalité, mais il est, pour lui, associé aux pratiques religieuses de sa jeunesse. Le français, hormis le français marseillais, ne lui semble pas mélodieux. Comme Benjamin, mais de manière beaucoup plus sereine et réflexive (« on se pensait considéré comme étant étranger »), Bernard évoque le sentiment de non-appartenance à la société marocaine, dans sa jeunesse – pendant la période coloniale – mais cette fois, selon lui, tant du point de vue des Français que des Marocains.
La réponse de Bernard tourne autour des apprentissages linguistiques les plus marquants pour lui. Mais lorsqu'il s'agit de la place que prennent ces langues aujourd'hui, il estime que le français « domine », en termes de pratiques, toutes les autres. Au final, il n'évoque même pas, à ces moments de l'entretien, l'arabe marocain alors qu'on a vu qu'il le parle volontiers, qu'il emploie des proverbes.
Enfin, Bernard a une vision positive du plurilinguisme, il permet de s'ouvrir à autrui et d'échapper à la monoculture qu'il juge enfermante.

« **B :** la langue arabe a toujours été la plus esthétique dans mon esprit. parce que M. Y. qui nous enseignait l'arabe classique était un homme de lettres françaises et également de lettres arabes il avait un accent et une profondeur dans la prononciation qui était très plaisante mais on avait comme référence on avait pas beaucoup de référence.. autre. mais effectivement.. la musicalité de la langue arabe était belle. est belle pour moi. pour la comparer à la musicalité de la langue française ou de la langue hébraïque la langue hébraïque c'est les chansons de synagogue les chants de la synagogue.. qu'on avait en tête et qui étaient amplifiés par.. le sentiment religieux qui nous dominait à l'époque. peut-être que ça aussi ça a marqué mais la langue française on peut pas parler de musicalité ni rien puisque. on était.. vis-à-vis de la communauté française on était considéré comme des autochtones et vis-à-vis de la population arabe on était considéré.. peut-être pas mais on se pensait considéré comme étant étranger donc.. on se sentait étranger aux uns et aux autres la langue française n'a pas été pour moi.. très marquante pendant les années où j'étais au Maroc. à Paris j'ai eu des professeurs de français et des professeurs de.. de langue française qui étaient plus.. plus imprégnés que les professeurs de français dont je me souviens pas d'ailleurs des noms.. dans les écoles de l'Alliance. (…) donc point de vue musicalité c'était l'arabe.. après c'est l'hébreu.. l'hébreu mais c'était l'hébreu religieux c'était les chants.. synagogals donc.. ça ça me touchais mais le français je n'ai aucun souvenir d'un sentiment quelconque (rire) (...) voilà je n'ai pas de souvenir mais je peux pas dire qu'il y ait une musicalité française.. si lorsque je suis arrivé à Marseille.. là j'avais le sentiment de parler une autre langue effectivement d'écouter une autre langue et qui était plus chantante et qui était charmante puisque.. ma première rencontre c'était avec une jeune fille.. à Marseille qui

parlait marseillais puis là.. on tendait l'oreille.. et puis on entendait la musique mais à Paris on était. je n'ai pas souvenir d'avoir eu une intégration.. ou d'avoir un sentiment quelconque à l'égard du français (…) je n'ai pas le sentiment que le français était une langue qui m'a.. l'apprentissage du français m'avait marqué.. j'étais peut-être pas très bon en français non plus donc je sais pas..
A : mais sans forcément parler d'apprentissage hein je veux dire dans votre.. dans votre besace linguistique.. en fait quelle place ont toutes ces langues quelque part ?
B : ah oui mais le français domine bien sûr puisque je m'exprime en français... (...) le français bien sûr reste ma langue. dominante puisque mon arabe s'efface.. de ma mémoire l'hébreu.. ne s'incrustant pas non plus. l'anglais a pris beaucoup de place à un certain moment par des lectures de livres de journaux de.. langue de travail également.. le français domine bien sûr complètement les autres
(...)
A : le fait de connaître plusieurs langues pour vous c'est.. ça signifie quoi..
B : quand on parle plusieurs langues ça veut dire qu'on.. peut. on veut... on casse le carcan de la.. de la monoculture. la monoculture est néfaste dans la mesure où elle est.. elle ne permet pas de.. d'envisager.. les autres.. différents de soi... si on définit.. un être humain.. il est pas forcément.. semblable seulement physiquement. physiquement il est déjà très dissemblable mais il est dissemblable.. mentalement.. sur un tas de choses il est dissemblable. donc faut accepter la.. accepter l'autre tel qu'il est et en tout cas l'envisager.. différent.. différent. différent de soi sur.. un tas de critères et semblable sur un tas d'autres bien sûr. mais bon.. parler plusieurs langues c'est pouvoir.. bouger c'est pouvoir vivre.. dans un milieu différent.. c'est pouvoir... envisager une.. un élargissement de.. son cercle d'amis de son cercle familial de son cercle culturel de son cercle.. national. alors cela étant.. me prendre pour un.. un citoyen du monde c'est différent je s# je me définis pas comme ça mais.. (…) donc parler plusieurs langues c'est être un peu ouvert. (…) c'est s'ouvrir des.. des éventualités des possibilités dans la vie. c'est-à-dire que si un jour... je me sens mal dans un pays.. je peux envisager d'aller dans un autre. c'est ce qu'a fait mon père.. en parlant le français en ayant une petite expérience française.. il a fait ça en 56-57.. il est venu en France sans travail sans.. sans indemnités sans logement sans.. ben à cinquante.. à cinquante ans.. il faut le faire hein »

Ethel

Ethel, quant à son ressenti, classe l'hébreu en tête, c'est, dit-elle, une langue « du cœur », qui l'émeut. Vient ensuite pour elle le français, sa langue de culture et d'éducation et, enfin l'arabe marocain qui a le goût d'un passé révolu, des souvenirs familiaux relativement heureux.

Les appellations en arabe, *maġrībīya/maġrībi*, évoquées par Ethel sont assez originales, dans mon corpus, et elle les relie à une identité *maroco-maghrébine* dont elle ne s'excluait pas forcément étant jeune.

« **A :** si je vous demande donc de me qualifier chacune de ces langues xxx suivant.. la qualité esthétique enfin comment vous.. vous les..
E : alors.. je dirais que.. (…) pour moi. l'hébreu est en tête. parce que c'est une langue.. véritablement du cœur. une langue.. c'est une langue qui m'émeut. déjà quand je vois un texte. ça m'émeut... ben ensuite bien sûr le français. parce que c'est ma langue.. de culture.. d'éducation.. et le judéo-

arabe pour moi il est.. il a un goût.. comment dire. il a un goût du passé il a.. un g# comme.. fff comme les confitures de votre grand-mère quoi. c'est quelque chose que vous sentez qui.. qui se perd qui est perdu comme.. les souvenirs d'un temps passé qui était.. somme toute heureux.
A : hum hum
E : parce que pour moi le judéo-arabe est associé à.. à toute une vie de mon enfance quoi. avec des grands-mères avec des tatas avec.. qui faisaient les gâteaux pour telle fête.. qui faisaient le cake pour telle fête.. qui préparaient tel plat.. c'est un monde disparu. donc voilà le judéo-arabe est associé à ça pour moi. ouais c'est un monde disparu.
A : et comment.. vous appelez.. alors vous dites judéo-arabe en français mais comment en arabe vous l'appelez ?
E : j'appelle quoi ?
A : ben le judéo-arabe
E : (un peu étonnée) *l-ʕarbīya*[95]. tout simplement.
A : hum tout simplement
E : ouais. pourquoi vous l'appelez comment vous ?
A : non mais ça dépend après.. moi je.. l'appelle de différentes manières aussi mais ça.. mais c'est pour savoir justement le mot que vous utilisez
E : mais c'est très amusant cette question parce que... quand je m'adressais par exemple.. aux bonnes. qui sont qui ont vécu avec nous hein. pass# elles étaient membres de la famille en fait hein.. je disais pas *ʕarbīya*. je me rappelle je disais *maġrībīya*[96].
A : (étonnée)
E : c'est très amusant hein. ça me revient maintenant ouais. ouais. c'était *maġrībī*[97].
(…)
E : *maġrībi*. c'était *maġrībi*. y avait une identité *maġrībi*. absolument ouais. et ce n'est que bien plus tard que j'ai.. j'ai compris la différence entre Maghreb Machreq. bien plus tard. comme quoi.. vous parlez de qualification mais la qualification.. elle était aussi dans les têtes hein.. dans les têtes dans la culture. c'est *maġrībi* hein ouais c'est vrai je disais *maġrībi*. comme quoi y a une identité.. *maġrībīya*. »

Jeanne

Pour Jeanne, l'hébreu était d'abord la langue de sa religion et est ensuite devenue une langue étrangère apprise et une langue de travail ; elle ne lui associe pas d'affect très marqué. Le français lui semble une évidence, étant « sa » langue, principale. Quant à l'arabe algérien familial, Jeanne déclare entretenir une relation très affective à cette langue, qui la relie à certains êtres chers de sa famille. Elle le compare d'ailleurs à un « patois » employé pour les mots doux de l'enfance. Il me semble qu'il faut entendre ce terme de *patois* comme renvoyant à une langue de l'intimité familiale *du passé*, et non dans un sens péjoratif.

« **A :** au niveau.. des langues.. disons pour faire plus global.. avec lesquelles

[95] L'arabe.
[96] Marocaine (langue).
[97] Marocain.

vous avez été en contact (...) comment vous voyez disons l'arabe le français.. l'hébreu.. comment vous les qualifiez au niveau.. esthétique affectif.. enfin qu'est-ce qu'elles représentent pour vous.. chacune de ces langues..
J : (silence) l'hébreu c'était la langue au départ de.. de mon judaïsme. c'est devenu avec les études la langue.. une langue.. la langue d'Israël. une langue étrangère.. bon à laquelle je suis.. proche et... non au départ langue du judaï# enfin. oui. c'est un peu difficile à expliquer bon mais maintenant c'est devenu la langue sur laquelle je travaille aussi.. quand je ne parle pas l'hébreu en Israël en France c'est la langue sur laquelle je travaille (…) bon. ça reste. c'est pas sentimental. y a pas d'aspect sentimental affectif avec l'hébreu... le.. c'est votre question ? est-ce que je réponds à votre question ?
A : oui oui
J : le français c'est je me pose même pas la question c'est une évidence. c'est ma langue. et puis l'arabe par contre c'est plus.. comme je vous l'ai dit les mots ou les quelques mots ou les quelques phrases que je peux en# dire ou entendre. c'est.. c'est totalement affectif. c'est-à-dire que... (silence) oui y a une relation très affective avec l'arabe.
A : donc l'arabe de votre famille (…)
J : l'arabe que je com# l'arabe que je comprends de préférence.
A : ouais. ouais
J : c'est sûr que quand je comprends pas l'arabe par exemple l'arabe si j'entends j'écoute maintenant de l'arabe égyptien ou autre chose.. et que je comprends rien.. y a une grande frustration ! (sourire) mais.. non ça me dit ça..
A : y a pas cet appel de..
J : ah non du tout du tout. moi y a l'appel que quand j'com#.. que pour l'arabe que je connais.. c'est comme des mots doux qu'on.. dirait à des enfants dans un.. dans un patois ou je ne sais quoi »

Raphaëlle

Raphaëlle a du mal à donner son sentiment vis-à-vis du français, qui lui paraît à elle aussi une évidence, c'est sa langue d'expression écrite. Elle ne trouve rien à dire à propos de l'hébreu. Elle est en revanche très positive sur l'arabe moderne standard qu'elle apprécie, notamment à travers la littérature moderne, et qu'elle trouve *sensuel* et *doux*, tout comme l'arabe tunisien, qu'elle a aussi appris. Elle estime toutefois que l'arabe moderne standard reste pour elle une langue « universitaire », dans la mesure où elle dit ne pas l'avoir « intériorisée ». Enfin, Raphaëlle affirme moins aimer l'arabe algérien, qui est pourtant la langue de ces ancêtres (côté paternel).

« **A :** donc si on revient un peu autour des langues. donc des langues que toi tu as.. côtoyées ou apprises.
R : toutes les langues ?
A : ouais
R : ça fait.. moi j'en ai beaucoup en fait
A : ouais ? quelles autres langues tu.. tu connais ?
R : le français. l'anglais que je suis presque bilingue. l'espagnol. l'arabe et l'hébreu
A : d'accord alors plus particulièrement le français l'arabe et l'hébreu
R : ouais (sourire)
A : si tu devais.. qualifier chacune de ces langues
R : c'est celles que je parle le moins bien d'ailleurs. enfin non français oui.

non non mais la langue que je parle le mieux c'est l'anglais hein. mais bon.
A : non mais si tu devais qualifier.. en termes esthétiques ou affectifs.. chacune d'elle..
R : l'arabe et l'hébreu ?
A : par exemple oui et le français.
R : ah le français.. je sais pas du tout. ben l'arabe je la trouve très belle.. la poésie arabe et tout mais bon parce que je l'ai appris en même temps hein. je sais pas l'hébreu aussi je sais pas c'est difficile à qualifier hein. je sais pas du tout. X il nous disait l'arabe c'est la langue de l'amour (rire) non c'est vrai que c'est une langue assez sensuelle assez.. voilà. enfin l'arabe littéraire ou l'arabe tunisien. l'algérien je.. j'aime moins déjà. mais l'arabe.. littéraire ou tunisien est très doux très sensuel comme langue... et le français c'est plus peut-être une langue.. ben c'est la langue dans laquelle j'écris donc c'est ma langue quoi. donc.. c'est vraiment ma langue y a pas de doute je pourrais pas enfin je. à [l'université] on écrit en arabe quand on fait des commentaires de texte et tout ça mais c'est complètement.. c'est pas du tout intériorisé c'est.. c'est une langue.. de pour moi c'est une langue de.. d'université quoi c'est pas.. je la ressens pas vraiment je pourrais pas écrire en arabe. je peux même pas parler donc (rire)
A : et tu comprends.. facilement..
R : rien du tout très peu. je comprends le tunisien. quelques trucs. mais pas que j'ai appris à l'école ! je comprends parce que j'ai vécu là-bas quoi. des trucs très usuels pratiques. (…) ce que je sais du tunisien je l'ai appris sur place et.. et voilà. et mais par contre j'aime bien lire l'arabe littéraire dans les collections bilingues et tout j'arrive à lire de temps en temps des trucs.. j'ai beaucoup apprécié.. étudier la littérature arabe. enfin plutôt la littérature contemporaine d'ailleurs parce que la poésie.. j'en pouvais plus des *muʕallaqāt*[98] et tout.. ça m'a tuée ça. c'est très beau mais fff.. on en a mangé trop quoi. (…) par contre j'aimais beaucoup moi tous les cours de littérature moderne.. arabe.. tous les commentaires de textes les machins comme ça. et j'avais un vrai plaisir quoi à lire dans cette langue. enfin à lire.. c'est une lecture guidée parce que toute seule tu me mets devant un texte de Kanafani[99] je peux pas le lire. si j'ai pas quelqu'un pour me dire tel mot ça veut dire ça.. j'suis un peu larguée quoi. donc (...) [mais ce que j'ai fait en cours] y a pas d'intérêt à lire ça en français alors qu'en arabe y a une beauté de la langue et du texte (...) puis de la construction c'est très arabe dans la construction littéraire »

Haïm

Pour Haïm, le français est sa langue « maternelle » et « principale », les autres étant, dit-il, « des fantaisies » dont il peut se passer. L'arabe tunisien il l'emploie en Tunisie et l'hébreu biblique est la langue de la pratique religieuse, qu'il ne comprend pas complètement. Toujours est-il qu'il considère l'arabe classique comme la plus belle langue.

« **A :** alors.. si je vous demande un peu plus de.. (…) disons de me qualifier de manière esthétique ou affective.. votre rapport à chacune d'elle. le français l'hébreu l'arabe classique l'arabe tunisien.
H : alors le français.. y a pas à dire c'est ma langue maternelle c'est sûr. et

[98] Les *muʕallaqāt* sont un ensemble de poèmes arabes de la période pré-islamique.
[99] Ghassan Kanafani (9 avril 1936 – 8 juillet 1972), écrivain, journaliste et militant politique palestinien, mort dans un attentat à la voiture piégée à Beyrouth.

c'est la langue.. principale. celle qui.. qui remplit mon être.. le reste.. ce sont des fantaisies.. un peu comme les gourmands qui vont manger une pâtisserie qui leur plaît bien.. quand je suis en Tunisie j'aime bien parler en arabe avec un Arabe. quand je prends un taxi je lui dis alors et.. vous êtes contents de votre président ? ou des trucs comme ça bon.. peu importe la réponse.. bon... alors l'hébreu.. l'hébreu je le pratique quand je vais à la synagogue.. à l'occasion de fêtes diverses. ou de cérémonies.. communion mariage etc... mais je le lis comme les.. les chrétiens lisent.. lisaient le.. la messe en latin. la plupart d'entre eux ne savaient pas ce que ça signifiait. (silence) voilà. donc.. la pratique des langues.. le français. principalement.. les autres c'est accessoire. je peux très bien m'en passer.
(…)
A : et si vous deviez les.. si vous deviez les qualifier esthétiquement. chacune d'elle.
H : ah je dirais que la plus belle langue c'est la langue arabe. sans aucun doute.
A : qu'est-ce que vous entendez par langue arabe ?
H : ben le..
A : le tunisien ou le..
H : non non non ni l'un ni l'autre. c'est l'arabe.. littéraire. celle du.. Coran. le Coran est écrit en arabe littéraire parce que Mohammed a dit.. comme vous êtes tous.. Arabes. je vais écrire.. je vais faire écrire.. c'est l'ange Gabriel qui lui transmettait les paroles.. les paroles que je prononce.. en arabe. parce qu'évidemment s'il l'avait fait en anglais peu de gens auraient compris dans les pays arabes ce que.. il voulait dire. voilà.
A : vous le lisez en arabe le Coran ? [puisque Haïm a dit précédemment l'avoir lu et qu'il l'a aussi cité]
H : non il est traduit en français. je serais incapable de le lire en arabe. mes connaissances de l'arabe datent de 1941 ou 42 donc voyez c'est assez lointain. ça m'est revenu.. en Iran. ça m'a sauvé un petit peu la partie »

Clément et Sarah

Clément et Sarah n'entrent pas véritablement sur le terrain affectif ou sentimental vis-à-vis des langues. Pour Clément, l'appellation judéo-arabe concernant le parler arabe des juifs est erronée : ailleurs, il précise qu'il réserve ce terme aux textes arabes écrits en graphie hébraïque.

« **A :** mais y avait une grande différence entre la manière de parler des juifs et des musulmans à Batna ?
C : non c'est-à-dire.. y avait.. là.. chez les juifs y avait la.. parce que cette histoire de dire que les juifs parlaient le judéo-arabe c'est pas vrai hein. les juifs parlent l'arabe.
A : oui oui
C : judéo-arabe c'est tout autre chose hein. ça n'a rien à voir. les juifs parlaient l'arabe. tout simplement.
S : mais leur dialecte à eux
(…)
A : comment vous les ressentez chacune de ces langues.. qu'est-ce que vous mettez derrière.. ?
C : [comme des langues
S : [ah c'est agréable.. d'entendre de l'arabe. [dans les chansons par exemple
C : [comme des..
S : [les chansons arabes (rire)
C : [comme des véhicules de la pensée. simplement..

S : hein. on est ému par une chanson arabe des fois
C : oui. si ! »

3.1. Représentations : synthèse

Cette partie ne prétend pas creuser la question des représentations linguistiques, mais constitue plutôt un coup de sonde supplémentaire par rapport à ce qui a déjà été traité. Il faut, quoi qu'il en soit, compter avec les *imperfections* et les biais inhérents au déroulement de chaque entretien. En effet, le corpus discursif recueilli sur ce point particulier est assez disparate : certains interviewés ont développé l'aspect affectif et sentimental, d'autres ont développé une hiérarchisation personnelle des langues, certains ont répondu en évaluant leurs compétences langagières, d'autres encore se sont concentrés sur l'aspect identitaire, ou encore sur leurs opinions vis-à-vis de leur vécu et des évènements passés.

Malgré la diversité des profils sociolinguistiques et des âges des participants cités ici, il me semble que l'on peut trouver beaucoup de points communs dans leurs discours, notamment si l'on considère l'axe du rapport à la norme (aux normes) prescriptive(s) tout comme celui des représentations communes sur le bilinguisme. Je vais y revenir ci-après.

L'expression « langue maternelle » revient massivement dans les extraits. Il en déjà été question *supra* (point 2.3.), dans la représentation qui rattache l'expression à la mère et fait donc peser sur cette dernière la *responsabilité* de la transmission. Ici, tous et toutes l'emploient uniquement au singulier, même si plusieurs langues à la fois peuvent recevoir ce qualificatif. Ainsi, on perçoit des nuances dans ce que les interviewés entendent par cette expression : la « langue maternelle » est celle de la mère au sens strict, celle qu'on a en commun avec sa mère ; ou bien c'est la langue familiale, des parents ; il peut s'agir de la première ou d'une des premières langues acquises, celle(s) de l'enfance ; ou encore c'est la langue qui est considérée comme la mieux connue ou maîtrisée, celle employée le plus fréquemment par l'interviewé ; une définition n'excluant pas nécessairement l'autre.
Enfin, l'expression, lorsqu'elle est employée, n'implique pas forcément une vision plus positive, en termes d'affect ou de hiérarchisation.

Dans cet ordre d'idée, et plus globalement, la (ou les) langue(s) familiale(s) c'est aussi la (les) langue(s) de l'affect, en positif comme en négatif, associée(s) bien entendu au parcours tant personnel que familial. Ainsi, l'arabe marocain, algérien ou tunisien est rattaché à l'intimité, d'autant plus quand les pratiques déclarées se restreignent au cercle familial en France. Pour beaucoup d'interviewés cela constitue une part d'identité constitutive et/ou héritée. Selon les profils, les motifs identitaires en question divergent et sont ressentis comme plus ou moins *vivants*, plus ou moins actuels.
Il est intéressant de noter que de ce point de vue, certains interviewés de traditions juives semblent utiliser l'appellation judéo-arabe comme une différenciation nette avec l'arabe des musulmans, des « Arabes ». Or, du point de vue linguistique, il y avait et il y a des différences de l'ordre de pratiques sociolectales, mais il s'agit toujours de pratiques de l'arabe. C'est donc plutôt en termes identitaires qu'il faut entendre cet indice de différenciation, qui a déjà été soulevé *supra* (point 1.2.3.). Par ailleurs, la

plupart des interviewés de traditions juives catégorisent les autres arabophones comme *musulmans* et comme *Arabes*, le deuxième terme étant le plus fréquent. Cela appelle quelques remarques sur ce que l'on peut interpréter comme, sans toutefois le restreindre à, des marques de positionnements identitaires tant personnelles qu'influencées par des représentations courantes, et sont à prendre en compte dans le cadre de la situation d'entretien. Ces interviewés parlent en tant que membres de communautés juives maghrébines, dans leurs diversités socio-historiques. Ainsi, lorsqu'ils catégorisent les autres arabophones en tant que *musulmans*, peut-on interpréter cette appréhension en termes religieux comme équivalente : elle n'introduit pas d'assignation ethniciste et l'on peut – même si aucun interviewé ne l'a formulé ainsi, et même si cela reste des étiquettes englobantes – se dire juif *et* arabe, ou berbère, ou autre.
En revanche, lorsque les autres arabophones sont catégorisés en tant qu'*Arabes*, il s'agirait plutôt d'une désaffiliation ethniciste. D'une appréhension en termes de *peuples*, de séparation de deux *essences*, on ne peut donc pas se dire juif *et* arabe, ou berbère, ou autre. Cette dernière équation peut être rattachée à plusieurs représentations idéologiques qui, bien que divergentes et plus ou moins profondes historiquement, se renforcent mutuellement. Bien entendu, ces représentations traversent les époques et les pays et peuvent être énoncées par n'importe qui. Toujours est-il que, cela a été dit *supra* (point 1.3.), la désignation *Arabe* peut être rattachée en France aux héritages coloniaux et plus anciens (Ruscio 2004), jusqu'aux emplois actuels et également influencé par la vision panarabiste. Mais s'y ajoute, dans la dichotomie *Juif/Arabe*, la vision israélienne qui distingue, statutairement, les citoyens juifs des citoyens dits *arabes*[100]. Enfin, la conception ethniciste des juifs en tant que « peuple », et non seulement en tant que membres d'une confession religieuse, est une construction et une instrumentalisation idéologique hier et aujourd'hui employée par le sionisme et l'histoire officielle d'Israël (voir notamment Ferro 2002 et Sand 2008). Je ne m'étendrai pas sur cette question, je souhaite simplement souligner à nouveau des contradictions qui constituent des nœuds historiques, actuels, identitaires, idéologiques, etc. Et, bien entendu, si je suis partie des usages des interviewés, il ne s'agit pas, pour autant, de présumer de leurs opinions sur ces questions ni de sous-entendre qu'ils sont nécessairement porteurs des visions discutées par ce simple usage langagier.

Les représentations en termes de prestige, de beauté et de norme (prescriptive) sont globalement associées, selon les interviewés, à l'arabe moderne standard et/ou à l'hébreu et/ou au français. Le rapport entre l'arabe marocain, algérien ou tunisien avec l'arabe moderne standard en termes de norme, envisagé selon la question de l'apprentissage, a déjà été abordé *supra* (point 1.5.). Ici, il est envisagé plutôt au niveau des opinions ou du ressenti exprimés.

---

[100] La carte d'identité des dits « Arabes israéliens », soient les Palestiniens « réfugiés de l'intérieur » (expulsés et expropriés en 1948 avec la création de l'Etat d'Israël, mais restés dans cet Etat), obligatoire, fait mention d'une nationalité *Arabe*, manière à la fois de ne les reconnaître ni comme Palestiniens, ni comme Israéliens complets puisque non-juifs (généralement musulmans ou chrétiens).

On retrouve les représentations positives, symboliques, ou normatives assez communes associées à l'arabe moderne standard, ou à l'hébreu, pour les informateurs qui l'ont appris plutôt que, ou en plus de, l'arabe moderne standard. Il y a souvent un déséquilibre dans les représentations entre la langue savante, *littéraire* (arabe moderne standard), qui est vue comme la plus belle mais qui est inaccessible et donc mythifiée, et l'arabe familial qui est associé au quotidien, à l'ordinaire, à une moins grande beauté ou complexité linguistique.
Quand ce n'est pas l'arabe moderne standard, cela peut être l'hébreu qui aspire toutes ces représentations, mais seulement pour celles et ceux qui sont en train de l'étudier au moment de l'entretien. Et, du point de vue de la symbolique identitaire, il revêt le même caractère englobant vers un pôle *Juif*, comme l'arabe moderne standard vers le pôle *Arabe*.
Concernant le français, il est aussi très souvent associé au prestige, à la littérature (ou même aux *belles lettres*), à l'érudition, à la complexité, à l'école. Lorsque ce n'est pas, ou pas uniquement, ce champ de représentations qui est convoqué dans les discours, les interviewés parlent d'une évidence (qui ne pose pas forcément question ou réflexion), ou d'une langue qui les emplit. Les interviewés entrent toutefois peu sur le terrain affectif.
Pour en revenir à ces représentations liées à la norme (prescriptive) et scolaire – la littérature et ses canons étant justement celle valorisée par l'école – et on retrouve le motif de *la belle langue*, du *bien-parler* (qui va de pair avec le *bien-écrire*), qui est souvent convoqué comme idéal que la plupart du temps les interviewés estiment ne pas atteindre (« pas comme moi »). On retombe effectivement dans l'idéalisation de ce qu'on ne connaît/maîtrise pas ou qu'on estime ne pas connaître/maîtriser ou pas suffisamment.
Ce poids de l'école dans la reproduction de l'idéologie normative est notamment décrit par Jacques Derrida, qui relate sa propre expérience et ses propres réflexions sur son parcours sociolinguistique :

> « Car bien sûr, je ne l'ignore pas et *c'est* ce qu'il fallait démontrer, je l'ai aussi contracté à l'école, ce goût hyperbolique pour la pureté de la langue. Et partant pour l'hyperbole en général. Une hyperbolite incurable. Une hyperbolite généralisée. Enfin, j'exagère. J'exagère toujours. Mais comme pour les maladies qu'on attrape à l'école, le bon sens et les médecins rappellent qu'il y faut des prédispositions. On doit supposer un terrain favorable. Il reste qu'aucune révolte contre aucune discipline, aucune critique de l'institution scolaire n'aura pu faire taire ce qui ressemblera toujours en moi à quelque "dernière volonté", la dernière langue du dernier mot de la dernière volonté : parler en bon français, en français pur, même au moment de s'en prendre, de mille façons, à tout ce qui s'y allie et parfois à tout ce qui l'habite. Cet hyperbolisme ("plus français que le français", plus "purement français" que ne l'exigeait la pureté des puristes alors même que, depuis toujours, je m'en prends à la pureté et à la purification en général, et bien sûr aux "ultras" d'Algérie), cet extrémisme intempérant et compulsif, je l'ai sans doute contracté à l'école, oui, dans les différentes écoles françaises où j'ai passé ma vie. » (Derrida 1996, pp. 81-82)

Ces représentations sont tout à fait courantes et relevées dans de nombreux travaux du champ langues et migrations, notamment. Par

exemple, dans Éloy *et al.* (2003) :

> « L'image du français est profondément liée à l'école. Pour simplifier, le français c'est l'école et l'école c'est le français. En réalité, on sait que l'apprentissage doit beaucoup également à la société environnante, et que l'équation "français = école" est une sorte de mythe fondateur républicain, dont on voit donc qu'il est bien partagé par nos informateurs. » (*Ibid.*, p. 149).

Comme le soulignent ces mêmes auteurs (*Ibid.*, p. 150), le duo école-français se renforce également avec le duo français-réussite : puisque l'école c'est la réussite et si l'école c'est le français, le français est synonyme de réussite, *C.Q.F.D.* Bien entendu pour des personnes ayant effectué la migration en France, ou étant descendantes de celles-ci, cet archétype est probablement plus fort et plus discriminant, d'autant qu'il est largement véhiculé depuis des décennies par les discours et injonctions intégrationnistes.

Par ailleurs, les représentations péjoratives et les termes employés concernant l'arabe algérien, marocain ou tunisien, ou encore le(s) berbère(s), sont connues et repérées par un certain nombre de travaux. Sans vouloir établir de continuité mécanique, ni de raccourci historique, certains de ces termes font partie de ceux recensés par Dalila Morsly (1990) désignant l'arabe algérien et le(s) berbère(s) pendant la période coloniale en Algérie :

> « les manuels de langue (préfaces) et les travaux linguistiques réalisés par des fonctionnaires de l'administration coloniale, des missionnaires, des officiers de l'armée française mais aussi par d'"éminents" universitaires abondent en formules dépréciatives à l'égard des langues des colonisés, en particulier à l'égard de leurs langues maternelles. » (*Ibid.* p. 81).

D. Morsly estime que ces discours contribuaient notamment à détourner de l'apprentissage de ces langues et elle ajoute « (c'est un fait : les Français d'Algérie n'ont appris ni l'arabe ni le berbère) » (*Ibid.*). Cela est un peu rapidement dit – il faudrait distinguer apprentissage scolaire et non-scolaire, distinguer aussi les périodes historiques, etc., et pour le(s) berbère(s) le système scolaire colonial n'en a jamais proposé[101] – mais pas loin de la vérité.
Jacques Derrida apporte à nouveau un éclairage personnel – et philosophique – sur cette question de la minoration des langues autochtones d'Algérie. Il faut toutefois rappeler qu'il n'est pas d'une famille de « Français d'Algérie », mais d'une famille algérienne juive très francisée et il se dit « pied-noir ». C'est précisément son propos, « je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne » dit-il (1996, p. 13). Il exprime le tragique paradoxe d'être descendant d'une population que la colonisation a, notamment, privée de ses langues (arabes et berbères) pour leur substituer le français.

---

[101] La première chaire universitaire de berbère est fondée en 1913 à l'INALCO, à Paris, qui reste le seul établissement d'enseignement supérieur en France à en proposer un cursus complet de la licence au doctorat (Chaker 2004a).

« *Premièrement, l'interdit.* Un interdit, gardons par provision ce mot, un interdit particulier s'exerçait donc, je le rappelle, sur les langues arabe ou berbère. Il prit bien des formes culturelles et sociales pour quelqu'un de ma génération. Mais ce fut d'abord une chose *scolaire,* une chose qui vous arrive "à l'école", mais à peine une mesure ou une décision, plutôt un dispositif pédagogique. L'interdit procédait d'un "système éducatif", comme on dit en France depuis quelque temps, sans sourire et sans inquiétude. Étant donné toutes les censures coloniales – surtout dans le milieu urbain et suburbain où je vivais –, étant donné les cloisons sociales, les racismes, une xénophobie au visage tantôt grimaçant et tantôt "bon vivant", parfois presque convivial ou joyeux, étant donné la disparition en cours de l'arabe comme langue officielle, quotidienne et administrative, le seul recours était encore l'école ; et à l'école l'apprentissage de l'arabe, mais au titre de langue étrangère ; de cette étrange sorte de langue étrangère comme langue de l'autre, certes, quoique, voilà l'étrange et l'inquiétant, de l'autre comme le prochain le plus proche. *Unheimlich.* Pour moi, ce fut la langue du voisin. Car j'habitais à la bordure d'un quartier arabe, à l'une de ces frontières de nuit, à la fois invisibles et presque infranchissables : la ségrégation y était aussi efficace que subtile. Je dois renoncer ici aux fines analyses qu'appellerait la géographie sociale de l'habitat, comme la cartographie des salles de classe de l'école primaire, où il y avait encore, avant de disparaître au seuil du lycée, beaucoup de petits Algériens, Arabes et Kabyles. Tout proches et infiniment lointains, voilà la distance dont on nous inculquait, si je puis dire, l'expérience. Inoubliable et généralisable.

L'étude facultative de l'arabe restait certes permise. Nous la savions autorisée, c'est-à-dire tout sauf encouragée. L'autorité de l'Éducation nationale (de l'"instruction publique") la proposait au même titre, en même temps et sous la même forme que l'étude de n'importe quelle langue étrangère dans tous les lycées français d'Algérie. L'arabe, langue étrangère facultative en Algérie ! Comme si on nous disait, et c'est ce qu'on nous disait en somme : "Voyons, le latin est obligatoire pour tous en sixième, bien sûr, ne parlons pas du français, mais voulez-vous apprendre de surcroît l'anglais, ou l'arabe, ou l'espagnol ou l'allemand ?" Jamais le berbère, me semble-t-il.

Sans avoir de statistiques à ma disposition, je me souviens que le pourcentage des élèves de lycée qui choisissaient l'arabe avoisinait le zéro. Dans leur extrême rareté, ils ne formaient même pas un groupe homogène, ceux qui s'y engageaient selon un choix qui paraissait alors insolite ou bizarre. Il y avait parmi eux, parfois, des élèves d'origine algérienne (des "indigènes", selon l'appellation officielle), quand exceptionnellement ils accédaient au lycée – car alors tous ne se portaient pas eux-mêmes vers l'arabe comme discipline linguistique. Parmi ceux qui optaient pour l'arabe, il y avait, me semble-t-il, des petits Français d'Algérie d'origine non urbaine, des fils de colons, venus de l'« intérieur ». Suivant les conseils ou le désir de leurs parents, nécessité faisant loi, ils pensaient d'avance au besoin qu'ils auraient un jour de cette langue pour des raisons techniques et professionnelles : entre autres choses pour pouvoir se faire entendre, c'est-à-dire aussi écouter, en vérité obéir, par leurs ouvriers agricoles. » (*Ibid.*, pp. 65-68).

On retrouve, dans les propos de J. Derrida, le rôle central de l'école dans une inculcation et une cristallisation des hiérarchies linguistiques tant imposées qu'instrumentalisées par la situation coloniale.

Enfin, si les représentations dominantes du *bilinguisme* (nécessairement *équilibré*, *parfait*) sont assez présentes dans les discours des interviewés, on rencontre aussi une certaine conscience du plurilinguisme et des pratiques plurilingues et une valorisation de ceux-ci. Cette apparente contradiction, traduit surtout, il me semble, une tension. La tension entre les représentations, les idéologies et les discours dominants (pensées unicistes, essentialistes ; cloisonnement des *langues* ; idéal normatif, du beau ; idéal de la maîtrise totale d'*une langue*…) et les réalités vécues, perçues, formulées, du plurilinguisme et des pratiques plurilingues.

Synthèse globale du chapitre 3 et de la partie II

Dans cette analyse j'ai tenté d'apporter différents points de vue permettant de cerner quelque peu le processus transmissionnel, en insistant notamment sur la diachronie, la polyphonie des discours, les nœuds et tensions, les éléments de parcours plus ou moins singuliers. Bien sûr, les discours rapportés ici sont le fait d'adultes – dont les âges se situent entre 27 et 97 ans, et la majorité des participants se situant dans la tranche 30-50 ans – parlant de leur passé. Ces discours reflètent donc plutôt (leur souvenir, leur récit de) ce qui a pu se dérouler globalement entre 1955 et 1990. Même si des éléments plus actuels ont été mentionnés avec les pratiques déclarées, ils seront examinés plus en détail dans la troisième partie (qui suit).

Il est clair que pour les descendants d'immigrés ou de harki leurs parents ont, semble-t-il, souhaité d'une manière ou d'une autre que leurs enfants parlent arabe (excepté Samia, puisque la langue familiale était le berbère avant le départ d'Algérie). Les différences se jouent sur un affichage et un investissement plus ou moins forts de la part des parents dans la réalisation de ce souhait. Et l'on voit bien que leur seule volonté n'est pas suffisante, l'on perçoit le besoin de soutien de la part de l'entourage, de l'environnement, etc.
Par ailleurs, et ce n'est pas une surprise, la pratique de l'arabe est fortement concurrencée par le français : dans toutes les fratries de ces informateurs, c'est le français qui domine et, avec les parents, le « mélange », français/arabe, voire français/arabe/berbère, est très fréquent. Il est certain que beaucoup de parents ont pris la mesure de son importance sociale pour leurs enfants comme pour eux-mêmes. Ainsi, certains parents ont pu, à certains moments, davantage investir dans leur propre stratégie d'apprentissage du français (le père de Zineb) ou sont devenus, au fil du temps, plus francophones (la mère de Zyad, celles de Nadia ou Moulay). Nadia et Samia évoquent toutes les deux un français de « jeune » (adolescent) dans la bouche des mères (Samia ne parle pas forcément de la sienne, « des mamas »). Nadia parle même d'une situation inversée par rapport à ce que l'on a généralement en tête : aujourd'hui sa mère lui répond en français même lorsque sa fille lui parle arabe.
Il ressort de toute façon que même quand les participants s'estiment locuteurs à l'aise, l'emploi de l'arabe est souvent conditionné par une certaine utilité ou évidence : employé avec des personnes qui maîtrisent mal le français ou de l'âge des parents, comme une marque de respect, avec certains membres de la famille, etc. Il y a aussi bien sûr les emplois ludiques ou de connivence, ou « pour se faire plaisir » (Samia). Et enfin, l'utilité la plus évidente de l'emploi de l'arabe maghrébin reste pour faciliter la communication avec les arabophones dans le pays de

départ/des parents.

Le contact plus ou moins régulier avec le pays de départ/des parents est effectivement un élément qui *peut* favoriser le processus de transmission. Mais encore faut-il que là-bas on ne reçoive pas trop de moqueries ou de reproches et qu'on soit encouragé à utiliser l'arabe plutôt que le français. Il faut ainsi des personnes ressources (les cousins souvent ici, soient les pairs) et certains participants recherchent, là-bas, eux-mêmes à fréquenter plus d'arabophones que de francophones (Amine) ; cela leur permet aussi d'être mieux perçus ou acceptés. Inversement, quand ils essuient trop de reproches les locuteurs, enfants, peuvent vivre un blocage, et décider de cesser leurs tentatives de parler arabe (Marwa). Un jugement négatif de l'entourage qui se prolonge aussi dans le pays de résidence quand, par exemple, dans une même famille (étendue) il y a certaines cellules qui ont *réussi* et d'autres pas (oncle de Marwa).
Pour les descendants de harki, le lien avec le pays des parents est beaucoup plus distendu : le rituel de retour annuel pour les vacances d'été n'existe pas. Pour autant, il n'est pas impossible pour eux d'y aller ou d'y être allé : parmi les interviewés, les pères n'y sont soit jamais retourné, soit depuis peu ; tandis que les mères ont beaucoup plus souvent gardé des liens avec leurs familles et y sont plus souvent retournées. Pour les descendants cela devient ainsi plus une question de choix et/ou d'occasions. Notons d'ailleurs que pour ces interviewés, il semble que l'arabe algérien (ou le berbère pour Samia) ait été un lien fort avec l'Algérie et que, globalement, les pères n'ont, semble-t-il, pas conservé.
En France, on voit clairement que l'environnement (ou les environnements) sociolinguistique(s) dans lequel (lesquels) ont vécu les familles, a pu jouer un rôle majeur pour favoriser des pratiques très régulières et évidentes de l'arabe (et du berbère). Certaines familles de harki ont vécu en *vase clos* (les camps, Samia ; la cité Sonacotra, Moulay) avec d'autres familles algériennes venues de toutes les régions de l'Algérie. Ou encore pour Zyad, descendant d'immigrés marocains, qui a vécu et vit avec ses parents dans un quartier d'habitat collectif, entouré d'autres familles venues du nord de l'Afrique. La situation contraire est représentée notamment par Marwa, qui a grandi dans un village, où sa famille était la seule venue du Maroc.

Parmi les interviewés, deux ont témoigné d'un usage familial d'une variété de berbère conjointement à l'arabe marocain ou algérien. Il s'agit de Zyad (variété marocaine de la région de Meknès) et Samia (variété *tachelhit* parlée dans l'Ouest de l'Algérie).
Bien sûr tous deux présentent des profils différents et n'ont pas le même âge ni le même parcours : Zyad est né en France en 1977, de parents marocains berbérophones et arabophones, ses parents utilisent le berbère entre eux et ont fait le choix d'utiliser l'arabe marocain avec leurs enfants ; Samia est née en Algérie en 1954, de parents algériens (son père a été harki) berbérophones, la langue familiale a toujours été le *tachelhit* et Samia a acquis l'arabe algérien en France, dans les camps. Toutefois, on retrouve relativement certaines des différences généralement constatées entre berbérophones d'Algérie et berbérophones du Maroc, en France

comme dans d'autres pays européens, quant à leurs pratiques linguistiques ou leurs représentations.
Ainsi, comme l'indique Salem Chaker :

> « > les Kabyles sont la population berbère la plus anciennement établie en France ; ils sont plus francophones, y compris au sein des familles, et leur intégration est très avancée. Même ceux qui sont arrivés récemment de Kabylie sont généralement parfaitement francophones. Au sein des familles, l'usage du français est largement répandu ;
> > en revanche en milieu d'origine marocaine, Chleuhs ou Rifains, la cellule familiale résiste encore largement à l'usage du français. La génération de parents (primo arrivants) n'a pas été scolarisée et est généralement arrivée en France sans connaissance préalable du français. » (Chaker 2008, p. 53).

On va voir ainsi que la famille de Zyad correspond bien à ce qui est généralement observé pour les familles berbérophones marocaines, soient une moindre francisation que les familles kabylophones algériennes ainsi qu'une pratique conjointe de l'arabe (marocain) plus fréquente. La famille de Samia est un peu à part dans ces configurations générales, puisqu'elle ne fait pas partie du groupe kabylophone et pratique une variété *marocaine* de berbère, implantée en Algérie. Néanmoins, du point de vue des représentations, la mère de Samia, dans les propos rapportés par sa fille (*supra* point 1.1.2.), ressent effectivement l'arabe algérien comme plus citadin, donc plus distingué, moins « ringard » ou « paysan » que le berbère, à l'image de ce que rapporte Alexandra Filhon :

> « (…) ce n'est qu'après environ trois quarts d'heure de conversation que j'apprends que Latifa, mère quatre enfants, née en 1949 et qui travaille actuellement comme femme de ménage chez des particuliers, est en fait berbère [du sud du Maroc] (…). Cette femme socialisée en famille en langue berbère exprime clairement ici sa préférence pour l'arabe. Cette langue est considérée par cette mère comme prestigieuse alors que le berbère est la langue des ruraux, moins scolarisés. Inversement, parmi les parents originaires de Kabylie, les discours recueillis attestent au contraire de l'importance accordée à la langue berbère. C'est le cas par exemple de Malika native d'Algérie, de père berbérophone, et de mère arabophone, qui a peu appris la langue de son père car celui-ci a vécu en France pendant de nombreuses années alors qu'elle résidait à l'époque encore en Algérie. Toutefois, elle percevait une certaine gêne chez son père de savoir que ses enfants n'étaient pas de "vrais" kabyles (…). Cet attachement très marqué des Kabyles à leur parler se comprend en partie au regard de la situation sociopolitique du pays. Au Maroc les populations berbères sont attachées à l'arabe pour ce qu'il véhicule et notamment par rapport à l'islam et au roi. En Algérie la volonté centralisatrice des instances au pouvoir est très forte mais en même temps le pays reste davantage "segmenté", et comme le raconte Malika, la Kabylie a longtemps bénéficié d'une grande "autonomie". » (Filhon 2007, p. 105).

A. Filhon poursuit sur le rapport différent à la pratique de l'arabe en fonction des profils des berbérophones :

> « Tout comme c'était le cas avant la migration, la retransmission du berbère en association avec l'arabe après la migration est plus fréquente que la situation inverse. Les statuts divergents de l'arabe et du berbère dans les

pays d'origine semblent donc perdurer en France et expliquer cette prévalence d'une langue sur l'autre. De plus, nombre des parents socialisés en berbère dans leur enfance ont également appris à parler arabe à l'extérieur (ce qui arrive nettement moins souvent dans le cas contraire) et valorisent sa retransmission, en tant que langue du Coran et langue internationale[102]. Ainsi, de ces parents ayant reçu le berbère et l'arabe dans leur enfance, les deux tiers retransmettront au moins l'arabe à leurs enfants, et moins de la moitié au moins le berbère (…). Qualifié de "patois" par certains locuteurs, le berbère, bien que largement présent au Maroc et en Algérie, semble plus difficilement retransmis en situation migratoire.
Toutefois, ce constat doit être nuancé pour les Berbères d'Algérie dont notamment les Kabyles qui revendiquent fortement leur origine berbère avant la migration et cherchent à transmettre une partie de cette culture en parlant cette langue à leurs enfants en France. (…) Les pratiques linguistiques familiales entre les Berbères d'Algérie et les Berbères du Maroc sont clairement distinctes. En plus de la langue berbère, les berbérophones d'Algérie transmettent fortement la langue française et près d'un tiers d'entre eux ne transmettent que cette langue ce qui est loin d'être le cas chez les parents berbérophones du Maroc. En revanche, ces derniers transmettent plus d'une fois sur deux au moins l'arabe à leurs enfants contre seulement 15% de leurs homologues d'Algérie. » (*Ibid.*, pp. 107-108).

On retrouve le même genre d'attitude vis-à-vis de l'arabe marocain dans des familles berbérophones marocaines en Belgique :

« (…) dans la famille de Mme SAEL [29 ans, enseignante], belge d'origine marocaine, on parlait le berbère (les parents) et l'arabe marocain (notamment via les oncles, les tantes ou frères qui utilisaient cette langue avec leurs conjoints ou avec d'autres Belges d'origine marocaine) (…). » (Lucchini *et al.* 2008, p. 20).

Mais cette femme estime plus loin (*Ibid.*, p. 56) qu'elle parlera d'abord l'arabe marocain et le français à son enfant, deux langues qui lui semblent « important[es] ». le berbère serait, d'après elle, « un atout » pour son enfant, toutefois dans sa réponse elle met clairement la priorité sur l'arabe marocain.
Ou encore aux Pays-Bas :

« La diversité linguistique dans la communauté marocaine aux Pays-Bas reflète la situation au Maroc, mais la distribution numérique des différentes langues est très différente. Les locuteurs du berbère rifain (*tarifit*) venant des provinces septentrionales d'Al Hoceima et Nador forment la majorité, tant qu'il y a très peu d'immigrés qui parlent le berbère *tamazight* du Moyen Atlas. Une grande enquête parmi presque tous les élèves des écoles secondaires à La Haye a montré qu'une langue berbère est parlée dans 78%

[102] Cette interprétation me semble pour le moins hâtive : le choix de pratiquer l'arabe *marocain* plutôt que le berbère pour les familles concernées peut symboliquement être vu comme une passerelle vers un apprentissage de l'arabe classique, par la suite, mais les parents savent bien qu'ils ne *transmettent* pas « la langue du *Coran* » et ils ont sans doute d'autres raisons plus pragmatiques, comme ce que m'a dit Zyad, soit d'opter pour la langue qui a le plus souvent une fonction véhiculaire ou encore de prendre en compte la présence numériquement plus importante des arabophones en France. Par ailleurs la langue du *Coran* (l'arabe classique) n'est pas la « langue internationale », cette dernière expression pouvant plutôt faire référence à l'arabe moderne standard.

> des ménages marocains dans cette ville. On rapporte que l'arabe est également parlé dans la moitié des ménages berbérophones (Aarssen, Broeder *et al.* 1998[103]). Pour la ville d'Utrecht, une enquête de 1999 indique que le berbère *tarifit* est parlé dans 55% des ménages marocains ; le berbère sud-marocain *tachelhit* est parlé dans 10%. Dans 35% des cas on parle (seulement) un dialecte arabe. D'ailleurs, beaucoup des jeunes arabophones qui eux-mêmes ne maîtrisent pas le berbère ont des parents berbérophones (Boumans 2002b[104]). » (Boumans 2004, pp. 50-51).

Bien entendu, le choix des familles berbérophones, qui sont aussi arabophones, de pratiquer plutôt l'arabe (marocain) avec les descendants s'explique en partie dans le rapport de minorisation du berbère vis-à-vis de l'arabe. Cela dit, et tel qu'on l'a vu, dans des configurations différentes, dans les familles de Zyad et de Samia, ce rapport déséquilibré n'empêche pas une pratique des deux langues : soit les parents pratiquent le berbère entre eux et l'arabe marocain avec leurs enfants, soit le berbère est la langue familiale principale et est pratiquée en co-présence avec l'arabe algérien (en l'occurrence). Et ces configurations sont encore une fois mouvantes entre les représentations, les statuts et la réalité des pratiques[105] des langues en question dans le pays de départ/des parents comme dans le pays d'installation[106].

Tel que je l'ai souligné plus haut (point 1.2.3.), un usage relativement majoritaire du français n'a pas nécessairement évacué toute possibilité d'acquisition et de pratique de l'arabe maghrébin. C'est en effet ce que nous montrent la plupart des interviewés de traditions juives et les « pieds-noirs » marocains (Carmen et Philippe). Différents canaux d'acquisitions ont été possibles, pouvant ou non se combiner : au sein de la famille, par le contact social avec des arabophones, par l'école (pendant la période coloniale). La plupart des interviewés concernés ont conservé ces langues dans l'intimité, en faisant aujourd'hui un usage plus ou moins occasionnel. Là encore, le processus transmissionnel et les pratiques sont dynamiques et les réactualisations sont nombreuses : résurgences à travers l'apprentissage de l'hébreu (ou même du « judéo-arabe »), mais aussi et surtout par une demande des descendants les plus jeunes (souvent les petits-enfants, les neveux et nièces), ou encore par le biais de recherches

---

[103] AARSSEN J., BROEDER P. & EXTRA G., 1998, *Allochtone talen in het voortgezet onderwijs*, Bouwstenen voor lokaal taalbeleid, Den Haag, VNG Uitgeverij.

[104] BOUMANS L., 2002b, « Temši morgen uit wella ? Marokkaans Arabisch in Lombok », in Bennis H., Extra G., Muysken P. & Nortier J. (Ed.), *Een buurt in beweging. Talen en culturen van het Utrechtse Lombok en Transvaal*, Aksant, Amsterdam, pp. 263-283.

[105] Tant au niveau personnel que familial (au sens large) ou groupal.

[106] Ainsi, si le berbère au Maroc a longtemps été minorisé et occulté, son changement de statut officiel depuis bientôt une dizaine d'années aura probablement pour conséquence une modification profonde des représentations des locuteurs. Ceux-ci n'ont plus de raisons de cacher leur berbérophonie, leurs langues acquièrent un statut officiel, accèdent à une graphie officielle, etc., même si cela pose certains problèmes au niveau des choix de l'aménagement linguistique (voir Abouzaïd 2011), cela constitue tout de même une amélioration du point de vue symbolique et du prestige. Bien évidemment ces remarques ne concernent pas directement les interviewés, puisqu'il s'agit plutôt de leurs discours quant à leurs pratiques dans le passé, mais on peut s'attendre à une actualisation probable, pour eux comme pour d'autres, de leurs représentations linguistiques.

sur le passé, de retrouvailles avec d'anciens amis.

Par ailleurs, j'insisterai à nouveau sur le fait que la plupart des interviewés font état de pratiques langagières éminemment plurielles et plurilingues, et ce, quelle(s) que soi(en)t *la* ou les *langue(s)* de leur répertoire.
En dernier lieu, se sont fait jour ici des parcours multiples, qui viennent souligner l'ancrage ancien des familles en France, comme l'imbrication profonde entre ce dernier pays et les pays de départ. Une imbrication tant historique qu'actuelle, tant à l'échelle groupale que singulière. Il y a ainsi comme un caractère (ré)unificateur du territoire français qui, du point de vue linguistique, a notamment pour conséquence le développement des compétences linguistiques liées à la variation avec une potentielle accommodation à celle-ci. C'est ce que je propose d'examiner à présent dans la troisième partie, avec l'étude des pratiques langagières effectives, observées.

TROISIÈME PARTIE

PRATIQUES EFFECTIVES

D'autres sont nés avec la chance d'avoir la langue dominante
Qui s'habille de l'accent des capitales scintillantes
En vrai, ils n'ont pas de mérite d'être nés où ils sont nés
Mais ils ont le passeport dans la guerre du langage français
On a les mêmes os, la même langue, l'même sang, mais j'oublie un détail
Le genre d'accent avec lequel je finis mes phrases
Ce monde peut cerner d'où je viens, et j'en ai pas dit plus
Humain je reste emprisonné par mes habitus

Rocé, *Habitus* (Rocé), album : Gunz n'Rocé (Hors Cadres, 2013)

Partie III : Introduction

En 1999 l'arabe maghrébin était reconnu langue de France (aux côtés des langues régionales métropolitaines et d'outre-mer, mais aussi du berbère, de l'arménien occidental, du yiddish, du judéo-espagnol et du romani), suite à la signature (en mai 1999) de la charte européenne des langues régionales et minoritaires. La reconnaissance réelle et la valorisation institutionnelles n'ont pas suivi, d'abord parce que la charte n'a pas été ratifiée et ne le sera pas sans modification de la Constitution[1]. Par ailleurs, on note un changement de point de vue, assez problématique on le verra, dans de récentes publications coordonnées par la DGLFLF[2], l'institution en charge de la promotion des langues de France.

Du côté de la recherche, même si l'on commence à avoir des indications intéressantes à travers certains travaux, on manque de données empiriques fines, de corpus, mais aussi d'éléments statistiques à grande échelle pour une meilleure prise en compte des pratiques effectives. Il y a ainsi comme un fossé entre la vivacité de l'arabe maghrébin que l'on perçoit très clairement dans la société française actuelle et le peu de place accordé à la diffusion et à la connaissance de cette langue par les institutions.

Cette dernière partie est donc consacrée aux pratiques effectives, observées, de l'arabe maghrébin en France. Passant de la sphère privée, intra-familiale, à la sphère publique, extra-familiale, il s'agira surtout de brosser un tableau d'ensemble de ces pratiques.

Dans un premier temps, je ferai le point sur les recherches et les données disponibles pour approcher ces pratiques. Je présenterai ensuite la conversation sélectionnée, ainsi que les paticipants. En effet, n'ayant pas vécu en immersion dans une ou plusieurs familles, je n'ai pu effectuer que des *coups de sonde* en enregistrant quelques conversations. Des éléments ont également pu surgir au cours des entretiens. Toujours est-il, et je m'en expliquerai, que je n'ai retenu qu'une seule conversation. Celle-ci sera analysée dans le cadre d'une réflexion sur l'éventuelle émergence d'un arabe de France, ce qui nous mènera vers les questions de variation, de koinéisation et d'accommodation.

J'en terminerai par un tour d'horizon des pratiques publiques et artistiques, nourri par quelques entretiens avec des chanteurs, et où l'on retrouvera les questions de mémoire et d'héritage.

---

[1] Le Conseil constitutionnel, se basant sur une lecture restrictive de l'article 2 de la Constitution, article ajouté en 1992 et qui stipule que « la langue de la République est le français », a jugé la charte contraire à la Constitution. La situation semble donc être bloquée et le fait que l'Assemblée Nationale ait voté le 22 mai 2008, un amendement à l'article 1 de la Constitution ajoutant que les langues régionales appartiennent au patrimoine de la République, n'a pas fait avancer le débat.

[2] Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France, qui dépend du ministère de la Culture.

Chapitre 6

Quelles pratiques langagières ?

D'une manière générale, les pratiques de l'arabe maghrébin sont multiples et, qu'il s'agisse de la sphère privée comme de la sphère publique, le *mélange* des langues[3] est la règle. Écartons toute idée de pureté ou d'évaluation de compétences linguistiques, les locuteurs *mélangent* naturellement les langues qu'ils ont à leur disposition : français, arabe maghrébin, berbère(s). Ce *mélange* va d'autant plus de soi que ces langues sont en contact depuis fort longtemps (près de deux siècles si l'on remonte à la colonisation de l'Algérie) en France comme dans le Nord de l'Afrique. Les influences linguistiques réciproques sont nombreuses et en constante évolution. Ainsi, l'arabe maghrébin a une place importante dans les pratiques linguistiques des adolescents (les parlers ou parlures jeunes), quelle que soit l'origine géographique ou sociale de leurs parents. Il faut également prendre en compte la multiplicité des répertoires, propre à tout locuteur de n'importe quelle langue, qui s'appréhende à différentes échelles sociales : famille, quartier, région, etc.

Les recherches concernant les pratiques langagières effectives des locuteurs de l'arabe maghrébin en France sont peu nombreuses. En effet, la plupart des travaux en restent à un niveau déclaratif, par le biais de questionnaires ou d'entretiens, si bien qu'on ne trouve pas nécessairement de corpus en arabe maghrébin. La plupart du temps, les pratiques de l'arabe maghrébin ne sont pas l'objet principal ou unique, on les rencontre à travers des travaux s'intéressant à la transmission familiale, au codeswitching, au plurilinguisme dans la sphère scolaire, aux pratiques langagières d'adolescents.
Par ailleurs, la plupart des chercheurs concernés n'ont pas ou peu été formés spécifiquement en arabe maghrébin, et même s'ils ont pu acquérir des compétences sur le terrain ou s'ils sont locuteurs, l'analyse linguistique (dès la transcription), se heurte parfois à une méconnaissance théorique de ces langues. Or, il me semble qu'il faudrait conjuguer les connaissances disciplinaires et une connaissance à la fois intime et théorique de ces langues.
Voyons tout de même les principales données existantes et récentes concernant les pratiques (et les représentations, les deux allant souvent de pair) de l'arabe maghrébin, tant qualitatives que quantitatives.

---

[3] Je m'en tiens, pour l'instant, à cette expression en termes de *mélange*, je m'en détacherai par la suite.

1. Les recherches plutôt qualitatives

Hormis les recherches, plus ou moins larges, concernant des familles et des enfants bi- ou plurilingues (par exemple dans les travaux de G. Vermès & J. Boutet ou Ch. Deprez), on peut faire un premier regroupement, avec les recherches qui s'intéressent au « répertoire verbal », à la « variation », à l'« usage » ou à la « distribution » des langues, à leur fonction identitaire et symbolique, suivant les situations, les réseaux relationnels, d'adolescents, dans leurs communications familiales et/ou entre pairs, aux pratiques du français en contact avec d'autres langues, à des pratiques situées dans un quartier ou dans une région, aux « mélanges de langues » : Billiez & Dabène 1984 ; Billiez & Merabti 1990 ; Merabti 1992 ; Melliani 1996, 2000 ; Canut & Caubet 2001 ; Pooley 2001 ; Bouziri 2002 ; Éloy 2003a et b ; Trimaille 2003a et b, 2004a et b ; Caubet *et al.* 2007 ; Binisti & Gasquet-Cyrus 2007 ; Lambert 2005 ; Bertucci 2007 ; Caubet 2007b et c ; Billiez & Lambert 2008. De fait, on note une focalisation majoritaire sur les pratiques langagières d'adolescents. Or, on sait que l'arabe maghrébin présente des variations importantes aux plans diatopique (pays, régions, villes, campagnes...) et diastratique (homme/femme, musulman/juif...). Et là, les pistes de recherche sont multiples et restent peu explorées (voir, par exemple, Deprez 2006).
En dehors de la France, mais parfois en comparaison avec ce pays, on trouve des éléments déclaratifs quant au rapport au français et aux langues d'immigration des Belges issus de l'immigration, dans les travaux de S. Lucchini et G. Forlot (Hambye *et al.* 2007, Lucchini *et al.* 2008 ; Lucchini & Forlot 2010).

On peut faire un second regroupement de recherches autour de la question de la transmission familiale, qu'elle soit associée à d'autres thématiques (identité, parcours migratoires…) ou non.
Pour l'arabe maghrébin, les principaux travaux sont ceux de D. Caubet (notamment 2001c, 2002c, 2004c et d, 2007b, 2008b), puis ceux de ses étudiants (Pereira 2002a et b, Clipici 2004, Barontini 2005 et 2006a, Amary 2012).
Les travaux d'A. Filhon, dans une perspective à la fois démographique et sociolinguistique, s'intéressent à la transmission de l'arabe et du berbère en France (Burricand & Filhon 2003 ; Filhon 2004, 2007, 2009 ; Filhon & Guérin-Pace 2009).
J.-M. Éloy *et al.* (2003) se sont intéressés à la transmission et aux pratiques des langues régionales et d'immigration dans le nord de la France, à travers des entretiens. On retrouve ainsi quelques éléments concernant l'arabe maghrébin.
J.-M. Géa (2005, 2010, 2012) observe la transmission et les pratiques de l'arabe marocain et du portugais en Corse, des pratiques en lien avec le français et le corse.

On trouve plus rarement du corpus en arabe et des interactions retranscrites :
S. Asselah-Rahal (2004) a étudié les échanges lors des repas du soir au sein

de deux familles, émigrées d'Algérie, de commerçants itinérants, une famille arabophone et une autre berbérophone (kabyle). Elle a également enregistré les productions des pères sur leurs lieux de travail, les marchés rennais. L'auteure a surtout concentré son analyse sur le codeswitching avec le français, les emprunts et interférences, le tout combiné à une approche interactionnelle.
M. Negadi (2007) s'est lui aussi intéressé au codeswitching, mais avec des échanges concernant des familles émigrées récemment, à partir des années 1980, d'Algérie, du Maroc ou de Tunisie.
L. Biichlé (2003) est le seul à poser clairement la question d'une émergence d'un arabe maghrébin *de France*, j'y reviendrai dans le chapitre qui suit.
L. Wagner (2006, 2008 et 2011)[4] ne s'est pas intéressée aux pratiques en France, mais au Maroc, lors des retours en vacances des descendants. Elle a notamment analysé leurs échanges avec les commerçants, en arabe marocain ou en berbère (tachelhit, tarifit et tamazight). De plus, ses informateurs sont français mais également belges et hollandais.
M. Abourahim (2011), dans le cadre d'une étude sur la transmission familiale, a analysé les pratiques de l'arabe marocain au sein de deux familles émigrées du Maroc.

2. Les recherches plutôt quantitatives

L'Insee et l'Ined[5] ont mené plusieurs enquêtes statistiques dans lesquelles la question du plurilinguisme est abordée. Ces enquêtes permettent surtout d'évaluer, plus ou moins grossièrement, le nombre de locuteurs de l'arabe maghrébin, plutôt que de mesurer finement les pratiques langagières. D'autre part, la question de la transmission est aussi posée, dans « l'enquête famille » particulièrement, mais les résultats ne peuvent rendre pleinement compte de la transmission puisque c'est un processus (*cf.* Partie II – Chapitre 3), il s'agit plutôt de *coups de sonde* dans des pratiques déclarées.
Il y a d'abord eu, en 1994, l'enquête « Mobilité Géographique et Insertion Sociale (MGIS) », dont les résultats sont notamment présentés par M. Tribalat (1995). Certains partis pris de cette étude sont à mon avis assez problématiques (et ont fait l'objet de diverses critiques), principalement : un point point de vue assimilationniste assumé et des catégorisations ethnico-linguistiques très discutables[6]. En effet, certains recoupements ethniques sont basés sur les langues déclarées et on instaure une catégorie « français de souche », expression empruntée à la droite nationaliste française et devenue chère au Front national et en tout cas très peu

[4] Citée également dans la Partie II – Chapitre 5 – synthèse du point 1.3.
[5] Respectivement Institut National de la Statistique et des Études Économiques et Institut National d'Études Démographiques.
[6] Il semble que la critique qu'en fait Le Bras (2012) se concentre sur la question de la pertinence ou non de statistiques ethniques. Or il me semble que là n'est pas le problème posé par le travail de Tribalat. C'est bien plutôt selon quels critères ces catégories ethniques sont fondées : certaines populations sont ainsi *plus ethniques* que d'autres : « Soninkés *vs*. Français de souche ». Les désignations nationales côtoient les désignations *ethniques* les plus variées.

opérante scientifiquement (Le Bras 2012, pp. 118-121). Par ailleurs, les langues déclarées ont été limitées à deux dans l'analyse, le français étant presque à chaque fois l'une des deux. La radiographie du plurilinguisme en est par conséquent faussée.
Cette enquête a, quoi qu'il en soit, été abondamment citée dans les travaux s'intéressant à la thématique « langues et migrations », puisqu'elle était la première à apporter des éléments chiffrés sur ces questions, avant « l'enquête famille ».

2.2. « L'enquête famille » de 1999 et autres sources

Cette enquête, associée au recensement de 1999, a mis en évidence que « l'arabe est devenu l'héritage linguistique de 3% des adultes vivant en France » (Deprez *et al.* 2002, p. 3) et qu'il s'agit de la langue de l'immigration la plus transmise (*Ibid.*, Fig. 1, p. 2). Mais le chiffre annoncé de 1 170 000 adultes ayant reçu l'« arabe » de l'un de leurs parents à l'âge de cinq ans semble bien peu élevée et le nombre de locuteurs de l'arabe (essentiellement maghrébin) tournerait plutôt autour de trois millions (voir Caubet 2008b).
Par ailleurs, « l'enquête famille » a établi que la retransmission aux enfants était de 45% pour l'arabe, qui arrive en dixième position (*Ibid.*, Fig. 2, p. 3), après le turc et les langues des immigrations plus récentes d'Asie (Chine, Vietnam, Cambodge, etc.)
En fait, « l'enquête famille » doit être relativisée sur au moins deux points. D'abord, il s'agit de données déclarées dans le cadre d'un questionnaire fermé délivré par un enquêteur. Ensuite, la manière dont les questions ont été formulées concernant les noms des langues n'est pas neutre et tend à orienter les réponses. Pourquoi avoir demandé expressément aux enquêtés d'utiliser *arabe* plutôt que, par exemple, *arabe marocain* ou *algérien* ? Cela nous prive de données intéressantes telle la proportion de l'arabe marocain, algérien ou tunisien. Pourquoi, par ailleurs, est-il conseillé de répondre *kabyle* et non *berbère* si la tendance pour l'arabe est à la généralisation ? (voir Caubet 2008b, p. 169). Les concepteurs du questionnaire ont ainsi considéré l'arabe comme une langue indivise et n'ont pas montré d'intérêt pour certains indices importants.

Outre « l'enquête famille », d'autres données chiffrées peuvent aider à quantifier les locuteurs de l'arabe maghrébin en France. Il s'agit d'abord du nombre de candidats à l'ancienne épreuve facultative d'arabe « dialectal »[7] au baccalauréat. Cette épreuve de langues « ne faisant pas l'objet d'un enseignement », s'est déroulée à l'oral jusqu'en 1994. De 1995 à 1999, le nombre très important de candidats rendant difficile l'organisation de ces oraux, l'épreuve est devenue écrite et l'organisation en a alors été confiée à l'INALCO[8]. En 1999, 9886 candidats ont choisi l'arabe maghrébin, soit 76,6% des 12 908 candidats pour les 29 langues vivantes concernées par l'épreuve, et 1,95% du total des candidats au

[7] Les candidats avaient le choix entre arabe marocain, algérien, tunisien, égyptien ou syro-libano-palestinien.
[8] Jusqu'à sa suppression définitive par le Ministre de l'éducation nationale d'alors, Jack Lang (le 1er février 2001).

baccalauréat au niveau national (voir Caubet 1999, 2000d, 2003 et 2008b).
Il n'est pas actuellement possible d'établir exactement le nombre de personnes ayant un lien avec le Nord de l'Afrique établies en France, et parmi elles, une estimation de 3 à 3,5 millions de personnes de religion musulmane peut être raisonnablement avancée (Caubet, 2008b, pp.172-173). Cette estimation n'inclut probablement pas les personnes nées en France depuis les années 1970, ni celles nées avant 1962 pendant la colonisation. Il convient également d'y ajouter les arabophones de confession juive dont le nombre n'est pas non plus aisé à estimer : une étude menée par le *Fonds social juif unifié* donne environ 300 000 juifs originaires du Maghreb en 2002, mais combien parlent encore l'arabe ? Enfin, il faudrait aussi pouvoir distinguer dans ces populations les arabophones des berbérophones[9], en ayant à l'esprit qu'une proportion non négligeable de ces derniers parlent (et parfois transmettent, comme on l'a vu avec Zyad) aussi l'arabe maghrébin.

La dernière enquête en date, « Trajectoires et Origines (TeO) », menée par l'Insee et l'Ined en 2008, s'intéresse aux parcours des descendants d'immigrés à travers le prisme de l'intégration. Un volet s'intéresse à nouveau à la transmission des langues familiales :

> « l'héritage linguistique et [au] plurilinguisme des descendants d'immigrés [note] vivant en France à partir des déclarations de ceux-ci sur des langues reçues de leur(s) parent(s) et la place du français et des langues étrangères dans le répertoire linguistique familial » (Condon & Régnard 2010, pp. 45-46).

Bien que s'intéressant aux « pratiques » langagières, cette enquête apporte, dans l'optique qui est la mienne, peu d'éléments nouveaux par rapport à « l'enquête famille ».

On l'aura compris on manque ne serait-ce que de données descriptives des pratiques arabophones de différentes variantes, de la part de locuteurs d'âges et de profils sociolinguistiques différenciés, dans des situations sociales et géographiques diverses, pas seulement en famille. Tous les éléments que je viens d'énumérer nous donnent un savoir encore extrêmement parcellaire et morcelé des pratiques langagières ordinaires. Une certitude se dégage néanmoins : l'arabe (maghrébin et autres) est massivement employé (à divers égards) sur le territoire français. Étant donné que très peu de chercheurs sont formés à la fois au niveau disciplinaire et sur les langues étudiées, il faut espérer que des travaux collectifs et interdisciplinaires soient menés à l'avenir.

---

[9] Salem Chaker propose une estimation avoisinant 1,5 millions de berbérophones en France, deux tiers étant d'origine algérienne et un tiers d'origine marocaine (Chaker 2004b).

3. Brouillages des enjeux

L'arabe maghrébin reste très peu enseigné, il n'est essentiellement proposé que dans le supérieur, à l'Inalco, et dans de rares associations, et il pâtit d'une concurrence avec l'arabe standard (voir Barontini 2007). Ce manque d'offre d'enseignement et de valorisation institutionnelle et cette mise en concurrence constante, ou encore le brouillage, avec l'arabe standard entretient chez de nombreux locuteurs une tendance à l'auto-dévalorisation.

D'autant plus qu'avec la signature de la Charte européenne des langues régionales et minoritaires en 1999, un espoir de valorisation s'est fait jour.

Or, comme je l'évoquais en introduction de ce chapitre, la charte n'engage à rien tant qu'elle n'est pas ratifiée. La DGLFLF, en charge, depuis, des langues de France (régionales et minoritaires) n'a pas un champ d'action très étendu. Elle soutient ou suscite des recherches, valorise et promeut les langues de France.

En ce qui concerne l'arabe maghrébin, le brouillage des enjeux à travers le terme flou « (langue) arabe » avait été jusqu'ici évité. Mais dans de récentes publications ou discussions coordonnées par la DGLFLF, la confusion semble de retour. Or on attend de cette institution qu'elle défende les principes et les définitions de la Charte. En effet, l'arabe maghrébin, est devenu langue de France, en tant que langue « minoritaire », sur le double critère qu'il est parlé par des citoyens français et qu'il n'est reconnu par aucun État. C'est pour cela qu'il faut le distinguer de l'arabe classique, littéral, ou encore moderne standard, langue écrite et officielle de tous les pays membres de la Ligue arabe. C'est ce dernier qui est largement proposé à l'enseignement tant dans le secteur public[10] que privé.

Ce dernier n'est pas une langue vernaculaire, ni en France ni ailleurs et n'est acquis qu'en milieu scolaire. Or, dans la conception générale que l'on a de *l'arabe*, on emploie bien souvent le terme arabe (sans adjectif) pour parler de l'arabe littéral, en considérant les vernaculaires arabes comme des dialectes directement issus de cet arabe littéral, ce qui est historiquement et typologiquement erroné (Aguadé *et al*. 1998).

Que l'on me comprenne bien : il me semble que le brouillage autant que la mise en concurrence des divers arabes est néfaste pour l'un comme pour l'autre et l'on devrait pouvoir avoir accès à tous, dans l'enseignement notamment, et pouvoir les valoriser tous. Néanmoins, il faut partir d'un constat *pragmatique* qui ne cherche pas à gommer les pratiques *réelles* et la pluralité des besoins.

Concrètement, les publications qui posent, à mon avis, problème dans cette optique sont :

le n° 15 (octobre 2009) du bulletin *Langues et cité* : *L'arabe en France*,

le n° 1288 (novembre-décembre 2010) d'*Hommes et Migrations* : *Langues et migrations*,

la retranscription des rencontres-discussions sur « la langue arabe en

[10] La situation est loin d'être idyllique, mais au moins existe-t-il une offre dans le secondaire.

France » tenues en février 2011 à Expolangues (Paris), et plus particulièrement celle intitulée « la langue arabe en France : quelles pratiques ? ».

Le brouillage commence avec le premier document. Il y est question tantôt de l'arabe, de la langue arabe, de l'arabe maghrébin en France. Mais les différents points de vue sont relativement équilibrés et il y est beaucoup question d'enseignement.
Cela est beaucoup moins clair dans la seconde publication : concernant l'arabe, il y a certes un article consacré aux pratiques de l'arabe maghrébin (que j'ai signé, Barontini 2010a), mais également un article sur l'enseignement de l'arabe en France (Cheikh 2010). L'auteur parle de « transmission de l'arabe en France », transmission référant tantôt à un contexte d'enseignement tantôt au contexte familial. Il qualifie ensuite l'arabe de « langue "immigrée" ». Il est clair qu'il envisage ainsi l'arabe comme *une seule* langue, ce qui le conduit à mélanger les contextes et les qualificatifs alors que l'essentiel de son propos concerne l'arabe moderne standard et son enseignement :

> « De nombreuses écoles associatives se développent en dehors du système scolaire, élaborent leur propre pédagogie et conçoivent des manuels de plus en plus performants. Ces établissements qui se créent partout en France, en devenant les premiers acteurs de la transmission de la langue arabe aux jeunes Français issus de l'immigration, méritent que l'on s'intéresse davantage à eux, d'autant que les références les concernant sont rares.
> Mais que signifie le mot "transmission" quand il s'agit de l'arabe, cette langue "immigrée", minoritaire en France et en Europe, (…) Est-ce un legs affectif qui se transmet de père en fils ? Est-ce le reflet d'un souci identitaire ? Est-ce une mode ? Une manœuvre idéologique ? Par ailleurs, pourquoi cette langue ne cesse-t-elle d'occuper davantage d'espace ? Est-ce pour combler un vide ou pallier des lacunes et des insuffisances liées à la manière dont elle a été transmise jusqu'à présent ? » (Cheikh 2010, p. 93).

Or, transmission familiale et didactique ne sont absolument pas comparables, de même les langues faisant l'objet de cette transmission ne sont pas les mêmes. Par ailleurs, on a bien vu dans les entretiens que, pour la plupart des informateurs, l'apprentissage de l'arabe littéral n'est pas aisé et qu'il met plus souvent en échec les locuteurs plutôt que de servir d'appui à la pratique de la langue familiale[11]. D'autant plus que l'offre de cours d'*arabe* ne répond pas toujours aux attentes ou aux besoins des locuteurs qui cherchent à consolider ou développer leurs compétences dans l'*arabe* pratiqué en famille.
Si Y. Cheikhpose effectivement la question : « quel arabe enseigner ? », encore une fois la réponse qu'il donne est peu claire. Il est en quelque sorte piégé par sa vision d'une entité linguistique unique (mais plurielle !) :

> « S'agissant de l'enseignement de l'arabe en France, je me suis souvent posé cette question, pourtant banale, avant même de devenir enseignant de cette

[11] Il s'agit d'une constatation, à partir l'expérience des informateurs, ce n'est en aucun cas un déterminisme. Cela a à voir justement avec la confusion des langues et des enjeux.

langue au sein de l'Éducation nationale : qu'enseignons-nous ? Aussi, si l'arabe est l'objet d'un enseignement commun à tous les acteurs cités ci-dessus, alors de quel registre linguistique s'agit-il ? De l'arabe littéral ou de l'arabe dialectal ? De la langue de communication, de la langue de l'érudition ou de celle de la culture religieuse ? De l'arabe vocalisé ou de l'arabe sans voyelles ? Quels supports pédagogiques et quels programmes proposer aux apprenants ? L'expérience en matière d'enseignement des langues nous a appris qu'aucun consensus n'est durable, surtout dans le cas de l'arabe, et bien plus encore quand il est question de l'enseignement de l'arabe en France. On le sait bien, cette langue n'est pas seulement celle adoptée officiellement par les 22 pays de la Ligue arabe, et donc disputée par les 22 nationalités formant la communauté arabe de France, mais la langue qui constitue le référent identitaire (langue/religion) des Arabes immigrés et de leurs enfants français issus de l'immigration. Cela implique des enseignements diversifiés dans leurs approches pédagogiques et leurs programmes. » (*Ibid.*, pp. 93-94).

Passons sur la vision en termes de « registres » de langue, c'est une *notion* particulièrement floue et largement discutée en sociolinguistique (Gueunier 1997, Gadet 2003a). On remarque en tout cas que l'auteur mélange écrit et oral, fait référence à la langue officielle et qu'il appuie par ailleurs l'équation *Arabes // langue arabe*. En tant qu'enseignant il sait bien que seuls les Arabes s'intéressent à l'arabe…
Ensuite, citant les raisons avancées par les structures d'enseignement qu'il prend en compte dans cet article :

« Sur la question du choix du littéral, les différents organismes énumérés ci-dessus sont unanimes. Si l'institution scolaire, laïque, a opté pour le littéral, pourquoi faire autrement quand on est une école associative, cultuelle ou tout simplement communautaire, libre de choisir l'un ou l'autre registre linguistique ? » (*Ibid.*, p. 95).

Ce choix est bien commode, il permet d'évacuer magistralement la nécessité d'enseigner l'arabe maghrébin et de ne pas voir les (rares) structures qui ont fait d'autres choix ou qui l'ont fait pour d'autres raisons. Toujours est-il qu'en creux, on voit bien le poids potentiel de l'institution publique dans ces mêmes choix.
Y. Cheikh présente ensuite le débat entre « partisans du littéral » et « partisans du dialectal » :

« C'est le premier point de divergence entre nombre d'arabisants. Si, en France, la majorité d'entre eux plaident pour l'enseignement de l'arabe littéral, les partisans de l'arabe dialectal ne sont pas en reste. (…) Ce débat qui a opposé entre eux, à un moment donné, des enseignants à l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco), demeure tout à fait marginal en France, et ce pour deux raisons : d'abord, parce que le problème arabe littéral versus arabe dialectal ne se pose pas avec vigueur au sein de la communauté française des arabisants. Ensuite, parce que, comme dans les pays arabes [note], c'est l'arabe littéral qui est enseigné au sein de l'institution scolaire française. Dans les universités de France, excepté l'Inalco, il n'y a pas de véritables départements où l'on enseigne les dialectes arabes. » (*Ibid.*, p. 94).

On peut déjà noter une contradiction dans le propos : d'un côté la

divergence de vue concerne « nombre d'arabisants », mais de l'autre les « partisans du littéral » sont l'écrasante majorité[12]. Ensuite on retrouve cet évitement d'un quelconque problème dans tout cela : si l'institution a choisi le littéral, « comme dans les pays arabes », et puisque seul l'Inalco fait exception, pourquoi donc faudrait-il changer quoi que ce soit ?

Le troisième document est différent : il s'agit de la retranscription de débats, les points de vue exprimés ne sont pas comparables à un article écrit. On y retrouve toutefois le même imbroglio général (tous les intervenants n'y participent pas ou pas de manière équivalente). D'abord, une des rencontres est intitulée « la langue arabe en France : quelles pratiques ? » et pourtant il y a été très peu question de pratiques et les discussions ont à nouveau tourné principalement autour de l'enseignement du littéral, plus particulièrement sur l'enseignement laïc *versus* l'enseignement religieux. La *menace* de l'emprise du religieux sur l'enseignement de l'arabe est agitée, s'ajoutant à l'air du temps islamophobe, même si ce n'est pas forcément dans l'intention des intervenants.
Enfin, revient en filigrane une curieuse problématique : il faudrait sortir l'arabe de sa condition de langue « immigrée » ou « de l'immigration ». Même si, à chaque fois, la remarque est peu explicitée, le stigmate serait qu'immigration rime avec marginalisation et inculture… Il s'agit là bien sûr de représentations négatives et erronées (on peut être très cultivé sans pour autant être *instruit*), mais pourquoi les accepter telles quelles ? Plutôt que de vouloir se débarrasser de ce lien, il est bien plus juste de montrer tout simplement que l'immigration est riche et créative (ce que font les artistes, on va le voir), qu'elle est valorisable. J'y vois plus une volonté des « défenseurs de l'arabe littéral » de ne pas voir celui-ci associé à « l'arabe dialectal » et à l'immigration, qu'ils envisagent au travers de ces représentations péjoratives. Cependant, cela se heurte à la vision de l'arabe comme une langue indivise : comment se débarrasser des représentations associées à une variété/langue que l'on ne reconnaît pas en tant que telle ?

Tous ces brouillages se sont traduits dans un article du *Monde Diplomatique* (Talon 2012) reprenant fidèlement toutes ces tendances dès son titre : « L'arabe, une "langue de France" sacrifiée ».
Parler d'arabe sans adjectif et qualifier le tout de « langue de France »[13] en mélangeant les enjeux, participe à entretenir la méconnaissance de l'arabophonie en France et contribue, une fois encore, à marginaliser l'arabe maghrébin. Considérant le peu de soutien institutionnel, le minimum serait effectivement de ne pas en rajouter dans le masquage des réalités langagières.

---

[12] Et pour cause : l'enseignement de l'arabe maghrébin étant minoritaire, le nombre d'enseignants l'est également !
[13] Je le redis avec force : aucune langue officielle d'aucun État ne peut entrer dans la liste des langues de France, a fortiori dans celles dites « minoritaires », cela est en contradiction totale avec l'esprit de la Charte dont un des buts est de valoriser les langues qui ne le sont pas !

Chapitre 7

Arabe maghrébin en France, arabe de France ?

À présent, voyons un peu plus concrètement une part des pratiques langagières de l'arabe maghrébin. Étant donné que, d'une part, je n'ai pu recueillir que peu d'enregistrements de conversations, au regard du nombre d'entretiens menés, et que ceux-ci sont assez hétérogènes ; d'autre part, j'ai été amenée à réfléchir sur la question de l'éventuelle formation d'une koinè arabe en France, j'ai donc choisi de restreindre le corpus convoqué à une seule conversation.
Je vais, dans un premier temps, présenter ce corpus, les conditions de son recueil et les participants. J'exposerai et discuterai ensuite les termes koinè, koinéisation, nivellement et accommodation, en convoquant la sociolinguistique variationniste anglophone qui a abondamment traité de ces questions. J'en viendrai enfin à l'analyse du corpus choisi pour illustrer et appuyer les autres points de vue proposés.

1. Le corpus choisi

Lorsque j'ai commencé ce travail, mon ambition était de mettre l'accent sur les pratiques langagières effectives, observées, étant donné le manque de corpus en ce domaine. Cependant, les aléas de l'enquête et de ma réflexion en ont décidé autrement. Je ne suis, en effet, pas vraiment parvenue à créer les conditions d'une immersion, d'une relation de confiance et de complicité sur un temps long, au-delà des situations d'entretiens. Il est effectivement assez ardu de s'immiscer dans des situations d'interactions ordinaires, munie d'un enregistreur, sans les perturber outre mesure – puisqu'elles sont toujours perturbées, plus ou moins, de par cette mise en observation.
Hormis quelques éléments de pratiques apparus en entretiens (par exemple, Clément et Sarah qui m'ont cité des proverbes et expressions), j'ai tout de même pu réaliser quelques enregistrements, mais ils sont très disparates.
Le premier enregistrement a été effectué avec la famille marocaine de traditions juives que j'avais rencontrée pour mon travail de DEA (Barontini 2006a). Il a pris place dans la maison familiale, qui est divisée en deux appartements : l'étage est habité par Hana et sa famille, tandis que le rez-de-chaussée est habité par ses parents et sa grand-mère. L'enregistrement implique donc Hana, puis Hana et sa mère, puis sa mère,

sa grand-mère et un de ses jeunes cousins arrivé récemment du Maroc, qui leur rendait visite à l'improviste ce jour-là. Il s'agit plutôt de conversations répondant à ma présence-sollicitation. J'ai d'abord essayé de mener un entretien-conversation, en français et en arabe marocain, avec Hana, puis sa mère est arrivée. Celle-ci a cité des proverbes et chanté quelques chansons. Ensuite, en compagnie de la mère d'Hana, de sa grand-mère et de son cousin, il y eut quelques interactions m'impliquant ou à nouveau des citations de proverbes ou de chansons.
Le second enregistrement est une conversation entre trois femmes émigrées, l'une de Tunisie, qui nous recevait, et les deux autres, ses amies, d'Algérie (dont l'âge tourne autour de 40-50 ans). Cet enregistrement s'est déroulé en ma présence et en la présence du neveu de notre hôtesse (c'est lui qui me l'a présentée). Or après avoir posé quelques questions (en arabe et en français) à chacune, les trois amies se sont lancées dans leur conversation sans nous inclure, ce qui était le but recherché. Malgré cet aspect et l'adéquation de ce corpus avec ma réflexion sur la gestion de la variation (diatopique principalement) et l'accommodation, je n'ai finalement pas retenu ce corpus pour le présent travail. Principalement parce qu'il implique des personnes qui ne sont pas nées ou n'ont pas grandi en France et pour lesquelles la pratique de l'arabe tunisien ou algérien va plutôt de soi.
Le troisième enregistrement s'est effectué avec l'aide d'une des interviewées, Denise, pied-noir d'Algérie. Après l'entretien que nous avons eu, elle m'a présentée à deux femmes (dont l'âge tourne autour de 50-60 ans) qui suivent son cours d'alphabétisation en français. L'enregistrement s'est déroulé en présence de Denise, avec une femme arabophone émigrée du Maroc et une autre berbérophone émigrée d'Algérie. Étant donné qu'une seule de ces femmes était arabophone, j'ai mené un court entretien en arabe marocain avec elle et le reste de la conversation s'est déroulé en français.

En définitive, j'ai sélectionné la conversation enregistrée avec Zyad, un des interviewés, descendant d'immigrés marocains, et son ami Sofiane, descendant d'immigrés algériens. J'ai choisi cet enregistrement d'abord parce que j'ai effectué un entretien approfondi avec l'un des interactants, Zyad. Ensuite, parce que leurs profils sociolinguistiques et l'interaction qu'ils m'ont donné à enregistrer me semblaient plus pertinents pour un questionnement sur des pratiques *de France*.
Il s'agira donc d'amorcer très modestement des éléments de réflexion et des pistes pour de futures recherches (plus étendues et plus collectives, je l'espère). Je précise enfin qu'approcher des pratiques langagières ne signifie pas pour autant les évaluer ou évaluer des compétences.

On va donc se pencher sur cette conversation, d'une durée de 37 minutes, entre Zyad et Sofiane. Après avoir effectué un entretien avec Zyad, en février 2009, suite à ma demande d'un éventuel enregistrement, celui-ci m'a proposé un rendez-vous, quelques jours plus tard, avec l'un de ses amis pour que j'enregistre la conversation en arabe entre eux. L'enregistrement s'est déroulé à Paris, dans le même salon de thé où j'avais retrouvé Zyad pour l'entretien.

À la suite de la conversation, j'ai terminé par un très court recueil d'informations auprès de Sofiane. C'est à ce moment-là, à mon grand étonnement, qu'il m'ont dit que c'était la première fois qu'ils parlaient arabe entre eux. Avant d'aller plus loin, arrêtons-nous sur le profil des deux interactants.

1.1. Les participants

On retrouve Zyad, un des participants aux entretiens. On retrouvera son profil présenté *supra*, dans la deuxième partie (Chapitre 4 – point 3).
Pour mémoire, Zyad a appris l'arabe marocain surtout lors des séjours réguliers de la famille au Maroc (peu de ses cousins sont francophones) et aussi parce qu'il le parlait ou l'entendait, mêlé au français, avec ses parents en France et lors de visites des membres de la famille du Maroc. Je rappelle que ses parents sont aussi berbérophones, ils employaient le berbère pour ne pas être compris de leurs enfants. Zyad dit le comprendre un peu mais ne pas le parler (il le nomme « le amazighe »). Selon lui si ses parents ont choisi que leurs enfants apprennent plutôt l'arabe marocain c'est dans l'idée qu'en France ils étaient amenés à fréquenter d'autres arabophones (algériens et tunisiens notamment).
Zyad dit pratiquer peu l'arabe en France : un peu avec ses parents ou les parents de ses amis ou certains des employés sur son lieu de travail. Il le pratique essentiellement quand il séjourne au Maroc. Il dit bien comprendre l'algérien mais très peu le tunisien.
Un dernier élément à rappeler, et qui donne du grain à moudre pour la suite du propos : la mère de Zyad, grâce à ses voisins et amis dans le quartier, « s'est adaptée » à d'autres variétés de berbère – avec des berbérophones venus du Sahara, d'Agadir, du Rif ou d'Oujda – et même d'arabe (elle comprend très bien ses amis tunisiens). Et, comme à chaque fois que je pose cette question, la réponse donnée est que cette adaptation se fait surtout en termes de compréhension de l'autre, chacun continuant à parler à sa manière.

Sofiane est né en 1979 en France, en Seine et Marne, où il a grandi et vit toujours (dans la même ville que Zyad). Il est le sixième d'une fratrie de huit enfants, quatre garçons et quatre filles, cinq nés en Algérie et trois nés en France, il est le premier né en France.
Son père (75 ans au moment de l'entretien) et sa mère (65 ans au moment de l'entretien) sont originaires d'un village situé en Grande Kabylie à un peu moins d'une centaine de kilomètres à l'ouest de Sétif en Algérie, ils sont tous deux arabophones. Le père de Sofiane est arrivé en France vers l'âge de 18 ans, au début des années 1950, et il a toujours travaillé dans une usine de fabrication de sucre en Seine et Marne. Son épouse l'a rejoint beaucoup plus tard en 1978, avec les cinq premiers enfants. Elle a commencé à travailler vers l'âge de 50 ans, employée d'entretien dans des lycées ou dans un centre médical.
Sofiane venait de passer le concours des impôts au moment de l'entretien.
Sofiane affirme qu'il ne parle presque jamais arabe algérien en France, il dit mélanger le français et l'arabe avec ses parents, et d'après lui sa mère ne parle pas bien français. C'est surtout lors des vacances en Algérie, tous

les ans pendant ses quinze premières années, qu'il a appris et pratiqué l'arabe algérien. Ces quinze dernières années il n'y est retourné que deux fois, une fois pour se rendre dans sa famille et la seconde pour un séjour avec un ami. Il estime mieux comprendre l'arabe marocain que l'arabe tunisien, notamment parce qu'il a plus d'amis originaires du Maroc que de Tunisie.

2. Koinè, nivellement et accommodation

Parmi les questions récurrentes concernant les pratiques de l'arabe maghrébin en France, celle de l'éventuelle constitution d'une koinè arabe *de France* (basée principalement sur les variétés d'arabe algérien, marocain et tunisien en présence) revient très souvent dans les discussions de spécialistes. Je ne prétends pas y répondre ni complètement ni définitivement ici, mais plutôt proposer des pistes théoriques et méthodologiques pour mieux cerner cette problématique.

Pour ce faire, je me suis d'abord penchée sur les définitions, données par la sociolinguistique variationniste anglophone, à la suite des travaux de P. Trudgill, notamment, des termes koinè et koinéisation, mais aussi de nivellement et accommodation. En effet, on trouve souvent une confusion ou un emploi équivalent des termes koinè, nivellement (*levelling*) et accommodation (par exemple : Bassiouney 2008). Ils réfèrent à des phénomènes proches mais tout de même distincts. Ce sont les termes koinè et koinéisation qui retiendront le plus longuement mon attention, étant les plus complexes à définir. Ce point sur les définitions ne se veut pas exhaustif, il sert de point de départ et d'appui à mon questionnement.
Comme je l'ai dit dans la deuxième partie, je préfère éviter l'emploi du terme dialecte. Je serai néanmoins amenée à le reprendre ci-après puisque c'est le terme employé (en anglais[14]) par les auteurs cités. J'emploierai plutôt les termes de variété, qui est plus neutre, ou de langue sans sous-entendre de réelle différence entre les deux termes, et tout en ayant à l'esprit qu'ils sont plus commodes que réellement justes et précis (Stein 2004 ; Kremnitz 2008).

2.1. Koinè, koinéisation

Koinè en grec signifie "commun", une koinè apparaît au terme d'un processus de koinéisation. Les termes koinè et koinéisation ont largement été employés par les arabisants, ces questions ont énormement occupé et occupent encore actuellement la dialectologie arabe (voir Miller 2006). Je vais toutefois m'y intéresser, ici, principalement à travers la sociolinguistique variationniste
Pour Paul Kerswill (2002, p. 669), qui synthétise un certain nombre de travaux, la koinéisation est un phénomène induit par le contact de langues

[14] En anglais, il semble d'ailleurs beaucoup plus neutre qu'en français. Cela est lié à des constructions et représentations historiques différentes entre contextes anglophone et francophone.

et qui conduit à un changement linguistique, relativement rapide. Elle apparaît lorsque des populations changent de lieu de vie (migrations diverses). À travers ce phénomène, de nouvelles variétés d'une langue apparaissent comme résultat du contact entre locuteurs de variétés mutuellement intelligibles de cette langue.
La dimension sociale est essentielle, le processus de koinéisation ne peut avoir lieu que lorsque les locuteurs de ces variétés sont géographiquement regroupés et forment une communauté suffisamment homogène socialement pour permettre des interactions fréquentes et continues dans le temps. P. Kerswill insiste sur cette continuité temporelle qui serait l'élément essentiel permettant de distinguer une variété issue d'un processus de koinéisation d'une *simple* variété régionale :

> « *It is this distinction between the absence and presence of continuity that marks a koine from a 'normal' regional variety: the outcomes may, in the end, be the same, but the mechanism is quite different.* »[15] (Kerswill 2002, p. 698).

Pour ce qui concerne les phénomènes proprement linguistiques, selon P. Trudgill (1986, p. 127), la koinéisation est composée de trois stades : *mixing, leveling and simplification*.
Ainsi ce qui caractérise une koinè (comme résultat en bout de chaîne), (Kerswill 2002 selon Siegel 1985), c'est la *réduction* et la *simplification* :

> « *"Reduction" refers to "those processes that lead to a decrease in the referencial or non-refernetial potential of a language" (Mühlhäusler 1980: 21), involving, for example, a reduced vocabulary or fewer stylistic devices* »[16] (Kerswill 2002, p. 671, selon Siegel 1985).

Mais la réduction n'est pas omniprésente dans les koinès, tandis qu'il s'agit d'un trait définitoire des pidgins, dont la genèse est très différente de celle de la plupart des koinès. Simplification réfère soit à un accroissement de la régularité soit à une décroissance du marquage ou des formes marquées (Siegel 1985, p. 358, citant Mühlhäusler), c'est-à-dire moins d'irrégularités morphologiques et plus de formes invariables, avec la perte de catégories comme le genre, les cas marqués morphologiquement, une réduction du nombre de phonèmes, etc.
Mais reprenons avec J. Siegel la première définition (1985) qu'il donne d'une koinè, puisque dans son article de 2001 il l'enrichit, suite à des critiques notamment de S. Mufwene (1997) :

> « *A koine is a stabilized contact variety which results from the mixing and subsequent levelling of features of varieties which are similar enough to be mutually intelligible, such as regional or social dialects. This occurs in the context of increased interaction or integration among speakers of these varieties.* »[17] (Siegel

---

[15] « C'est cette distinction entre l'absence et la présence de continuité qui différencie une koinè d'une variété régionale "normale" : les conséquences peuvent, au final, être les mêmes, mais le mécanisme est assez différent. »
[16] « "Réduction" réfère à "ces processus qui mènent à une décroissance dans le potentiel référentiel ou non-référenciel d'une langue" (Mühlhäusler 1980: 21), incluant, par exemple, un vocabulaire réduit ou moins de figures stylistiques. »
[17] « Une koinè est une variété de contact stabilisée qui résulte du mixage et du nivellement subséquent de traits de variétés qui sont suffisamment similaires pour être

2001, p. 175).

Il ajoute plus loin que la distinction entre des koinès et d'autres variétés issues du contact de langue est souvent basée sur la différence entre contact dialectal et contact de langues :

> « *The distinction between koines and other language contact varieties is often based on the difference between dialect contact and language contact* » (Ibid., p. 180).

Ce point et celui de l'intelligibilité mutuelle, ont été critiqués par S. Mufwene (1997, pp. 44-45) : il est difficile de faire la distinction entre langue et dialecte et le critère de l'intelligibilité mutuelle n'est pas toujours suffisant. Ce que J. Siegel avait souligné lui-même dans son article de 1985, où il montrait qu'il y a des cas où les locuteurs désignent des langues séparées qui sont mutuellement intelligibles, Hindi et Ourdou par exemple ; ou, à l'inverse, le Bhojpuri et le Rajasthani ne sont pas mutuellement intelligibles mais sont considérés comme des dialectes de l'Hindi.
J. Siegel tente donc de se dégager du problème de la distinction langue/dialecte en amenant le terme de sous-système linguistique (« *linguistic subsystem* »), il reformule donc la définition ainsi :

> « *The varieties that can undergo koineization are restricted to those with sufficient shared features to enable them to be used reciprocally for successful communications in certain social circumstances. As shown before (Siegel 1985: 366), subsystems can be in contact for many years without any koineization taking place. It only occurs following certain political, social, economic or demographic changes which cause either increased interaction among speakers of the subsystems or decreased inclination to maintain linguistic distinctions. A typical example of such a change is migration.* »[18] (Siegel 2001, p. 181).

Cette reformulation en sous-système linguistique ne règle pas tout à fait le problème, à mon avis, et repose toujours sur la prétendue homogénéité et étanchéité des langues/dialectes comme des entités bien séparées, comme des systèmes.
Ensuite, sur le problème de l'intelligibilité mutuelle, J. Siegel convient que ce n'est pas absolu et que cela dépend de facteurs externes comme les attitudes, les croyances, la bonne volonté :

> « *Of course, mutual intelligibility itself is not absolute, and as pointed out by*

---

mutuellement intelligibles, comme des dialectes régionaux ou sociaux. Cela a lieu dans le contexte d'une interaction et d'une intégration poussée, en augmentation, entre locuteurs de ces variétés. »

[18] « Les variétés qui peuvent être l'objet d'une koinéisation sont restreintes à celles partageant suffisamment de traits pour leur permettre d'être employées réciproquement pour des communications réussies dans certaines circonstances sociales. Comme montré précédemment (Siegel 1985 : 366), des sous-systèmes peuvent être en contact pendant des années sans qu'aucune koinéisation n'ait lieu. Cela se produit seulement suivant certains changements politiques, sociaux, économiques ou démographiques, qui entraînent soit une interaction plus intense parmi les locuteurs des sous-systèmes, soit une moindre inclination à maintenir des distinctions linguistiques. Un exemple typique de cela est la migration. »

Mufwene (1997: 46) and other authors, it depends on factors such as attitudes, beliefs and goodwill (e.g., see Lippi-Green 1994) »[19] (Siegel 2001, p. 182).

Il précise ainsi sa définition :

> « *Two varieties are mutually intelligible if their speakers can use them with each other for successful everyday communication. Some varieties may be mutually unintelligible in certain circumstances, for example when speakers want to maintain separate linguistic identities, but mutually intelligible in other circumstances, for example when speakers have the need to communicate. Of course, only varieties with enough similarity or a common link have the potential to be mutually intelligible. And under the social circumstances in which koineization occurs, this potential will be taken advantage of.* »[20] (Ibid.).

J'ajouterai qu'on peut très bien comprendre une variété/langue sans pour autant la *parler*[21].
Un point sur lequel J. Siegel ne revient pas, par rapport à sa première définition, est sa distinction entre deux types de koinès : une *koinè régionale* et une *koinè d'immigration* (Siegel 1985, pp. 363-364). Les locuteurs de la *koinè régionale* restent localisés dans l'espace linguistique où les variétés en contact sont ou étaient parlées, même si cette koinè peut être utilisée en dehors de cette région pour des motifs commerciaux, par exemple, avec d'autres groupes linguistiques. La *koinè d'immigration* peut aussi être issue d'un contact entre variétés régionales, mais le contact se produit dans un autre lieu que l'espace linguistique d'origine, là où les locuteurs des différentes variétés ont migré. Cela étant, il faut dire aussi qu'une koinè régionale peut être souvent due à une migration interne. F. Hinskens (2001, p. 202) souligne qu'il existe effectivement des différences sociologiques entre les deux, mais pas forcément du point de vue linguistique, dans la formation de ces koinès ni dans leur manière d'évoluer.

2.2. Nivellement (*levelling*)

Le nivellement intervient également dans des situations de contact, quand les locuteurs de différentes variétés gomment les particularismes

---

[19] « Bien sûr, l'intelligibilité mutuelle elle-même n'est pas absolue, et comme le remarque Mufwene (1997 : 46) et d'autres auteurs, elle dépend de facteurs tels que les attitudes, les croyances et le bon vouloir (e.g., voir Lippi-Green 1994). »

[20] « Deux variétés sont mutuellement intelligibles si leurs locuteurs peuvent les utiliser entre eux pour une communication quotidienne réussie. Certaines variétés peuvent être mutuellement inintelligibles dans certaines circonstances, par exemples lorsque des locuteurs veulent maintenir des identités linguistiques séparées, mais mutuellement intelligibles dans d'autres circonstances, par exemple lorsque des locuteurs ont besoin de communiquer. Bien sûr, seulement des variétés avec assez de similarités ou un lien commun possèdent le potentiel d'être mutuellement intelligibles. Et dans les circonstances sociales dans lesquelles une koinéisation a lieu, il sera tiré avantage de ce potentiel. »

[21] Il existe d'ailleurs des méthodes d'apprentissage simultané de plusieurs langues apparentées basées sur l'intercompréhension (voir Cassen 2005), ce qui permet à chaque interlocuteur de continuer à employer la langue dans laquelle il est à l'aise, tout en étant compris des autres.

dialectaux et choisissent d'utiliser des formes considérées comme plus communes ou plus largement connues. Le nivellement peut participer d'un processus de koinéisation, il y a cependant une différence d'étape entre les deux notions. Comme le résume J. Siegel (1985, p. 365), le « nivellement dialectal » peut mener à des cas où deux ou plusieurs « dialectes » en contact entraînent des changements linguistiques mutuels sans pour autant qu'une variété commune ne se développe. Tandis que la koinéisation implique le mélange de traits linguistiques des différents dialectes et conduit à une nouvelle variété commune, utilisée comme *lingua franca* (véhiculaire) entre les locuteurs des variétés contributrices et ces dernières peuvent se maintenir comme ne pas se maintenir.

2.3. Accommodation

L'accommodation fait référence à un phénomène individuel, d'adaptation, de nivellement ponctuel, lié à la situation d'interaction. (Kerswill 2002, Siegel 2001, Auer 2007). P. Auer la définit en distinguant deux acceptions :

> « *The term accommodation is used in two different ways in sociolinguistics. On the one hand, it refers to interpersonal accommodation, i.e. the convergence of two or more interactants' way of speaking within an interactional episode. Models for the analysis of interpersonal convergence (or divergence) have their sources in social psychology, particularly in the work of Howard Giles (such as Giles 1973). (…) The second way in which the term is used refers to what is sometimes called long-term dialect accommodation, the convergence which may occur in (groups of) speakers who change their place of living more or less permanently within the same language area.* »[22] (Auer 2007, p. 109)

C'est le premier usage du terme que je retiendrai ici. P. Kerswill souligne par ailleurs que l'accommodation peut-être mutuelle ou le fait d'un seul des interactants : « *Accommodation can be mutual, or one-sided.* » (Kerswill 2002, p. 680).
Enfin, P. Auer précise que la formation d'une koinè semble impliquer l'accommodation, mais dans le cas prototypique où tous les locuteurs s'accommodent les uns aux autres au point qu'une nouvelle variété peut apparaître :

> « *Koine formation seems to imply accommodation, but in the prototypical case, all speakers accommodate to each other, such that a new variety can emerge* » (Auer 2007, p. 110).

---

[22] « Le terme accommodation est employé de deux manières différentes en sociolinguistique. D'un côté, il réfère à l'accommodation interpersonnelle, i.e. la convergence dans la manière de parler de deux ou plus interactants lors d'un épisode interactionnel. Les modèles pour l'analyse de la convergence interpersonnelle (ou de la divergence) viennent de la psychologie sociale, particulièrement les travaux de Howard Giles (comme Giles 1973). (…) La deuxième manière d'employer le terme réfère à ce qui est parfois appelé l'accommodation dialectale de long-terme, la convergence qui peut se produire parmi des (groupes de) locuteurs qui changent leur lieu de vie, de façon plus moins permanente, au sein d'une même aire linguistique. »

2.4. Discussion

Les définitions de nivellement et accommodation sont assez claires et ne posent pas de problème majeur. Les définitions de koinè et de koinéisation, que je viens d'exposer, sont assez largement acceptées, et je les conserve ici comme référence. Elles invitent toutefois à quelques interrogations, dans l'optique de savoir si elles sont applicables (ou non) à la situation sociolinguistique qui m'intéresse ici.
Les auteurs cités s'accordent sur le fait que la situation de migration est un exemple typique en ce qui concerne les conditions d'émergence d'une koinè. Les migrations qu'ils prennent en compte sont assez diversifiées, entre migrations internes et externes[23], mais on ne trouve pas vraiment de questionnement en termes de typologie sur ces migrations[24], sur leur contexte d'apparition, les conditions dans lesquelles elles se déroulent ou se sont déroulées, etc. La plupart des situations présentées comme modèles de koinès de migrations internes sont dues à la création de villes nouvelles ou encore à l'expansion de l'urbanisation. Tandis que les migrations externes correspondent souvent à une (ancienne) colonisation, à une implantation de type colonial : l'anglais d'Australie ou de Nouvelle Zélande[25], le parler des enfants à Spitsbergen (territoire norvégien de l'Arctique)[26]. Ainsi ce qui retient le plus l'attention de ces auteurs semble être surtout les phénomènes et caractéristiques linguistiques que révèlent les koinès qu'ils présentent : nivellement, *mixing* etc. et les différentes étapes de formation de la koinè. Les facteurs sociologiques sont, au final, pris en compte comme des variables assez générales[27]. De sorte que l'impression d'homogénéité des groupes en résultant est peut-être un peu exacerbée. Bien sûr, selon les définitions considérées, ces phénomènes apparaissent au sein de communautés[28] plutôt restreintes en nombre de membres (au moins au début de leur nouvelle implantation) et socialement relativement homogènes. Pourtant ces critères restent assez schématiques et manquent d'être nuancés ou affinés. Qu'en est-il en effet, pour les exemples qui s'y prêtent (comme l'hindi de Fidji), du rapport aux autres langues locales en présence, au substrat ? D'autre part, les travaux cités (par Trudgill, Kerswill ou Siegel) s'attachent, la plupart du temps, à l'étude de diverses variétés d'une même *langue*. On a ainsi l'impression d'un cadre relativement *unilingue* : les locuteurs considérés ne pratiquent-ils pas d'autres langues, sont-ils tous dans le cas où les variétés en contact, et donnant une koinè, sont leurs langues principales ? Quel rôle jouent le prestige et les représentations liées aux variétés en présence ?

---

[23] Internes, c'est-à-dire à l'intérieur de frontières nationales et externes, soit à l'extérieur de frontières nationales.
[24] Hormis Kerswill 2006, qui présente une revue assez large des questions historiques, sociologiques, géographiques et linguistiques des liens entre langue et migration, mais dans cet article il ne s'agit pas de cerner uniquement *koinè* et *koinéisation*.
[25] Voir Kerswill 2002 et Trudgill 2008, pour une revue des travaux sur ces deux cas.
[26] Dans les travaux de Brit Mæhlum, cités par Kerswill & Williams 2000.
[27] On peut aussi se demander quelle sociologie, quelle méthode sociologique fait référence ici : il semble en effet que ce soit plutôt la méthode statistique que la méthode ethnographique.
[28] Sans parler de la remise en cause de la notion de *communauté linguistique* en tant qu'entité délimitée et délimitable (Gumperz 1991 ; Abouzaïd et Biichlé 2011).

Si je prends l'exemple du Maroc actuellement, une des hypothèses fréquemment avancées est celle, si ce n'est de l'apparition d'une koinè, du moins d'un arabe marocain *koinique* qui serait basé, en partie, sur l'arabe marocain urbain de Casablanca (Caubet 2008a ; Miller 2007 ; Vicente 2007 ; ou Palva 1982). Cela reste à étudier en profondeur, mais on commence à voir émerger des travaux qui remettent en cause cette hypothèse (voir Sánchez & Vicente 2012).

Si l'on cherchait à confronter les définitions de koinè/koinéisation à cette situation : on retrouve la situation de migration interne (exode rural) et d'expansion de l'urbanisation, mais on ne retrouve pas, d'emblée, le critère d'une communauté sociale restreinte et homogène puisque les éléments de koinéisation ne seraient pas pratiqués seulement par un groupe mais se répandraient à une échelle nationale (au moins aux zones urbaines) ; d'autre part, parmi les ruraux rejoignant l'agglomération casablancaise, beaucoup sont d'abord berbérophones. Quant aux arabophones venant d'autres régions, adoptent-ils nécessairement la variété casablancaise ou *koinique* ? On sait que les fassis habitant Casablanca conservent des traits distinctifs de leur parler, même s'il se recompose en contexte casablancais (Hachimi 2007 et 2011). Ou encore, les récentes expériences de doublage en arabe marocain de séries télévisées étrangères ne semblent pas faire le choix de l'éventuelle koinè, mais plutôt s'appuyer sur les ressources de la variation (Ziamari & Barontini, à paraître ; Miller 2012). Ainsi, ces éléments nous éloignent du modèle de koinéisation et soit on n'a pas du tout affaire à ce processus, soit il faut revoir et étendre la définition.

Dans la mesure où les travaux cités cherchent justement à établir une modélisation, à définir ces phénomènes à partir d'études de cas faites par d'autres auteurs : soit les études sources ne se sont pas posées ce genre de questions, soit les auteurs cités ont laissé de côté ces aspects pour les besoin de la modélisation. Dans les deux cas, il me semble que l'on manque par là d'éléments cruciaux de compréhension. On retrouve la difficulté posée par le fait de vouloir construire des modèles délimités pour décrire et analyser des phénomènes sociaux forcément complexes et mouvants.

Un autre problème est aussi d'avoir pour point de départ des langues/variétés, corrélées à des catégories sociales relativement vagues, et non de l'*expérience* des locuteurs. C'est en tout cas ce que soulève K. Declercq (2008, pp. 11-13). Elle oppose, à la suite de P. Eckert (2000) la variation envisagée comme une structure à la variation envisagée comme une pratique. Cette deuxième approche,

> « au lieu d'associer directement les traits linguistiques à des groupes sociaux préexistants, les associe à des catégories identitaires (re)construites à partir d'une diversité de pratiques sociales. » (Declercq 2008, pp. 11-12).

Il s'agit donc de s'intéresser aux pratiques en considérant qu'elles priment sur le contenu linguistique qu'elles mettent en œuvre (Mondada & Traverso 2005).

Par rapport à ce que j'ai dit en partie deux à propos de mono- et bilinguisme, notamment, on peut pousser plus avant la réflexion tant sur notre manière d'envisager *la langue* que sur celle d'envisager les

migrations, en convoquant des chercheurs travaillant dans des domaines différents, mais qui se rejoignent globalement.
J. Simonin (2010) invite à revoir notre manière d'aborder les migrations et pratiques langagières, restée trop statique au vu des transformations sociales « d'ampleur planétaire » :

> « L'intensification de la mobilité et le passage à une économie de flux se manifestent par un regain notable des situations diasporiques depuis la dernière décennie du XXe siècle, après un déclin relatif, lors de l'expansion de la modernité occidentale. » (Simonin 2010, p. 16)

J. Simonin propose en effet de penser les « phénomènes diasporiques comme des processus », afin de se détacher de l'image de stabilité attachée aux diasporas historiques (*Ibid.*, p. 17). Les stabilités des migrations, des pratiques langagières, si tant est qu'on les considère ainsi, sont en effet mises à mal par les circulations et l'usage des nouvelles technologies de l'information et de la communication[29] :

> « [Les] réseaux de télécommunication offrent une interactivité de plus en plus vive. Ils facilitent les "télé-échanges" (…). Ils contribuent au développement de nouveau espaces identitaires, à la constitution de communautés territorialement discontinues. En particulier, l'usage que les migrants font des technologies de l'information et de la communication, dont internet, contribue à renforcer ce phénomène, en transformant les situations migrantes. Pour certains migrants, le non retour n'est plus la contrainte quasi absolue. Les moyens de transport et de télé-communications facilitent les retours, les va et vient, et les territoires deviennent des territoires réticulaires, circulatoires (Tarrius : 1996, 2000, 2002). Des pratiques culturelles "circulantes", des "travelling cultures" s'intensifient selon l'expression qui a cours dans le champ des « cultural studies » (Hall : 1998). (…) C'est pourquoi, au terme de diaspora peut se substituer celui de *diasporisation* en général, de *diasporisation langagière* en particulier. » (*Ibid.*, p. 18).

Dans ces conditions, J. Simonin, avec A. Montaut (2003, p. 3), souligne que « la notion de système rigide » appliquée aux langues ne peut plus tenir, mais également parce que le langage est intrinsèquement plurisémiotique.
Tout cela invite également à repenser la notion d'espace, il faut désormais l'envisager comme multi-situé, grâce au « "paradigme de la mobilité" qui prend dans le même geste l'espace-temps » (Simonin 2010, p. 31 – citant Tarrius 1996).
Prendre en compte les pratiques circulantes actuelles, facilitées notamment par les moyens modernes de communication, ne veut pas

---

[29] Il ne faut pas non plus s'imaginer que les émigrés ont attendu internet pour communiquer autrement que par écrit, ceux-ci se sont en effet emparés de la cassette audio dès son apparition, comme le rappelle M. H. Abdallah :

> « La cassette audio, désormais accessible à tous, est entre-temps devenue un mode de communication très prisé par les immigrés qui multiplient les enregistrements politiques ou culturels plus ou moins "sauvages", avant de les diffuser dans les foyers, sur les marchés ou sur les chaînes de montage. Des lettres-cassettes sont aussi expédiées à la famille. En retour, les immigrés reçoivent des cassettes regorgeant d'histoires croustillantes et d'enregistrements musicaux du pays. » (Abdallah 2008, p. 55).

pour autant dire que l'on considère les phénomènes de mobilité et de contact comme particulièrement nouveaux. J. Simonin ne développe pas cet aspect dans l'article cité ici, mais il introduit de la distance avec le terme « nouveau » dès son titre puisqu'il lui accole un point d'interrogation. Toujours est-il que l'on sait que le métissage, la rencontre (pacifique ou conflictuelle), l'interaction ou la « Relation » – pour reprendre l'expression d'É. Glissant et P. Chamoiseau (Glissant & Gauvin 2010 ; Glissant & Chamoiseau 2007 et 2008) –, l'échange, etc. caractérisent l'humanité de tout temps. Comme le souligne S. Gruzinski, parlant de la compréhension du métissage, nos habitudes intellectuelles :

> « portent à préférer les ensembles monolithiques aux espaces intermédiaires. Il est plus facile en effet d'identifier des blocs solides que des interstices sans nom. (…) Les approches dualistes et manichéennes séduisent par leur simplicité et, quand elles se drapent dans la rhétorique de l'altérité, elles confortent les consciences tout en satisfaisant notre soif de pureté, d'innocence et d'archaïsme. » (Gruzinski 2002, p. 8).

Si j'en reviens à présent à *la langue*, le changement de point de vue commence par le fait de considérer la variation comme à la base et non pas à la marge. La (socio)linguistique a, sur le plan de l'énonciation, utilisé avec profit les notions de polyphonie et de dialogisme, empruntées (réinterprétées ou non, voir Bres & Rosier 2007) à l'analyse littéraire de Bakhtine. Une autre notion développée plus récemment et issue aussi de la littérature et de la traduction littéraire s'avère très intéressante : l'hétérolingualité. Une notion dont s'est emparée M. Suchet, dans son travail sur la traduction littéraire (Suchet 2009 et 2010) et qu'elle estime probablement plus opératoire « comme outil pratique que comme concept spéculatif » (Suchet 2012, p. 51). Elle retrace ainsi la genèse du terme, à partir du travail fondamental de deux chercheurs. Ce néologisme a été forgé par Rainier Grutman dans sa thèse soutenue à l'université de Montréal et publiée en 1997. Il le définit comme « la présence *dans un texte* d'idiomes étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale » (Grutman 1997, p.37 – cité par Suchet 2012, p. 51). Le préfixe *hétéro* « met l'accent sur la différence davantage que sur la pluralité » (Suchet *Ibid.)* parce qu'il s'agissait surtout

> « de ne pas employer les notions polémiques de "diglossie" ni de "bilinguisme". Pour Rainier Grutman, "il n'y a pas de Langue saussurienne une et indivisible" si bien que "l'unilinguisme et le plurilinguisme ne sont que deux points extrêmes sur un continuum et leur opposition est plus polaire que dichotomique". » (Suchet 2012, pp. 51-52 – citant Grutman 1990, p. 199).

La deuxième référence fondamentale est Naoki Sakai :

> « professeur de littérature et d'études asiatiques à l'Université Cornell. Dans son ouvrage *Translation and Subjectivity* paru, comme celui de Grutman, en 1997, Sakai oppose le régime de la communication homolingue – qui part du principe que la norme est une communication réciproque et transparente – et le régime de l'adresse hétérolingue – qui ne croit pas au caractère transparent de la communication ni à l'homogénéité

> d'un "nous" communautaire [note : Sakai 1997, p. 8]. Contrairement à la communication persuadée de pouvoir transmettre son message, l'adresse n'est jamais certaine de parvenir à un destinataire. Subversive et intempestive, l'adresse hétérolingue rappelle le caractère historique et construit de toute communauté, lui interdisant de se clore sur elle-même et de naturaliser ses frontières [note : Sakai 2010]. » (*Ibid.*, p. 52).

Il s'agit, comme l'explique toujours M. Suchet (*Ibid.*), pour ces deux chercheurs, de changer de paradigme pour la traduction (et au-delà pour notre approche du langage), de sortir de la vision des langues et cultures comme entités distinctes et stables[30]. M. Suchet illustre ensuite son propos avec l'analyse qu'elle fait du roman du poète nigérian Gabriel Okara, *The Voice* (1964) et dont la « langue maternelle » est l'ijaw. L'ouvrage est écrit en anglais, mais « l'anglais mis en œuvre dans le texte (…) suscite une impression d'ijaw chez un lecteur qui ignore tout de cette langue » (*Ibid.*). De plus, les thématiques du roman renforcent l'analyse en terme d'hétérolingualité et de polyphonie, puisqu'il illustre l'enjeu de parler un même langage indépendamment de la langue employée, il oppose un « nous » monologique à un « nous » dialogique, incarnés par des sujets monolithiques et des personnages profondément dialogiques. Ces derniers sont dans une posture d'ouverture, celle qui permet de « dissiper l'illusoire unicité du sujet parlant [note : Ducrot 1984, p. 171]. » (Suchet 2012, p. 53) et d'amener, au contraire, une « conception polyphonique du sujet parlant » (*Ibid.*).

J'emprunterai des éléments de réflexion proposés par Amina Bensalah[31], à la suite des travaux de F. François, notamment (François 1994). Considérer le langage comme étant constitutivement hétérolingue et hétérophone implique d'abord de l'envisager dans son ancrage corporel[32], ne pouvant s'instaurer que dans une interaction avec un autre. C'est dans cette interaction et la médiation des objets du monde que se déploie l'activité sémiotique. Il y a donc un faux départ à distinguer bi- ou plurilinguisme de monolinguisme, puisque le locuteur monolingue est un locuteur pluri-sémiotique tout comme le locuteur plurilingue. Les humains ont cette capacité à sémiotiser indépendamment de telle ou telle langue spécifique dans la mesure où nous avons de multiples possibilités de faire sens. Plus précisément, les travaux en acquisition du langage le montrent, la variation invite à la « *reprise-modification* » qui permet qu'une communication s'établisse. Lorsque l'enfant qui commence à produire des syllabes ne varie pas (de ton, de son, etc.) dans ses propositions sonores

---

[30] Nos présupposés quant à la stabilité linguistique viennent aussi du fait que notre approche du langage s'est faite principalement à travers le filtre de l'écrit : la variation vient perturber la stabilité. Tandis que lorsque l'on repart de l'oral, soit la forme de production première du langage, la variation est omniprésente et l'on a même du mal à retrouver quelque stabilité.

[31] À l'occasion de sa communication intitulée « Sous l'actualisation variationniste, l'activité de reprise-modification comme héritage sémiotique » et présentée à la journée d'étude *Pluralité et interaction des terrains et des approches en sociolinguistique (2e édition)*, organisée par Brigitte Rasoloniaina et moi-même, le 11 avril 2013 à l'Inalco.

[32] Ainsi, par exemple, la variation phonétique est d'abord déterminée par les possibilités et les limites de nos organes phonatoires.

l'adulte a tendance à abandonner la communication (« je comprends pas ce que tu veux »). Parler de « *reprise-modification* », c'est aussi rappeler que les frontières d'une langue sont moins des données naturelles que des constructions mises en œuvre dans et par le discours.

En dernier lieu, et suite aux réflexions proposées, les définitions de koinè et koinéisation présentées *supra* semblent difficilement applicables à la situation des locuteurs des variétés d'arabe maghrébin pratiquées en France. Notamment parce que les trajectoires des locuteurs, la diversité socio-historique des migrations en question et leur ancienneté, font que les locuteurs ne forment pas *un* groupe social et linguistique homogène et distinct qui serait établi sur une partie distincte du territoire français (pas seulement hexagonal). Des caractéristiques qui divergent par rapport aux situations de koinéisation présentées comme typiques. Et enfin, comme je viens de le montrer, ces définitions sont interrogeables quant à leurs présupposés sur les *langues* et *variétés*.

3. État des savoirs sur le contact entre les différentes variétés d'arabe maghrébin en France

À ma connaissance, il existe très peu de travaux approfondis sur la question précise de l'émergence éventuelle d'un « arabe maghrébin de France », à l'exception du DEA de Luc Biichlé (2003) qui tente d'y apporter des éléments de réponse[33].
Il s'agit d'une étude de l'intercommunication en France entre différentes communautés linguistiques originaires d'Afrique du Nord, berbérophones (« *Chleuh, Kabyle* ») et arabophones (« *Algériens, Marocains, Tunisiens* », la terminologie utilisée est celle des informateurs). L'intérêt de ce mémoire est qu'il pose vraiment la question et qu'il traite à la fois de l'arabe et du berbère, ce qui n'est pas courant.
L. Biichlé a ainsi confronté les représentations des locuteurs concernant les langues parlées et comprises au sein de la « communauté maghrébine de France » « à une situation quasi expérimentale de compréhension d'énoncés dans les diverses langues parlées au sein de la communauté maghrébine de France. » (Biichlé 2003, p. 19)
L'auteur a procédé à une sélection d'« énoncés de base » dans chaque langue, à partir d'enregistrements d'échanges dans chacune des cinq langues. Suite à cette étape, des interviews ont été effectuées avec d'autres informateurs. Chacun a écouté tous les énoncés et devait :

[33] Il faut toutefois mentionner un article, relativement daté désormais, de F. Abu-Haidar (1994) qui s'intéresse aux productions de descendants d'immigrés algériens résidant en région parisienne. F. Abu-Haidar tente de cerner des traits linguistiques du « Beur arabic » en les comparant aux parlers algériens. Mais, il ne s'agit que d'un court article qui ne présente pas en détail les informateurs : on sait juste qu'ils sont « Beurs » descendants d'Algériens et habitant Aubervilliers et Asnières. On ne trouve pas d'information ni sur leur âge, ni sur leur situation sociale, ni sur les conditions de recueil du corpus. Enfin, cette appellation « Beur arabic » n'est pas vraiment définie et apparaît comme potentiellement généralisable. Ce qui me semble pour le moins hâtif.

> « dire tout ce qu'il pourrait entendre, déduire ou comprendre dans chaque énoncé : la nationalité, la région d'origine ou la communauté linguistique du locuteur, le lexique qu'il comprendrait, le sens de l'énoncé, etc. et enfin une traduction si possible. » (*Ibid.*, p. 31).

Ces informateurs ont ensuite répondu à un questionnaire oral sur leurs représentations linguistiques. Ils étaient trente (douze femmes et dix-huit hommes, entre 24 et 77 ans), représentatifs des cinq communautés linguistiques prédéfinies.
L'intérêt de ce travail est d'abord le fait que la question de la gestion de la communication entre locuteurs de différentes langues et variétés soit posée. Ensuite, le fait qu'il aborde en même temps arabophones et berbérophones en France est à mon avis fort louable dans la mesure où l'on manque cruellement de ce type d'approche.
Parmi les résultats, outre la tendance déclarée à des pratiques convergentes sur lesquelles je vais revenir, on retiendra que les interviewés ont aussi déclaré l'usage du français comme principale langue véhiculaire ou le fait que les informateurs arabophones déclarent conserver leurs habitudes linguistiques, propres à leur variété, lors d'une interaction avec un locuteur d'une autre variété (cela recoupe effectivement mes propres entretiens).
L. Biichlé n'emploie pas le terme de koinè, mais à partir des déclarations de beaucoup de ses informateurs, qui ont dit utiliser un mélange de langues au quotidien, il dégage tout de même un « parler maghrébin de France à fonction véhiculaire et vernaculaire » ou « PMF ». Ce dernier :

> « nous semble être la langue qu'utilisent la plupart des locuteurs berbères multilingues et les arabophones lorsque qu'ils n'utilisent pas le français lors d'échanges intercommunautaires. Cette langue serait fondée sur une base d'algérien assez fortement "teinté" de français avec des emprunts aux différentes autres langues. » (Biichlé 2003, pp. 75-76)

Cette conclusion paraît assez inattendue, puisqu'elle n'est pas vérifiée linguistiquement, ni à plus large échelle, et se fonde uniquement sur les déclarations des informateurs.
Cela dit, dans sa thèse de doctorat, L. Biichlé (2007, pp. 311-319) revient sur ce PMF et présente une réflexion plus nuancée, en s'appuyant également sur d'autres travaux. En effet, il note que les pratiques de ce type sont localisées (à l'échelle d'un quartier par exemple) et sont déterminées par le réseau social. De nombreux indices (ici même également) montrent un développement des ressources linguistiques en France : des berbérophones qui apprennent une variété d'arabe, ou des arabophones qui acquièrent une nouvelle variété, ou encore des amis, des proches, sans ascendance nord-africaine, qui entrent dans la pratique de l'arabe maghrébin. Ce qui montre aussi que les pratiques de ces langues sont bien installées en France et qu'il n'est pas (ou plus) question de les considérer comme une étape transitoire (*cf.* aussi Billiez 2005). On a bien affaire à des pratiques *de France.*
Par ailleurs, l'usage de l'arabe « maghrébin », en plus de son caractère vernaculaire, peut avoir une fonction véhiculaire mais également cryptique, c'est-à-dire que les locuteurs en font usage autant pour être compris de certains, que pour ne pas être compris d'autres. Enfin, L.

Biichlé note que les interviewés insistent bien sur le caractère local, localisé, de leurs pratiques arabophones ainsi que de l'aspect « mixte » (entre arabe et français notamment) de celles-ci.
Alors même qu'il insiste sur la multiplicité des pratiques et sur leur localisation, L. Biichlé persiste pourtant à nommer « un parler maghrébin de France ». Il me semble en effet assez contradictoire de continuer à désigner ces pratiques à travers une expression unifiante, laissant penser qu'elle est généralisable (même si ce n'est pas l'intention).
Il reste en tout cas à explorer de nombreuses pistes :
- il faudrait croiser plus avant diversité des pratiques et des profils sociolinguistiques (ce que j'ai seulement amorcé ici). Bien qu'imbriqués historiquement, ces parcours et ces profils restent différents et, s'il y a des reconfigurations ici dues au contact de ces populations en France, la (re)convivialité nécessaire à l'évolution linguistique n'est pas existante partout.
- si les facteurs sociolinguistiques et géographiques de l'installation en France sont à appréhender localement :
Quelle peut être l'influence des accents et lexiques régionaux français ? Ou encore quelle est l'influence du français dans toutes ses variantes sociales et géographiques ? Qu'en est-il du contact avec les autres langues en présence (régionales, cf. Géa 2005, ou d'immigration) ? Il faudrait d'ailleurs mieux prendre en compte les locuteurs à la fois berbérophones et arabophones.
- Il faudrait également pouvoir prendre en compte les pratiques linguistiques et sociales lors des retours périodiques dans le pays de départ[34]. (De nombreux informateurs évoquent un « accent immigré » qu'on leur attribue souvent là-bas. Définir les caractéristiques de cet « accent » pourrait s'avérer une piste intéressante.)
Et cette vision *interactive* permettrait de prendre en compte également les évolutions linguistiques différentes, divergentes : les variétés parlées aujourd'hui en France n'ont pas forcément évolué comme en Algérie, au Maroc et en Tunisie (langues dé/re-territorialisées). Tandis qu'*a contrario*, il existe des phénomènes de revitalisation, de réactualisation linguistique à travers les contacts maintenus dans le pays d'émigration ou l'installation plus récente d'autres locuteurs.

Enfin, s'il semble très probable de rencontrer des phénomènes de nivellement à l'échelle d'un quartier ou d'une ville, il faut prendre garde à bien régler notre focale. En effet, ces phénomènes peuvent concerner le contact entre les trois principales variétés (marocaine, algérienne, tunisienne) dans une *relative* globalité mais aussi concerner des variétés plus locales à l'intérieur de ces grandes catégories (parler de Casablanca, d'Oujda, parlers musulmans, parlers juifs).
S'il n'existe donc vraisemblablement pas *un* arabe de France, il y a sans doute plutôt des spécificités propres à la situation française, des *pratiques françaises de l'arabe maghrébin*. Il semble également qu'il y ait

[34] Des recherches prenant en compte ce point de vue sont récentes ou en cours (*cf.* Wagner 2008 et 2011 ; Bidet et Wagner 2012)

développement[35] de la compétence d'intercompréhension et d'accommodation. Ce dernier point revient assez souvent en entretien, on le verra ci-après à travers quelques extraits sur cette question.

4. Accommodation et influences du français : exemple d'une conversation

À présent, je me propose de dégager les principales pistes d'analyse linguistique de la conversation entre Zyad et Sofiane, en termes d'accommodation et de pratiques de France.
Je terminerai ce point par quelques extraits d'entretiens concernant les pratiques déclarées, mais plus précisément pour ce qui a trait à la gestion de la variation.

L'interaction entre Zyad et Sofiane, comme je l'ai précisé *supra*, s'est déroulée suite à ma demande auprès de Zyad. Elle a donc été provoquée par cette demande. D'autant plus que, comme je l'ai dit auparavant, en réalité, Zyad et Sofiane m'ont dit ensuite ne pas avoir l'habitude d'utiliser l'arabe entre eux. Toujours est-il qu'ils sont très complices, ils ont grandi dans le même quartier et se connaissent depuis l'enfance. Malgré le caractère provoqué, donc peu spontané, Zyad et Sofiane ont véritablement bien *joué le jeu*, malgré des moments de gêne et de silence, dans la mesure où ils ont eu assez peu recours au français. Il semble, au vu de leurs déclarations et de la conversation enregistrée, que Zyad soit plus à l'aise en arabe que Sofiane. Il le pratique effectivement plus souvent et séjourne régulièrement au Maroc. Alors que Sofiane n'était pas retourné en Algérie depuis une quinzaine d'années et dit ne pas en avoir l'envie, c'est un des premiers thèmes qu'ils abordent dans la conversation. Cela rend cet enregistrement d'autant plus intéressant, au-delà du seul contenu linguistique. Ils donnent à entendre leurs rapports différents au pays de départ de leurs parents. En cela, ils ont pleinement répondu à ma demande : ils se sont exprimés en arabe autant et aussi longtemps que possible dans de telles conditions, et ils ont dans le même temps abordé des thématiques qui m'intéressent (et qui les concernent quoi qu'il en soi). Le fait que nous ayons eu un entretien avec Zyad une semaine auparavant n'y est sans doute pas pour rien.
En dernier lieu, il est important de préciser que je ne cherche absolument pas à évaluer les compétences des interactants, mais bien plutôt à souligner en quoi leurs productions, dans un tel contexte, sont originales, leur sont propres.

---

[35] Et ça ne concerne pas que les locuteurs des variétés maghrébines, dans certains cas (commerce) il arrive que des locuteurs de variétés orientales se mettent à *maghrébiniser* leur arabe dans un souci d'accommodation aux variétés majoritaires.

4.1. Caractéristiques linguistiques[36] de l'interaction entre Zyad et Sofiane

Les analyses proposées sont à considérer comme des pistes de réflexion possibles et sans doute discutables, dans la mesure où tout n'est pas interprétable à partir d'un seul enregistrement. Par ailleurs, les différents focus que je propose se recoupent souvent.

4.1.1. Intonation, marques d'hésitation et de discours, réalisations vocaliques et consonnantiques

Tout d'abord on remarque que le français influence l'intonation et les marques d'hésitation et de discours (« euh », « en fait »).

S : ma nəmši š *en fait euh..*

Je ne pars pas en fait euh..

S : ***non*** rāḥu Aziz u..u *Damien*

Non Aziz et.. et Damien sont allés

Z : ***ah oui*** !

S : āna roḥt mʕa Aziz u Jilali ***euh***

Moi je suis allé avec Aziz et Jilali euh

Z : ***si*** ʕqəlt

Si je me souviens

Il influe également dans les réalisations phonétiques : une aperture réduite pour certaines voyelles, un équilibre vocalique modifié.

S : *ma famille* rā-hi kull həna

Ma famille elle est toute ici

Z : kull həna ?

Toute ici ?

Z : šhar.. tmənya. wā::ʕṛ. ēwa nšʕaḷḷāh nšūfu əl *euh*

Mois.. huit. {le mois d'août}[37] c'est mooortel. Bon si Dieu veut nous verrons le euh

tta l-ʕəm əž-žāy nšūfu.. *avril*.. ūla..

---

[36] La transcription proposée est assez minimale et n'a pas prétention à restituer toutes les nuances phonétiques et intonatives, d'autant plus que l'enregistrement est perturbé par les bruits du café et des conversations alentour. De ce fait et globalement, la transcription n'est absolument pas infaillible.

[37] Entre accolades {…} sont indiqués les éléments manquants ou les formes et variantes attendues, soit à travers la traduction soit dans la transcription même.

nous verrons l'année prochaine.. avril.. ou bien..

Z : (…) wa **ət-tiyāṛa** {əṭ-ṭeyāṛa} ḥsən.. māši l-**ʕdəb** {ʕdāb} bḥāl əṭ-ṭōmōbīl (silence)

(…) et l'avion c'est mieux.. c'est pas la souffrance comme la voiture

Z : u bābā-k dāba xor# x**o**rž mən ṣ-ṣbēṭar ? ūla..

Et ton père maintenant il est s# il est sorti de l'hôpital ? ou bien..

S : a x**o**rž xrəž **ġ**ə**dwa**

Il est sorti il est sorti demain

S : bālāk nṛōḥ mʕā-k bālāk **sm**āna bālāk ma nərgod š **sm**āntīn

Peut-être que j'irai avec toi peut-être une semaine peut-être que je ne resterai pas deux semaines

On constate aussi des écarts dans la réalisation des consonnes. Certaines consonnes emphatiques sont réalisées non-emphatiques, d'autres sont ajoutées, ou confondues.

Z : wa **ət-tiyāṛa** {əṭ-ṭeyāṛa} ḥsən..

et l'avion c'est mieux..

S : bġīt nə**ġ**dəm {nəxdəm} nə**ġ**# nə**ġ**dəm {nəxdəm} ġi lə-*week-end*

Je voudrais travailler je travaille seulement le week-end

Z : xəṣṣ-ək tšədd *euh..* žūž semāna ġādi nəmši tlāta d-semāna. inšaḷḷāh

Il faut que tu prennes euh.. deux semaines je vais partir trois semaines. Si Dieu veut.

Z : (…) wa ə**t-t**iyāṛa ḥsən.. māši l-ʕdəb bḥāl əṭ-ṭōmōbīl

(…) et l'avion c'est mieux.. c'est pas la souffrance comme la voiture

(silence) ēw# *après* inšaʕḷḷāh ḥtta l-ʕām əž-žāy nšūfu.. əd-Dzāyər

après si Dieu veut l'année prochaine nous verrons.. l'Algérie.

S : *non non* šrəbt wāḥda xxx *après* nwəlli ki xū-ya

Non non j'en ai bu un {café} xxx après je vais devenir comme mon frère

nəšrəb ʕəšra **k**ahwāt {g/qahwāt} f lə.. f ən-nhāṛ

je vais boire dix cafés par.. par jour

S : mġi {mən ġīṛ} f əl-Məġrib ydīru l-**k**əhwa..

Pas seulement au Maroc ils font le café..

Z : la māši *maillot* lli šrīt. šrīt *euh.. hum* smīt-u.. **k**āmīža. {qāmīža}

Non c'est pas un maillot que j'ai acheté. J'ai acheté euh.. hum comment ça s'appelle.. une chemise

u šrīt mxədda. (rire) žū# ərbʕa d-əl-māxād *euh*

et j'ai acheté un coussin (rire) deu# quatre coussines euh

Z : hād-ši məlli **təġdīna** {tġəddīna} u ʕāwtāni mšīnaw

Ça c'est quand nous avons dîné et à nouveau nous sommes allés

fə f *Burger King* u f *Mac Do* aussi (rires)

à Burger King et à Mac Do aussi (rires)

4.1.2. Interférences syntaxiques du français, *erreurs* de francophones et formes instables ou originales

On note des écarts par rapport aux formes attendues qui sont assez courantes chez les apprenants francophones[38] et des formes originales qui peuvent être dues à des interprétations erronées, mais assez logiques, du fonctionnement grammatical ou à des calques sur d'autres formes.
Certains écarts sont aussi à mettre sur le compte de l'énonciation, à ses conditions de gêne relative.

On trouve des accords au masculin au lieu du féminin attendu (noms de pays, le café), des accords au singulier au lieu du pluriel, l'article défini est parfois omis, des prépositions manquantes ou confondues (f pour b, l pour f, f pour l, l au lieu de l-ʕənd…), des confusions dans les conjugaisons (préfixes et suffixes mélangés ou accords de personne erronés). L'adjectif/pronom kull est utilisé comme le tout/tous du français, soit sans annexion (omission de l'article) et toujours apposé avant le nom auquel il se rapporte.
De même, cela concerne plutôt Sofiane, l'expression « cela fait tant de temps que » (hādi… u…) ne semble pas maîtrisée. Sofiane emploie le plus souvent ʕənd-i (voire ʕənd-u) à la place de hādi, et omet le coordonnant-relatif u/w ou le remplace par lli.
Si quelques écarts semblent plutôt récurrents, la plupart sont ponctuels. Ainsi, la plupart des structures sont connues mais sont réalisées de manière instable.

S : **D**zāyər nsīt-**u** *euh* **hādi bəzzāf nṛoḥ** *euh*

l'Algérie je l'ai oublié{e} euh ça fait longtemps {que} je vais euh

---

[38] Je me base sur mon expérience d'enseignement à des débutants adultes au sein de l'association Alphatis, mais aussi sur ma propre expérience d'apprentissage.

S : *ma famille* rā-hi **kull həna**

ma famille elle est toute ici

Z : kull həna ?

toute ici ?

Z : xəṣṣ-ək tšədd *euh..* žūž semāna ġādi nəmši tlāta d-semāna. inšaḷḷāh {sīmānāt}

il faut que tu prennes euh.. deux semaines je vais partir trois semaines. si Dieu veut.

S : ewa.. yrōḥ **f** *la..* **f** *la safrane* wāš kīf kīf ? {yrōḥ l}

donc.. il va partir dans la.. dans la safrane est-ce que c'est pareil ?

Z : ēh inšaḷḷah nšūfu nəmšīw **l** {f} əṣ-ṣēf ūla..

oui si Dieu veut nous verrons nous irons à l'été ou bien..

Z : ddᶜ̌ī-ni **f** {l} **blād** dᶜ̌yāl Yūsəf

emmène-moi dans {le} pays de Youssef

S : (…) bālāk l *la Thaïlande* **ngult** {ngūl + gult} l-ək ūla l *l'Indonésie*

peut-être en Thaïlande je te dis ou bien en Indonésie

ou les États-Unis īla ḥəbbīt trōḥ *mais* **f** {l} əd-Dzāyər *pfff*

ou les Etats-Unis si tu veux aller mais en Algérie pfff

S : hāw **ʕənd-i** b{ā}lāk ʕšəṛ **snīn ma** šəft-hūm š

voilà j'ai {ça fait} peut-être 10 ans {que} je les ai pas vus

Z : yʕəžb-um əl-ḥāl. yšūfū-k (silence) yxəṭbu lī-k ši-mṛa

ils seront contents. Ils te verront (silence) ils te trouveront une femme

bāš **{tə}tžuwwəž**

pour que tu te maries

Z : (…) bāš yəmši **f** {l} əs-ski

pour qu'il aille au ski

S : eh yəmši **f** əs-ski

oui il va au ski

S : ma roḥt əš marra **fi** {l} *Londres euh* ?

tu n'es pas allé une fois à Londres euh ?

Z : *si* wāhli:::: lākin səbʕ snīn wəlla təmn əs-snīn

si il y a lo:::ntemps mais {ça fait} 7 ans ou 8 ans

S : āna **ʕənd-i hādāk** ṭnāš l-sna **lli** roḥt

moi j'ai {ça fait} 12 ans que je suis allé

Z : qəzzbu-ni **hād-**{əl-}**ʕām**

ils m'ont dépouillé cette année

Z : əl-qəhw**a** dyāl tāʕ əl-blād ḥaṛṛ**a** {café : accord féminin, attendu}

le café de du pays il est fort

S : wāʕr**a**

il est mortel

Z : bḥāl *pétrol* (silence) xxx *parce que* **fi** {l-}**M**oġrib t-ydi# t-ytəbxu-**h**.

comme {le} pétrole (silence) xxx parce qu'au Maroc ils l# ils le font cuire

ʕla hād-əš-ši {café : accord masculin}

c'est pour ça

S : mġi {mən ġīṛ} f əl-Məġrib ydīru l-kəhwa..

pas seulement au Maroc ils font le café..

Z : ta-ydīru mʕa.. hādāk-əl-brīq ntāʕ l-qəhwa *et*.. t-y# t-yxəllīw

ils font avec.. cette cafetière à café et.. ils# ils laissent

ytbəx. **ta-ywəlli ḥaṛṛ xāyəb** {café : accord masculin}

cuire. il devient fort c'est mauvais

S : *ah* **kull** muġrībīyīn yšərbu ātay (rire)

ah tous les marocains boivent du thé (rire)

Z : ātay ḥsən *hein* b-ən-nāʕnāʕ (rires) ūla b-əš-šība gāʕ (silence)

le thé c'est meilleur hein à la menthe (rires) ou même avec l'absinthe (silence)

hād-š-ši ma ta-y# ma t-yʕžəb-ni š **f** {əl-}**M**oġrəb ta-ydīru hādāk *euh*

ça ça m# ça me plaît pas au Maroc ils font ce euh

hādāk -əl-qəhw**a** mʕa.. mʕa lə-bzār. ma t-**y**ʕžəb-ni š. {café : accord masculin}

ce café avec.. avec le poivre. ça ne me plaît pas.

Z : eh ṣāḥb-u. ṣāḥəb *euh* Peter. ʕrəfti hādīk lli šuft **hādīk** {-əl-}**xəṭra**

oui son ami. l'ami euh de Peter. tu sais cette que j'ai vu cette fois-là

Z : dāk-əṛ-ṛāžəl lə-**qṣēr**

ce petit {en taille} homme là

S : eh lli kān hna

oui celui qui était là

Z : kbīr šwīya

il est un peu âgé

S : *non* **ṣġīr** !

non il est jeune {Sofiane pense « petit »}

Z : *non* **kbīr** *euh* fə.. f ʕomṛ-u

non grand euh au.. au niveau de son âge

S : *ah* eh kbīr kbīr. (silence) kəssru **kull**{-ši} f əd-dāṛ. šəft-u ?

ah oui âgé âgé. (silence) ils ont tout cassé dans la maison. tu l'as vu ?

Z : lla

non

S : kəssru **kull** {l-}**dāxəl** u ġa ydīru *euh*

ils ont cassé tout {l'}intérieur et ils vont faire euh

S : ki kān ʕənd-u hādīk *euh* **d-**dāṛ {əṣ-}**ṣġīra** xxx

quand il avait cette euh la petite maison

S : ma šrīti š ātay wəlla **Jilali lli šrīt** {šra} *euh*

tu n'as pas acheté du thé ou bien c'est Jilali qui a acheté {réalisé : tu as acheté}

Z : l *Bosfore si* ʕqəlt.. u ʕqəlti *euh* hādāk *euh*.. **əl-žāmiʕ** {lə-}**kbī::r**

au Bosfore si je me souviens.. et tu te souviens euh ce euh la gran:::de mosquée

hādāk-əl-žāmiʕ əz-zərq**a** {əz-zrəq}

cette mosquée bleue-là

S : *La mosquée bleue* eh. eh kān mlīḥ !

la mosquée bleue oui. oui c'était bien !

Z : u ʕqəlti fāš *euh* **mšīnaw** {mšīna l} **hādāk** *euh* hādāk-**əl-s**ūq

et tu te souviens quand euh nous sommes allés euh ce marché-là

S : eh

oui

Z : u **ġəš**{š}**na**. u **ġəš**{š}**na gāl -na** wāḥəd-ət-tāmān

et nous nous sommes énervés. et nous nous sommes énervés il nous a dit un prix

f əl-ləwwəl u.. f əl-ləxxər **gāl** {l}**-na**.. ṭləʕ ət-tāmān **wāḥəd-**{əš-}**šəffār** (rire)

au début et.. à la fin il nous a dit.. il a monté le prix un voleur

S : **šḥāl lli** ṛoḥna lhīh ? rbəʕ snīn

{ça fait} combien {de temps} que nous sommes allés là-bas ? quatre ans

Z : la rəbʕ iyyām ***ah*** **fūqāš ?**

non quatre jours ah quand ça ?

Z : u tġəddīna u mšīna**w**[39] l *Burger King* u ʕāwtāni tġəddīna**w**

et nous avons dîné et nous sommes allés au Burger King et nous avons encore dîné

žūž d-mər**ra** {d-mərrāt} (rires)

deux fois

Z : məzyān.. tsārīna**w** məzyān *hein.* šəfna f hādāk-lə-ḥwāyəž

c'est bien.. nous avons bien visité hein. nous avons vu ces vêtements-là

dyāl ən-nābi. f hādāk smīt-u.. hādāk-*le palais Topkapi*

du Prophète. dans ce comment ça s'appelle.. ce palais Topkapi

S : *ah*

ah

Z : hādāk-əl-ləwwəl lli dirna**w** ?

le premier-là que nous avons fait {visité}

Z : **hād-**{əš-}**ši** məlli təġdīna {tġəddīna} u ʕāwtāni mšīna**w** **fə** {lə}

c'est ça quand nous avons dîné et à nouveau nous sommes allés dans

f *Burger King* u **f** *Mac Do aussi* (rires)

dans Burger King et dans Mac Do aussi

Z : u mšīna**w** f əl-līla mšīna**w** nāklu..

et nous sommes allés dans la nuit nous sommes allés manger..

smīt-u hādāk *euh.*. šuwarma dyāl *euh.*. l-kəbāb tāʕ.. dyāl-hum

comment ça s'appelle ce euh.. chawarma de euh.. le kébab de.. à eux

---

[39] Sur cette forme –naw au lieu de –na, énoncée par Zyad, il peut s'agir d'une confusion entre la conjugaison suffixale (ici) et préfixale (sur le modèle de ntsārāw par exemple) ou encore de l'interprétation du a comme la finale d'une racine défectueuse, de l'ordre de l'hypercorrection. Quoi qu'il en soit, les occurrences n'apparaissent qu'à un moment de la conversation, le reste du temps Zyad emploie la forme attendue.

4.1.3. Variation et divergences d'usages

On note la présence de traits régionaux distincts, propres à chaque variété en présence : Sofiane utilise un parler de l'est algérien, plutôt rural, tandis que Zyad emploi un parler du centre marocain, plutôt citadin.
Je les résume dans le tableau ci-dessous, avant les extraits de la conversation.

	Zyad	Sofiane
Phonétique		
	[q]	[g]
	[ḍ]	[ḍ]
Morphologie		
Conjugaisons au pluriel des verbes de racine défectueuse	-āw ~ -īw	-u
Lexique		
Aller-Partir	mša-y(ə)mši	ṛāḥ-yṛōḥ
Revenir	ržəʕ-yəržəʕ	wəlla-ywəlli
Rester, s'asseoir	gləs-ygləs	gʕod-ygʕod
Se reposer	rtāḥ-yrtāḥ	rgəd-yrgəd
Payer	xəlləṣ-yxəlləṣ	səllək-ysəllək
Vouloir, aimer	bġa-ybġi	ḥəbb-yḥəbb
Peut-être	y(ə)mkən	Bālāk
Bon, bien	məzyān	mlīḥ
C'est tout	ṣāfi	bəṛk
Nom	smīt	əsm / āsəm

Comme, pareil	bḥāl	Kīf
Toi (masc.)	nta	(n)tāya
Deux	žūž	Zūž
Possession analytique	dyāl / d / tāʕ / ntāʕ	ntāʕ / tāʕ
Négation continue	māši	Mūš
Quand ?	fūqāš	
D'accord	waxxa	
Parvenir, arriver		lḥag-yəlḥag
Mon frère		xā-y
Garçon, fille		ṭfol, ṭofla
Voir venir (lexique jeune, sens premier : apercevoir)	qšəʕ-yəqšəʕ	

S : la ma nəʕrəf š ma roḥ# ma **roḥt əš** ṛoḥt lə Tūnəs

non je ne sais pas je n# je ne suis pas allé je suis allé en Tunisie

ma **roḥt əš** lə l-Məġrīb.

je ne suis pas allé au au Maroc

Z : lla:: ! **ygləs** f əd-dāṛ (rire). u nšaʕlla **ymši**

non ! il reste à la maison. et si Dieu veut il partira

ḥtta l-*mois d'août.* f əṣ-ṣēf

pas avant le mois d'août. en été

S : ewa.. **yrōḥ** f *la*.. f *la safrane* wāš **kīf** kīf

donc.. il partira dans la.. dans la safrane est-ce que c'est pareil

Z : b əṭ-ṭōmōbīl (rire). wa ət-tiyāṛa ḥsən..

en voiture. et l'avion c'est mieux

māši l-ʕdəb **bḥāl** əṭ-ṭōmōbīl (silence)

c'est pas la souffrance comme la voiture

ēw# *après* inšaʕlḷāh ḥtta l-ʕām əž-žāy nšūfu.. əd-Dzāyər

donc après si Dieu veut à partir de l'année prochaine nous verrons.. l'Algérie

S : la **bālāk** nrōḥu lə.. **nrōḥu** lə.. l Wāhrān bālāk u lə..

non peut-être nous irons à.. nous irons à.. à Oran peut-être et à..

l Dzāyər əl-ʕaṣēma.. **tə**l**g**a bālāk ṛa-h nšūfu

à Alger la capitale.. tu trouveras peut-être nous verrons

Z : nšūfu əz-zər**q**a (rire) ēh inšaʕlḷāh nšūfu.. **nəmšīw** l əṣ-ṣēf ūla..

nous verrons la bleue oui si Dieu veut nous verrons.. nous irons en {vers l'} été ou bien..

ūla ṛəm**ḍ**an ḥsən. *parce que* ṛəm**ḍ**an wā::ʕəṛ lhīh (rires)

ou bien ramadan c'est mieux. parce que ramadan c'est mortel là-bas

S : *moi* ṛəm**ḍ**ān **ngoʕd** hna (rires)

moi ramadan je reste ici

Z : la ṛəmḍān ḥsən ndūzū-h hna.. sāhəl. *hum.* māši kīf lhīh

non ramadan c'est mieux que nous le passions ici.. c'est facile. hum. c'est pas comme là-bas

S : *oh* roḥt məṛṛa f əṛ-ṛəm**ḍ**ān lhīh *oulàlà* !

oh j'ai été une fois pendant le ramadan là-bas oulàlà !

S : nxəllī-k īla **ḥəbbīt (n)tāya** f əl-Məġrəb tgūl-ha l Karim (rire)

je te laisserai si tu veux toi au Maroc tu le diras à Karim

S : *eh* hādāk.. **wāsəm**-ha ?..

oui celui-là.. comment elle s'appelle ?

S : gāt l-u *euh* **tgʕud** f əd-dāṛ

elle lui a dit euh tu restes à la maison

Z : **gləs** f əd-dāṛ dāba. xxx. **bḥāl** īla mžəwwəž.

reste à la maison maintenant. xxx. comme s'il était marié

S : **g**rīb *hein*

presque hein

Z : ʕənd-ha ṣāḥəbt-a.. l-**q**nəṭ lhīh īla **tgəlsi būḥd** -ək

elle a son amie.. c'est l'ennui là-bas si tu restes tout seul

S : ewa ma **təgdər** š **tugʕud wāḥd**-ək *hein*

eh bien tu ne peux pas rester tout seul hein

Z : māši kīf kīf lhīh. hna f Franṣa ʕənd-ha fāmīlt-ha.. ṣāḥbət-ha

ce n'est pas pareil là-bas. ici en France elle a sa famille.. son amie

S : ma təgdər š tšūf *euh..* təgʕud wāḥd-ik lhīh.. āna ma nəgdər š..

tu ne peux pas voir euh.. tu restes tout seul là-bas.. moi je ne peux pas

tšūf *euh ouais..* ġi mra **wāḥde** ma təxrəž š ma tšūf ḥətta wāḥəd

tu vois euh ouais.. juste une seule femme tu ne sors pas tu ne vois personne

Z : *a::h* hūwa lli **ta-**yəʕrəf (ā)š **t-**ydīr māši ḥna (rires)

a::h c'est lui qui sait quoi faire ce n'est pas nous

hūwa lli **bġa** hād-š-ši māši ḥna

c'est lui qui veut ça ce n'est pas nous

S : eh ydīr **wāš ḥəbb** *hein*

oui il fait ce qu'il veut hein

S : **yəʕṭu** l-i *les résultats* f *mars après* bālāk nəbda fi *septembre*

ils me donneront les résultats en mars après peut-être que je commencerai en septembre

S : bāš ydīru l-u **{yə}bra**.. ʕla *le diabète*

pour qu'ils lui fassent une piqûre.. pour le diabète

Z : *hum* u ġādi ydīr **əš-šūka** dāba ?

hum et il va faire la piqûre maintenant ?

Z : gāt l-i ta-tdīr *euh..* dārət *euh* šnu dārət.. dīk-l-xəṭra

elle m'a dit qu'elle fait euh.. elle a fait euh qu'est-ce qu'elle a fait.. cette fois-là

gāt l-i.. **smīt-u** dāk *euh..* ma ʕqəlt š

elle m'a dit.. comment ça s'appelle ce euh.. je ne me souviens pas

S : āna f l-ʕīd lə-kbīr **lḥagt** .. gālu l-i *euh* īla **həbbīt** təddi *euh..*

moi pour l'Aïd el-kbir je suis arrivé.. ils m'ont dit euh si tu veux tu emmènes euh..

ma *non.* gālu l-i ma təxdəm š. **wəllīt** dxolt l əd-dāṛ u

pas non. ils m'ont dit tu travailles pas. je suis revenu je suis entré à la maison et

euh ki **wəllīt** *euh..* roḥt xxx

euh quand je suis revenu euh.. je suis parti xxx

S : [yləḥgu *euh*

[ils arriveront euh

Z : [eh nə**ts**ənnāw..

[oui nous attendons

S : nə**st**ənnāw. **b-āsəm** dāṛ-ək ā **xā-y** ?

nous attendons. c'est adressé à ton domicile {litt. au nom de ta maison} mon frère ?

Z : ēh f dāṛ-i. yṣēfəṭ-hum

oui dans ma maison. il les envoie

Z : xxx **yəržəʕ..** žūž sīmāna **ymkən**

xxx il reviendra.. deux semaine{s} peut-être

Z : ma nəʕrəf š hād-ši lli dāru.. ma fī-h š tīqa. yšūf ʕāwtāni..

je ne sais pas ce qu'ils ont fait.. on ne peut pas lui faire confiance. il verra aussi

y#.. ġādi ybāt mʕa mərt-u u.. əd-drāri dyāl-u.. ʕənd-u **žūž** dāba ?

i#.. il va passer la nuit avec sa femme et.. ses enfants.. il en a deux maintenant ?

S : ma nəʕrəf š.. **zūž**.. *ouais* **zūž**. **ṭfol** u **ṭofla**

je ne sais pas.. deux.. ouais deux. un garçon et une fille

S : ma nsīti š ki ṛoḥna n# **nšūfuw-ah** fi *euh* fi *B* [ville de la région parisienne]

tu n'a pas oublié quand nous sommes allés v# nous l'avons vu à euh à B.

Z : *ah* ġādi təmši ? *ah* təmši l təl# fff təlt iyyām. **ṣāfi** *hein*

ah tu vas partir ? ah tu pars vers tr# fff trois jours. ça suffit hein

S : ah yūmīn təlt iyyām. u **nwəlli**. **mūš** ġāli fi.. fi *avril*

oui deux jours trois jours. et je reviens. ce n'est pas cher en.. en avril

Z : *hum* **māši** ġāli. u ddōṛ dəġya lhīh

hum ce n'est pas cher. et tu fais vite le tour là-bas

S : nṛōḥ **bəṛk** yūmīn nwəlli..

je pars seulement deux jours je reviens

Z : fāš mšīna gləsna.. rəbʕ iyyām yəmkən.. fāš mšīna ḥna

quand nous sommes allés nous sommes restés.. quatre jours peut-être.. quand nous nous sommes allés

S : eh rəbʕ iyyām rəbʕ iyyām **wəllīna**

oui quatre jours quatre jours nous sommes revenus

Z : ʕād nəmši **nərjəʕ** nšūf lhīh šwīya. ʕžəb-ni šwīya..

j'irai je retournerai encore voir un peu là-bas. ça m'a pas mal plu

S : u hādāk lli lgīna-h.. **əsm**-u nsīt-u. ki

et celui-là que nous avons rencontré.. comment c'est son nom je l'ai oublié. quand

ṛōḥna.. rkibna l-bābōṛ.. lgīna hādāk-**əṭ-ṭfol**

nous sommes allés.. nous avons pris le bateau.. nous avons rencontré ce garçon

Z : nta tšūf šəklāt *hein*…(rires) **qšəʕt**-ək ! (rires)

toi tu vois {du} chocolat hein… je te vois venir !

4.1.4. Accommodation

Les éléments d'accommodation résident essentiellement dans la reprise du lexique ou de certaines structures morphologiques ou syntaxiques de l'autre. Il semble que Zyad le fasse plus souvent que Sofiane. Il montre, en effet, plus d'assurance que Sofiane, dans la mesure où il pratique plus souvent l'arabe.
On note une instabilité chez Zyad dans l'emploi du préverbe ta-. À la 2e personne masculin singulier de la conjugaison suffixale Zyad emploie parfois la même forme que Sofiane -t, tout en conservant par ailleurs la version marocaine -ti (l'inverse apparaît aussi). Il emploie plus souvent kīf que bḥāl.
Pour « partir, aller » Sofiane emploie le plus souvent le verbe ṛāḥ-yṛōḥ tandis que Zyad emploie mša-ymši, mais Sofiane reprend parfois mša (tandis que l'inverse n'apparaît pas).
Le mot « thé » est ātāy pour les deux interactants, soit le terme marocain. On trouve cependant une occurrence de « t-tāy » chez Sofiane.

D'un point de vue plus discursif, on remarque des moments où Zyad reformule ou explicite des termes ou des expressions pour Sofiane, des moments où il le guide, sans brusquer son ami ni invalider sa parole.
Enfin, l'accommodation se remarque à l'échelle de l'interaction : les deux interactants se connaissent et se comprennent très bien.

Z : {ta-}**təʕṛəf** šwīya l-Moġrīb ?
tu connais un peu le Maroc ?

Z : ʕlāš ma təmšī š ? ənta lli **ta-təʕṛəf** āna ma {ta-}**nəʕṛəf** wālu
pourquoi tu n'iras pas ? c'est toi qui connais moi je connais rien

Z : b əṭ-ṭōmōbīl (rire). wa ət-tiyāṛa ḥsən.. māši l-ʕdəb bḥāl əṭ-ṭōmōbīl
en voiture. et l'avion c'est mieux.. c'est pas la souffrance comme la voiture
(silence) ēw# *après* inšaʕlḷāh ḥtta l-ʕām əž-žāy nšūfu.. əd-Dzāyər
don# après si Dieu veut l'année prochaine nous verrons.. l'Algérie.
S : pff.. **təmši** wəḥd-ək ma **nəmši** š (rire) {tṛōḥ / nṛōḥ}
pff.. tu iras tout seul je n'irai pas

S : a:: Yūsəf yəʕṛəf mlīḥ
a:: Youssef il connaît bien
Z : Yūsəf {ta-}yəʕṛəf ?
Youssef il connaît ?

S : a:: mūš kīf kīf
a:: ce n'est pas pareil

Z : māši **kīf kīf** ? {bḥāl bḥāl}

ce n'est pas pareil ?

Z : māši **kīf kīf** lhīh. hna f Franṣa ʕənd-ha fāmīlt-ha.. ṣāḥbət-ha

ce n'est pas pareil là-bas. ici en France elle a sa famille.. son amie

Z : xxx ġādi tənṣəb ? ma **ʕṛəft əš** ? {ma ʕṛəfti š}

xxx elle va préparer à manger ? tu ne sais pas ?

S : ma nəʕrəf {š}

je ne sais {pas}

S : u k-ydīru *euh* ġi šwīya f əl-kās. *mais..*

et ils mettent euh juste un peu dans le verre. mais..

Z : hādāk

celui-là

S : *ah* kull muġrībīyīn yšərbu **ātay** (rire)

ah tous {les} marocains ils boivent du thé

S : ma ṛā-ho š ki **t-tāy** ntāʕ l-Maġrīb *hein* (rire)

ce n'est vraiment pas comme le thé du Maroc hein

S : ma **šrīti** {šrīt} š ātay wəlla Jilali lli šrīt *euh*

tu n'as pas acheté du thé ou bien c'est Jilali qui a acheté {réalisé : Jilali qui tu as acheté}

Z : šrīt u ddīt u žəbt-u. u lqīt-u.. wāḥəd-əl-mərra ġi ḥdā-na

j'ai acheté et j'ai emmené et je l'ai ramené. et je l'ai trouvé.. une fois juste pas loin {litt. à côté de nous}

fə.. smīt-u *C* [nom d'un magasin] (rires) šətt-u lhī{h}

à.. comment ça s'appelle C. je l'ai vu là-bas

4.2. Synthèse

Il y a clairement une difficulté (voire un piège) à passer de concepts relativement globalisants et simplificateurs, puisque cherchant la modélisation, à des situations, des expériences singulières. Ainsi, il ne suffit pas d'envisager le contact entre locuteurs de différentes variétés d'arabe maghrébin en France indépendamment de la pluralité linguistique en présence (les variétés de français, mais aussi de berbère, voire d'autres langues), de la pluralité des profils des locuteurs, de leurs productions et des contextes d'énonciation.
Les productions linguistiques mises en avant ici, montrent des traces, tant linguistiques que discursives, de convergences et de divergences, d'accommodation et de distinction. Des productions véritablement hétérolingues, puisqu'elles mobilisent et font entendre plusieurs *langues/variétés*. J'aimerais d'ailleurs insister une fois encore sur les ressources dont Zyad et Sofiane font preuve, malgré le caractère provoqué de l'enregistrement, malgré la gêne qui en découle, malgré des degrés de pratique différents.

Pour finir, j'aimerais revenir sur quelques éléments déclaratifs recueillis en entretiens sur ces questions de variation et d'accommodation, tant par rapport à l'arabe qu'au berbère. Ils font, en effet, entendre des situations et des contextes multiples liés aux profils et aux parcours propres à chaque locuteur. Ils font entendre également des représentations variables, notamment en ce qui concerne la vision des parlers des autres. Des discours qui invitent à éviter les généralisations hâtives, ainsi qu'à approfondir et multiplier les recherches au niveau micro.

Zyad
À propos de sa mère, également berbérophone, Zyad souligne les interactions multiples et plurilingues, facilitées par le lieu de vie et le réseau social, ayant conduit sa mère à développer ses capacités d'adaptation, d'accommodation.

> « **A :** tu disais.. du coup.. ta mère s'est adaptée aux autres.. types de berbère.. mais c'est en fait dans le quartier où elle habite ou.. enfin comment ça se passe ?
> **Z :** dans le quartier où on habite oui parce qu'on a différents berbères. du Sahara.. on a beaucoup de gens.. d'Agadir.. des Rifains de Nador.. des Oujdis mais qui sont en fait.. qui viennent à la base de.. de la ville de Berkane. où ils parlent le berbère aussi. donc à force elle s'est.. elle s'est adaptée. ainsi qu'à l'arabe.. même.. parce que le tunisien moi j'ai du mal à le comprendre et ma mère pourtant.. on a des amis Tunisiens.. elle communique très facilement avec eux. »

Samir
Le discours de Samir nous donne à voir plusieurs possibles. D'abord ses propres représentations et sa compréhension des autres variétés d'arabe maghrébin. Mais également l'attitude de sa mère qui emprunte « l'accent » tunisien lorsqu'elle parle avec ses « amies tunisiennes », ce qui va au-delà de l'accommodation. Et enfin, à propos des conversations en arabe avec

ses amis qui parlent d'autres variétés que la sienne, Samir exprime bien le double mouvement de la communication entre conservation de son propre parler et accommodation/emprunt aux autres.

> « **A :** alors.. est-ce que ça t'arrive.. bon je pense plus ici en France de parler ou d'entendre parler.. des gens qui sont originaires donc pas seulement du Maroc mais d'Algérie ou de Tunisie ? et.. dans ce cas-là est-ce que tu comprends facilement les autres variétés ou..
> **S :** ouais.. le tunisien.. par exemple l'algérien.. l'algérien c'est fa# 'fin c'est assez proche du marocain. y a quelques mots qui vont changer.. mais c'est assez.. 'fin on peut tout de suite.. comprendre quoi sans problème. le tunisien c'est un peu particulier parce que le tunisien ils ont un certain accent.. une façon d'parler 'fin moi j'trouve que ils ont une certaine façon de parler qui est rapide. beaucoup plus rapide que les autres et.. ils ont un accent.. dans.. la rapidité de prononciation est tellement rap# 'fin pour moi ils parlent tellement rapidement en fait que c'est difficile de les comprendre. c'est pour ça en fait. l'algérien sera plus posé sera plus.. un peu comme le marocain donc. mais c'est vrai qu'le tunisien c'est plus difficile à comprendre. parce que on a l'impression qu'ils parlent très vite quoi c'est.. puis on a l'impression qu'ils mâchent un peu les mots en fait
> **A :** ah oui ?
> **S :** 'fin c'est l'impression qu'j'ai après.. voilà.
> **A :** et.. est-ce que t'as des amis qui 'fin ou des des gens que tu côtoies qui parlent une de ces variétés ou pas ?
> **S :** ah oui oui j'ai des copains algériens j'ai des copains tunisiens..
> **A :** et comment comment ça s'passe est-ce que ça vous arrive de parler arabe ensemble ?
> **S :** ah oui oui ça nous arrive oui. même les tunisiens hein.. avec les tunisiens ça nous arrive.. 'fin moi avec des j'ai des amis tunisiens ma mère elle a des amis.. beaucoup d'amies tunisiennes.. et en fait.. on quelque part.. moi c'qui est marrant c'est que par exemple ma mère quand je l'entends parler avec des tunisiennes elle prend l'accent tunisien. elle ressent comme.. quelque part.. une envie de pouvoir s'approprier un moment où elle peut parler.. avec un accent qui est pas le sien d'habitude donc c'est vrai qu'c'est assez marrant et.. parfois aussi par moquerie.. entre nous on s'moque un peu mais bon c'est mais ça nous arrive de parler mais.. on parle pas.. 'fin quand moi j'parle marocain et que par exemple un ami à moi va parler algérien ou tunisien.. on va être très loin du dia# du discours que peut avoir nos parents en fait. parce que nos parents vont avoir un discours beaucoup plus.. prononcé. alors que nous on va avoir un discours beaucoup plus.. franco-arabe avec pas beaucoup d'accent quoi c'est vraiment..
> **A :** donc mais est-ce que vous essayez justement de gommer les différences ou.. chacun parle comme il sait parler et puis..
> **S :** non chacun parle comme il sait parler et.. non non on n'essaie pas de.. on n'essaie pas de gommer en fait en même temps.. moi j'pourrai pas parler le tunisien parce que je saurai pas et et l'inverse sera la même donc.. mais.. parfois même par exemple y a des mots on va pas comprendre on va dire ouais qu'est-ce que t'as dit là j'ai pas compris ça veut dire quoi ? donc.. parce que les expressions ou les mots parfois sont pas les mêmes donc.. (silence) chacun ouais chacun garde entre guillemets l'accent ou sa façon de parler.. mais après c'est vrai qu'on est quelque part.. à force de parler de discuter les uns avec les autres on adopte.. peu à peu après plus ou moins le même langage quoi les mêmes mots.. parfois on s'approprie les expression de l'un.. mais.. ça reste ça reste simple quoi ça reste basique c'est

pas c'est pas poussé quoi puis nos discussions volent pas très très haut non plus c'est.. du discours de tous les jours quoi c'est pas des grands discours (rire) »

Marwa

Quant à elle, Marwa évoque le recours au français, notamment entre locuteurs dont les compétences ne sont pas équivalentes.

« **A :** et donc d'après ce que tu m'as dit.. tu côtoies d'autres pers#... 'fin... t'as des amis qui parlent pas forcément marocain qui parlent algérien.. tunisien.. non ?
M : algérien.. tunisien.. marocain...
A : voilà. donc est-ce que vous vous comprenez facilement ?
M : ça dépend. pour certaines choses.. oui. pour d'autres beaucoup moins.
A : et comment ça se passe alors justement quand vous vous comprenez pas ?
M : ben on... on finit par le dire en français.
A : ah vous passez par le français.
M : voilà on passe systématiquement par le français. si par exemple.. on est ici un groupe par exemple on est toutes entourées là.. on va parler.. j'vais te dire quelque chose en *ʕərbīya*.. toi tu vas pas le comprendre.. même si t'es une *ʕərbīya*. tu vas pas l'comprendre tu vas dire ben dis le moi en français. et ben j'vais chercher la signification du même mot en français et j'te l'dirai en français.
A : mais est-ce que... comment dire.. enfin c'est une hypothèse.. est-ce que vous essayez pas d'aller vers ce qui est le plus commun à tout le monde quand vous parlez ou ?
M : ben si ! on essaie. par exemple si on est mélangés.. j'vois hier on est allé voir une personne qui a perdu.. son neveu. y avait des Marocaines.. des Tunisiennes.. des Algériennes. et ben.. on essayait de parler au maximum en français. pour que tout le monde puisse comprendre. alors celles qui comprenaient bien *l-ʕərbīya* elles allaient parler et tout ça. mais souvent.. la phrase commençait *b-əl-ʕərbīya* et elle finissait en français. »

Bilal

Au cours de l'entretien, Bilal a exprimé une grande difficulté à se faire comprendre en dehors du cercle des proches. Vis-à-vis des locuteurs d'autres variétés, il l'explique notamment par le fait que son « accent » de l'est algérien « coupé » avec du français le classe à part, notamment parce que les parlers arabes majoritaires en France sont ceux de l'ouest algérien ou du Maroc. Mais, par conséquent, ce sont aussi les variétés auxquelles Bilal est le plus habitué, celles qu'il comprend le mieux en dehors de son propre parler. Il exprime également le fait que l'accommodation nécessite la (re)connaissance de l'autre dans ses différences.

« **A :** pour en revenir un peu avec les contacts que t'as eu avec d'autres arabophones ici.. donc tu dis les Marocains tu les comprends bien ?
B : ouais ouais
A : les tunisiens pareil ?
B : euh.. curieusement un peu moins quoi donc.. c'est un peu plus difficile pour moi quoi.
A : tu comprends mieux les Marocains que..
B : ouais ouais ça passe mieux quoi j'arrive mieux à.. parler quoi 'fin quand.. 'fin même quand.. je parle. eux ils comprennent pas ça je vois

comme ouais comme ça quoi. mais quand eux ils parlent donc je comprends parfaitement donc.. j'arrive à comprendre quoi directement. mais c'est vrai que.. tunisien non c'est... y a beaucoup de mots. pourtant c'est pas loin.. on est quoi on est à cent kilomètres d'eux quoi. même on a.. quand on parle nous on a l'accent... l'accent tunisien 'fin la plupart on a un petit peu l'accent tunisien quoi. mais franchement on arrive pas.. moi j'arri' y a des mots.. ils me sortent des trucs je fais ah oui ! 'fin bon.. j'voudrais demander de.. de m'traduire (rire) pour comprendre quoi sinon.. c'est pas évident quoi.
A : et.. tes copains marocains ils te comprenaient bien ou.. non pas trop ?
B : pas trop ils ont du mal. ben ils ont mis du temps avant de me comprendre aussi donc (rire)
A : ouais. et comment vous faisiez alors ? tu devais leur expliquer en français ou..
B : ouais non en français vraiment eux ils me parlaient.. en arabe quoi je les écoutais parler en arabe quoi mais ils me parlaient.. directement quoi. hum. mais bon voilà donc.. mais après.. à force de se fréquenter c'est vraiment à force de se fréquenter qu'on a commencé à.. comprendre quoi les différents accents l'un de l'autre quoi. mais sinon c'était vraiment le français qui prédominait quoi donc.. voilà quoi. et quand le gars y avait un terme qu'il comprenait pas je lui.. j'essayais de lui traduire en.. en français 'fin en arabe quoi. du français à l'arabe. j'ai pas la prétention de tout connaître quoi mais bon j'essayais de lui dire voilà quoi ça.. s'rapproche de ça quoi. »

Samia

On a vu précédemment que Samia a acquis l'arabe algérien dans les camps ou hameaux de forestages dans lesquels elle a vécu avec sa famille, berbérophone, puisque c'était, selon elle, la langue majoritaire. Elle y a aussi acquis le berbère chaoui, avec des voisins. Concernant ses pratiques plus actuelles elle met en avant le plaisir à s'exprimer en arabe algérien (elle emploie le berbère plutôt dans le contexte familial), c'est en effet une langue qui la « rattache » à son pays de naissance, à son parcours. Elle note aussi les capacités d'adaptation et de compréhension étendues des arabophones résidant en France.

« **A :** alors.. est-ce que vous avez des amis.. avec lesquels.. 'fin ici en France. avec lesquels vous parlez ou bien le berbère ou bien l'arabe ?
S : oui. oui oui.
A : et ils sont.. tous Algériens ou d'origine algérienne ?
S : euh.. oui ou Marocains. ou même.. Tunisiens.. voilà donc oui oui quand on a l'occasion.. c'est un plaisir aussi hein c'est.. ça fait partie vraiment des.. parce qu'on peut parler français. mais ça nous ça nous.. ça nous fait du bien en fait de parler dans une langue.. même si.. l'arabe n'est pas mon.. ma langue maternelle mais.. ça me rattache en fait à.. à mon pays d'origine donc oui oui c'est..
A : donc.. un Tunisien par exemple vous le comprenez facilement ?
S : oui enfin.. on a quelquefois du mal mais bon.. il suffit de dire.. puis en France.. ils.. les gens les Maghrébins connaissent en général les traductions des mots. il suffit qu'ils voient dans votre regard que vous n'avez pas compris un mot ils vont vous le dire.. dans la langue du.. de votre pays.
A : et donc chacun s'adapte en fait ?
S : oui oui. oui oui chacun s'adapte.
A : mais vous vous parlez l'arabe que vous connaissez ou est-ce que vous essayez de parler...

S : non non je parle l'arabe que je connais.
A : et avec les Marocains c'est pareil ?
S : oui. oui c'est à peu près pareil oui.
A : et.. entre berbérophones vous côtoyez des gens qui parlent que la variété que vous connaissez ou d'autres ?
S : non d'autres mais.. on parle français à ce moment-là. »

Danièle

Parlant de son quartier, où réside une communauté de familles de traditions juives venues de Djerba en Tunisie, Danièle évoque des pratiques vivantes de l'arabe djerbien, à Paris aujourd'hui.

« **D :** moi ce que je peux voir dans mon quartier là. c'est que y a énormément de Djerbiens. et que les Djerbiens ils parlent très peu français. ils parlent arabe entre eux. les juifs djerbiens hein. ah oui oui.. ça c'est.. mon marchand de bois là quand il téléphone à sa femme il parle arabe. quand il parle à ses enfants il parle français. mais avec sa femme il parle arabe. et je n'sais pas si elle maîtrise bien le français sa femme. je sais qu'elle parle hébreu parce qu'une fois je lui ai demandé quelque chose il m'a dit ah mais ma femme doit le savoir elle peut te le dire. mais.. vous vous baladez.. mais vous devriez vous baladez.. là (…) et puis venir les jours de.. les jours de fête parce que les femmes sont dehors et vous les entendrez parler. elles parlent beaucoup arabe hein.
A : ah oui
D : ah oui oui mais j'en connais qui habitaient dans l'immeuble où habitaient mes parents en face de chez nous et quand elle me rencontre.. qu'elle me parle en français.. c'est un français un peu.. pas très.. pas très pur quoi. hein. beaucoup d'arabe.
A : c'est des familles qui sont établies ici depuis longtemps ?
D : c'est des familles qui sont établies ici depuis longtemps oui oui. qui ont gardé un.. une petite maison à Djerba. qui vont régulièrement à Djerba pour.. la *ġrība*[40] et.. en général c'est pour ça. elles y vont pas tous les ans. mais mais je les vois elles sont.. elles parlent arabe hein. »

[40] Il s'agit du pèlerinage juif à la synagogue la Ghriba de Djerba.

Chapitre 8

Pratiques artistiques et culturelles[1]

Les pratiques de l'arabe maghrébin se déploient au niveau familial, groupal, mais aussi dans divers secteurs socio-professionnels et dans les arts et spectacles (théâtre, musique, cinéma, littérature, bande dessinée[2], etc.). Dans ces domaines, elles se caractérisent par une visibilité et une vitalité bien établies. Ces pratiques font preuve d'un usage qu'on peut considérer comme relativement banalisé et surtout véhiculent des représentations nettement plus positives que les pratiques ordinaires (Caubet 2006 et 2007c).
Sans vouloir être exhaustive, je donnerai les principaux points de repère des expressions musicales, particulièrement, mais aussi cinématographiques ou littéraires.
Je m'interrogerai enfin sur la réappropriation de la mémoire et de l'héritage artistiques et culturels à laquelle on assiste actuellement, en convoquant des entretiens effectués avec des artistes.

1. D'hier à aujourd'hui

De manière générale, on peut dire que les productions artistiques de l'immigration nord africaine, tant arabophones que berbérophones, si elles ont toujours existé, sont passées d'une invisibilité relative à un foisonnement incontournable. Ce passage de l'ombre à la lumière suit les affres de l'oubli et de la mémoire et est lié à l'évolution des représentations. En effet, comme le souligne M. Abdallah, « les travailleurs immigrés n'ont pas été ces "hommes silencieux", "taiseux" et "sans voix" généralement dépeints. » (Abdallah 2008, p. 52). Cette vision erronée est complétée par le « mythe d'une présence féminine circonscrite aux regroupements familiaux de la fin des années 1970 » (Yahi 2013 et 2009). Ainsi, hommes et femmes immigrés ont abondamment pris la parole, notamment à travers la chanson, qu'ils aient été artiste avant le départ ou qu'ils le soient devenus en émigration (*la journée à l'usine et le soir au cabaret*). Là encore, les représentations oscillent entre la figure du travailleur docile et soumis et celle de la victime. Ce dernier peine à être considéré comme acteur de sa propre vie, capable d'exprimer ses aspirations, ses opinions (etc.) et de les sublimer par la création artistique.

---

[1] Sur toutes ces questions, je suis d'abord redevable à Dominique Caubet de ces nombreux articles et ouvrages.
[2] Voir Abdallah 2009

Jusqu'à l'indépendance algérienne, on trouve à Paris et Marseille, notamment, de nombreux cabarets dans lesquels les artistes de l'immigration nord africaine (mais pas seulement) se produisent (Daoudi & Miliani 2003 ; *Origines Contrôlées, la revue* 2007 ; Abdallah 2008 ; Yahi 2008 et 2009 ; El Yazami *et al.* 2009). La radio jouera aussi un grand rôle dans la diffusion de ces artistes et plusieurs maisons de disque vont les éditer (Miliani 2008), d'ailleurs, comme le note H. Miliani, « pour la génération des années 1940 à 1960, l'immigration est souvent le passage obligé dans la production discographique » (*Ibid.*, p. 95). Dans les années 1960-1970, le scopitone sera un support également très investi (voir le documentaire de Michèle Collerie et Anaïs Prosaic : *Trésors de scopitones arabes, kabyles et berbères*, 1999).

Durant toute cette période, les musiciens et interprètes de confession juive sont loin d'être absents et vont tout à la fois perpétuer les genres traditionnels (par exemple : Reinette l'Oranaise, Salim Halali) et les mêler à d'autres genres musicaux, notamment dans ce qu'on appellera la chanson « francarabe »[3] (Miliani 2008, Guedj 2009).

Le début des années 1980 voit l'émergence de l'expression des héritiers, de la dite « deuxième génération »[4]. Expressions tant artistiques, dont le groupe le plus connu reste Carte de Séjour (Meouak & Aguadé 1996 ; *Origines Contrôlées, la revue* 2007 ; Caubet 2004b, 2007a), que politiques : avec notamment les concerts « Rock against police », suivis de la création de l'agence de presse IM'média, par Mogniss H. Abdallah[5] ; la marche pour l'égalité et contre le racisme[6], arrivée à Paris le 3 décembre 1983 (Abdallah 2004, 2008) ; la libération des ondes et l'effervescence des radios libres (*cf.* Abdallah in *Origines Contrôlées, la revue* 2007, pp. 30-31). De ce point de vue, il y a bien une continuité dans cette intrication entre l'artistique et le politique : des chansonniers des années 1930, comme Rachid Ksentini, en passant par Slimane Azem ou Ahmed Wahby au moment de la guerre d'indépendance algérienne, puis Lounis Lounès ou Carte de séjour dans les années 1980, jusqu'à Zebda, La Rumeur, M.A.P (et tant d'autres).

---

[3] On peut citer Line Monty, Blond Blond, Lili Boniche, Maurice El Medioni. Voir le documentaire de Michèle Mira Pons *Alger Oran Paris : les années music-hall* (2006, distribution Nocturne). Ou plus récemment celui de Safinez Bousbia *El Gusto* (2012, distribution UGC Ph), qui conte les retrouvailles, de nos jours, de musiciens (musulmans, juifs et pieds-noirs) à travers la reformation d'un orchestre et qui a donné lieu à plusieurs concerts en 2012.

[4] Malgré la critique faite au niveau théorique (partie II chap. 1 point 1.1.3.) quant à l'approche de la transmission, principalement, en termes de générations, l'expression « deuxième génération » a pu avoir une dimension politique. De sorte que les concernés ont pu l'endosser comme expression d'une même histoire et d'une même condition. Elle reste, à mon sens, datée et associée à cette période de la première moitié des années 1980.

[5] « En juin 1983, aux prémices de ce qui deviendra le mouvement beur, il crée les conditions à la fois d'une perpétuation de ce qui est en train de se faire et de la mémoire de ce qui s'est déjà fait. L'agence IM'média est née, une "agence de presse de l'immigration et des cultures urbaines", qui s'est efforcée, depuis, de documenter les luttes de l'immigration, au fil d'une histoire tour à tour furieuse et mélancolique. » (Abdallah 2001b).

[6] Des évènements se préparent d'ailleurs sur cette période, à l'occasion des trente ans de la marche (1983-2013).

La continuité peut aussi se lire à travers l'émission télévisée Mosaïque[7], dont la diffusion débute en 1977 et est arrêtée brutalement en 1987 (Humblot 1989, Escafré-Dublet 2008).
La décennie 1980-1990, voit s'exprimer, à travers la scène rock alternative notamment, non seulement les héritiers de l'immigration (nord-)africaine mais aussi ceux de l'immigration portugaise ou espagnole, avec des groupes comme la Mano Negra ou les Négresses Vertes, entre autres (Caubet 2007a ; Yahi in *Origines Contrôlées, la revue* 2007, pp. 37-39). Tous pratiquent le mélange des langues et des influences musicales, renouvelant ainsi sans cesse la scène musicale française.
L'expression hip hop et rap commence aussi à apparaître dans cette période[8], mais le succès et la médiatisation aura plutôt lieu dans les années 1990. Dans les années 1990, on assiste également à l'explosion du raï en France. Les violences en Algérie poussent de nombreux artistes menacés à s'exiler en France. Parmi les musiciens, un certain nombre va se lancer dans de nouveaux mélanges de genres et de langues (modernisant les genres régionaux et traditionnels algériens, notamment le gnawi, mais aussi la chanson d'expression kabyle, en les mêlant à du rock, du blues, de la pop, mais aussi aux musiques celtiques[9]).

Du côté du cinéma, le chemin fut différent et l'appropriation plus complexe, ce moyen d'expression étant plus coûteux économiquement et demandant plus de moyens humains. Toujours est-il que, comme le montre Julien Gaertner (2005, 2008, 2010, 2012 ; voir aussi Yahi 2007a et b, 2011a et b) le cinéma français présente d'abord des figures stéréotypées

---

[7] « *Mosaïque* est une émission de variété, diffusée le dimanche matin à dix heures sur FR3[note] et animée par un ou plusieurs présentateurs. Les sujets filmés alternent avec des séquences musicales. Jean-Michel Dhermay est le principal animateur de l'émission. Tandis qu'il introduit les invités et annonce les reportages, il est secondé par d'autres présentateurs qui dialoguent avec lui en français puis traduisent ses propos en langue d'origine. Les reportages portent sur les pays d'origine et la vie des communautés en France - les foyers, les associations, les problèmes scolaires, et l'information sur les droits des immigrés. Chaque émission met l'accent sur un ou plusieurs de ces pays ; dans l'ensemble, l'équipe s'efforce de trouver un équilibre entre les différentes émissions diffusées dans l'année. » (Escafré-Dublet 2008)
[8] La fameuse émission télévisée H. I. P. H. O. P., animée par Sydney, est diffusée sur TF1 en 1984 (mais ne sera pas reconduite l'année suivante).
[9] Je pense particulièrement au collectif Louzine (voir : http://www.louzine.net/accueil.htm), qui regroupe beaucoup de musiciens mais aussi des dessinateurs, des photographes, des graphistes ou des écrivains. Parmi les groupes musicaux, Akli D en a fait partie, on y retrouve aussi Cheikh Sidi Bémol (qui développe actuellement un rock « berbéro-celtique »), l'Orchestre National de Barbès, Gaâda Diwane de Béchar, Yaness, Samira Brahmia, Samia Diar ou encore, parmi les derniers nés, Fanfaraï (qui reprend des standards maghrébins de tous styles, en formation de fanfare). Il existe par ailleurs un coffret *Sortie d'usine* (2008, CSB Productions) comprenant une compilation, le film documentaire de Samia Chala et Sid Ahmed Semiane *Bled Musique à l'usine*, et des portraits de huit de ces artistes.
Louzine a fait l'objet d'une communication (non publiée), « L'Usine (www.louzine.net) ou la fabrique d'une "culture" alternative en France et en Algérie », que j'avais présentée au colloque de sociolinguistique urbaine « Langues et musique, pratiques urbaines plurielles » (co-organisé par : EAC-L'Boulvart, le CRÉAM-INALCO, le LIDILEM-Grenoble III, l'IREMAM- Aix Marseille Université et l'université d'Avigon ; Casablanca du 16 au 18 avril 2007).

(avec des archétypes construits dès le Moyen-Âge et réactualisés pendant la période coloniale et post-coloniale) et de second plan de l'« Arabe » comme de l'« immigré ». Au cours des années 1970, les premiers et rares films réalisés par des cinéastes nord-africains immigrés[10] sont disqualifiés par les critiques et peu vus.

> « Cependant, bien que la figure du travailleur immigré se démarquât sur cette période et que le cinéma tente de lui donner vie à l'écran [note], les représentations les plus frappantes pour l'opinion restent celles des grandes comédies populaires allant de la caricature d'émirs richissimes qui suit les chocs pétroliers, à l'imitation d'autochtones dans des pantalonnades touristiques tournées dans les hôtels aseptisés de bord de mer au Maghreb [note]. Les immigrés sont encore tenus à distance par le rire dans la grande majorité des fictions hexagonales. » (Gaertner 2012, p. 9).

À l'exception notable du film de Mehdi Charef (*Le thé au harem d'Archimède*) en 1985, il faut encore attendre dix ans[11] pour qu'émerge une production et une expression propres aux héritiers, notamment, de l'immigration nord-africaine.

> « À côté des transformations structurelles de l'économie du cinéma, les années quatre-vingt-dix voient aussi Sami Bouajila et Roschdy Zem s'affirmer dans le cinéma d'auteur, avant qu'au début des années deux mille, ce ne soient les cinéastes Abdellatif Kechiche, Rabah Ameur-Zaïmeche et Rachid Bouchareb qui se distinguent [note]. Dans leur sillage, la scène des César aussi bien que le tapis rouge du Festival international du film de Cannes vont permettre aux cinéphiles de découvrir de nouveaux artistes. En effet, nombre d'acteurs, actrices ou cinéastes issus de l'immigration maghrébine, y sont les lauréats des plus prestigieuses récompenses. Meilleur film, meilleur réalisateur ou meilleur interprète, les descendants des immigrés nord-africains s'accaparent des prix qui – exception faite de Mehdi Charef –, leur avaient longtemps échappé. Les interprètes Leïla Bekhti, Hafsia Herzi, Rachida Brakni, Naidra Ayadi, Malik Zidi et Tahar Rahim sont loin d'être des exemples isolés. Le scénariste Raouf Dafri ou les cinéastes Nassim Amaouche, Abdellatif Kechiche et Riad Sattouf semblent en effet eux aussi en mesure d'assurer la pérennité de cette nouvelle donne pour le cinéma français. » (*Ibid.*, p. 12).

De sorte que :

> « tant du point de vue de la qualité esthétique des œuvres et de l'interprétation des personnages que du point de vue économique, les enfants de l'immigration maghrébine semblent être devenus indispensables au septième art français. Nouveaux moteurs de la création cinématographique hexagonale autant que valeurs montantes du box-office, leurs films évoquent, de façon plus ou moins prononcée, une série de thèmes communs. » (*Ibid.*, p. 13).

Déconstruire les schémas identitaires réducteurs en fait partie. C'était, par exemple, une des intentions d'A. Kechiche avec *La graine et le mulet*. Ce

---

[10] l'Algérien Ali Ghanem (*Mektoub,* 1970 et *L'Autre France,* 1977) et le Tunisien Naceur Ktari (*Les Ambassadeurs,* 1977). Toutes les dates sont celles de la sortie des films.
[11] Avec, notamment, *Bye-Bye* de Karim Dridi (1995).

dernier film est d'ailleurs remarquable dans sa manière très juste d'aborder la transmission et les pratiques linguistiques. Les nœuds mémoriels et historiques sont aussi largement abordés (par exemple : *Indigènes*, 2006 et *Hors-la-loi*, 2010, de Rachid Bouchareb ; *Cartouches gauloises*, 2006, de Mehdi Charef), et pas seulement pour ce qui concerne la colonisation ou l'immigration nord-africaine, mais également concernant l'esclavage (*Little Sénégal*, 2001, de Rachid Bouchareb ; *Vénus noire*, 2011, d'Abdellatif Kechiche). Ces sujets ne sont pas non plus réservés aux héritiers de l'immigration et un certain nombre d'autres réalisateurs s'inscrivent dans ces expressions plus complexes (donnant par là des rôles importants aux interprètes cités, entre autres). Même s'il n'est pas toujours facile de trouver des éléments de biographie personnelle, un bon nombre semblent avoir un lien avec le Nord de l'Afrique, pieds-noirs ou descendants, nés de l'autre côté de la méditerranée ou y ayant passé une partie de leur enfance, voire ayant un parcours de militant politique qui les a rapprochés de ces sujets. On peut citer Alain Tasma[12], Augustin Burger[13] ou encore Philippe Faucon[14]. De sorte que les héritiers de toutes les migrations venues d'Afrique du nord créent et travaillent ensemble (les acteurs et cinéastes bien sûr mais aussi les producteurs) à renouveler le cinéma français[15].
Il est bien évident que toute cette production donne à entendre des pratiques multiples et séculières de l'arabe maghrébin en France (voir aussi Caubet 2004a, b et c), sans qu'il y ait toujours besoin de sous-titres, ce qui souligne l'implantation profonde de ces langues. On peut citer la trilogie *La vérité si je mens* (de Thomas Gilou, 1997, 2001 et 2012) qui met en scène des personnages juifs séfarades, ou encore dans *Il était une fois dans l'Oued* (Djamel Bensalah, 2005), une autre comédie qui a pour personnage principal un jeune homme qui s'invente une ascendance algérienne. Dans un autre genre (et avec sous-titres), *Un prophète* de Jacques Audiard (2009) met en scène des pratiques de l'arabe maghrébin et du corse, réunissant par là deux langues de France, régionales et minoritaires.

Aujourd'hui, il n'est pas non plus rare de rencontrer l'arabe maghrébin au détour de romans ou d'écrits plus documentaires ou de témoignages (*cf.* Ben Bella *et al.* 2012).
Il a également une forte influence sur les parlers des adolescents et jeunes adultes, au niveau du vocabulaire, de la syntaxe, de la prononciation ou de l'intonation (Melliani 2000 ; Lepoutre 2001 ; Trimaille 2003a et b, 2004a et b ; Laffitte & Younsi 2004 ; Lambert 2005 ; Caubet 2000b, 2002a, 2007b). Contrairement aux idées reçues, cette influence concerne des adolescents et jeunes adultes de tous milieux, quelle que soit l'histoire de leurs parents et leurs lieux de vie.

Dans un genre différent, il faut aussi évoquer les pratiques via internet,

---

[12] Particulièrement les téléfilms *Nuit noire 17 octobre 1961* (2005) et *Harkis* (2006).
[13] Par exemple : *Avant l'oubli* (2005) qui aborde la guerre dans la guerre entre le MNA et le FLN, en métropole, durant la guerre d'indépendance algérienne.
[14] Récemment : *La Trahison* (2005), *La Désintégration* (2012). Philippe Faucon est né à Oujda, au Maroc en 1958.
[15] Et cela est bien entendu valable à peu près pour tous les secteurs de création artistique.

qui mêlent sphère privée et publique, productions ordinaires et artistiques. Il existe en effet de nombreux sites utilisant, valorisant ou décrivant (plus ou moins rigoureusement) une variété d'arabe maghrébin. S'ils ne sont pas tous confectionnés en France, ils sont en tout cas consultés ici. Ils sont issus d'individus ou d'associations dont la visée peut être informative, culturelle au sens large, ou communautaire. Quelle que soit cette visée, il n'est pas rare que les auteurs de ces sites y incluent un contenu linguistique (proverbes, lexiques, cours de langue[16]…), que l'on retrouve aussi très souvent dans les commentaires (quand le site le permet) des internautes[17]. Ces mêmes internautes emploient l'arabe maghrébin sur les forums de discussion ou à travers les réseaux sociaux. Les locuteurs de France peuvent ainsi retrouver très facilement ceux du Nord de l'Afrique.

À titre d'exemples, on peut citer : www.yabiladi.com, centré sur la culture marocaine ; la chaîne « télé derja » sur le site de partage de vidéos youtube (http://www.youtube.com/user/Telederja), qui propose des contenus en arabe algérien. Concernant les communautés juives, on peut en citer trois : www.dafina.net (juifs marocains)[18], www.zlabia.com (juifs algériens)[19] et www.harissa.com (juifs tunisiens)[20].

Les sites concernant les pieds-noirs sont, comme ceux des juifs d'Afrique du nord, souvent centrés sur l'histoire de la communauté avant les indépendances, et permettent aux membres de retrouver d'anciens amis ou voisins. Ils sont souvent constitués autour de lieux ou de moments ancrés dans le passé (les anciens du lycée français de Tunis), ou, pour les pieds-noirs d'Algérie, autour des toponymes de la période coloniale (Philippeville, Orléansville…), par exemple : http://stozouit.free.fr/. Si on y retrouve peu de données linguistiques sur l'arabe, on y trouve plus souvent des lexiques descriptifs du pataouète.

Quant aux sites consacrés aux harkis, on n'y trouve pas cette dimension culturelle ou linguistique, les associations dont ils sont l'expression se situant plus dans une démarche politique de reconnaissance et de réparation (http://www.harki.net/article.php).

Les pratiques sur internet, hormis les supports audiovisuels, sont essentiellement écrites. Des pratiques écrites, certes, mais interactives. L'arabe maghrébin n'étant pas codifié à l'écrit, les locuteurs ont le choix entre la graphie arabe ou latine. C'est cette dernière qui apparaît le plus, pour une raison simple : les claviers d'ordinateurs, en France comme dans le Nord de l'Afrique, sont en caractères latins.

---

[16] La rigueur scientifique n'est pas toujours de mise puisque les contenus sont autant le fait d'amateurs que de spécialistes.

[17] Voir Bensalah 2007.

[18] La dafina est un plat traditionnel du shabbat, à base de blé, pois chiches et viande cuit toute une nuit dans un four fermé à basse température. Le mot vient de la racine arabe DFN qui a trait à l'idée d'enterrement, d'étouffement.

[19] La zlabia est un beignet tubulaire frit et trempé dans le miel. C'est aussi le prénom qu'a choisi Yoann Sfar pour le personnage féminin de sa série de bandes dessinées *Le chat du rabbin* (Dargaud, coll. Poisson Pilote).

[20] La harissa est une purée de piment, dont la Tunisie est un des principaux producteurs.

2. Vers des héritages assumés et partagés ?

Après ce tour d'horizon sommaire de pratiques artistiques et culturelles impliquant l'usage de l'arabe maghrébin, revenons-en au secteur musical. Il s'avère assez emblématique d'un mouvement de réappropriation des histoires et des mémoires liées aux migrations du Nord de l'Afrique vers la France. En effet, ces dernières années certains artistes se sont attelés à (re)découvrir une part de cette production *de France* (comme la présentent Mouss et Hakim), à remettre au goût du jour et valoriser le répertoire musical hérité de leurs parents.
Rachid Taha (né dans l'ouest de l'Algérie en 1958 et arrivé en France à l'âge de 11 ans) compte parmi les initiateurs et passeurs de ce répertoire. D'abord avec le groupe Carte de Séjour : ils sont les premiers à « chanter en arabe algérien sur des rythmes qui ne viennent pas directement du Bled » (Caubet 2004b, p. 207). Lancé ensuite dans une carrière solo (avec la complicité fructueuse du guitariste et arrangeur Steve Hillage), Rachid Taha continue sur cette lancée innovante. Mais il va aussi contribuer à la redécouverte de standard de la musique arabe (au sens large) et de quelques artistes de l'immigration avec ses albums *Diwan* (1998) et *Diwan 2* (2006), faisant notamment de *Ya Rayah* (de Dahmane El Harrachi), chanson de l'exil, un tube planétaire (*cf.* Caubet 2004b).

La (re)connaissance de ces mémoires et héritages doit également beaucoup au travail de militants politiques (Mogniss Abdallah et l'agence IM'média), de structures associatives (Génériques, Tactikollectif, ou plus récemment Pangée Network), ou même d'agences de communication (sansblanc[21]), qui vont tous dans le sens d'une réappropriation de l'histoire artistique et culturelle, travaillent les représentations, contre l'occultation de cette richesse culturelle ou des luttes politiques et sociales, tant des immigrés que de leurs descendants.
On peut aussi y voir, à la suite d'A. Hajjat (2005, pp. 95-116, où il analyse des textes des groupes Zebda et La Rumeur), « des résistances culturelles à

[21] Agence de communication audiovisuelle, créée il y a une vingtaine d'année et dirigée par Ali Guessoum, qui centre son travail sur les faits sociétaux et culturels plutôt que sur la communication commerciale. L'agence a commencé à travailler sur la mémoire et les représentations de l'immigration en 1996 avec la conception graphique du premier album de l'ONB. L'idée d'un marketing ethnique percutant et humoristique est conçu comme une réponse provocatrice et décalée face à l'ambiance délétère et aux représentations négatives suite aux attentats dans le métro parisien de 1995 et à l'affaire Khaled Kelkal. Le ton de sansblanc est trouvé : « appel à témoin pour des portarits rebeus », le fanzine « Les bougnoules de l'info » accompagnant la tournée *Barbès tour* de l'ONB… Depuis, sansblanc a continué de travailler avec des artistes (conceptions graphiques de CD, visuels promotionnels), des associations ou organisations culturelles (tactikollectif par exemple), militantes ou humanitaires, des lieux culturels (Cabaret Sauvage), des collectivités locales, des festivals, etc. L'agence est aussi à l'initiative d'événements ou d'expositions, et a aussi commencé à réaliser des clips (Zebda : *Une vie de moins* ou HK et les Saltimbanks : *L'étranger*), maniant ainsi des supports multiples et complémentaires pour faire passer des messages importants et précieux avec humour et esprit ludique. Cet angle permet à la fois de désacraliser le message et de toucher plus vite et mieux un public large. Voir http://sansblanc.prod.iseabloom.com/

l'injonction de l'intégration ».
Plus avant, les productions musicales considérées, qu'elles soient originales ou revisitées, se caractérisent par l'hybridation et la (ré)unification, à divers égards. D'abord, les répertoires musicaux nord-africains passés au travers de la diasporisation deviennent communs à tous, au-delà de leurs ancrages nationaux ou régionaux originels. À ce titre, la chanson Dor Biha[22] est emblématique : air de ralliement des juifs[23] comme des musulmans, des immigrés comme de leurs descendants, de l'Orchestre National de Barbès (ONB) à Ministère des Affaires Populaires (MAP). Du côté des pratiques musicales amateurs ou associatives, M. Yelles (2005) fait état du décloisonnement des répertoires maghrébo-andalous classiques en diaspora en suivant les activités d'une association de Saint-Denis (93) (Voir aussi Yelles 2012).
Par ailleurs, les langues de France (arabe maghrébin et berbère, mais aussi les français régionaux ou même les langues régionales tel que l'occitan, le picard, les créoles antillais ou réunionnais…) sont non seulement mises en avant et centrales, mais ne sont pas hermétiques et se mêlent joyeusement (voir Bensalah & Suchet 2013). Ainsi l'ancrage régional des artistes est important.
D. Caubet (2007a) revient sur deux apports essentiels d'une partie de la scène musicale française depuis bientôt trente ans. Le premier est donc cette pluralité linguistique émanant réellement de la culture française. Le second est l'apport dans la musique indépendante d'une culture populaire rejetée et raillée dans les années précédentes et qui, grâce à quelques artistes, va se frayer un chemin jusqu'à la scène nationale et internationale.

> « (…) on assiste à la montée d'une musique de France rénovée de l'intérieur par une jeunesse qui a grandi en France entourée de langues autres que le français. Pour ce qui est de ces langues, souvent arrivées en France à la suite de migrations, au lieu de se réfugier dans une forme de "nostalgie butée" [note], les artistes par leur créativité, leur ont permis de déborder le cadre familial ou communautaire pour se faire une réelle place sur la scène française. » (Caubet 2007a, p.63).

Et plus loin :

> « Au-delà de la pluralité linguistique qui s'immisce dans la scène musicale française, le véritable tournant, c'est que ces groupes intègrent une dimension populaire qui n'était plus de mise avant eux. Ils rendent hommage à la culture des parents, mais dans une musique qui leur est propre, et qui est appréciée bien au-delà du cercle de leur communauté d'origine, celle des pays du Sud (Maghreb, Espagne, Portugal) ou celle des milieux populaires et ouvriers français. » (*Ibid.*, pp. 64-65).

---

[22] Chanson écrite par Salim Halali, figure séculière pan-maghrébine par excellence (sans oublier le flamenco) : de confession juive, né en 1920 à Bône (Annaba) en Algérie, il arrive en France en 1934 avec sa famille. Il se produira, entre autres lieux, dans les cabarets de Paris et Marseille (voir Hachlaf 1993, pp. 215-216). Il est décédé à Antibes en 2005.
Le film d'Ismaël Ferroukhi, *Les hommes libres* (2011) raconte le rôle joué, sous le gouvernement de Vichy, par le recteur de la mosquée de Paris dans la protection des juifs algériens dont a fait partie Salim Halali.
[23] Pas seulement en France, Emil Zrihan et l'Orchestre Andalou d'Israël la reprend aussi.

Ces deux aspects essentiels sont effectivement bien assumés par les artistes que j'ai pu interviewer, selon HK (MAP)[24] :

> « MAP c'est une fusion musicale insolite certains disent improbable mais elle est tout ce qu'il y a de plus probable en fait. On a grandi dans les quartiers dits populaires avec mille influences, mille odeurs, mille saveurs et forcément ces rencontres-là ça crée des choses nouvelles et c'est des choses qui sont dans l'air du temps.(...) Quelque part nous on est un peu le mélange de tout ça, de ces influences sud méditerranéennes, de ces influences terroir ch'ti et puis de cette culture hip hop qui est une culture qu'on s'est appropriée dès le plus jeune âge quoi. (…) Voilà on a une formule musicale qui est nous, ce qu'on est. »

Ce que confirme Saidou (MAP)[25] :

> « Notre musique elle est identitaire, dans le sens où elle est le fruit de notre histoire, elle a été nourrie de notre trajectoire de notre vision du monde, de notre vision d'une société. Et de ce fait, elle était pour nous assez représentative de l'environnement dans lequel on vit et l'environnement dans lequel on vit c'est ça : c'est un mec qui fait de l'accordéon, un mec qui fait du violon touche orientale, des mecs en casquette, des mecs aux machines, enfin notre vision de la musique elle est aussi… Pour nous c'est de l'expression populaire. (…) On est des enfants de la classe ouvrière, pas seulement immigrée, des enfants de la classe ouvrière. Et c'est ce qui aujourd'hui nous rapproche de tous les gens du peuple de France qui sont issus de la classe ouvrière. »

2.1. Réappropriation des identités et travail de mémoire : ce qu'en disent Mouss, HK et Saidou

Mouss et Hakim et leur groupe ont sorti en 2007 un album intitulé *Origines Contrôlées* constitué de reprises de chansons de l'immigration algérienne[26]. D'après Mouss, l'expression *Origines Contrôlées* renvoie à l'idée de maîtrise de la construction identitaire afin de lutter contre une identité fantasmée et cette maîtrise passe par la connaissance de l'histoire coloniale et de l'immigration, notamment, et par une réflexion sur ses répercussions actuelles.
La démarche d'*Origines Contrôlées* est collective parce qu'elle est née du festival du même nom organisé depuis neuf ans par l'association Tactikollectif à Toulouse et qui aborde principalement ces questions de mémoire (de la colonisation, de l'immigration), avant d'être un disque de Mouss et Hakim. C'est une démarche qui est dans la continuité de ce qu'ils ont fait avec Zebda, 100% Collègues ou Motivés, c'est-à-dire de mettre l'accent sur le commun, l'universel. À la question : pourquoi avoir ressorti ces chansons de l'immigration algérienne ? Mouss répond :

---

[24] L'entretien avec HK date d'octobre 2007. Depuis, et après deux albums, MAP est en pause et les deux chanteurs ont créé deux autres groupes HK et les Saltimbanks, pour HK, et Zone d'Expression Populaire (ZEP), pour Saidou.
[25] L'entretien avec Saidou date aussi d'octobre 2007.
[26] Des chansons écrites en kabyle, arabe algérien et français ; en France entre les années 1940 et 1980.

> « C'est une question de patrimoine commun et c'est vrai que ce travail-là, de mémoire, il nous semble essentiel aujourd'hui dans cette quête d'identité. (…) Effectivement l'identité française elle est en mouvement et aujourd'hui elle inclut cette part importante de l'immigration postcoloniale. Donc il y a des éléments qui peuvent nous aider à mieux comprendre quelle est cette identité partagée. Moi ça m'intéresse de savoir ce que mon ami Basque ou Espagnol peut avoir dans son escarcelle et quel est ce patrimoine commun. (…) On le fait pour nous parce que ça nous fait du bien de savoir la vérité sur des tas d'aspects de cette histoire-là, c'est une partie de l'histoire de France, c'est pas l'ensemble de l'histoire de France mais c'est une partie négligée et pourtant pas négligeable pour nous. (…) Il y a toujours des points de repère qui permettent de dire mais oui effectivement il y a quand même des espaces d'identité partagée (…). Et c'est intéressant de noter que par rapport à l'époque où ces chansons ont été créées, notamment les années 40, 50 et 60, où là il existait un vrai clivage, puisque ces chansons étaient absolument inconnues du reste de la population, aujourd'hui ce clivage est moindre. »[27]

Cette question de l'identité a été au cœur des élections présidentielles de 2007 (et par la suite du quinquennat de N. Sarkozy) et ils ont souhaité répondre à leur manière (comme ils l'ont toujours fait, par exemple la chanson *Le bruit et l'odeur* de Zebda), par cet album. Puisque, comme le rappelle Mouss, la question de « l'identité nationale » a été posée comme quelque chose de figé, comme si le débat était clos et en excluant de ce débat toute une partie de la population.

> « Et [dit-il] c'est particulièrement, bon injuste ça c'est sûr mais particulièrement inutile puisqu'il y a quelque chose d'inexorable dans l'évolution de l'identité d'un pays d'une société. Donc ils peuvent dire ce qu'ils veulent, à un moment donné cette question de l'identité, ce débat-là ne pourra pas se faire sans nous. »[28]

Il insiste sur le fait que ces chansons sont des « chansons de France », pas de la chanson française mais bien de France,

> « puisqu'elles on été écrites ici dans l'histoire de ce pays »[29],
> « de la même manière qu'il existe des langues de France : l'occitan, le basque, le breton, l'arabe et le kabyle. Définitivement il y a des Français ici qui parlent l'arabe et le kabyle couramment donc ce sont vraiment des langues de France. »[30]

Et il pense que, même si c'est d'abord leur histoire à lui et son frère, histoire qui passe par l'Algérie, beaucoup de personnes dans ce pays peuvent « s'y retrouver dans ces deux notions d'originel et d'universel (…) dans l'émotion, dans l'universel que peuvent porter ces chansons-là. »[31] En effet, c'est de cette manière aussi qu'ils ont conçu le projet du point de vue

---

[27] Entretien avec Yalhane Mecili dans l'émission *Aujourd'hui, rencontre avec*, sur Médi1-Sat, "les vieilles chansons de l'immigration algérienne" (2008).
[28] Entretien pour ce travail, en septembre 2007.
[29] Entretien pour ce travail, en septembre 2007.
[30] Entretien avec Yalhane Mecili dans l'émission *Aujourd'hui, rencontre avec*, sur Médi1-Sat, "les vieilles chansons de l'immigration algérienne"(2008).
[31] Entretien pour ce travail, en septembre 2007.

musical, puisque s'ils se sont attachés à reprendre les textes et la mélodie de voix, la musique, elle, change. Elle est actualisée et cohérente avec leur trajectoire artistique et musicale. Il ne s'agissait donc absolument pas de faire, comme dit Mouss, « une version orientale de ces chansons-là » mais bien d'en faire « parler l'universel. »[32]

Mouss souligne par ailleurs la difficulté, en France, à aborder, à regarder en face cette histoire coloniale et de l'immigration et il l'explique notamment par un manque d'humilité :

> « parce qu'il y a un sentiment très fort de supériorité culturelle dans le fait d'être français. Alors que c'est pas mieux qu'être algérien, sénégalais ou basque ou allemand, mais c'est pas moins bien non plus. »[33]

Cette « quête de mémoire » passe forcément par une démarche volontariste de leur part puisque, dit encore Mouss :

> « on nous donne pas les éléments dans notre éducation, dans notre instruction. Pour les avoir, on est bien obligé d'aller les chercher nous-mêmes. (…) On veut la vérité, on y a droit, on va la chercher donc ces chansons-là font partie de cette vérité-là, elles vont aider à comprendre. »[34]

Le rétablissement de la vérité passe bien sûr par la réhabilitation de la culture[35] et du vécu des parents, la déconstruction d'amalgames tenaces comme, par exemple, la confusion entre instruction et culture :

> « Ils étaient peut-être analphabètes, illettrés mais ils étaient cultivés c'est pas la même chose. (…) Quand on dit cultivé c'est noble, c'est énorme, c'est fort et ça rend solide. Nos parents étaient cultivés et sont cultivés, donc ils ont été solides. Il faut être solide pour vivre ce qu'ils ont vécu. Il faut être solide pour vivre l'exil, l'immigration. En renvoyant ces chansons-là on a envie de dire que l'immigration c'est pas que du grattage, c'est pas que juste on vient vous bouffer le pain. On peut regarder les choses simplement et dire non c'est du courage. Simplement quoi. »[36]

Assumer son identité, regarder son histoire en face, procède d'une démarche volontariste, je l'ai dit, et tous les artistes interrogés (HK, Saidou et Mouss) le disent ; mais ils insistent aussi sur le fait qu'une telle démarche n'est pas possible n'importe quand, il faut une certaine maturité pour l'avoir. Saidou (MAP) :

> « parce qu'on a aujourd'hui une trentaine d'années[37] et on est sorti de certains complexes identitaires et je crois qu'on s'est assumé. Ça c'est important. Je pense pas qu'on se soit complètement trouvé mais on s'est assumé. (…) Il a fallu qu'on réfléchisse pour avancer sur qui on était et aujourd'hui nous on s'est rendu compte qu'on était… Voilà enfants de

---

[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*
[34] *Ibid.*
[35] Dans le sens d'« ensemble des connaissances acquises qui permettent de développer le sens critique, le goût, le jugement » (Le nouveau Petit Robert de la langue française 2010, version électronique).
[36] Entretien pour ce travail, en septembre 2007.
[37] Tandis que Mouss et Hakim sont quarantenaires.

> l'immigration ça c'est clair, on est enfants du prolétariat du nord de la France. (…) Je crois que notre identité elle est nourrie de la transmission de nos parents, de ce que nos parents nous ont transmis mais de ce que la société dans laquelle on évolue nous a transmis aussi. »[38]

Quelle plus belle conclusion que celle-ci ? Comme l'ont répété sur scène Mouss et Hakim, pendant toute la tournée d'Origines Contrôlée (plus de deux ans) : « la transmission s'est faite et elle est bien passée ! »
J'aimerais enfin souligner que le pari d'un héritage partagé et partageable est réussi avec Origines Contrôlées. J'ai en effet suivi de près la tournée[39] et j'ai pu me rendre compte à quel point ce projet, ce répertoire, actualisé musicalement et « explicité », a pu conquérir l'écrasante majorité des spectateurs, que l'immigration algérienne fasse partie de leur propre histoire ou non, que le public connaisse Mouss et Hakim (ou même Zebda) ou non. Les concerts ont souvent réuni les héritiers des immigrés, des harkis, des séfarades ou des pieds-noirs et ils y entonnaient les mêmes refrains. Bien sûr, le talent scénique et l'énergie de Mouss et Hakim, la qualité des musiciens, n'y sont pas étrangers, et la convivialité était au rendez-vous. Le message d'une parole prise depuis longtemps et que l'on peut se réapproprier, que l'on peut prolonger et partager s'est concrétisé au moins le temps d'une soirée, bien loin des discours et des actes excluant qui ont malheureusement le vent en poupe.
Toujours est-il que si le processus transmissionnel est complexe et emprunte des chemins tortueux, il se déroule bien plus profondément et collectivement qu'il n'y paraît.

---

[38] Entretien pour ce travail, en octobre 2007.
[39] Je peux même dire que l'album Origines Contrôlées, ainsi que les deux albums de MAP (*Debout là d'dans !* et *Les Bronzés font du ch'ti*), entre autres, ont accompagné ce travail depuis le début.

CONCLUSION

Ce travail partait de l'idée qu'un point de vue élargi sur les profils des locuteurs (potentiels) de l'arabe maghrébin permet d'approcher la profondeur historique des liens entre le Nord de l'Afrique et la France. En effet, tant du point de vue social que du point de vue linguistique, les pratiques de l'arabe maghrébin concernent (ou ont pu concerner) bien plus de personnes qu'on ne le pense généralement.
J'ai ainsi souhaité souligner les enjeux et les manques tant théoriques qu'empiriques du sujet, espérant contribuer à de futurs approfondissements dans l'étude de la diversité des pratiques langagières.

À propos de la transmission, j'espère avoir mis en évidence à quel point il ne s'agit pas d'un processus linéaire, tant dans la (re)définition proposée qu'à travers les entretiens et les parcours. Le modèle dominant qui présuppose une perte de la langue familiale sur trois générations – vraisemblablement issu d'une survivance de conceptions assimilationnistes développées dans le cadre de la sociologie urbaine de Chicago des années 1920-1930 – conduit bien souvent à masquer ou à schématiser un processus autrement plus complexe. Ainsi, dès lors qu'on adopte un point de vue diachronique, transgénérationnel et que l'on ne se préoccupe pas seulement d'*évaluer* les volontés et les comportements parentaux, les prédictions définitives se révèlent bien fragiles.
Le processus de transmission est interactionnel à divers niveaux et ne se restreint pas au seul cadre familial. L'environnement et le réseau social jouent également un très grand rôle. Les mêmes éléments vont compter et se combiner différemment pour chacun dans la famille, la fratrie, le groupe, la société. Le sens dans lequel ils peuvent jouer (favorisant ou défavorisant le processus transmissionnel) n'est pas complètement pré-déterminé ou prévisible. Les mêmes critères d'analyse appliqués aux différents parcours montrent une multiplicité de situations et de possibles.
Par exemple, un contact plus ou moins régulier avec le pays de départ/des parents *peut* favoriser le processus de transmission à condition que l'apprenti locuteur soit encouragé à utiliser l'arabe plutôt que le français et qu'il ne soit pas bloqué dans ses efforts par des reproches ou de moqueries sur son *accent* (*cf.* Partie II – Chapitre 5).
En outre, la prise en compte de la diachronie permet d'appréhender des changements et des ruptures dans les pratiques langagières, toujours possibles. La trajectoire de Marwa (née en France de parents marocains), notamment, le montre bien : elle a finalement dépassé son blocage, à l'âge adulte, grâce aux encouragements bienveillants de son compagnon (émigré marocain). Partant, même quand il semble ne pas y avoir de pratiques de l'arabe maghrébin, il peut toujours y avoir « ressurgissement » de la langue enfouie – les plus jeunes peuvent y contribuer par leur demande –, de même qu'à l'inverse des pratiques

existantes peuvent ne pas se perpétuer.

Du point de vue des pratiques langagières, comme du point de vue historique ou social, avec notamment les phénomènes de diasporisation, les cadres de pensée et d'analyse assimilationnistes, malgré leur omniprésence, sont fortement remis en cause. La sociolinguistique, comme le reste des sciences humaines, a beaucoup à gagner en évitant de perpétuer ces cadres et modèles. L'injonction à l'intégration et le modèle des générations confortent l'affirmation officielle des frontières ethniques cachées derrière le triptyque universaliste, et s'adossent à la langue (le français) comme instrument, symbole et preuve de conformation du citoyen idéal. Au contraire, de même que le fait linguistique est autant traversé de volonté de mimétisme que de volonté de distinction, on doit considérer les faits sociaux, culturels, identitaires, etc., comme également constitués de cette même tension. Conserver ces cadres, c'est aussi aller à l'encontre des réalités et des dynamiques de la société française, ainsi que du monde. Comme l'ont si bien dit É. Glissant et P. Chamoiseau :

> « Dans les histoires des sociétés, aucun métissage n'a donné lieu à dégénérescence, des Gallo-Romains aux Brésiliens. Et pas une des créolisations survenues dans le monde n'a conduit à l'effacement pur et simple d'une de ses composantes. Il y a tant de présences dans une ronde de tambours, tellement de langues dans un chœur de reggae ou dans une phrase de Faulkner, tellement d'archipels dans une volée de jazz. Et combien d'énormes rires de libération, de jubilation, quand tout cela se rencontre. » (Glissant & Chamoiseau 2007, p. 20).

En effet, il semble bien que partout dans le monde les « minoritaires » sont entrés dans des dynamiques de visibilisation, de revendications, de luttes pour la reconnaissance (Honneth 2002 ; Ricœur 2005 ; Guéguen & Malochet 2012). Pour mettre au jour les interactions complexes entre les trajectoires individuelles, les contextes et les statuts politiques et sociaux, les sciences sociales n'ont d'autre choix que de se débarrasser de modèles trop linéaires.
Plus précisément, et pour revenir en partie en France, il y a probablement eu, à partir des années 1990, un changement, un basculement de l'inhibition à l'affirmation. Les mémoires et les héritages s'énoncent, même de façon balbutiante ou conflictuelle, s'assument et deviennent plus compréhensibles, plus faciles à partager. Bien sûr, le mouvement de balancier entre repli et ouverture, qu'il se situe à l'échelle sociétale ou individuelle, crée une tension tantôt inquiétante et dangereuse, tantôt porteuse d'espoir. Toujours est-il qu'il y a bien eu basculement, comme le souligne N. Guénif-Souilamas (2006, pp. 7-38) à la suite de N. Élias : de « l'exotisme » à « l'altérité de l'intérieur », de « l'assimilation » à « la distinction » (selon les termes mêmes d'Élias).

Assurément, l'arabe maghrébin – et plus généralement les pratiques plurilingues – semble aujourd'hui plus présent dans l'espace public, et les ascendances multiples se dévoilent et s'affirment. La scène artistique actuelle en témoigne clairement :

> « Les arts, les littératures, les musiques et les chants fraternisent par des

> voies d'imaginaires qui ne connaissent plus rien aux seules géographies nationales ou aux langues orgueilleuses dans leur à-part. Dans la mondialité (qui est là tout autant que nous avons à la fonder), nous n'appartenons pas en exclusivité à des "patries", à des "nations", et pas du tout à des "territoires", mais désormais à des "lieux", des intempéries linguistiques, des dieux libres qui ne réclament peut-être pas d'être adorés, des terres natales que nous aurons décidées, des langues que nous aurons désirées, ces géographies tissées de matières et de visions que nous aurons forgées. Et ces "lieux", devenus incontournables (nous ne pouvons nous en distraire, mais nous ne pouvons pas non plus en faire le tour comme par une graphie irréparable, ni les enfermer dans les murailles), entrent en relation avec tous les lieux du monde. Le chatoiement de ces lieux ouvre à l'insurrection infinie des imaginaires libres : à cette mondialité. » (Glissant & Chamoiseau 2007, pp. 16-17).

Au final, si ce travail contribue, à travers l'approche sociolinguistique, à mettre en évidence ces (re)configurations, il est néanmoins lacunaire en regard des ambitions de départ.

Il demeure nécessaire d'approfondir la question des pratiques langagières, objet auquel je n'ai pu donner, ici, toute la place qu'il mérite. J'aurai à cœur, à l'avenir, d'explorer plus avant, et mieux, toujours dans le cadre de la sociolinguistique, toutes les trajectoires évoquées (et probablement beaucoup d'autres) tout en progressant dans l'étude des pratiques langagières, en fonction des profils diversifiés.

L'approfondissement de l'approche en termes d'accommodation reste une des pistes ouvertes pour de futures recherches. Ainsi, je compte m'appuyer sur les enregistrements de conversations déjà recueillis mais non exploités dans le présent travail, et également en recueillir de nouveaux.

De même, il sera intéressant d'approcher ces pratiques de manière plus ethnographique et, localement, de mettre au jour toutes les variétés d'arabe maghrébin présentes en France, en lien avec les variétés du berbère, les français régionaux ou les langues régionales. Les pratiques et les *langues* qu'elles mettent en œuvre ne sont pas étanches et l'on sait que certains immigrés ont, au siècle dernier, acquis le français après ou à travers une langue régionale (Éloy *et al.*, 2003 ; Blanchet 2003). Comme l'on peut parler l'arabe avec un *accent français*, il est possible de le parler avec un *accent (français) régional*. C'est ce que suggère Nadia, notamment (*cf.* Partie II – Chapitre 3 – section 2.2.) :

> « on parle le ch'tignoule. on parle le ch'ti.. parce qu'on a vraiment l'accent du nord hein ça c'est.. très prononcé. et... c'est vrai que par exemple moi.. bon je parle pas le ch'tignoule parce que ça c'est moi qui l'ai inventé hein c'est parce que j'avais rencontré des gens du côté du Douaisi qui parlaient.. l'arabe mélangé avec du français mais un français qui serait bien prononcé bon ch'ti quoi et moi ça m'avait fait rire quoi. parce que j'avais jamais vu ça. et… je sais pas pourquoi j'ai appelé ça le ch'tignoule pour rigoler quoi.. bon y a dix quinze ans hein que je dis ça. et j'ai un frère qui a un accent plus prononcé que nous et c'est vrai que lui quand il parle l'arabe. l'arabe enfin quand il parle à mes parents.. ça fait vraiment le ch'tignoule quoi parce qu'il a l'accent »

Qu'en est-il donc aujourd'hui de ces plurilinguismes plus ou moins

localisés ?

Au-delà, considérer ensemble arabophones et berbérophones de France constitue un angle à ne pas négliger non plus, dans la mesure où leurs trajectoires comme leurs pratiques langagières peuvent être autant distinctes que communes.
Ou encore, on pourra élargir l'approche de l'arabophonie française en incluant les locuteurs des variétés orientales, et non plus seulement maghrébines, et examiner ainsi comment s'agencent ces pratiques multiples. Tout cela permettra également d'avancer dans des approches complexes et ouvertes du langage et du linguistique.

From the forests to the great rivers,
from the ocean to the plantation
we were moving right along.
and from the plantation to the revolution
we were singing freedom songs, generations ago.

(…)

until you find yourself overlooking the sea below, in
that gap of time at the rim of the world.
until you become generations of stone, generations
of bone. Until you are ghosts, generations of ghosts.
Until we become...
generations ago…

Anthony Joseph and the Spasm Band, *Generations* (Anthony Joseph), album : Rubber Orchestras (Heavenly Sweetness / Naïve, 2011).

Conventions de transcription

1. Les entretiens et conversations

.	Pause nette
..	Hésitation, syllabe prolongée ou intonation continuative
…	Comme précédents mais plus longs et suivi d'une pause
#	Mot tronqué
' / '	Élisions (exemple : 'fin, s'ra)
:: ou :::	Allongement vocalique (exemple : oui::)
JAMais (par exemple)	Insistance
xxx	Inaudible

X, Y, Z (ou autres majuscules seules) Noms propres anonymisés

[	Chevauchements
( )	Commentaires de contexte
[ ]	Commentaires ou informations de remplacement
(…)	Passage tronqué
{ }	Formes ou traductions attendues

2. Système de transcription de l'arabe

Consonnes

ʔ	laryngale occlusive sourde	ء
b	bilabiale occlusive sonore	ب
t	dentale occlusive sourde	ت / ث
ž	alvéolaire chuintante spirante sonore	ج
ǧ	dentale sonore affriquée à appendice chuintant	ج
ḥ	pharyngale spirante sourde	ح

x	vélaire spirante sourde	خ
d	dentale occlusive sonore	ذ / د
r	palatale roulée spirante sonore	ر
ṛ	palatale roulée spirante sonore emphatique	ر
z	alvéolaire sifflante spirante sonore	ز
s	alvéolaire sifflante spirante sourde	س
š	alvéolaire chuintante spirante sourde	ش
ṣ	alvéolaire sifflante spirante sourde emphatique	ص
ḍ	dentale occlusive sonore emphatique	ظ/ض
ṭ	dentale occlusive sourde emphatique	ط
ḍ̣	interdentale spirante sonore emphatique	ظ/ض
ʕ	pharyngale spirante sonore	ع
ġ	vélaire spirante sonore	غ
f	labiodentale spirante sourde	ف
q	uvulaire occlusive sourde	ق
g	postpalatale occlusive sonore	ق
ʔ	laryngale occlusive sourde	ق

k	postpalatale occlusive sourde	ك
l	palatale latérale spirante sonore	ل
m	bilabiale nasale sonore	م
n	dentale nasale sonore	ن
h	laryngale spirante sonore	ه
w	bilabiale spirante sonore	و
y	palatale mouillée spirante sonore	ي
ś	apico-alvéolaire sifflante	

Voyelles

Brèves	Longues
a	ā
u	ū
i	ī
e	ē
o	ō
ə (schwa)	

Autres indications

De manière générale, les consonnes emphatiques sont notées avec un point souscrit : ḷ ṃ ẓ…

Les quelques mots d'hébreu sont transcrits avec les mêmes signes consonantiques ou vocaliques que l'arabe : *melex*, *ḥorin*. Leur transcription ne se veut pas aussi précise que celle de l'arabe.

Enfin, tous les autres phonèmes non mentionnés ici sont transcrits selon les conventions de l'alphabet phonétique international (API).

BIBLIOGRAPHIE

ABDALLAH Mogniss H., 2009, « Fais-moi un dessin », in *Vacarme*, n° 46. http://www.vacarme.org/article1695.html

ABDALLAH Mogniss H., 2008, « Paroles et chansons de l'immigration (maghrébine) », in *Vacarme*, n° 44, pp. 52-55.

ABDALLAH Mogniss H., 2004, « La Marche pour l'Égalité : une mémoire à restaurer », in *Hommes et Migrations*, n° 1247, pp. 99-104.

ABDALLAH Mogniss H., 2001a, *J'y suis, j'y reste ! Les luttes de l'immigration en France depuis les années soixante*, Éditions Reflex, Paris.

ABDALLAH Mogniss H., 2001b, (entretien réalisé par Stany Grelet, Victoire Patouillard, Isabelle Saint-Saëns & Brigitte Tijou) « IM'média, l'immigration par elle-même », in *Vacarme*, n° 17. http://www.vacarme.org/article204.html

ABOURAHIM-BOUASSI Maha, 2011, *La transmission intra-familliale de l'arabe marocain : étude comparative des pratiques*, Thèse de Doctorat sous la direction de Dominique Caubet, INALCO, Paris.

ABOURAHIM Maha, 2003, *Les fonctionnements des interférences entre l'arabe marocain et le français dans les micro-marchés marocains en France*, Mémoire de maîtrise, sous la direction d'Olivier Baude, Université d'Orléans.

ABOUZAÏD Myriam, 2011, *Politique linguistique éducative à l'égard de l'amazighe (berbère) au Maroc : des choix sociolinguistiques et didactiques à leur mise en pratique*, Thèse de Doctorat sous la direction de Jacqueline Billiez, Université de Grenoble.

ABOUZAÏD Myriam et BARONTINI Alexandrine, sous presse, « Standardisation et vitalité linguistique, quels enjeux pour les vernaculaires arabe(s) et berbère(s) en France et au Maroc ? », Actes du colloque international « Standardisation et vitalité des langues de France », AULF et LESCLaP-CEP, Amiens, 11-12 octobre 2011.

ABOUZAÏD Myriam et BIICHLÉ Luc, 2011, « Ainsi meurt la "communauté linguistique" »
En ligne : http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/spip.php?article78

ABOU-SADA Georges et MILLET Hélène (Éd.), 1986, *Générations issues de l'immigration*, Arcantère, Paris, 1986.

ABRIAL Stéphanie, 2002, *Les enfants de Harkis : de la révolte à l'intégration*, L'Harmattan, Paris.

ABU-HAIDAR Farida, 1994, « Beur arabic: Continuity in the speech of second generation algerian immigrant in France », in Aguadé J., Corriente F. et Marugán M. (Eds), *Actas del Congreso internacional sobre interferencias lingüísticas arabo-romances y paralelos extra-iberos (celebradas en Madrid del 10 al 14 de diciembre de 1990)*, Zaragoza, pp. 7-14.

ABU-MANGA Al-Amin et MILLER Catherine, 1992, *Language change and national integration: rural migrants in Khartoum*, Khartoum University Press, Khartoum.

ACHARD Pierre, 1993, *Sociologie du langage*, PUF, Coll. Que sais-je ?, Paris.

ADAMI Hervé, 2008, « L'acculturation linguistique des migrants : des tactiques d'apprentissage à une sociodidactique du français langue seconde », in *Cahiers de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, n° 2 : *Migrations et plurilinguisme en France*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France, Didier Éditions, Paris, pp. 10-15.

AGERON Charles-Robert, 2005, *Les Algériens musulmans et la France, 1871-1919*, Éd. Bouchene, Saint-Denis.

AGUADÉ Jordi, CRESSIER Patrice et VICENTE Ángeles (Éds.), 1998, *Peuplement et arabisation au Maghreb occidental*, Casa de Velázquez/Universidad de Zaragoza, Madrid/Zaragoza.

AJAMI Fouad, 1987, « The End of Pan-Arabism », in Farah T. E. (Dir.), *Pan-Arabism and Arab Nationalism. The continuing debate*, Westview Press, Boulder, pp. 96-115.

AKINCI Mehmet-Ali *et al.*, 2004, *Le plurilinguisme à Lyon, le statut des langues à la maison et à l'école*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris.

AKINCI Mehmet-Ali, 1996, « La langue contre l'oubli… », in *Écarts d'Identité*, n° 76 : *Les langues des autres. Immigration et pratiques langagières*, pp. 6-8.

ALILI Rochdy, 1994, « Qui s'intègre à quoi ? Qui intègre qui ? », in Hommes et Migrations, n° 1182 : Pour une éthique de l'intégration, pp.15-20.

ALLAL Lamia, 2004, « Vivre à la croisée de deux langues : les comportements langagiers des enfants issus de l'immigration tunisienne », in Boyer H. (Éd.), *Langues et contacts de langues dans l'aire méditerranéenne. Pratiques, représentations, gestions*, l'Harmattan, Paris, pp. 112-129.

AMARY Sylvaine, 2012, *Représentations et transmission de l'arabe maghrébin en France, le rôle de l'histoire familiale. Recueil et analyse des récits de vie de deux locutrices de l'arabe algérien et marocain*, mémoire de Master 2 Recherche, sous la direction de D. Caubet, INALCO.

AMRANI Younes et BEAUD Stéphane, 2004, *Pays de malheur ! Un jeune de cité écrit à un sociologue*, La Découverte, Paris.

AMSELLE Jean-Loup, 2009 [1990], *Logiques métisses. Anthropologie de*

l'identité en Afrique et ailleurs, Payot, Paris.

AMSELLE Jean-Loup, 2005, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures, Flammarion*, Paris.

ANDERSON Benedict, 2006 [1983], *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso (revised edition), London/New York.

ANDERSON Benedict, 2002 [1996], *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, Paris (Traduction Pierre-Emmanuel Dauzat).

APPEL René and MUYSKEN Pieter, 1987, *Language Contact and Bilingualism*, Edward Arnold, London.

APRILE Sylvie et DUFOIX Stéphane, 2009, *Les mots de l'immigration*, Belin, coll. le Français retrouvé, Paris.

ARCHIBALD James et CHISS Jean-Louis (Dir.), 2007, *La langue et l'intégration des immigrants: sociolinguistique, politiques linguistiques, didactique*, L'Harmattan, Paris.

ASAL Houda, 2011, *Se dire* arabe *au Canada. Un siècle de vie associative, entre discours identitaires et mobilisations politiques (1882-1975)*, thèse de doctorat sous la co-direction de Nancy L. Green et Denise Helly, École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS).

ASSANTE Michèle, 1987, « Pied-noir : une expression en quête d'origine », in *Cahiers d'anthropologie et de biométrie humaine*, n° 5, pp. 219-230.

ASSANTE Michèle et PLAISANT Odile, 1992, « Origine et enjeu de la dénomination "pied-noir" », in *Langage et Société*, n° 60 : *D'où parlent les mots ? Le terrain de l'étymologie*, pp. 49-65.

ASSELAH-RAHAL Safia, 2004, *Plurilinguisme et migration*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris.

AUER Peter, 2007, « Mobility, contact and accommodation », in Llamas C., Mullany L. and Stockwell P. (Eds.), *The Routledge Companion to Sociolinguistics*, Routledge, New York, pp. 109-115.

AUER Peter (Ed.), 1998, *Code-switching in conversation: language, interaction and identity*, Routledge, London.

AUER Peter, 1984, *Bilingual conversations*, Benjamins, Amsterdam.

AUER Peter, HINSKENS Frans and KERSWILL Paul (Eds.), 2005, *Dialect change: convergence and divergence in European languages*, Cambridge university Press, Cambridge.

AUER Peter and DI LUZIO Aldo (Eds.), 1988, *Interpretive Sociolinguistics: migrants, children, migrant children*, G. Narr, Tübingen.

AUSTIN John Langshaw, 1991, *Quand dire, c'est faire. How to do things with words*, Seuil (introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane), Paris.

AWENENGO Séverine, BARTHELEMY Pascale et TSHIMANGA Charles (Éds.), 2004, *Écrire l'histoire de l'Afrique autrement ?*, L'Harmattan, Paris.

AYOUN Monique et STORA Jean-Pierre, 1989, *Mon Algérie*, Acropole, Paris.

AYOUN Richard et COHEN Bernard, 1982, *Les Juifs d'Algérie, 2000 ans d'histoire*, Paris, J. C. Lattès, Paris.

BACRI Roland, 1983, *Trésors des racines pataouètes*, Belin, Paris.

BACRI Roland, 1982, « Le pataouète (essai sémantique, sémiologique, salamalexicologique et tout) », in Roblès E. (Dir.), *Les Pieds-Noirs*, Ed. Philippe Lebaud, coll. Ces minorités qui font la France, Paris, pp. 89-96.

BACRI Roland, 1971, *Et alors ? Et oilà !*, Balland, Paris.

BACRI Roland, 1969, *Le Roro : dictionnaire pataouète de langue pied-noir, étymologique, analogique, didactique, sémantique et tout...*, Denoël, Paris.

BAILLY Laurence, 2004, « Langues, langages et lien social », in *Hommes et migrations*, n° 1252, pp. 56-65.

BAKHTINE Mikhaïl (V. N. VOLOCHINOV), 2006 [1977], *Marxisme et philosophie du langage (essai d'application de la méthode sociologique en linguistique)*, Éditions de Minuit, Paris.

BALIBAR Étienne et WALLERSTEIN Immanuel, 1997 [1988], *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, La Découverte/Poche, Paris.

BALIBAR Renée, 2007 [1974], *Les français fictifs : politique et pratique de la langue nationale*, E.M.E., Cortil-Wodon.

BALIBAR Renée et LAPORTE Dominique, 1974, *Le Français national : politique et pratiques de la langue nationale sous la Révolution française*, Hachette, Paris.

BALLAND Christine, 2005, « Manières de table des immigrés. L'exemple de Juifs tunisiens à Paris », in *Diasporas*, n° 7 : *Cuisines en partage*, pp.106-118.

BANCEL Nicolas, BERNAULT Florence, BLANCHARD Pascal, BOUBEKER Ahmed, MBEMBE Achille et VERGÈS Françoise (Dir.), 2010, *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, La Découverte, coll. Cahiers libres, Paris.

BANCEL Nicolas et BLANCHARD Pascal, 2007, « Qu'est-ce que la "culture postcoloniale" ? », in *Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité*, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, pp. 30-32.

BARILLOT Naïma, 2001, « *Codeswitching* arabe marocain/français : remarques générales et aspect prosodique », in Canut C. et Caubet D. (Éds.), *Comment les langues se mélangent, codeswitching en francophonie*, L'Harmattan, Paris, pp. 119-134.

BARKAT Sidi Mohamed, 2007, « Immigré/colonisé », in *Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité*, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, pp. 28-29.

BARONTINI Alexandrine, 2012, « Discriminations sociolinguistiques des locuteurs de l'arabe maghrébin en France : normes et catégorisations », in Lebon-Eyqem M., Bulot Th. et Ledegen G. (Dir.), *Ségrégation, normes et discrimination(s). Sociolinguistique urbaine et migrance* (7èmes journées internationales de sociolinguistique urbaine), E.M.E. Éditions, coll. Proximités, Bruxelles, pp. 61-92.

BARONTINI Alexandrine, 2010a, « Radiographie sommaire des pratiques de l'arabe maghrébin en France », in *Hommes et Migrations*, n° 1288 : *Langues et migrations*, pp. 104-109.

BARONTINI Alexandrine, 2010b, « Approcher les reconfigurations identitaires à travers les migrations (post)coloniales, du Nord de l'Afrique vers la France », in Bulot Th., Lamarre P. (Dir.) et Thamin N. (Coll.), in *Cahiers de Linguistique*, 36/1 : *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, E.M.E., Cortil-Wodon, pp. 39-52.

BARONTINI Alexandrine, 2010c, « Vers l'émergence d'un arabe maghrébin de France ? », article issu d'une communication à la 1ère Journée d'Etude conjointe LACNAD/IREMAM. En ligne : http://www.centrederechercheberbere.fr/langues-litteratures-berberes-et-arabe-maghrebines-dynamiques-et-enjeux-actuels.html

BARONTINI Alexandrine, 2009a, « Pratiques et transmission de l'arabe maghrébin en France », in *Langues et cité. Bulletin de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, n° 15 : *L'arabe en France*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France.

BARONTINI Alexandrine, 2009b, « Pour un changement d'optique dans les recherches sociolinguistiques concernant les locuteurs de l'arabe maghrébin en France », in Pierozak I. et Éloy J.-M. (Dir.), *Intervenir : appliquer, s'impliquer ?*, L'Harmattan, coll. Espaces Discursifs, Paris, pp. 197-201.

BARONTINI Alexandrine, 2008a, « Pratiques de l'arabe maghrébin en France : trois familles (de traditions musulmanes et juives) originaires du Maroc et d'Algérie », in Procházka S. and Ritt-Benmimoun V. (Eds.), *Between the Atlantic and Indian Oceans. Studies on Contemporary Arabic Dialects. Proceedings of the 7th AIDA Conference, Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 4, Lit Verlag, Berlin, pp. 67-79.

BARONTINI Alexandrine, 2008b, « Contact des cultures : réflexions à propos de l'héritage culturel de l'immigration algérienne en France », in

Contact des cultures : perspectives pluridisciplinaires et transversales, Actes des journées d'études des jeunes chercheurs en langues, littératures et sociétés (INALCO, Paris, 21 et 22 février 2008), Publications Langues O' (INALCO), coll. Colloques Langues O', Paris, pp. 97-107.

BARONTINI Alexandrine, 2007, « Valorisation des langues vivantes en France : le cas de l'arabe maghrébin », in *Le Français aujourd'hui*, n° 158 : *Enseigner les langues d'origines*, Armand Colin/AFEF, Paris, pp 20-27.

BARONTINI Alexandrine, 2006a, *Arabe maghrébin en France : pratiques, représentations, transmission. Familles de traditions musulmanes et juives*, Mémoire de DEA, sous la direction de Dominique Caubet, INALCO.

BARONTINI Alexandrine, 2006b, « Alternance codique arabe algérien/français, en France : négociations à partir d'une consigne amenée par la recherche », in *EDNA (Estudios de dialectoligía norteafricana y andalusí)*, n° 10, pp. 69-80.

BARONTINI Alexandrine, 2005, *Transmission de l'arabe maghrébin en France, représentations et pratiques. Le cas d'une famille originaire du nord-est marocain*, Mémoire de maîtrise, sous la direction de Dominique Caubet, INALCO.

BARONTINI Alexandrine et CAUBET Dominique, 2008, « La transmission de l'arabe maghrébin en France : état des lieux », in *Cahiers de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, n° 2 : *Migrations et plurilinguisme en France*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France, Didier Éditions, Paris, pp. 43-48.

BARONTINI Alexandrine et ZIAMARI Karima, 2009, « Comment des (jeunes) femmes marocaines parlent "masculin" : tentative de définition sociolinguistique », in *EDNA (Estudios de dialectoligía norteafricana y andalusí)*, n° 13 : *Special issue: Women's World-Women's Word: Female life as reflected in the Arabic dialects*), Instituto de Estudios Isálmicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, pp. 153-172.
En ligne : http://venus.uca.es/ojs/index.php/edna/issue/view/10

BARONTINI Alexandrine et ZIAMARI Karima, 2008, « Quelques éléments de description d'un parler *jebli* (Ourtzagh, Maroc) », in *EDNA (Estudios de dialectoligía norteafricana y andalusí)*, n° 12, Instituto de Estudios Isálmicos y del Oriente Próximo, Zaragoza, pp. 43-59. En ligne : http://venus.uca.es/ojs/index.php/edna/issue/view/10

BARTH Fredrik, 1995 [1969], « Les groupes ethniques et leurs frontières » (traduit de l'anglais par Bardolph J., Poutignat Ph., Streiff-Fenart J.), in Poutignat Ph. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Presses Universitaires de France (P.U.F.), Paris.

BASSIOUNEY Reem, 2008, « Leveling », in Versteegh K. *et al.* (Eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III, Brill, Leiden/Boston, pp. 8-13.

BAUSSANT Michèle, 2009, « Entre quête et enquête : la distance dans le

terrain ethnographique », in *Ateliers du LESC*, n° 33 : *La relation ethnographique, terrains et textes. Mélanges offerts à Raymond Jamous*, version électronique : http://ateliers.revues.org/document8205.html

BAUSSANT Michèle, 2006, « Exils et construction de la mémoire généalogique : l'exemple des Pieds-Noirs », in *Pôle Sud*, n° 24 - Vol. 1, pp. 29-44.

BAUSSANT Michèle, 2002, *Pieds-noirs. Mémoires d'exils*, Stock, coll. un ordre d'idées, Paris.

BEAUD Stéphane, 2003, *80% au bac... et après ? Les enfants de la démocratisation scolaire*, La Découverte, Paris.

BEAUD Stéphane, 1996, « L'usage de l'entretien en sciences sociales. Plaidoyer pour l'"entretien ethnographique" », in *Politix*, Vol. 9 - n° 35, pp. 226-257.

BEAUD Stéphane et WEBER Florence, 2003, *Guide de l'enquête de terrain. Produire et analyser des données ethnographiques*, La Découverte, coll. Guides repères, Paris.

BECKER Howard S., 2004 [1986], *Écrire les sciences sociales*, Economica, coll. Méthodes des sciences sociales, Paris.

BEKKAR Rabia, BOUMAZA Nadir et PINSON Daniel, 1999, *Familles maghébines en France, l'épreuve de la ville*, PUF, Paris.

BELKAÏD Nadia, 1994, « Grands-mères maghrébines et petits-enfants. De la transmission des liens familiaux à la transmission culturelle », in *Migrants-Formation*, n° 98, CNDP, pp. 112-122.

BELKAÏD Nadia et GUERRAOUI Zohra, 2003, « La transmission culturelle. Le regard de la psychologie interculturelle », in *Empan*, Vol 3 - n° 51, pp. 124-128.

BELORGEY Jean-Michel *et al.*, 2005, « De l'usage politique du "communautarisme" », in *Mouvements*, Vol. 2 - n° 38, pp. 68-82.

BENALI Abdelkader, 1998, *Le cinéma colonial au Maghreb. L'imaginaire en trompe-l'œil*, Éd. du Cerf, Paris.

BENAYOUN Chantal, 1996, « Juifs, Pieds-Noirs, Séfarades ou les trois termes d'une citoyenneté », in Jordi J.-J. et Temime É. (Dir.), *Marseille et le choc des décolonisations*, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 125-132.

BENBASSA Esther (Dir.), 2011, *Mouvements*, hors série : *La France en situation postcoloniale ?*, La Découverte, Paris.

BEN BELLA Rachid, ÉRAMBERT Sylvain, LAKHÉCHÈNE Riadh, PHILIBERT Alexandre et PONTHUS Joseph, 2012, *Nous… La cité*, Éd. La Découverte/Zones, Paris.

BENSALAH Amina, à paraître décembre 2013, « L'ancrage corporel et

praxique du langage. Communauté corporelle et altérité dans l'enseignement d'une "langue" orale étrangère », in *Langage*.

BENSALAH Amina, 2007, « Herméneutique du "kif", valeur performative d'une expression idiomatique », in Auzanneau M. (Dir.), avec la collaboration de S. Verdoia, *La mise en œuvre des langues dans l'interaction*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 101-119.

BENSALAH Amina (avec la collaboration de Jocelyne Leber-Marin), 2001, « Des pré-construits et des "représentations attribuées" aux pré-construits montrés en discours : le cas des entretiens de recherche », in Charnet C. (Coord.), *Communications interculturelles et processus référentiels*, Publications de l'Université P. Valéry Montpellier III, coll. Le fil du discours, Montpellier, pp. 19-42.

BENSALAH Amina, 1998a, « L'alternance des langues comme marqueur du changement des genres discursifs et de l'accentuation de l'intersubjectivité », in Queffélec A. (Éd.), *Alternances codiques et français parlé en Afrique,* Publication de l'Université de Provence, Aix-en Provence, pp. 39-49.

BENSALAH Amina, 1998b, « L'effet loupe des formes mêlées et discours rapportés », in *Plurilinguismes*, n° 14 : *Alternance des langues et apprentissage en contextes plurilingues*, CERPL, Université René Descartes, Paris, pp. 143-170.

BENSALAH Amina et SUCHET Myriam, 2013, « Reprise-modification et intertextualité hétérolingues et hétérophones dans quelques textes écrits et performés par des "rappeurs" », in *Transversal - eipcp multilingual webjournal : The languages of the banlieues*, http://eipcp.net/transversal/0113

BENSALAH Amina et JOSEPH Vincent, 2004, « La fonction humoristique du "mixlangue" dans le parler des jeunes Algérois – détournement et innovaton linguistique, in Caubet D., Billiez J., Bulot Th., Léglise I. et Miller C. (ÉdS.), *Parlers jeunes, ici et là-bas. Pratiques et représentations*, L'Harmattan, coll. Espaces Discursifs, Paris, pp. 149-171.

BERLIVET Luc, COLLOVALD Annie et SAWICKI Frédéric (Coord.), 1994, *Politix*, Vol. 7 - n° 27 : *La biographie. Usages scientifiques et sociaux*.

BERNARDOT Marc, 2008, « Camps d'étrangers, foyers de travailleurs, centres d'expulsion : les lieux communs de l'immigré décolonisé », in *Cultures & Conflits*, n°69 : *Xénophobie de gouvernement, nationalisme d'Etat*, pp. 1-20. En ligne : http://conflits.revues.org/index10602.html

BERTHELEU Hélène, 2012, « "Ethnicisation" et "communautarisme" ou comment fabriquer de la différence au lieu de repenser la citoyenneté », in Crenn C. et Kotobi L. (Dir.), *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Armand Colin, coll. Recherches, Paris, pp. 57-73.

BERTHELEU Hélène, 2007, « Sens et usages de "l'ethnicisation". Le regard majoritaire sur les rapports sociaux ethniques », in *Revue Européenne des*

Migrations Internationales (REMI), Vol. 23 - n° 2, pp. 7-28.

BERTUCCI Marie-Madeleine, 2007, « Plurilinguisme, parlers métissés et configurations identitaires dans l'espace francophone. Mots des migrants et français circulant », in *Le français en Afrique*, n° 22, pp. 71-82 .

BESNACI-LANCOU Fatima (Dir.), 2010, *Des vies. 62 enfants de harkis racontent*, Éd. de L'Atelier, Ivry-sur-Seine.

BESNACI-LANCOU Fatima, 2006a, *Treize chibanis harkis*, Tirésias, Paris.

BESNACI-LANCOU Fatima (Éd.), 2006b, *Nos mères, paroles blessées : une autre histoire de harkis*, Emina Soleil-Zellige, Léchelle.

BESNACI-LANCOU Fatima, 2003, *Fille de Harki : le bouleversant témoignage d'une enfant de la guerre d'Algérie*, Éd. de l'Atelier/Éd. Ouvrières, Paris.

BESNACI-LANCOU Fatima et MOUMEN Abderahmen, 2008, *Les Harkis*, Le Cavalier Bleu, Coll. idées reçues, Paris.

BESNACI-LANCOU Fatima et MANCERON Gilles, 2008, *Les harkis dans la colonisation et ses suites*, Éd. de L'Atelier, Ivry-sur-Seine.

BIDET Jennifer et WAGNER Lauren, 2012, « Vacances au bled et appartenances diasporiques des descendants d'immigrés algériens et marocains en France », in *Tracés*, Vol 2 - n° 23 : *Diasporas*, pp. 113-130.

BIICHLÉ Luc, 2012, « La transmission des langues et des identités en contexte migratoire. Le cas de deux familles de France d'origine berbère », in *Hommes et Migrations*, n° 1295 : *Algérie-France. Une communauté de destin*, pp. 66-76.

BIICHLÉ Luc, 2007, *Langues et parcours d'intégration d'immigrés maghrébins en France*, Thèse de doctorat en Sciences du Langage, Sociolinguistique et Didactique des Langues, sous la direction de Jacqueline Billiez, Université Stendhal-Grenoble 3.

BIICHLÉ Luc, 2003, *Vers un « parler maghrébin de France à fonction véhiculaire et vernaculaire »*, mémoire de DEA en sciences du langage, sous la direction de Jacqueline Billiez, Université Stendhal-Grenoble 3.

BILLIEZ Jacqueline, 2012, « Plurilinguismes des descendants de migrants et école : évolution des recherches et des actions didactiques », in *Les Cahiers du GEPE*. En ligne : http://www.cahiersdugepe.fr/index2167.php

BILLIEZ Jacqueline, 2007, « Être plurilingue. Handicap ou atout ? », in *Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité*, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, pp. 88-90.

BILLIEZ Jacqueline, 2005, « Répertoires et parlers plurilingues. Déplacements à opérer et pistes à parcourir à l'école », in Prudent L.-F., Turpin F. et Wharton S. (Éds.), *Du plurilinguisme à l'école. Vers une gestion coordonnée des langues en contextes éducatifs sensibles*, Peter Lang, Berne, pp. 323-339.

BILLIEZ Jacqueline (Dir.), 2003, *Contacts de langues : modèles, typologies, interventions*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris.

BILLIEZ Jacqueline, 1998, « Jeunes de France d'origine algérienne : rapports aux langues et aux cultures », in Billiez J. (Éd.), *De la didactique des langues à la didactique du plurilinguisme, Hommage à Louise Dabène*, CDL-LIDILEM, pp. 231-241.

BILLIEZ Jacqueline, 1997, *Bilinguisme, variation, immigration. Regards sociolinguistiques*, Dossier présenté en vue d'une Habilitation à Diriger des Recherches, Vol. 1, Université Stendhal – Grenoble III.

BILLIEZ Jacqueline, 1994, « Déminoriser l'enseignement de l'arabe en France : une utopie ? », in *Diálogos Hispánicos de Amsterdam*, n° 15 : *Las lenguas en la Europa Comunitaria. Las lenguas de minorías*, pp. 71-84.

BILLIEZ Jacqueline, 1992, « L'enseignement précoce des langues vivantes dans un environnement scolaire multilingue : vers une solution alternative », in Bouchard R., Billiez J., Colletta J.M., de Nuchèze V. et Millet A. (textes réunis par), *Acquisition et enseignement apprentissage des langues (*actes du VIIIe Colloque international « Acquisition d'une langue étrangère : perspectives et recherches », LIDILEM, Grenoble, mai 1991), LIDILEM/Université Stendhal - Grenoble 3, Grenoble, pp. 257-267.

BILLIEZ Jacqueline, 1990, « Le parler véhiculaire interethnique de groupes d'adolescents en milieu urbain », in *Des langues et des villes*, pp. 117-126.

BILLIEZ Jacqueline, 1989, « Le double apprentissage français-arabe au cours préparatoire », in *LIDIL*, n° 2 : *Les langues et cultures des populations migrantes : un défi à l'école française*, pp. 17-49.

BILLIEZ Jacqueline, 1985a, « Les jeunes issus de l'immigration algérienne et espagnole à Grenoble : quelques aspects sociolinguistiques », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 54, pp.41-56.

BILLIEZ Jacqueline, 1985b, « La langue comme marqueur d'identité », in *Revue européenne des migrations internationales (REMI)*, Vol. 1 - n° 2 , Université de Poitier, pp. 95-104.

BILLIEZ Jacqueline, BIICHLÉ Luc et ABOUZAÏD Myriam, 2012, « À la recherche de l'"arabe vrai" en situation migratoire », in Barontini A., Pereira Ch., Vicente Á. et Ziamari K., *Dynamiques langagières en Arabophonie : variations, contacts, migrations et créations artistiques*, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Zaragoza, pp. 293-309.

BILLIEZ Jacqueline et LAMBERT Patricia, 2008, « Autour de *savoirs* sur les langues dans une classe de seconde professionnelle », in Candelier M., Ioannitou G., Omer D. et Vasseur M.-T. (Dir.), *Conscience du plurilinguisme. Pratiques, représentations et interventions*, Presses Universitaires de Rennes, pp. 79-91.

BILLIEZ Jacqueline et MILLET Agnès, 2001, « Représentations sociales :

trajets théoriques et méthodologiques », in Castellotti V. et Mochet M.-A. (Dir.) et Moore D. (Coord.), *Les représentations des langues et de leur apprentissage : références, modèles, données et méthodes*, Didier, Coll. Essais CREDIF, Paris, pp. 31-49.

BILLIEZ Jacqueline et TRIMAILLE Cyril, 2001, « Plurilinguisme, variations, insertion scolaire et sociale », in *Langage et société*, Vol. 4 - n° 98, pp. 105-127.

BILLIEZ Jacqueline et MERABTI Nassira, 1990, « Communication familiale et entre pairs, variations du comportement langagier d'adolescents bilingues », in *Plurilinguismes* : *Des langues en famille*, n° 1, CERPL, Université René Descartes, Paris, pp. 34-52.

BILLIEZ Jacqueline et DABÈNE Louise, 1984, *Recherches sur la situation sociolinguistique des jeunes issus de l'immigration*, Université des langues et des lettres-Grenoble III, Centre de Didactique des Langues, 2 vol.

BINISTI Nathalie, 2003, « Quatre jeunes Marseillais en mobilité sociale : entre "contacts d'accents" et "contacts de représentations" », in Billiez J. (Dir.), *Contacts de langues : modèles, typologies, interventions*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 191-211.

BINISTI Nathalie et GASQUET-CYRUS Médéric, 2007, « Imitation et diffusion de l'accent "quartiers Nord" à Marseille », in Lambert P., Millet A., Rispail M., Trimaille C. (Éds.), *Variations au cœur et aux marges de la sociolinguistique. Mélanges offerts à Jacqueline Billiez*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 107-118.

BLANC-CHALEARD Marie-Claude, 2001, *Histoire de l'immigration*, La Découverte, Coll. Repères, Paris.

BLANCHARD Pascal, 2006, « La France, entre deux immigrations », in Blanchard P., Bancel N. et Lemaire S. (Dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte (Poche), Paris, pp. 177-186.

BLANCHARD Pascal, BANCEL Nicolas et LEMAIRE Sandrine (Dir.), 2006, *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte (Poche), Paris.

BLANCHET Philippe, 2007, « Quels "linguistes" parlent de quoi, à qui, quand, comment et pourquoi ? Pour un débat épistémologique sur l'étude des phénomènes linguistiques », in *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n° 1. En ligne : http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/

BLANCHET Philippe, 2006, « Minorations, minorisations, minorités : essai de théorisation d'un processus complexe », in Huck D. et Blanchet Ph. (Éds.), *Minorations, minorisations, minorités : études exploratoires*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

BLANCHET Philippe, 2004a, « L'identification sociolinguistique des langues et des variétés linguistiques : pour une analyse complexe du

processus de catégorisation fonctionnelle ». En ligne : www.limsi.fr/MIDL/actes/session%20I/Blanchet_MIDL2004.pdf

BLANCHET Philippe, 2004b, « Langues de frontières et frontières de langues », in *Glottopol*, n° 4. En ligne : www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol/

BLANCHET Philippe, 2003, « Contacts et dynamique des identités culturelles : les migrants italiens en Provence dans la première moitié du XXe siècle », in *La France latine*, n°137, pp. 141-161.

BLANCHET Philippe, 2002, « Implications pratiques de la phonologie fonctionnelle : de la méthodologie de recherche à l'intervention didactique », in *La linguistique*, n° 2 - Vol. 38, pp. 37-52.

BLANCHET Philippe, 1994, « Problèmes méthodologiques de l'évaluation des pratiques sociolinguistiques en langues "régionales" ou "minoritaires" : l'exemple de la situation en France », in *Langage et société*, n° 69, Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 93-106.

BLANCHET Philippe et ROBILLARD De Didier (Dir.), 2003, *Langues, contacts, complexité. Perspectives théoriques en sociolinguistique*, *Cahiers de sociolinguistique*, n° 8, Presses Universitaires de Rennes, Rennes.

BLANCOU Daniel, 2012, *Retour à Saint-Laurent des Arabes* (Bande Dessinée), Éd. Delcourt, Coll. Shampooing, Paris.

BLÉVIS Laure, 2001, « Les avatars de la citoyenneté en Algérie coloniale ou les paradoxes d'une catégorisation », in *Droit et Société*, n° 48, pp. 557-580.

BOHELAY Philippe et DAUBARD Olivier, 2006, *Chibanis*, Bleu Autour, Clamecy.

BORDES-BENAYOUN Chantal, 2002, « Les territoires de la diaspora judéo-marocaine post-coloniale », in *Diasporas*, n° 1, pp. 99-112.

BORLAND Helen, 2006, « Intergenerational language transmission in an established Australian migrant community: what makes the difference? », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 180, De Gruyter, pp. 23-41.

BOS Petra, 1997, *Development of bilingualism. A study of school-age Morrocan children in the Netherlands*, Tilburg University Press, Studies in Multilingualism 8, Tilburg.

BOUALAM Saddia, 2000, *Les exilés de l'histoire : Étude sur la communauté harkie de Mas-Thibert*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Louis Triaud et Jean-Marie Guillon, Université de Provence.

BOUAMAMA Saïd, 2011, *La manipulation de l'identité nationale : du bouc émissaire à l'ennemi intérieur*, Éd. Du Cygne, Paris.

BOUAMAMA Saïd, 2006, « Immigration, colonisation et domination.

L'apport d'Abdelmalek Sayad », in *Contre Temps*, n° 16, pp. 58-67.

BOUAMAMA Saïd, 2003, *Héritiers involontaires de la guerre d'Algérie. Jeunes Manosquins issus de l'immigration algérienne*, Éditions du CREOPS, Manosque.

BOUAMAMA Saïd et SAD SAOUD Hadjila, 1996, *Familles maghrébines de France*, Desclée de Brouwer, Paris.

BOUBEKER Ahmed, 2008, « La "petite histoire" d'une génération d'expérience. Du mouvement beur aux banlieues de l'islam », in Boubeker A. et Hajjat A. (coord.), *Histoire politique des immigrations (post)coloniales*, Éditions Amsterdam, Paris, pp. 179-192.

BOUBEKER Ahmed, 2007, « L'héritage de l'immigration postcoloniale comme expérience vécue », in *Amnis*, n° 7.
En ligne : http://amnis.revues.org/864

BOUBEKER Ahmed, 2003a, *Les mondes de l'ethnicité. La communauté d'expérience des héritiers de l'immigration maghrébine*, Balland, coll. Voix et regards, Paris.

BOUBEKER Ahmed, 2003b, « Ethnicité, relations interethniques ou ethnicisation des relations sociales. Les champs de la recherche en France », in *Ville-École-Intégration (VEI)-Enjeux*, n° 135, pp. 40-50.

BOUBEKER Ahmed et HAJJAT Abdellali (coord.), 2008, *Histoire politique des immigrations (post)coloniales*, Éditions Amsterdam, Paris.

BOUCHERIT Aziza, 2000, « Réflexions sur le contact de langues à partir du cas d'Alger », in Misfud M. (Ed.), *Proceedings of the third international conference of Aida. Malta 29 march – 2 april 1998*, Malte, pp. 83-88.

BOUCHERIT Aziza, 1987, « Discours alternatif arabe-français à Alger », in *La Linguistique*, n° 23 (2), pp. 117-129.

BOULHAIS Nordine, 2005, *Histoire des harkis du nord de la France*, L'Harmattan, Paris.

BOUMANS Louis, 2004, « L'arabe marocain de la génération ayant grandi aux Pays-Bas », in Caubet D., Billiez J., Bulot Th., Leglise I. et Miller C. (Éds.), *Parlers jeunes ici et là-bas, pratiques et représentations*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 49-67.

BOUMANS Louis, 2002, « Repetition Phenomena in Insertional Codeswitching », in Rouchdy A. (Ed.), *Language Contact and Language Conflict in Arabic: Variations on a Sociolinguistic Theme*, Routledge Curzon, London, pp. 297-316.

BOUMANS Louis and CAUBET Dominique, 2000b, « Modelling intrasentential codeswitching: a comparative study of Algerian/French in Algeria and Moroccan/Dutch in the Netherlands », in Owens J. (Ed.), *Arabic as a minority language*, Mouton de Gruyter, Berlin – New York, pp. 113-180.

BOUMANS Louis, 1998, *The Syntax of Codeswitching. Analysing Moroccan Arabic/Dutch Conversations*, Tilburg University Press, coll. Studies in multilingualism (12), Tilburg.

BOURDIEU Pierre, 2002 [1984], *Questions de sociologie*, Éditions de Minuit, Paris.

BOURDIEU Pierre, 2001a, *Langage et pouvoir symbolique*, Le Seuil, coll. Points, Paris.

BOURDIEU Pierre, 2001b, *Science de la science et réflexivité*, Raisons d'agir, coll. Cours & Travaux, Paris.

BOURDIEU Pierre, 2000, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Seuil, coll. Points Essais, Paris.

BOURDIEU Pierre (Dir.), 1998 [1993], *La misère du monde*, Seuil, coll. Points, Paris.

BOURDIEU Pierre, 1986, « L'illusion biographique », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 62-63, pp. 69-72.

BOURDIEU Pierre, 1982, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris.

BOURDIEU Pierre, 1980, « L'identité et la représentation », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 35, pp. 63-72.

BOURDIEU Pierre et BOLTANSKI Luc, 1975, « Le fétichisme de la langue », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 4, pp. 2-32.

BOUTET Josiane (Dir.), 1995, *Paroles au travail*, L'Harmattan, Paris.

BOUTET Josiane et VERMÈS Geneviève (Dir.), 1987, *France pays multilingue*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, Paris, 2 tomes.

BOUZIRI Raja, 2002, « Les deux langues maternelles des jeunes Français d'origine maghrébine », in *VEI–Enjeux*, n° 130, pp. 104-116.

BOUZIRI Raja, 2000, *La variation dans les pratiques langagières des jeunes d'origine maghrébine à la Goutte d'Or-Paris XVIIIème,* Thèse de Doctorat, sous la direction de Pierre Encrevé, EHESS.

BOYER Henri (Dir.), 1996, *Sociolinguistique, territoire et objets*, Delachaux et Niestlé, Lausanne.

BOYER Henri (Éd.), 1997, *Plurilinguisme : contact ou conflit de langues ?*, L'Harmattan, Paris.

BOYER Henri, 1990, « Matériaux pour une approche des représentations sociolinguistiques », in *Langue française*, n° 85, Larousse, Paris, 1990, pp. 102-123.

BRES Jacques et ROSIER Laurence, 2007, « Réfractions : *polyphonie* et *dialogisme*, deux exemples de reconfigurations théoriques dans les sciences

du langage francophones », in *Slavica Occitania*, n° 25, pp. 437-461.

BRESLAU Daniel, 1988a, « Robert Park et l'écologie humaine » in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 74, pp. 55-63.

BRESLAU Daniel, 1988b, « L'École de Chicago existe-t-elle ? », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 74, pp. 64-65.

BRINTON Donna, KAGAN Olga and BAUCKUS Susan, 2008, *Heritage Language Education: A New Field Emerging*, Routledge, New York.

BRODY Jeanne, 1995, *Rue des Rosiers : une manière d'être juif*, Ed. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

BROUARD Sylvain et TIBERJ Vincent, 2005, *Français comme les autres ? Enquête sur les citoyens d'origine maghrébine, africaine et turque*, Presses de Sciences Po, Paris.

BULOT Thierry (Dir.), 2009, *Formes et normes sociolinguistiques : ségrégations et discriminations urbaines*, L'Harmattan, Paris.

BULOT Thierry et COMBES Nicolas (Dir.), 2012, *Discriminations, identités, altérité, langues*, L'Harmattan, coll. Espaces Discursifs, Paris.

BULOT Thierry, LAMARRE Patricia (Dir.) et THAMIN Nathalie (Coll.), 2010, *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, *Cahiers de Linguistique*, n° 36/1, E.M.E., Cortil-Wodon.

BULOT Thierry et LOUNICI Assia (Dir.), 2007, *Ségrégation spatio-linguistique (Dynamiques socio-langagières et habitat dit populaire)*, ATFALONA/DKA, Alger.

BULOT Thierry et MESSAOUDI Leila (Dir.), 2003, *Sociolinguistique urbaine : frontières et territoires (Journée internationale de sociolinguistique urbaine)*, E. M. E., Cortil-Wodon.

BUONO Clarisse, 2004, *Pieds-noirs de père en fils*, Balland, Paris.

BURRICAND Carine et FILHON Alexandra, 2003, « La transmission et la pratique des langues étrangères en Ile-de-France », in *INSEE Ile-de-France à la page*, n° 226, pp. 1-4.

CALVET Louis-Jean, 2007, « Pour une linguistique du désordre et de la complexité », in *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n° 1. En ligne : http://www.u-picardie.fr/LESCLaP/

CALVET Louis-Jean, 2002 [1974], *Linguistique et colonialisme*, Petite Bibliothèque Payot, Paris.

CALVET Louis-Jean, 1999, *Pour une écologie des langues du monde*, Plon, Paris.

CALVET Louis-Jean, 1996, « Une ou deux langues ? Ou le rôle des représentations dans l'évaluation des situations linguistiques », *Études*

Créoles vol. XIX, n° 2, pp.69-82.

CALVET Louis-Jean, 1994, *Les voix de la ville. Introduction à la sociolinguistique urbaine*, Payot et Rivages, Paris.

CALVET Louis-Jean, 1993, *La Sociolinguistique*, PUF, coll. Que sais-je ?, Paris.

CALVET Louis-Jean et MOUSSIROU-MOUYAMA Auguste (Éds.), 2000, *Le plurilinguisme urbain*, Didier-Érudition, Paris.

CALVET Louis-Jean et DUMONT Pierre (Dir.), 1999, *L'enquête sociolinguistique*, L'Harmattan, Paris.

CAMILLERI Antoinette, 1994, « Language contact between Maltese and English: codeswitching and crosslinguistic influence », Caubet D. et Vanhove M. (Éds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (Paris-INALCO, 27-30 janvier 1993), INALCO, Paris, pp. 431-449.

CAMILLERI Carmel et COHEN-EMERIQUE Margalit (Dir.), 1989, *Chocs de cultures : concepts et enjeux pratiques de l'interculturel*, L'Harmattan, Paris.

CAMPBELL Russel and CHRISTIAN Donna (Eds.), 2003, « Directions in Research: Intergenerational Transmission of Heritage Languages », in *Heritage Language Journal*, Vol. 1 - n° 1, pp. 1-44. En ligne : http://www.international.ucla.edu/languages/heritagelanguages/journal/volume1.asp

CANUT Cécile, 2003, « Créoles et dialectes, la typologie des variétés face aux dires des locuteurs », in *Traverses*, n° 2, pp. 387-410.

CANUT Cécile, 2001, « À la frontière des langues. Figures de la démarcation », in *Cahiers d'études africaines*, pp. 163-164.

CANUT Cécile et CAUBET Dominique (Éds.), 2001, *Comment les langues se mélangent, codeswitching en francophonie*, L'Harmattan, Paris.

CASSEN Bernard, 2005, « Un monde polyglotte pour échapper à la dictature de l'anglais », in *Le Monde Diplomatique*, janvier 2005.

CASTELLOTTI Véronique (Dir.), 2001, *D'une langue à d'autres : pratiques et représentations*, Publications de l'université de Rouen.

CASTELLOTTI Véronique, MOCHET Marie-Anne (Dir.) et MOORE Danièle (Coord.), 2001, *Les représentations des langues et de leur apprentissage : Références, modèles, données et méthodes*, Didier, Coll. Essais CREDIF, Paris.

CASTELLOTI Véronique et De ROBILLARD Didier, 2001, « Langues et insertion sociale : matériaux pour une réflexion sociolinguistique », in *Langage et société*, n° 98, Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 43-75.

CAUBET Dominique, à paraître 2013, « L'arabe maghrébin », Kremnitz G.

(Dir), avec la collaboration de Alén Garabato C., Bochmann K., Boyer H., Broudic F., Caubet D., Hazaël-Massieux M.-C., Pic F. et Sibille J., *Histoire Sociale des Langues de France*, Presses Universitaires de Rennes.

CAUBET Dominique, 2009a, « Vitalité de l'arabe maghrébin et création artistique en France », in *Langues et cités. Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, n° 15, Délégation générale à la langue française et aux langues de France, pp. 4-5.

CAUBET Dominique, 2009b, « L'arabe maghrébin à l'INALCO : enseignement et recherche », in *Langues et cités. Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, n° 15, Délégation générale à la langue française et aux langues de France, p. 9.

CAUBET Dominique, 2008a, « Moroccan Arabic »», in Versteegh K. *et al*. (Eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. III – Lat-Pu, Brill, Leiden – Boston, pp. 273-287.

CAUBET Dominique, 2008b, « Immigrant languages and languages of France », in Barni M. et Extra G. (Eds.), *Mapping Linguistic Diversity in Multicultural Contexts*, Mouton De Gruyter, Berlin-New York, pp. 163-193 (chap. 7).

CAUBET Dominique, 2007a, « Langues et Musiques de France depuis les années 80 : pluralité linguistique et dimension populaire », in Alen Garabato C. et Boyer H. (Éds.), *Les langues de France au XXIe siècle : vitalité sociolinguistique et dynamiques culturelles*, L'Harmattan, Paris, pp. 51-75.

CAUBET Dominique, 2007b, « L'arabe maghrébin - *darja*, une langue ressource en France », in Lambert P., Millet A., Rispail M., Trimaille C. (Éds.), *Variations au cœur et aux marges de la sociolinguistique. Mélanges offerts à Jacqueline Billiez*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 49-54.

CAUBET Dominique, 2007c, « L'arabe maghrébin – darja, "langue de France", dans les parlers jeunes et les productions culturelles : un usage banalisé ? », in Ledegen G. (Dir.), *Pratiques linguistiques des jeunes en terrains plurilingues*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris, pp. 25-46.

CAUBET Dominique, 2006, « Banalisation salutaire d'une "Langue de France" : l'arabe maghrébin-darja sur la scène culturelle française », in Conseil supérieur de la langue française et Service de la langue française de la Communauté française de Belgique (Éd.), *Langue française et diversité linguistique* (Actes du séminaire de Bruxelles, Belgique, 30 novembre et 1er décembre 2005), De Boeck- Duculot, Bruxelles, pp. 161-168.

CAUBET Dominique, 2004a, « la "darja", langue de culture en France », in *Hommes et migrations*, n° 1252, pp. 34-44.

CAUBET Dominique, 2004b, *Les mots du Bled*, L'Harmattan, coll. Espaces Discursifs, Paris.

CAUBET Dominique, 2004c, « L'arabe magrébin-*darja*, langue de France » in *La célibataire, La psychanalyse et le monde arabe. Revue de psychanalyse,* n° 8,

pp. 139-145.

CAUBET Dominique, 2004d, « À propos de la linguification de l'*arabe dialectal-darja*, langue de France », in Éloy J.-M. (Dir.), *Des langues collatérales. Problèmes linguistiques, sociolinguistiques et glottopolitiques de la proximité linguistique, Volume II*, L'Harmattan, Coll. Espaces Discursifs, Paris, pp. 511-529.

CAUBET Dominique, 2003, « La reconnaissance de l'arabe "dialectal" en France : un parcours sinueux », in Lentin J. et L. Antoine (Éds.), *Mélanges David Cohen, Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis, présentées à l'occasion de son anniversaire*, Maisonneuve et Larose, pp. 135-148.

CAUBET Dominique, 2002a, « Métissages linguistiques ici (en France) et là-bas (au Maghreb) », in *VEI-Enjeux*, n° 130, CNDP, Paris, pp. 117-132.

CAUBET Dominique, 2002b, « *Jeux de langues* : humor and codeswitching in the Maghreb », in Rouchdy A. (Ed.), *Language Contact and Language Conflict in Arabic: Variations on a Sociolinguistic Theme*, Routledge Curzon, London, pp. 233-255.

CAUBET Dominique, 2002c, « Transmission familiale et acquisition non didactique des langues. Le cas de l'arabe maghrébin », Communication à la journée "Observer les pratiques linguistiques, pour quelles politiques ?" de l'Observatoire des pratiques linguistiques, DGLFLF, Ministère de la culture, 20 février 2002.

CAUBET Dominique, 2001a, « L'Arabe dialectal en France », in Pontault M. (coord.), *Arabofrancophonie,* L'Harmattan, coll. les Cahiers de la francophonie n° 10, pp. 199-212.

CAUBET Dominique, 2001b, « Du *baba* (papa) à la mère, des emplois parallèles en arabe marocain et dans les parlures jeunes en France », in *Cahiers d'études africaines*, n° 163-164 : *Langues déliées*, pp. 735-748.

CAUBET Dominique, 2001c, « Maghrebine arabic in France », in Extra G. et Gorter D. (Eds.), *The other languages in Europe: demographic, Sociolinguistic and educational perspectives,* Multilingual Matters, Clevedon, pp. 261-277.

CAUBET Dominique, 2001d, « Comment appréhender le *codeswitching* », in Canut C. et Caubet D. (Éds.), *Comment les langues se mélangent, codeswitching en francophonie*, L'Harmattan, Paris, pp. 21-32.

CAUBET Dominique, 2001e, « Questionnaire de dialectologie du Maghreb (d'après les travaux de W. Marçais, M. Cohen, G. S. Colin, J. Cantineau, D. Cohen, Ph. Marçais, S. Lévy, etc.) », in *EDNA* (*estudios de dialectología norteafricana y andalusí*), n° 5/2000-2001, pp. 73-92.

CAUBET Dominique, 2000a, « Codeswitching in the Maghreb: why is French algerianized », in Misfud M. (Ed.), *Proceedings of the third international conference of Aïda. Malta 29 march – 2 april 1998*, Malte, pp. 95-100.

CAUBET Dominique, 2000b, « Quelques aspects de la présence maghrébine dans la culture urbaine en France », in *Ethnologies*, Vol. 22.1 : *Musiques des jeunes*, Université Laval, Québec, pp. 249-256.

CAUBET Dominique, 2000c, « L'arabe maghrébin existe-t-il ? », in *2000 ans d'Algérie*, n° 3, Carnets Séguier, pp. 173-194.

CAUBET Dominique, 2000d, « L'épreuve facultative d'arabe dialectal au baccalauréat 1995 : passage à l'écrit », in *L'Arabisant*, n° 34, pp. 53-67.

CAUBET Dominique, 1999, « Arabe maghrébin : passage à l'écrit et institutions », in *Faits de Langue*, n° 13 : *Parole orale/Parole écrite : Formes et Théories*, Presses universitaires de France (P.U.F.), Paris, pp. 235-244.

CAUBET Dominique, 1998, « Alternance de codes au Maghreb : pourquoi le français est-il arabisé ? », in *Plurilinguismes*, n° 14 : *Alternance des langues et apprentissage en contextes plurilingues*, CERPL, Université René Descartes, Paris, pp. 121-142.

CAUBET Dominique, 1995, « L'exclamation en arabe marocain », in *Faits de langues*, n° 6, P.U.F., Paris pp. 189-198.

CAUBET Dominique, *L'arabe marocain*, 1993, I - *Phonologie et morphosyntaxe*, II - *Syntaxe et catégories grammaticales, textes,* Éditions Peeters, Paris/Louvain.

CAUBET Dominique (avec la collaboration de Naïma Barillot, Ahmed El Habib, Nahla Bentahir, Amine Ikhlef, Yasmina Lalmas, Mourad Nedjar, Christophe Pereira), 2008, « Des insultes aux vannes, ici et là-bas, en passant par les proverbes », in Tauzin A. (Éd.), *Insultes, injures et vannes. En France et au Maghreb*, Karthala, Paris, pp. 111-134.

CAUBET Dominique, BILLIEZ Jacqueline, BULOT Thierry, LÉGLISE Isabelle et MILLER Catherine (Éds.), 2004, *Parlers jeunes ici et là-bas, pratiques et représentations,* L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris.

CAUBET Dominique et IRAQUI-SINACEUR Zakia (Éds.), 1999, *Arabe marocain. Inédits de Georges S. Colin*, INALCO/Édisud, Paris.

CAVALI Marisa, DUCHÊNE Alexandre, ELMIGER Daniel, GAJO Laurent, MARQUILLÓ LARRUY Martine, MATTHEY Marinette, PY Bernard et SERRA Cecilia, 2001, « Le bilinguisme : représentations sociales, discours et contextes », in Castellotti V., Mochet M.-A. (Dir.) et MOORE Danièle (Coord.), *Les représentations des langues et de leur apprentissage : Références, modèles, données et méthodes*, Didier, Coll. Essais CREDIF, Paris, pp. 65-99.

CERQUIGLINI Bernard, 1999, *Les Langues de France. Rapport au Ministre de l'Education Nationale, de la Recherche et de la Technologie, et à la Ministre de la Culture et de la Communication*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France.

CÉSAIRE Aimé, 2004, *Discours sur le colonialisme. Suivi de Discours sur la*

négritude, Présence Africaine, Paris.

CÉSAIRE Aimé, 2005, *Nègre je suis, nègre je resterai. Entretiens avec Françoise Vergès*, Albin Michel, coll. Itinéraires du savoir, Paris.

CHAKER Salem, 2008, « Que sait-t-on de la pratique et de la transmission du berbère en France ? », in *Cahiers de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, n° 2 : *Migrations et plurilinguisme en France*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France, Didier Éditions, Paris, pp. 49-56.

CHAKER Salem, 2004a, « L'enseignement du berbère en France : une ouverture incertaine », in *Hommes et Migrations*, n° 1252, pp. 25-33.

CHAKER Salem 2004b, « Berber, a "long-forgotten" language of France », Language and (Im)migration in France, Latin America, and the United States: Sociolinguistic Perspectives, Conference at the University of Texas at Austin, France-UT Institute for Interdisciplinary Studies, September 25-26 2003. En ligne :
http://www.utexas.edu/cola/insts/france-ut/_files/pdf/resources/chaker_english.pdf

CHAMBOREDON Hélène, PAVIS Fabienne, SURDEZ Muriel et WILLEMEZ Laurent, 1994, « S'imposer aux imposants. À propos de quelques obstacles rencontrés par des sociologues débutants dans la pratique et l'usage de l'entretien », in *Genèses*, n° 16, pp. 114-132.

CHAOUITE Abdellatif, 2007, « Editorial », in *Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité*, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, p. 1.

CHAPOULIE Jean-Michel, 2001, *La tradition sociologique de Chicago, 1892-1961*, Seuil, Paris.

CHARBIT Tom, 2006, *Les harkis*, La Découverte, coll. Repères, Paris.

CHATTOU Zoubir, 1998, *Migrations marocaines en Europe ou le paradoxe des itinéraires*, L'Harmattan, Paris.

CHEIKH Yahya, 2010, « L'enseignement de l'arabe en France. Les voies de transmission », in *Hommes et Migrations*, n° 1288 : *Langues et migrations*, pp. 92-103.

CHEMLA Patrick (Dir.), 2008, *Entre deux rives. Exil et transmission*, Érès, Raimonville.

CHERFI Magyd, 2011, *Livret de famille* suivi de *La trempe*, Actes Sud/Babel, Paris.

CHETRIT Joseph, 1994, « Formes et structures du mixage linguistique dans les langues secrètes juives du Maroc », in Caubet D. et Vanhove M. (Éds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (Paris-INALCO, 27-30 janvier 1993), INALCO, Paris, pp. 519-530.

CHETRIT Joseph, 1993, « Le judéo-arabe et ses stratégies d'existence », in Trigano Sh. (Dir.), *La société juive à travers l'histoire*, Volume IV, Fayard, Paris, pp.521-531 et 709-714.

CHETRIT Joseph, 1985, « Judeo-Arabic and Judeo-Spanish in Morocco and their sociolinguistic interaction », in Fishman J. A. (Ed.), *Readings the Sociology of Jewish Languages*, E. J. Brill, Leyden, pp. 261-279.

CHETRIT Joseph, 1980a, « Sources imprimées et manuscrites pour l'étude des langues judéo-arabes d'Afrique du Nord », in Bensimon D. (Éd.), *Communautés juives (1880-1978) : Sources et méthodes de recherche*, Centre de documentation d'études hébraïques et juives (INALCO), Clichy, pp. 15-51.

CHETRIT Joseph, 1980b, « L'influence du français dans les langues judéo-arabes d'Afrique du Nord », in Abitbol M. (Éd.), *Judaïsme d'Afrique du Nord aux XIXe-XXe siècles*, Institut Ben Zvi, Jérusalem, pp. 125-159.

CHETRIT Joseph, 1980c, « Niveaux, registres de langue et sociolectes dans les langues judéo-arabes du Maroc », in Miège J. L. (Dir.), *Les relations entre juifs et musulmans en Afrique du Nord, XIXe-XXe siècles*, Éditions du CNRS, Paris, pp. 129-142.

CHOURAQUI André, 1987, *Histoire des juifs en Afrique du Nord*, Hachette littérature, Paris.

CHRÉTIEN Jean-Pierre et PRUNIER Gérard, 2003, *Les ethnies ont une histoire*, Karthala, Paris.

CHRISP Steven, 2005, « Māori intergenerational language transmission », in *International Journal of the Sociology of language*, n° 172, De Gruyter, pp. 149-181.

CITRON Suzanne, 2008 [1987], *Le mythe national : l'histoire de France revisitée*, Les Éditions de l'Atelier/ Éditions Ouvrières, Paris.

CLANCHÉ François, 2002, « Langues régionales, langues étrangères : de l'héritage à la pratique », in *Insee Première*, n° 830, INSEE, pp. 1-4.

CLIPICI Maria, 2004, *La transmission de l'arabe tunisien en France chez des locuteurs originaires de Tunisie : attitudes et représentations au sein d'une famille juive et chez des jeunes cousins musulmans*, Mémoire de DEA, sous la direction de Dominique Caubet, INALCO.

De COCK Laurence et PICARD Émmanuelle, 2009, *La fabrique scolaire de l'histoire*, Agone, Coll. Passé & Présent, Marseille.

COHEN David, 1981, « Remarques historiques et sociolinguistiques sur les parlers arabes des juifs maghrébins », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 30, pp. 91-105.

COHEN David, 1978, « Parlers Judéo-Arabes », in article « Judéo-arabe », *Encyclopédie de l'Islam* (nouvelle édition), Tome IV, E. J. Brill/Maisonneuve et Larose, pp. 312-315.

COHEN David, 1975, *Le parler arabe des juifs de Tunis. 2. Étude linguistique*, Mouton, The Hague-Paris.

COHEN David, 1964, *Le parler arabe des juifs de Tunis. Textes et documents linguistiques et ethnographiques*, Mouton, Paris.

COHEN Marcel, 1956, *Pour une sociologie du langage*, Albin Michel, Paris.

COHEN Marcel, 1912, *Le parler arabe des juifs d'Alger*, H. Champion, Paris.

CONDON Stéphanie et RÉGNARD Corinne, 2010, « Héritage et pratiques linguistiques des descendants d'immigrés en France », in *Hommes et Migrations*, n° 1288 : *Langues et migrations*, pp. 44-56.

Connexions, n° 83, 2005/1 : *Différences culturelles, intégration et laïcité*, Éditions Erès, Paris.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, 2009, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, Agone, Coll. Passé & Présent, Marseille.

COULON Muriel, 2002, *Enrico Macias, une mémoire partagée. Ou la dispute d'un héritage culturel commun*, Mémoire de maîtrise, sous la direction d'Abderrahmane Moussaoui, Université de Provence Aix-Marseille I.

CRENN Chantal et KOTOBI Laurence, 2012, *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Armand Colin, coll. Recherches, Paris.

CRUTZEN Danièle et MANÇO Altay (Éds.), 2003, *Compétences linguistiques et sociocognitives des enfants de migrants : Turcs et Marocains en Belgique*, L'Harmattan, coll. Compétences interculturelles, Paris.

CUCHE Denys, 2012, « Migrations internationales et transformation des cultures d'origine », in Crenn C. et Kotobi L., *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Armand Colin, coll. Recherches, Paris, pp. 43-55.

CUCHE Denys, 2010, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La Découverte, coll. Grands Repères – Manuels, Paris.

CUCHE Denys, 2009, « "L'homme marginal" : une tradition conceptuelle à revisiter pour penser l'individu en diapora », in *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, Vol. 25 - n° 3, pp. 13-31.

D'ADLER Marie-Ange, 2005, *Le cimetière musulman de Bobigny : lieu de mémoire d'un siècle d'immigration*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

DAKHLIA Jocelyne (Dir.), 2004, *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris.

DAOUDI Bouziane, 2000, *Le raï*, Librio, coll. Musique, Paris.

DAOUDI Bouziane et MILIANI Hadj, 2003, *Beur's Mélodie. Cent ans de chanson immigrée en France*, Séguier, Paris.

Dédale, 1997, n° 5-6 : *Le postcolonialisme. Décentrement Déplacement*

Dissémination.

DECLERCQ Karolien, 2008, *Une ethnographie sociolinguistique de deux classes multiculturelles à Bruxelles*, Thèse de doctorat en philosophie et lettres, co-promoteurs Michel Francard et Ludo Beheydt, Université Catholique de Louvain, Louvain-la-Neuve.

DECLERCQ Karolien, 2007, « Une ethnographie sociolinguistique de deux classes multiculturelles à Bruxelles », in VEI Diversité, n° 151, pp. 61-67.

DEGUIGNÉ Nathalie et TEMIME Émile, 2001, Le camp du Grand Arénas : *Marseille, 1945-1966*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

DELTOMBE Thomas, 2007 [2005], *L'islam imaginaire : la construction médiatique de l'islamophobie en France, 1975-2005*, La Découverte, Paris.

DELTOMBE Thomas et RIGOUSTE Mathieu, 2006, « L'ennemi intérieur : la construction médiatique de la figure de l'"Arabe" », in Blanchard P., Bancel N. et Lemaire S. (Dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte (Poche), Paris, pp. 195-202.

DEMAZIÈRE Didier, 2008, « L'entretien biographique comme interaction. Négociations, contre-interprétations, ajustements de sens », in *Langage et société*, n° 123, pp. 15-35.

DEPREZ Christine, 2005, « Langues et migrations : dynamiques en cours », in *La linguistique*, Vol. 41 - fasc. 2, P.U.F., pp. 9-22.

DEPREZ Christine, 2004, « L'opposition privé-public permet-elle de rendre compte du comportement langagier des migrants ? », in Cain A. (Éd.), *Espace(s) public(s), espace(s) privé(s). Enjeux et partages*, Université de Cergy-Pontoise CICC- L'Harmattan, pp. 13-25.

DEPREZ Christine, 2000a, « Pour une conception plus circulante des langues mises en jeu dans les déplacements migratoires », in *Le plurilinguisme urbain*, Institut de la francophonie, Québec, pp. 55-68.

DEPREZ Christine, 2000b, « Le jeu des langues dans les familles bilingues d'origine étrangère », in *Estudios de Sociolingüística*, Vol. 1 : 1, pp. 59-74.

DEPREZ Christine, 1996, « Une politique linguistique familiale : le rôle des femmes », in Calvet L. J. et Juillard C. (Dir.), *Les politiques linguistiques, mythes et réalités* (Premières journées scientifiques du Réseau thématique de recherche sociolinguistique et dynamique des langues, Dakar 16, 17 et 18 décembre 1995), FMA/AUPELF-UREF, Beyrouth/Montréal, pp. 155-161.

DEPREZ Christine, 1994, *Les enfants bilingues : langues et familles,* Didier, Paris.

DEPREZ-de HEREDIA Christine, 1990a, « Les pratiques langagières des enfants d'immigrés dans leurs familles », in *Migrants-Formation*, n° 83, CNDP, pp. 130-140.

DEPREZ-de HEREDIA Christine, 1990b, « Comment est-on bilingue en famille ? Éléments de méthodologie », in *La Linguistique*, Volume 26 - Fasc. 2, P.U.F., pp. 95-105.

DEPREZ-de HEREDIA Christine, 1987, « Du bilinguisme au parler bilingue », in Vermès G. et Boutet J. (Éds.), *France, pays multilingue*, L'Harmattan, Paris, Vol. II, pp. 91-127.

DEPREZ Christine et BOUTET Josiane, 2002 « Ici-là-bas et privé-public : des oppositions catégorisantes à questionner », in Castellotti V. et de Robillard D. (Éds.), *France, pays de contacts de langues*, Louvain-la-Neuve, *Cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain*, pp. 37-47.

DEPREZ Christine, FILHON Alexandra et HÉRAN François, 2002, « La dynamique des langues en France au fil du XXe siècle », in *Population et sociétés*, n° 376, INED, pp. 1-4.

DERRIDA Jacques, 1996, *Le monolinguisme de l'autre. Ou la prothèse d'origine*, Galilée, Paris.

DERRIEU Bernard, 1997, *Tapis d'Algérie en lodévois. Héritage d'un art populaire*, Domens, Pézenas.

DETIENNE Marcel, 2010, *L'identité nationale, une énigme*, Gallimard, Coll. Folio histoire, Paris.

Diasporas, Histoire et sociétés, 2002, n° 1 : *Terres promises. Terres rêvées*.

Diasporas, Histoire et sociétés, 2003, n° 2 : *Langues dépaysées*.

Diasporas, Histoire et sociétés, 2005, n° 6 : *Migrations en mémoires*.

DONABEDIAN Anaïd (Dir.), 2001, *Langues de diaspora, langues en contact*, *Faits de Langues* n° 18, Ophrys, Gap/Paris.

DORLIN Elsa, 2009 [2006], *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, La Découverte/Poche, Paris.

DORLIN Elsa, 2008, *Sexe, genre et sexualités*, P.U.F., Coll. Philosophies, Paris.

DRAÏ Raphaël, 2000, *Lettre au président Bouteflika sur le retour des pieds-noirs en Algérie*, Michalon, Paris.

DUCLOS Jeanne, 1995, « Le pataouète ? À force à force on oublie ! », in Queffélec A., Benzakour F. et Cherrad-Benchefra Y. (Dir.), *Le français au Maghreb. Actes du Colloque d'Aix-en-Provence, septembre 1994*, Publication de l'université de Provence, Aix-en-Provence, pp. 121-128.

DUCLOS Jeanne, 1992, *Dictionnaire du français d'Algérie. Français colonial, "pataouète", français des Pieds-noirs*, C. Bonneton, Paris.

DUCLOS Jeanne, 1991, *Les particularités lexicales du français d'Algérie (français colonial, "pataouète", français des Pieds-noirs) de 1830 à nos jours*,

Thèse de Doctorat sous la direction de Nicole Gueunier, Université de Tour.

DUCLOS Jeanne, MASSA Charles-André, MONNERET Jean et PLEVEN Yves (avec la collaboration de G.P. CONESA), 1992, *Le Pataouète : dictionnaire de la langue populaire d'Algérie et d'Afrique du Nord*, Éd. J. Gandini, Calvisson.

DUFOIX Stéphane, 2003, *Les Diasporas*, P.U.F., coll. Que sais-je ?, Paris.

DURPAIRE François, 2002, *Enseignement de l'histoire et diversité culturelle. Nos ancêtres ne sont pas les Gaulois*, CNDP-Hachette Education, Paris.

Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité, 2007, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble.

ECKERT Penelope, 2000, *Linguistic Variation as social practice*, Blackwell Publishing, Malden-Oxford-Victoria.

EID Paul, 2004, « Être "Arabe" à Montréal : réceptions et ré-appropriations d'une identité socialement compromise », in Renaud J., Germain A. et Leloup X. (Dir.), *Racisme et discrimination. Permanence et résurgence d'un phénomène inavouable*, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Presses de l'université de Laval, Québec, pp. 148-171.

EL AISSATI Abderrahman, 1997, *Language loss among native speakers of Morrocan Arabic in the Netherlands*, Tilburg University Press, Studies in Multilingualism 6, Tilburg.

ELBAZ Simone, 1981, « La subordination en arabe d'Oujda (Maroc) », in *Arabica*, XXVIII-2/3, pp. 333-344.

ELBAZ Simone, 1980, *Le parler d'Oujda : application de la théorie fonctionnelle, phonologie, inventaire, syntaxe*, Thèse de doctorat d'Etat, sous la direction d'André Martinet, Université de Paris V.

ELBAZ Simone, 1977, « Parler arabe d'Oujda (Maroc). Usage linguistique chez les hommes et chez les femmes », in *Cahiers d'Etudes arabes et islamiques*, n° 2-3, pp. 61-69.

ÉLIAS Norbert, 1981, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Pandora, Paris.

EL KILANI Jamila, 1983, *Le français parlé par les immigrés marocains en France*, Thèse de 3e cycle, Université Paris 7.

EL MINAOUI Laïla, 2001, « Arabe marocain, *tamazight* et français : l'alternance codique chez un travailleur immigré d'origine marocaine », in Canut C. et Caubet D. (Éds.), *Comment les langues se mélangent, codeswitching en francophonie*, L'Harmattan, Paris, pp. 159-180.

ÉLOY Jean-Michel (Dir.), 2004, *Des Langues collatérales. Problèmes linguistiques, sociolinguistiques et glottopolitiques de la proximité linguistique* (Actes du colloque international, Amiens, 21-24 novembre 2001), Vol. 1 et 2, L'Harmattan, Paris.

ÉLOY Jean-Michel, 2004, « Des langues collatérales : problèmes et propositions », in ÉLOY J.-M. (Dir.), *Des Langues collatérales. Problèmes linguistiques, sociolinguistiques et glottopolitiques de la proximité linguistique*, Vol. 1, L'Harmattan, Paris, pp. 5-25.

ÉLOY Jean-Michel, 2003a, « Français et "mélange" des langues chez des personnes issues de l'immigration », in *Cahiers du français contemporain*, n° 8, ENS Éditions, pp. 63-68.

ÉLOY Jean-Michel, 2003b, « Immigration et langue régionale : les acteurs du contact de langue », in Billiez J. (Éd.), *Contacts de langues, modèles, typologies, interventions*, L'Harmattan, Paris, pp. 111-127.

ÉLOY Jean-Michel, BLOT Denis, CARCASSONNE Marie et LANDRECIES Jacques, 2003, *Français, Picard, Immigrations. Une enquête épilinguistique*, L'Harmattan – Centre d'Études Picardes de l'Université de Picardie Jules Verne, coll. Espaces Discursifs, Paris.

EL YAZAMI Driss, GASTAUT Yvan et YAHI Naïma (Dir.), 2009, *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard/Génériques/Cité Nationale de l'histoire de l'immigration.

ESCAFRÉ-DUBLET Angéline, 2008, « L'État et la culture des immigrés, 1974-1984 », in *Histoire@Politique. Politique, culture, société*, n° 4, http://www.histoire-politique.fr

ÉTIENNE Bruno, 2007, « Représentations médiatiques et discours politiques sur l'étranger immigré », in Stora B. et Temime É., *Immigrances. L'immigration en France au XXe siècle*, Hachette Littératures, Paris, pp. 299-330.

EXTRA Guus and VERHOEVEN Ludo (Eds.), 1998, *Bilingualism and Migration*, Mouton de Gruyter, coll. Studies on Language Acquisition, Berlin – New York.

EXTRA Guus and VERHOEVEN Ludo (Eds.), 1993, *Immigrant Languages in Europe*, Multilingual Matters, Clevedon - Philadelphia - Adelaide.

FADIL Naïma, 2001, « Code switching arabe marocain/français : étude de l'intonation », in *Traverses* Bulletin du LACIS, n° 2 : *Langues en contact et incidences subjectives*, Université Paul Valéry, Montpellier, pp. 171-191.

FANON Frantz, 2011 [1959], *L'an V de la révolution algérienne*, La Découverte/Poche, Paris.

FANON Frantz, 1971 [1952], *Peau noire, masques blancs*, Éd. Du Seuil, coll. Points – Essais, Paris.

FASSIN Didier et BENSA Alban (Dir.), 2008, *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.

FASSIN Didier et FASSIN Éric (Dir.), 2009 [2006], *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, Paris, La Découverte.

FASSIN Éric, 2009, « Questions sexuelles, questions raciales. Parallèles, tensions et articulations », in Fassin D. et Fassin É. (Dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, pp. 238-256.

FELICI Isabelle (Éd.), 2000, *Bilinguisme. Enrichissements et conflits* (Actes du colloque, Université de Toulon et du Var, 26-28 mars 1999), Honoré Champion, Paris.

FENNELL Barbara A., 2007, « Colonial and postcolonial varieties », in Llamas C., Mullany L. and Stockwell P. (Eds.), *The Routledge Companion to Sociolinguistics*, Routledge, New York, pp. 192-198.

FERRO Marc, 2002, « Les Juifs : tous des sémites ? », in Ferro Marc, *Les Tabous de l'histoire*, NiL éditions, coll. Pocket, pp. 105-130.

FILHON Alexandra, 2009, *Langues d'ici et d'ailleurs : transmettre l'arabe et le berbère en France*, Institut national d'études démographiques (INED), Paris.

FILHON Alexandra, 2007, « Parler berbère en famille : une revendication identitaire », in *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, Vol. 23 - n° 1, pp. 95-115.

FILHON Alexandra, 2004, *Transmission familiale des langues arabe et berbère en France : langues, cultures et identités des migrants nord-africains et de leurs enfants,*Thèse de Sciences Sociales, sous la direction de Catherine Rollet, Université de Versailles Saint-Quentin en Yvelines.

FILHON Alexandra et GUÉRIN-PACE France, 2009, « Pratiques linguistiques et parcours migratoires : une articulation complexe », in *Espaces et sociétés*, n° 136-137 (2009/1), pp. 189-206.

FINE Gary Alan and SANDSTROM Kent, 1993, « Ideology in action: A pragmatic approach to a contested concept », in *Sociological Theory*, Vol. 11 - n° 1, pp. 21-38.

FISHMAN Joshua A., 1991, *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*, Multilingual Matters Ltd., Clevedon.

FISHMAN Joshua A. and GARCÍA Ofelia (Eds.), 2010, *Handbook of Language & Ethnic Identity. Volume 1: Disciplinary & Regional Perspectives. Second Edition*, Oxford University Press, Oxford.

FISHMAN Joshua A. *et al.*, 1985, *The Rise and Fall of the Ethnic Revival: Perspectives on Language and Ethnicity*, Mouton, Berlin/New York/Amsterdam.

De FORNEL Michel, 1983, « Légitimité et actes de langage », in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, Vol. 46, pp. 31-38.

FOUAD Rachida, 1988, *Etude de deux communautés juives marocaines : Fès et Marrakech. Société et langue*, Thèse de 3e cycle, sous la direction de Haïm Zafrani, Université Saint-Denis – Paris VIII.

FRANÇOIS Frédéric, 1994, « L'enfant monolingue existe-t-il ? Le point de vue d'un linguiste », in *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 25/26, pp. 155-164.

GADET Françoise, 2003a, *La variation sociale en français*, Orphys, coll. L'essentiel français, Gap/Paris.

GADET Françoise, 2003b, « Theoretical discussions in progress. Is there a French theory of variation ? », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 160 : *Sociolinguistics in France: Trends at the Turn of the Century*, pp. 17-40.

GADET Françoise, 2003c, « Derrière les problèmes méthodologiques du recueil des données », in *Texto !* En ligne : http://www.revue-texto.net/Inedits/Gadet

GADET Françoise et VARRO Gabrielle, 2006, « Le "scandale" du bilinguisme », in *Langage et société*, n° 116 : *Le « scandale » du bilinguisme, langues en contact et plurilinguisme*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 9-28.

GAERTNER Julien, 2012, « Une nouvelle "Nouvelle Vague" ? Comment l'immigration maghrébine régénère le cinéma français (1970-2012) », in *Hommes & migrations*, n° 1297 : *Migrations en création*, pp. 6-19.

GAERTNER Julien, 2010, *L'image de l'"Arabe" dans le cinéma français de 1970 à nos jours*, Thèse de doctorat co-dirigée par Ralph Schor et Jamaa Baida, co-tutelle Université de Nice Sophia Antipolis et Université Mohamed-V Agdal de Rabat.

GAERTNER Julien, 2008, « L'islam dans le cinéma français », in *Cahiers de la Méditerranée*, Vol. 76 : *Migration et religion en France (Tome 1)*, pp. 107-122.

GAERTNER Julien, 2005, « Aspects et représentations du personnage arabe dans le cinéma français. 1995-2005, retour sur une décennie », in *Confluences Méditerranée*, n° 55, pp. 189-201.

GAL Susan, 1979, *Language shift: Social determinants of linguistic change in bilingual Austria*, Academic Press, New York.

GASQUET-CYRUS Médéric, 2004, *Pratiques et représentations de l'humour verbal : étude sociolinguitique du cas marseillais*, Thèse de doctorat sous la direction de Louis-Jean Calvet, Université Aix Marseille 1.

GASQUET-CYRUS Médéric, 2002, « Sociolinguistique urbaine ou urbanisation de la sociolinguistique ? », in *Marges Linguitiques*, n° 3, pp. 54-71.

GASQUET-CYRUS Médéric et PETITJEAN Cécile (Éds.), 2009, *Le poids des langues dynamiques, représentations, contacts, conflits*, L'Harmattan, Paris.

GÉA Jean-Michel, 2012, « Le corse, vecteur d'intégration des populations immigrées ? », in *Langues et cités. Bulletin de l'observatoire des pratiques linguistiques*, n° 22, Délégation générale à la langue française et aux

langues de France, p. 6.

GÉA Jean-Michel, 2010, « Recomposition des pratiques linguistiques des communautés marocaine et portugaise de Corse », in Bulot Th., Lamarre P. (Dir.) et Thamin N. (Coll.), *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, Cahiers de Linguistique 36/1, E.M.E., Cortil-Wodon, pp. 53-69.

GÉA Jean-Michel, 2005, « Immigration et contacts de langues en corse. L'exemple de deux familles marocaines », in *Langage et Société*, n° 112 : *Pratiques linguistiques en Corse*, pp. 57-78.

GELLNER Ernest, 2006 [1983], *Nations and nationalism*, Blackwell Publishing, Malden (Mass., USA).

GENTY Jean-René, 2009, *Les étrangers dans la région du Nord. Repères pour une histoire régionale de l'immigration dans le Nord-Pas-de-Calais (1850-1970)*, L'Harmattan, Paris.

GILES Howard, 1977, « Social psychology and applied linguistics: Towards an integrated approach », in *ITL Review of Applied Linguistics*, n° 35, pp. 27-42.

GILES Howard, 1973, « Accent mobility: a model and some data », in *Anthropological Linguistics*, n° 15, pp. 87-105.

GILES Howard, BOURHIS Richard and TAYLOR Donald, 1977, « Toward a theory of language in ethnic group relations », in Giles H. (Ed.), *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, Academic Press, London/New York/San Francisco.

GLADIEU Stéphan, 2003, *Destins de Harkis : aux racines d'un exil*, Ed. Autrement, Paris.

GLISSANT Édouard, entretiens avec Lise GAUVIN (1991-2009), 2010, *L'imaginaire des langues*, Gallimard, Paris.

GLISSANT Édouard et CHAMOISEAU Patrick, 2008, *L'intraitable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, Galaade/Institut du tout-monde, Lonrai.

GLISSANT Édouard et CHAMOISEAU Patrick, 2007, *Quand les murs tombent. L'identité nationale hors-la-loi ?*, Galaade/Institut du tout-monde, Paris.

GOFFMAN Erving, 1987, *Façons de parler*, Éditions de Minuit, Paris.

GOFFMAN Erving, 1974, *Les rites d'interaction*, Éditions de Minuit, Paris.

GOFFMAN Erving, 1973, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Éditions de Minuit, Paris.

GOFFMAN Erving, 1959, *The presentation of self in everyday life*, Doubleday Anchor Books, New York.

GONZÁLEZ Norma, 2003, « Language ideologies », in Campbell R. & Christian D. (Eds.), « Directions in research: Intergenerational transmission of heritage language », *Heritage Language Journal*,Vol. 1 - n° 1, pp. 23-25. En ligne : www.heritagelanguages.org

Glottopol, n° 5 – janvier 2005, « Situations de plurilinguisme en France : transmission, acquisition et usages des langues. », Université de Rouen, laboratoire CNRS/DYALANG.

GORDON Matthew et MILROY Lesley, 2003, *Sociolinguistics : method and interpretation*, Blackwell, Malden/Oxford/Melbourne.

GREEN Nancy et POINSOT Marie (Dir.), 2008, *Histoire de l'immigration et question coloniale en France*, La documentation française, Paris.

GROSJEAN François, 1982, *Life with two languages: An introduction to bilingualism*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)/London.

GRUTMAN Rainier, 1997, *Des langues qui résonnent. L'hétérolinguisme au XIXème siècle québécois,* Fides, Saint-Laurent (Québec).

GRUTMAN Rainier, 1990, « Le bilinguisme comme relation intersystémique », in *Canadian Review of Comparative Literature*, Vol. 17 - n° 3-4, pp. 198-212.

GRUZINSKI Serge, 2002, « Un honnête homme est un homme mélé », in Bénat Tachot L. et Gruzinski S. (Éds.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses Universitaires de Marne-La-Vallée.

GRUZINSKI Serge, 1999, *La Pensée Métisse*, Fayard, Paris.

GUEDJ Jérémy, 2009, « La musique judéo-arabe, patrimoine de l'exil », in El Yazami D., Gastaut Y. et Yahi N. (Dir.), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard/Génériques/Cité Nationale de l'histoire de l'immigration, pp. 148-155.

GUÉGUEN Haud et MALOCHET Guillaume, 2012, *Les théories de la reconnaissance*, La Découverte, coll. Repères, Paris.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira (Dir.), 2006a, *La République mise à nu par son immigration*, La Fabrique, Paris.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2006b, « La réduction à son corps de l'indigène de la République », in Blanchard P., Bancel N. et Lemaire S. (Dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte (Poche), Paris, pp. 203-212.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2003a, « Les "beurettes" aujourd'hui », in Lorcerie F., *L'école et le défi ethnique. Éducation et intégration*, ESF Éditeur/I.N.R.P., Issy-les-Moulineaux/Paris, pp. 153-159.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2003b, « Fortune et infortune d'un mot : l'intégration. Jalons d'une discussion entre sociologues et politiques », in *VEI-Enjeux*, n° 135, pp. 22-39.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2002, « Immigration/intégration : le grand découplage », in *VEI-Enjeux*, n° 131, pp. 232-239.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2001, « L'idée de mémoire : table ronde », in *Informations Sociales,* n° 89 « Mémoires familiales et immigration », pp. 22-31.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira, 2000, *Des "beurettes" aux descendantes d'immigrants nord-africains*, Grasset, Paris.

GUÉNIF-SOUILAMAS Nacira et MACÉ Éric, 2004, *Les féministes et le garçon arabe*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues.

GUEUNIER Nicole, 2003, « Attitudes and representations in sociolinguistics: theories and practice », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 160, pp. 41-62.

GUEUNIER Nicole, 1997, « Les "niveaux de langue" en français : quelques remarques historiques », in Hazaël-Massieux M.-Ch. et de Robillard D. (Éds.), *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation (Mélanges offerts à Robert Chaudenson à l'occasion de son 60e anniversaire*), L'Harmattan, Paris, pp. 127-140.

GULICH Elisabeth, 1997, « Les stéréotypes nationaux, ethniques et culturels : une recherche pluridisciplinaire », in Matthey M. (Éd.), *Les langues et leurs images*, IRDP, Neuchâtel, pp. 35-57.

GUMPERZ John, 1991, « la communauté en parole du point de vue interactionnel », in Parret H. (Dir.), *La communauté en paroles, communication, consensus, ruptures*, Mardaga, Liège, pp. 55-77.

GUMPERZ John, 1989a, *Sociolinguistique interactionnelle : une approche interprétative*, L'Harmattan, Paris.

GUMPERZ John J., 1989b, *Engager la conversation : introduction à la sociolinguistique interactionnelle*, Éditions de Minuit, Paris.

GUYOT David, 2002, *Destins métis. Contribution à une sociologie du métissage*, Karthala, Paris.

HACHIMI Atiqa, 2011, « Réinterprétation sociale d'un vieux parler citadin maghrébin à Casablanca », in *Langage et société*, n° 138, pp. 21-42.

HACHIMI Atiqa, 2007, « Becoming Casablancan: Fessi in Casablanca as a case study », in Miller C., Al-Wer E., Caubet D. et Watson J. (Eds.), *Arabic in the City: Issues in Dialect Contact and Language Variation*, Routledge-Taylor, London – New York, pp. 97-122.

HACHLAF Ahmed et Mohamed, 1993, *Anthologie de la musique arabe (1906-1960)*, Publisud, Paris.

HAJJAT Abdellali, 2012, *Les frontières de l'"identité nationale". L'injonction à l'assimilation en France métropolitaine et coloniale*, La Découverte, Paris.

HAJJAT Abdellali, 2007, « Les usages politiques de l'héritage colonial », in Strora B. et Temime É., *Immigrances. L'immigration en France au XXe siècle*, Hachette Littératures, Paris, pp. 195-210.

HAJJAT Abdellali, 2005, *Immigration postcoloniale et mémoire*, L'Harmattan, coll. Inter-National, Paris.

HALL Stuart, 1998, « Cultural identity and diaspora, Identity, Communauty, Culture and Difference », (textes traduits) in Cervulle M. (Dir.), 2007, *Identités et cultures. Politiques des* cultural studies, Éditions Amsterdam, Paris, pp. 227-264.

HAMBYE Philippe, LUCCHINI Sylvia, DELCOURT Isabelle et FORLOT Gilles, 2007, *Francophones et plurilingues. Le rapport à la langue française et au plurilinguisme des Belges issus de l'immigration*, Rapport de la recherche financée par le Service de la langue française du Ministère de la Culture de la Communauté française Wallonie-Bruxelles.

HAMERS Josiane F. and BLANC Michel H. A., 2000, *Bilinguality and Bilingualism*, Cambridge University Press (second edition), Cambridge.

HAMIDI Camille, 2002, *Les effets politiques de l'engagement associatif : le cas des associations issues de l'immigration*, Thèse de doctorat sous la direction de Nonna Mayer, Institut d'études politiques de Paris.

HAMIDI Camille, 1997, *La spécificité du comportement politique des jeunes de la deuxième génération d'origine algérienne*, mémoire de DEA, Institut d'études politiques de Paris.

HAMOUMOU Mohand (avec la collaboration d'Abderahmen Moumen), 2004, « L'histoire des harkis et des Français musulmans : la fin d'un tabou ? », in Harbi M. et Stora B. (Dir.), *La guerre d'Algérie, 1954-2004 la fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris, pp. 317-344.

HAMOUMOU Mohand, 1993, *Et ils sont devenus harkis*, Fayard, Paris.

HAMOUMOU Mohand, 1990, *Les Français musulmans rapatriés : archéologie d'un silence*, Thèse de Doctorat, Lille.

HAZAËL-MASSIEUX Marie-Christine et De ROBILLARD Didier (Éds.), 1997, *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation. Mélanges offerts à Robert Chaudenson*, L'Harmattan, Paris.

HEATH Jeffrey, 2002, *Jewish and Muslim Dialects of Moroccan Arabic*, Routledge Curzon, London/New York.

HEATH Jeffrey, 1989, *From code-switching to borrowing: foreign and diglossic mixing in Moroccan Arabic*, Kegan Paul International, London.

HELLER Monica, 2002, *Éléments d'une sociolinguistique critique*, Didier, coll. Langues et apprentissage des langues, Paris.

HENRY Jean-Robert, 1996, « Rapatriés, réfugiés, repliés... : le poids des mots », in Jordi J.-J. et Temime É. (Dir.), *Marseille et le choc des*

décolonisations, Édisud, Aix-en-Provence, pp. 150-157.

HÉRAN François, 2004, « Une approche quantitative de l'intégration linguistique en France », in *Hommes et migrations*, n° 1252, pp. 10-24.

HINSKENS Frans, 2001, « Koineization and creole genesis. Remarks on Jeff Siegel's contribution », in Smith N. and Veenstra T. (Eds.), *Creolization and Contact*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 199-218.

HOBSBAWM Eric John, 2001, *Nations et Nationalisme depuis 1780 : Programme, Mythe, Réalité*, Gallimard, Paris.

HOBSBAWM Eric John et RANGER Terence, 2006 [1992], *L'invention de la tradition*, Éditions Amsterdam, Paris.

Homme & Migrations, 2011, « L'intégration en débat », n° 1294.

HONNETH Axel, 2008 [2006], *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique*, La Découverte/Poche, Paris.

HONNETH Axel, 2002, *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris.

HOUDEBINE Anne-Marie, 1983, « Sur les traces de l'imaginaire linguistique », in Æbischer V. et Forel C. (Éds.), *Parlers masculins, parlers féminins ?*, Delachaux-Niestlé, Neuchâtel/Paris, pp. 105-139.

HOUDEBINE Anne-Marie, 1982, « Norme, imaginaire linguistique et phonologie du français contemporain », in *Le Français moderne* I, pp. 42-51

HMED Choukri et LAURENS Sylvain, 2008, « Éditorial en marge des sirènes du "post-post…" Un travail collectif sur la fabrique des catégories et l'invention de l'immigration », in *Revue Agone*, n°40 : *L'invention de l'immigration*, pp. 7-14.

HUMBLOT Catherine, 1989, « Les émissions spécifiques : de Mosaïque à Rencontres », in *Migrations Société*, Vol. 1 - n° 4.

HUREAU Joëlle, 1987, *La mémoire des pieds-noirs. De 1830 à nos jours*, Éd. Olivier Orban, Paris.

ISAAC Joseph et GRAFMEYER Yves, 2009 [1979], *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Flammarion, Coll. Champs essais, Paris.

ISAJIW Wsevolod W., 1993, « Definition and dimensions of ethnicity: a theoretical framework », in Statistics Canada and U.S. Bureau of the Census (Ed.), *Challenges of Measuring an Ethnic World: Science, politics and reality. Proceedings of the Joint Canada-United States Conference on the Measurement of Ethnicity April 1-3 1992*, U.S. Government Printing Office, Washington D.C., pp. 407-427.

JEON Mihyon, 2008, « Korean Heritage Language Maintenance and Language Ideology », in *Heritage Language Journal*, Vol 6 – n° 2, pp. 54-71. En ligne :

http://www.international.ucla.edu/languages/heritagelanguages/journal/volume1.asp

JERAB N., 1988, « L'Arabe des maghrébins : une langue, des langues », in Vermes G. (Éd.), *Vingt-cinq communautés linguistiques de la France*, Vol. 2, L'Harmattan, Paris, pp. 31-59.

JORDI Jean-Jacques, 1995, *1962 : l'arrivée des Pieds-Noirs*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs, peuple d'ici, Paris.

JORDI Jean-Jacques, 1993, *De l'exode à l'exil. Rapatriés et Pieds-Noirs en France*, L'Harmattan, coll. Histoire et Perspectives Méditerranéennes, Paris.

JORDI Jean-Jacques et HAMOUMOU Mohand, 1999, *Les Harkis, une mémoire enfouie*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs, peuple d'ici, Paris.

JORDI Jean-Jacques, 1986, *Les espagnols en Oranie 1830-1914 : histoire d'une migration*, Africa Nostra, Montpellier.

JORDI Jean-Jacques, 1982, *Problèmes de migration et d'insertion des espagnols en Oranie 1840-1950*, Thèse de 3e cycle, sous la direction d'Émile Temime, Université de Provence.

JORDI Jean-Jacques et TEMIME Émile (Dir.), 1996, *Marseille et le choc des décolonisations*, Édisud, Aix-en-Provence.

JUAN Salvador, 1994, « Les niveaux d'analyse sociologique des systèmes de représentation et de pratiques », in *Espaces et Sociétés*, n° 73, pp. 13-30.

KADRI Aïssa et PREVOST Gérard (Éds.), 2004, *Mémoires algériennes* (Symposium organisé à Nanterre (Hauts-de-Seine), 29 novembre 2003), Syllepse, Paris.

KAËS René, 1986, « Objets et processus de la transmission », in *Généalogie et transmission*, Le Centurion, Paris.

KAËS René, 1985, « Filiation et affiliation », in *Gruppo*, n° 1, Clancier-Guénaud, Paris.

KAËS René, 1976, *L'Appareil psychique groupal*, Dunod, Paris.

KARA Mohamed, 1997, *Les tentations du repli communautaire : le cas des franco-maghrébin en général et des enfants de harkis en particulier*, L'Harmattan, Paris.

KASSA Sabrina, 2006, *Nos ancêtres les chibanis ! Portraits d'Algériens arrivés en France pendant les Trente Glorieuses*, Éd. Autrement, coll. Mémoire Histoire, Paris.

KATEB Kamel, 2001, *Européens, "Indigènes" et Juifs en Algérie (1830-1962) : représentations et réalités des populations*, INED, Puf Diffusion, Paris.

KAUFMANN Jean-Claude, 2011 [1996], *L'entretien comprehensif*, Nathan,

coll. 128, Paris.

KERSWILL Paul, 2006, « Migration and Language », in Ammon U., Dittmar N., Mattheier K. J. *et al.* (Eds.), *Sociolinguistics: an international handbook of the science of language and society. Volume 3*, de Guyter, Berlin, pp. 2271-2285.

KERSWILL Paul, 2002, « Koineisation and accommodation », in Chambers J.K., Trudgill P. et Schilling-Estes N., *The handbook of Language Variation and Change*, Blackwell Publishing, Malden, pp 669-702.

KERSWILL Paul and WILLIAMS Ann, 2000, « Creating a New Town koine: Children and language change in Milton Keynes », in *Language in Society*, n° 29, pp. 65-115.

KESSOUS Mustapha, 2009, « Moi, Mustapha Kessous, journaliste au "Monde" et victime du racisme », in *Le Monde*, 23 septembre 2009.

KREMNITZ Georg, 2008, « Sur la délimitation et l'individuation des langues. Avec des exemples pris principalement dans le domaine roman », in *Estudis Romànics* [Institut d'Estudis Catalans], Vol. 30, pp. 7-38.

KUKLICK Henrika, 2009 [1979], « L'école de Chicago et la politique de planification urbaine. La théorie sociologique comme idéologie professionnelle », in Isaac J. et Grafmeyer Y., *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Flammarion, Coll. Champs essais, Paris, pp. 333-367.

LAACHER Smaïn, 1991, « L'intégration comme objet de croyance », in *Confluences en méditerranée*, n° 1, pp. 53-63.

Labyrinthe, « Faut-il être postcolonial ? », n° 24, 2006 (II).

LABOV William, 1989, *Sociolinguistique*, Éditions de Minuit, Paris.

LABOV William, 1966, *The Social Stratification of English in New York City*, Center for Applied Linguistics, Washington D. C.

LACOSTE-DUJARDIN Camille, 1992, *Yasmina et les autres de Nanterre et d'ailleurs, filles de parents maghrébins en France*, La Découverte, coll. Textes à l'appui, Paris.

LAFFITTE Roland et YOUNSI Karima (textes recueillis et présentés par), 2004, *Bien ou quoi ? La langue des jeunes à Yvry et Vitry-sur-Seine*, Supplément au n° 3 du *Bulletin de la SELEFA*, SELEFA (Société d'Étude Lexicographiques et Étymologiques françaises et Arabes), Pantin.

LAHIRE Bernard, 2006, *La culture des individus. Dissonances culturelles et distinction de soi*, La Découverte (poche), Paris.

LAHIRE Bernard, 1998, *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*, Nathan, Collection Essais & Recherches. Série Sciences sociales, Paris.

LAHIRE Bernard, 1995, *Tableaux de familles : heurs et malheurs scolaires en milieux populaires*, Le Seuil-Gallimard, Paris.

LAKS Bernard, 2002, « Le comparatisme : de la généalogie à la génétique », in *Langages*, n° 146 (2/2002) : *L'origine du langage*, pp. 19-45.

LAKS Bernard, 1980, *Différenciation linguistique et différenciation sociale : quelques problèmes de sociolinguistique française,* Thèse de 3e cycle, Université Paris VIII-Vincennes.

LAMBERT Patricia, 2005, *Les répertoires plurilectaux de jeunes filles d'un lycée professionnel : une approche sociolinguistique ethnographique*, Thèse de Doctorat sous la direction de Jacqueline Billiez, Université Stendhal Grenoble 3.

LAMBERT Patricia, MILLET Agnès, RISPAIL Marielle, TRIMAILLE Cyril (Éds.), 2007, *Variations au cœur et aux marges de la sociolinguistique. Mélanges offerts à Jacqueline Billiez*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs.

LAMBERT Richard D. and FREED Barbara F. (Eds.), 1982, *The loss of language skills*, Newbury House Publishers, Rowley (Mass., USA).

LAMBERT Wallace, HODGSON R., GARDNER R. and FILLENBAUM S., 1960, « Evaluational reactions to spoken languages », in *The Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol 60(1), pp. 44-51.

LANLY André, 1962, *Le français d'Afrique du Nord : étude linguistique*, P.U.F., Paris.

LAPARRA Marceline, 1990, « Questions sur le bilinguisme des enfants issus de l'immigration », in *Migrants-Formation*, n° 83, CNDP, pp. 40-53.

LAPLANTINE François, 1996, *La description ethnographique*, Nathan Université, coll. 128, Paris.

LARCHER Pierre, 2008, « Al-lugha al-fuṣḥâ : archéologie d'un concept "idéolinguistique" », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée,* n° 124. En ligne : http://remmm.revues.org/6035

LAROUSSI Foued, 2000, « Intégration ou assimilation ? Les comportements langagiers des "Maghrébin-francos" dans la banlieue rouennaise », in Calvet J. L. et Moussirou-Mouyama A. (Éds.), *Le plurilinguisme urbain*, Didier-Érudition, Paris, pp. 309-321.

LASRY Jean-Claude et TAPIA Claude, 1989, *Les Juifs du Maghreb : diasporas contemporaines*, L'Harmattan/Presse de l'université de Montréal, Paris/Montréal.

LAURENS Sylvain, 2009, *Une politisation feutrée. Les hauts fonctionnaires et l'immigration en France (1962-1981)*, Belin, coll. Socio-histoire, Paris.

LAURENS Sylvain, 2008a, « Le ministère symptôme : retour sur quarante ans de bégaiement au sein de l'Etat français », in *Savoir Agir*, n° 2, pp. 21-30.

LAURENS Sylvain, 2008b, « "1974" et la fermeture des frontières. Analyse critique d'une décision érigée en *turning-point* », in *Politix*, n° 82, pp. 69-94.

LAURENS Sylvain, 2008c, « L'immigration : une affaire d'États. Conversion des regards sur les migrations algériennes (1961-1973) », in *Cultures & Conflits*, n° 69, pp. 33-53.

LAURENS Sylvain, 2008d, « Les agents de l'État face à leur propre pouvoir. Éléments pour une micro-analyse des mots griffonnés en marge des décisions officielles », in *Génèses*, n° 72, pp. 26-41

LAURENS Sylvain, 2006a, « La noblesse d'État à l'épreuve de l'Algérie et de l'après 1962 », in *Politix*, n° 76, pp. 75-96.

LAURENS Sylvain, 2006b, « Le racisme : un attribut du populaire ? », in *Plein Droit*, n° 69, pp. 13-21.

LEBON-EYQEM Mylène, BULOT Thierry et LEDEGEN Gudrun (Dir.), 2012, *Ségrégation, normes et discrimination(s). Sociolinguistique urbaine et migrance* (7èmes journées internationales de sociolinguistique urbaine), E.M.E. Éditions, coll. Proximités, Bruxelles.

LE BRAS Hervé, 2012, *L'invention de l'immigré*, Éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues.

LE BRAS Hervé, 1998, *Le démon des origines : démographie et extrême droite*, Éd. de l'Aube, La Tour d'Aigues.

LEFEUVRE Daniel, 2004, « Les pieds-noirs », in Harbi M. et Stora B. (Dir.), *La guerre d'Algérie, 1954-2004 la fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris, pp. 267-286.

LÉGLISE Isabelle et MIGGE Betina, 2006, « Language-naming practices, ideologies, and linguistic practices: Toward a comprehensive description of language varieties », in *Language in Society*, Vol. 35 - n° 3, pp. 313-339.

LENTIN Albert-Paul, 1982, « El Cid. Portrait d'Edmond Brua », in Roblès E. (Dir.), *Les Pieds-Noirs*, Ed. Philippe Lebaud, coll. Ces minorités qui font la France, Paris, pp. 97-101.

LE PAGE Robert et TABOURET-KELLER Andrée, 1985, *Acts of Identity: creole based approaches to language and ethnicity*, Cambridge University Press, Cambridge.

LE PAUTREMAT Pascal (préface de Charles-Robert Ageron), 2003, *La politique musulmane de la France au XXe siècle. De l'hexagone aux terres d'Islam : espoirs, réussites, échecs*, Maisonneuve & Larose, Paris.

LEPOUTRE David (avec CANNOODT Isabelle), 2005, *Souvenirs de familles immigrées*, Odile Jacob, Paris.

LEPOUTRE David, 2001, *Cœur de banlieue : codes, rites et langages*, Odile Jacob, Paris.

Les Temps Modernes, 2011, n° 666 : *Harkis 1962-2012. Les mythes et les faits.*

LÉVY Simon, 2009, *Parlers arabes des Juifs du Maroc. Histoire,*

sociolinguistique et géographie dialectale, Instituto de Estudios Islámicos y del Oriente Próximo, Zaragoza.

LÉVY Simon, 2001a, *Essais d'histoire et de civilisation judéo-marocaines*, Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat.

LÉVY Simon, 2001b, « ḥāra et mellāḥ : les mots, l'histoire et l'institution (toponymie et histoire), in Lévy S., *Essais d'histoire et de civilisation judéo-marocaines*, Centre Tarik Ibn Zyad, Rabat, pp. 177-188.

LÉVY Simon, 1994, « Vocalisme comparé des parlers judéo-marocains », in CAUBET D. et VANHOVE M. (Éd.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (Paris-INALCO, 27-30 janvier 1993), INALCO, Paris, pp. 267-277.

LÉVY Simon, 1990, *Parlers arabes des juifs du maroc : particularites et emprunts. (histoire, socio-linguistique, géographie dialectale)*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Haïm Zafrani, Université Saint-Denis - Paris VIII.

LEWIS Mary D., 2010 [2007], *Les frontières de la République. Immigration et limites de l'universalisme en France (1918-1940)*, Agone, Coll. Contre-Feux, Marseille.

LIAUZU Claude, 1996, *Histoire des migrations en Méditerranée occidentale*, Complexe, Bruxelles.

LIAUZU Claude et MANCERON Gilles (Dir.), 2006, *La colonisation, la loi et l'histoire*, Syllepse, Paris.

LIPPI-GREEN Rosina, 1994, « Accent, standard language ideology, and discriminatory pretext in the courts », in *Language in Society*, Vol. 23 - 2, pp. 163-198.

LLAMAS Carmen, MULLANY Louise and STOCKWELL Peter (Eds.), 2007, *The Routledge Companion to Sociolinguistics*, Routledge, New York.

LOCHAK Danièle, 2006, « L'intégration comme injonction. Enjeux idéologiques et politiques liés à l'immigration », in *Cultures & Conflits*, n° 64, pp. 131-147.

LORCERIE Françoise, 2003, *L'école et le défi ethnique. Éducation et intégration*, ESF Editeur/I.N.R.P., Issy-les-Moulineaux/Paris.

LUCCHINI Silvia et FORLOT Gilles, 2010, « Le plurilinguisme des Belges issus de l'immigration : pratiques et idéologies », in in Bulot Th., Lamarre P. (Dir.) et Thamin N. (Coll.), *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, Cahiers de Linguistique, n° 36/1, E.M.E., Cortil-Wodon, pp. 71-92.

LUCCHINI Silvia, HAMBYE Philippe, FORLOT Gilles et DELCOURT Isabelle, 2008, *Francophones et plurilingues. Le rapport au français et au plurilinguisme des Belges issus de l'immigration*, *Français & Société*, n° 19, E.M.E. Éditions.

LÜDI Georges, 2000, « Construire des répertoires pluriels dans l'interaction », in Martinez P. et Pekarek Doehler S. (coord.), *La notion de contact de langues en didactique*, ENS Éditions/Institut des langues et littératures romanes, Fontenay-Saint-Cloud/Bâle, pp. 179-189.

LÜDI Georges et PY Bernard, 2003 [1986], *Être bilingue*, Peter Lang, Berne.

MAALOUF Amin, 2006 [1983], *Les croisades vues par les Arabes*, J. C. Lattès, Paris.

MAALOUF Amin, 2004, *Origines*, Grasset, Paris.

MACKEY William Francis, 1976, *Bilinguisme et contact des langues*, Klincksieck, Paris.

MAGUIN Fabien, 2010, « Mouss, Hakim et Salah Amokrane, trois frères héritiers de l'immigration », in *Afriscope*, 5 mai 2010. En ligne : http://www.afriscope.fr/Mouss-Hakim-et-Salah-Amokrane

MAHMOUDIAN Mortéza, 1990, « Linguistique et sociolinguistique. Réflexions sur les rapports entre langage et société », in *La Linguistique*, Volume 26 – Fasc. 2, P.U.F., pp. 47-76.

MANNONI Pierre, 1998, *Les représentations sociales*, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ?, Paris.

MANZANO Francis, 2005, « Les langues régionales de France sont-elles égales dans le recul ? Éléments de réflexion et de programmatique pour une approche anthropologique, écologique et systémique des langues de France », in *Marges Linguistiques*, n° 10, pp. 133-156.

MANZANO Francis (Dir), 1999, *Langues du Maghreb et du Sud-méditerranéen, Cahiers de Sociolinguistique*, n° 4, Presses Universitaires de Rennes.

MARÇAIS Philippe, 1977, *Esquisse grammaticale de l'arabe maghrébin*, Adrien Maisonneuve, Paris.

MARDAM-BEY Farouk et SANBAR Élias (entretiens avec Christophe KANTCHEFF), 2007 [2005], *Être arabe*, Actes Sud – Sindbad, coll. Babel, Arles/Montréal.

MARTINET André, 1981, « Fonction et pertinence communicative », in *Linguistique et sémiologie fonctionnelle*, pp. 45-69, repris dans *La Linguistique*, Vol. 36 – n° ½, 2000, pp. 105-131.

MARTINI Lucienne, 1997, *Racines de papier. Essai sur l'expression littéraire de l'identité pieds-noirs*, Publisud, Paris.

MARTINIELLO Marco et SIMON Patrick, 2005, « Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires », in *Revue Européenne des Migrations Internationales (REMI)*, Vol. 21 – n° 2, pp. 7-18.

MARTINIELLO Marco et PONCELET Marc (Dir.), 1993, *Migrations et minorités ethniques dans l'espace européen*, De Boeck université, Bruxelles.

MARX-SCOURAS Danielle, 2005, *La France de Zebda. 1981-2004 : faire de la musique un acte politique*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

MAUGER Gérard, 1991, « Enquêter en milieu populaire », in *Genèses*, n° 6, pp. 125-143.

MAUGER Gérard, 1989, « L'approche biographique en sociologie : une démarche "contestataire" », in *Les cahiers de l'IHTP (Institut d'histoire du temps présent)*, n° 11.

MAZZELLA Léon, 1989, *Le parler Pied-noir. Mots et expressions de là-bas*, Rivages, Marseille.

MAZZELLA Léon et Pascale, 2000, *Si tu meurs avant moi, je te tue ! Anthologie des expressions pieds-noires*, Atlantica, Biarritz.

McCONNELL Grant, 1997, « Analyses et comparaisons des situations de contact en Inde », in Labrie N. (Éd.), *Études récentes en linguistique de contact*, Dümmler, Bonn.

Mediapart, 16 novembre 2011, « Français langue d'intégration (FLI) : réponse des acteurs de terrain, des scientifiques et des universitaires qui y sont descendus ».

Mediapart, 9 novembre 2011, « Flic ? Le français, langue d'une intégration contrôlée ».

MEISEL Jürgen (Éd.), 1977, *Langues en contact : Pidgins-Créoles*, TBL Verlag Gunter Nar, Tübingen.

MELLIANI Fabienne, 2001, « Le métissage langagier en questions : de quelques aspects morphosyntaxiques », in Canut C. et Caubet D. (Éds), *Comment les langues se mélangent. Codeswitching en francophonie*, L'Harmattan, Paris.

MELLIANI Fabienne, 2000, *La langue du quartier, appropriation de l'espace et identité urbaines chez les jeunes issus de l'immigration maghrébine en banlieue rouennaise*, L'Harmattan, Paris.

MELLIANI Fabienne, 1999, « Le métissage langagier comme lieu d'affirmation identitaire », in *LIDIL*, n° 19, pp. 59-77.

MELLIANI Fabienne, 1996, « Épilinguisme et mixité identitaire. Le cas des jeunes issus de l'immigration maghrébine », in Laroussi F. (Dir.), *Linguistique et anthropologie, Rouen-Tizi-Ouzou*, Cahiers de linguistique sociale, coll. Bilan et perspectives, Université de Rouen, pp. 131-143.

MEMMI Albert, 2004, *Portrait du décolonisé*, Gallimard, coll. Folio actuel, Paris.

MEMMI Albert, 2003, *Portrait d'un juif*, Gallimard, Paris.

MEMMI Albert, 2002 [1985], *Portrait du colonisé. Précédé de Portrait du colonisateur*, Gallimard, coll. Folio actuel, Paris.

MEOUAK Mohamed et AGUADÉ Jordi, 1996, « La *Rhorhomanie* et les Beurs : l'exemple de deux langues en contact », in *EDNA (Estudios de dialectoligía norteafricana y andalusí)*, n° 1, pp. 157-166.

MERABTI Nassira, 1992a, « Variations des pratiques bilingues d'un groupe d'adolescents issus de l'immigration algérienne », in *LIDIL*, n° 6, pp. 93-114.

MERABTI Nassira, 1992b, « Pratiques langagières et réseaux de relations d'adolescents issus de l'immigration algérienne », in Billiez J. *et al.*, *Acquisition, enseignement et apprentissage des langues,* Actes du VIIIème colloque international : Acqusition d'une langue étrangère, perspectives et recherches (Grenoble, mai 1991), pp. 286-297.

MERABTI Nassira et MOORE Danièle, 1993, « Pratiques bilingues d'adolescents issus de l'immigration en France et en Angleterre », in *TRANEL* , n° 19, pp. 95-110.

MERABTI Nassira, 1991, *Pratiques bilingues et réseaux personnels de communication : enquête auprès d'un groupe d'adolescents issus de l'immigration algérienne dans la région grenobloise,* Thèse de Doctorat, sous la direction de Louise Dabène, Grenoble III.

MESSAOUDI Leila, 2003, *Etudes sociolinguistiques*. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Université Ibn Tofail/Okad, Kenitra.

MICHEL Johann (Dir.), 2005, *Mémoires et histoires. Des identités personnelles aux politiques de reconnaissance*, Presses Universitaires de Rennes.

MIÈGE Jean-Louis, 1982, « Pieds-Noirs aussi. Maroc et Tunisie », in Roblès E. (Dir.), *Les Pieds-Noirs*, Éd. Philippe Lebaud, coll. Ces minorités qui font la France, Paris, pp. 184-200.

MILIANI Hadj, 2012, « Création musicale et médiation culturelle au Maghreb. Quelques parcours de musiciens juifs maghrébins au 20ème siècle », in Barontini A., Pereira Ch., Vicente Á. et Ziamari K., *Dynamiques langagières en Arabophonie : variations, contacts, migrations et créations artistiques*, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Zaragoza, pp. 537-557.

MILIANI Hadj, 2008, « Présence des musiques arabes en France. Immigrations, diasporas et musiques du monde », in *Migrance*, n° 32 : *Musiques et films : archives pour l'histoire de l'immigration*, pp. 91-99.

MILIANI Hadj, 2001, « À la croisée des cultures : rap et raï dans l'immigration maghrébine en France », in Pontault M. (coord.), *Arabofrancophonie,* L'Harmattan, coll. les Cahiers de la francophonie n° 10, Paris, pp. 85-99.

MILIANI Hadj, 2000, « Musique des jeunes, culture d'intégration, le cas des chanteurs et musiciens "beurs" en France », in *Ethnologies*, vol. 22.1 : *Musique des jeunes*, Université Laval, Québec, pp. 221-248.

MILLER Catherine, 2012, « Mexicans speaking in dârija (Moroccan Arabic) : Media, Urbanization and Language Changes in Morocco », Bassiouney R. & Katz G. E. (Eds.), *Arabic Language and Linguistics*, Georgetown University Press, Washington DC, pp. 169-188.

MILLER Catherine, 2009, « L'arabe, le poids du passé plombe-t-il les espoirs de l'avenir ? », in Gasquet Cyrus M. et Petitjean C. (Éds.), *Le poids des langues, (Dynamiques, représentations, contacts, conflits)*, L'Harmattan, Paris, pp 141-162.

MILLER Catherine, 2006, « Dialect Koine », in Versteegh K. *et al*. (Eds.), *Encyclopedia of Arabic Language and Linguistics*, Vol. I – A-Ed, Brill, Leiden – Boston, pp. 343-346.

MILLER Catherine, 2007, « Arabic Urban Vernaculars. Development and change », in Miller C., Al-Wer E., Caubet D. et Watson J. (Eds.), *Arabic in the City : Issues in Dialect Contact and Language Variation*, Routledge-Taylor, London – New York, pp. 1-31.

MILLER Catherine, 2005, « Les Sa'îdîs au Caire. Accommodation dialectale et construction identitaire », in Arnaud J.-L. (Dir.), *L'urbain dans le monde musulman de méditerranée*, Maisonneuve & Larose, Paris, pp. 175-194.

MILLER Catherine, 2003, « Impact of migration on arabic urban vernaculars : advocating a comparative analysis », in Ferrando I. et Sánchez Sandoval J.J. (Eds.), *AIDA 5th Conference Proceedings. Cádiz september 2002*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz.

MILLER Catherine, 2002, « Juba Arabic as a Way of Expressing a Southern Sudanese Identity in Khartoum », in Youssi A. *et al.* (Eds.), *Aspects of the Dialects of Arabic Today. Proceedings of the 4th Conference of the Arabic Dialectology Association (AIDA)*, AMAPATRIL, Rabat, pp. 114-122.

MILLER Catherine, 1983, *Le Juba arabic : une lingua franca du Soudan méridional. Remarques sur le fonctionnement du verbe*, Geuthner, Paris.

MILROY James and MILROY Lesley, 1985, *Authority in Language*, Routledge, London.

Lesley Milroy et Matthew Gordon, 2003, *Sociolinguistics : method and interpretation*, Blackwell, Malden/Oxford/Melbourne.

MOHAMED Ahmed, 2000, « Les transmissions intergénérationnelles en situation migratoire. Le cas des Maghrébins en France », in *VEI-Enjeux*, n° 120, CNDP, Paris, pp. 68-98.

MOÏSE Claudine, 2002, « Pratiques langagières des banlieues : où sont les femmes ? », in *VEI-Enjeux*, n° 128, CNDP, Paris, pp. 46-61.

MOÏSE Claudine, 1999, « Lien de transmission et lien d'origine dans la construction identitaire », in Forlot G. et Labrie N. (Éds.), *L'enjeu de la langue en Ontario français*, Prise de Parole, Sudbury (France), pp. 167-196.

MONDADA Lorenza, 2000, « Les effets théoriques des pratiques de transcription », in *LINX*, n° 42, pp. 131-149.

MONDADA Lorenza et TRAVERSO Véronique, 2005, « (Dés)alignements en clôture », in *Lidil*, n° 31 : *Corpus oraux et diversité des approches*, pp. 35-59.

MONTAUT Annie, 2003 [2001], « Diaspora des langues en contexte multilingue : l'Asie du Sud », in *Faits de Langue*, n° 18 : *Langues de diaspora*, pp. 53-64. Version étendue mise en ligne en 2003 sous le titre « Contact de langues en contexte multilingue : l'exemple de l'Asie du Sud » : www.reseau-asie.com

MOORE Danièle, 2001, « Les représentations des langues et de leur apprentissage : itinéraires théoriques et trajet méthodologiques », in Castellotti V. et Mochet M.-A. (Dir.) et Moore D. (Coord.), *Les représentations des langues et de leur apprentissage : Références, modèles, données et méthodes*, Didier, Coll. Essais CREDIF, Paris, pp. 7-22.

MOORE Danièle, 1992, « Perte, maintien ou extension des langues d'origine ? », in *LIDIL*, n° 6, pp. 53-67.

MOREAU Alain, 1995, « Culture de l'entre-deux et survie psychique du migrant », in *Hommes et Migrations*, n° 1190, pp. 22-27.

MOREAU Marie-Louise (Éd.), 1997, *Sociolinguistique, concepts de base*, Mardaga, Bruxelles.

MORÉNO Amédée, 1999, *Le parler des Pieds-Noirs d'Oran et d'oranie. Memento – lexique avec anecdotes, histoires et souvenirs de là-bas*, Volume II (avec index français-oranais), Les Vents Contraires, Aix-en-Provence.

MORÉNO Amédée, 1998, *Le parler des Pieds-Noirs d'Oran et d'oranie. Memento – lexique avec anecdotes, histoires et souvenirs de là-bas*, Volume I, Les Vents Contraires, Aix-en-Provence.

MORIN Edgar, 2005 [1990], *Introduction à la pensée complexe*, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, Paris.

MORIN Edgar, 1986, *La méthode*. Tome 3 : *La connaissance de la connaissance*, Éditions du Seuil, coll. Points Essais, Paris.

MORSLY Dalila, 1990, « Attitudes et représentations linguistiques », in *La linguistique*, Vol. 26 – n° 2, pp. 77-86.

MOUMEN Abderahmen, 2006, *Rapatriés, pieds-noirs et harkis dans la vallée du Bas-Rhône. Des défis de l'installation aux recherches identitaires des années 1950 à nos jours : éléments pour une histoire nationale*, Thèse de Doctorat sous la direction de Colette Dubois, Université d'Aix-Marseille 1.

MOUMEN Abderahmen, 2003a, *Les français musulmans en Vaucluse 1962-*

1991. Installation et difficultés d'intégration d'une communauté de rapatriés d'Algérie, L'Harmattan, coll. Histoire et Perspectives Méditerranéennes, Paris.

MOUMEN Abderahmen, 2003b, *Entre histoire et mémoire : les rapatriés d'Algérie, dictionnaire bibliographique*, Éd. Gandini, Nice.

MUFWENE Salikoko S., 1997, « Jargons, pidgins, creoles, and koines : What are they ? », in Spears A. and Winford D. (Eds.), *The structure and status of pidgins and creoles*, John Benjamins, Amsterdam and Philadelphia, pp. 35-70.

MUZARD Paul, 2006, *Algériens en Isère. Pour mémoire. 1940-2005*, Association Algériens en Dauphiné, Grenoble.

MYERS-SCOTTON Carol, 2002, *Contact linguistics: Bilingual Encounters and Grammatical Outcomes*, Oxford University Press, Oxford.

MYERS-SCOTTON Carol, 1997, « Codeswitching », in Coulmas F. (Ed.), *The Handbook of Sociolinguistics*, Blackwell, Oxford, pp. 217-237.

NEGADI Mohammed Nassim, 2007, *Pratiques langagières dans des familles issues de l'immigration en France*, Thèse de Doctorat sous la direction de Josiane Boutet, Université Paris Diderot-Paris 7.

NEYRENEUF Michel, 1997, « Négociation franco-marocaine pour l'enseignement des Langues et Cultures d'Origine (ELCO) », in Tilmatine M. (Dir), *Enseignement des langues d'origine et immigration nord-africaine en Europe : langue maternelle ou langue d'État ?*, INALCO/CEDREA-CRB, Paris, pp.65-68.

NOIRIEL Gérard, 2008, « L'immigration : naissance d'un "problème" (1881-1883) », in *Revue Agone*, n° 40 : *L'invention de l'immigration*, pp. 15-40.

NOIRIEL Gérard, 2007a, *Immigration, antisémitisme et racisme en France (XIXe-Xxe s.). Discours publics, humiliations privées*, Fayard, Paris.

NOIRIEL Gérard, 2007b, *À quoi sert « l'identité nationale »*, Agone, coll. Passé & Présent, Marseille.

NOIRIEL Gérard, 2006 [1992], *Le creuset français : histoire de l'immigration, XIXe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris.

NORIYUKI Nishiyama, 2005, « La langues française produit-elle des "Français" ? La stratégie de diffusion du français par l'Alliance française au sein de l'empire colonial », in Calvet L.-J. et Griolet P., *Impérialismes linguistiques. Hier et aujourd'hui*, INALCO/Édisud, Aix-en-Provence, pp. 119-133.

OBDEIJN Herman et De RUITER Jan Jaap (Dir), 1998, *Le Maroc au cœur de l'Europe. L'Enseignement de la langue et culture d'origine (ELCO) aux élèves marocains dans cinq pays européens*, Syntax Datura, Tilburg.

OESCH-SERRA Cecilia, 1995, « L'évolution des représentations », in Lüdi

G. et Py B., *Changement de langage et langage du changement. Aspects linguistiques de la migration interne en Suisse*, L'Âge d'homme, Lausanne, pp. 147 170.

OUAMARA Achour, 1996, « Les langues oubliées… », in *Écarts d'identité*, n° 76 : *Les langues des autres. Immigration et pratiques langagières*, pp. 9-11.

Origines Contrôlées, la revue, 2007, « Expressions artistiques de l'immigration, un patrimoine culturel et politique », n° 3, Tactikollectif, Toulouse.

Origines Contrôlées, la revue, 2006, n° 2, Tactikollectif, Toulouse.

Origines Contrôlées, la revue, 2005, « Mémoire coloniale, mémoire de l'immigration, mémoire urbaine », n° 1, Tactikollectif, Toulouse.

ORIOL Michel, SAYAD Abdelmalek et VIELLE Paul, 1985, « Inverser le regard sur l'émigration-immigration », in *Peuples méditerranéens*, n° 31-32, pp. 5-21.

OUAKINE Serge et SAINT RAYMOND Odile, 2002, « L'humus des mémoires. Saga d'un écrivain diasporique », in *Diasporas*, n° 1 : *Terres promises, terres rêvées*, pp. 129-134.

PALVA Heikki, 1982, « Patterns of koineization in Modern Colloquial Arabic », in *Acta Orientalia*, n° 43, pp. 13-32.

PARK Robert, 1952, *Human communities : the city and human ecology*, Free Press, Glencoe.

PARK Robert, 1928, « Human migration and the marginal man », in *American journal of sociology*, Vol. 33 – n° 6, pp. 881-893.

PARK Robert, 1925, « The city : suggestions for the investigation of human behavior in the city environnement », in *American journal of sociology*, Vol. 20 – n° 5, pp. 577-612.

PARK Robert, BURGESS Ernest and Mc KENZIE Roderick, 1925, *The city*, University of Chicago Press, Chicago.

PARK Robert and BURGESS Ernest, 1921, *Introduction to the science of sociology,* University of Chicago Press, Chicago.

PEACH Ceri, ROBINSON Vaughan, SMITH Susan (Eds.), 1981, *Ethnic segregation in cities*, Croom Helm, London.

PÉJU Paulette, 2000 [1961], *Ratonnades à Paris* précédé de *Les harkis à Paris*, La Découverte, Paris.

PENEFF Jean, 1990, *La méthode biographique. De l'École de Chicago à l'histoire orale*, Armand Colin, Paris.

PEREIRA Christophe, 2012, « Arabic in the North African Region », in Weninger S. (Ed.), in collaboration with Khan G., Streck M. P. and Watson

J. C. E., *The Semitic Languages. An International Handbook*, De Gruyter Mouton, Berlin/Boston, pp. 954-969.

PEREIRA Christophe, 2002a, *La transmission de l'arabe dialectal en France : attitudes et représentations. Le cas d'une famille originaire d'Alger*, Mémoire de DEA, sous la direction de Dominique Caubet, INALCO.

PEREIRA Christophe, 2002b, « Transmission familiale et acquisition non didactique des langues : le cas de l'arabe maghrébin », Communication lors de la journée "jeunes chercheurs" de l'AISL (Applications et Implications en Sciences du Langage), non publié.

PEREZ Marc, 2010, « La femme et la transmission : un autre regard », in Brun D. (Dir.), *Le statut de la femme dans la médecine : entre corps et psyché. 11e colloque de Médecine et Psychanalyse*, Édition Études freudiennes, Paris, pp. 237-241.

PETEK Gaye, 2004, « Les Elco, entre reconnaissance et marginalisation », in *Hommes et Migrations*, n° 1252, pp. 45-55.

PÉTONNET Colette, 2002 [1974], On est tous dans le brouillard, Éd. du C.T.H.S. [Galilée], Paris.

PIEROZAK Isabelle et ÉLOY Jean-Michel (Dir.), 2009, *Intervenir : appliquer, s'impliquer ?*, L'Harmattan, coll. Espaces Discursifs, Paris.

De PIETRO Jean-François, 2007, « Se construire *avec* la diversité des langues… Des pistes didactiques pour une prise en compte des langues à l'école », in *La lettre de l'enfance et de l'adolescence*, Vol 4 – n° 70, pp. 17-25.

De PIETRO Jean-François et MATTHEY Marinette, 2003, « Plurilinguisme et plurilinguisme… », in Mondada L. & Pekarek Doehler S. (Éds.), *Plurilinguisme Mehrsprachigkeit Plurilingualism. Enjeux identitaires, socio-culturels et éducatifs (Festschrift pour Georges Lüdi)*, A. Francke Verlag, Tübingen und Basel, pp. 133-145.

PINÇON Michel et PINÇON-CHARLOT Monique, 1991, « Pratiques d'enquête dans l'aristocratie et la grande bourgeoisie : distance sociale et conditions spécifiques de l'entretien semi-directif », in *Genèses*, n° 3, pp. 120-133.

PITTI Laure, 2002, *Ouvriers algériens à Renault-Billancourt, de la guerre d'Algérie aux grèves d'OS des années 1970 : contribution à l'histoire sociale et politique des ouvriers étrangers en France*, Thèse de Doctorat, sous la direction de René Gallissot, Université Paris VIII.

Pôle Sud (revue de science politique de l'Europe méridionale), 2006, Vol. 1 – n° 24 : *Pieds-noirs Harkis, Rapatriés*.

Politix, 2006, Vol. 4 – n° 76 : *La colonie rapatriée*.

POOLEY Tim, 2001, « Contact linguistique, contact humain et changements linguistiques dans le français de la région lilloise : les conséquences de l'immigration », in Bulot Th., Bauvois C. et Blanchet Ph.,

Cahiers de Sociolinguistique, n° 6 : *Sociolinguistique urbaine. Variations linguistiques : images urbaines et sociales*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 25-47.

POPLACK Shana, 1993, « Variation theory and language contact », in Preston D. (Ed.), *American dialect research*, Benjamins, Amsterdam, pp. 251-286.

POPLACK Shana, 1980, « Sometimes I'll start a sentence in English Y termino En Espagnol: toward a typology of code-switching », in *Linguistics*, n° 18, pp. 561-618.

POPLACK Shana et MEECHAN M., 1998, « How languages fit together in code mixing », in *International Journal of Bilingualism*, n° 2, pp. 127-138.

PUIG Nicolas et MERMIER Franck, 2007 (Dir.), *Itinéraires esthétiques et scènes culturelles au Proche Orient*, Institut Français du Proche Orient, Beyrouth.

PY Bernard, 1986, « Un exemple de diglossie instable : la famille migrante », in *Lengas*, n° 20, pp.17-20.

RASOLONIAINA Brigitte, 2005, *Représentations et pratiques de la langue chez les jeunes Malgaches de France*, L'Harmattan, Paris.

RENAUD Patrick, 1998, « Absoute pour un locuteur natif », in *Le français en Afrique*, n°12 : *Recueil d'études en hommage à Suzanne Lafage*, pp. 257-272.

RICŒUR Paul, 2005, *Parcours de la reconnaissance*, Folio essais, Paris.

RICŒUR Paul, 2003, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.

RIGOUSTE Mathieu, 2011 [2009], *L'ennemi intérieur. La généalogie coloniale et militaire de l'ordre sécuritaire dans la France contemporaine*, La Découverte, Paris.

RIGOUSTE Mathieu, 2005, « "L'immigré, mais qui a réussi…" », in *Le Monde Diplomatique*, juillet 2005, p. 23.

RISPAIL Marielle, 2010, « Entre langues et femmes : quel tissage pour quel tissu identitaire ? Quelques circonvolutions méthodologiques », in Bulot Th., Lamarre P. (Dir.) et Thamin N. (Coll.), *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, Cahiers de Linguistique, n° 36/1, E.M.E., Cortil-Wodon, pp. 129-143.

De ROBILLARD Didier, 2007, « La linguistique autrement : altérité, expérienciation, réflexivité, constructivisme, multiversalité : en attendant que le Titanic ne coule pas », in *Carnets d'Atelier de Sociolinguistique*, n° 1, L'Harmattan. En ligne : http ://www.u-picardie.fr/LESCLaP/

De ROBILLARD Didier, 2001, « En lizje kokê patat ên lizje vej gardjê. La linguistique peut-elle passer "entre-les-langues" ? Exemples de contacts français/créoles à la Réunion », in *Cahiers d'études africaines*, n° 163-164, pp. 465-496.

ROJTMAN Pierre-Jacques, 1980, « Avertissement », in Wirth L., *Le ghetto*, Presses Universitaires de Grenoble, Grenoble, pp. 7-15.

ROLLAND Dominique, 2010, *Petits Viêt-Nams. Histoire des camps de rapatriés français d'Indochine*, Elytis, Bordeaux.

ROMAN Joël, 2007, « Identité et identité nationale », in *Écarts d'Identité. Migration – Égalité – Interculturalité*, n° 111 – Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, pp. 4-6.

ROUCHDY Aleya (Ed.), 2002, *Language Contact and Language Conflict in Arabic: Variations on a Sociolinguistic Theme*, Routledge Curzon, London

RUDE-ANTOINE Edwige, 1997, *Des vies et des familles. Les immigrés, la loi et la coutume*, Éditions Odile Jacob, Paris.

De RUDDER Véronique et VOURC'H François, 2009 [2006], « Les discriminations racistes dans le monde du travail », in Fassin D. et Fassin É. (Dir.), *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*, La Découverte, Paris, pp. 183-202.

De RUDDER Véronique, 2003, « Qu'est-ce qu'enseigner en milieu ethnicisé ? », in *VEI-Enjeux*, Hors série : *Actes du colloque du Réseau Interculturel et Éducation*, janvier 2003.

De RUDDER Véronique, 1995, « La ségrégation est-elle une discrimination dans l'espace ? Éléments de réflexion sur les relations interethniques », in Galissot R. et Moulin B. (Dir.), *Les quartiers de la ségrégation. Tiers monde ou Quart monde ?*, Karthala – Institut Maghreb Europe, Paris, pp. 11-30.

RUSCIO Alain, 2004, « Des Sarrasins aux Beurs, une vieille méfiance », in *Le Monde Diplomatique*, n° 599 (Février 2004), p. 10.

SAADA Lucienne, 1984, *Éléments de description du parler arabe de Tozeur (Tunisie) : phonologie, morphologie, syntaxe*, Geuthner, Paris.

SAADA Lucienne, 1969, *Le parler arabe des juifs de Sousse : condition humaine et terminologie des gestes*, Thèse de 3e cycle, Paris Lettres.

SABATIER Cécile, 2006, « Figures identitaires d'élèves issus de la migration maghrébine à l'école élémentaire en France », in *Éducation et francophonie*, Vol. XXXIV – n° 1, Association canadienne d'éducation de langue française (ACELF), pp. 111-132.

SADOUNI Brahim, témoignage recueilli par Alexandre Grigoriantz, 2001, *Destin de harki : le témoignage d'un jeune Berbère, enrôlé dans l'armée française à dix-sept ans*, Cosmopole, Paris.

SAFI Mirna, 2009, « La dimension spatiale de l'intégration des populations immigrées (1968-1999) », in *Revue française de sociologie*, Vol. 3 – n° 50, Ophrys, Paris, pp. 521- 552.

SAFI Mirna, 2006, « Le processus d'intégration des immigrés en France : inégalités et segmentation », in *Revue française de sociologie*, Vol. 1 – n° 47,

Ophrys, Paris, pp. 3-48.

SAÏD Edward W., 2005 [1978], *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éd. du Seuil, Paris.

SAKAI Naoki, 2010, « La traduction comme filtre » (traduit de l'anglais par Didier Renault), in *Transeuropéennes*, 25 Mars 2010 : http ://www.transeuropeennes.eu/fr/articles/200

SAKAI Naoki, 1997, *Translation and Subjectivity*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

SÁNCHEZ Pablo et VICENTE Ángeles, 2012, « Variación dialectal en árabe marroquí : *əl-haḍra š-šāmālīya u la-hḍṛa l-maṛṛākšīya* », in Barontini A., Pereira Ch., Vicente Á. et Ziamari K., *Dynamiques langagières en Arabophonie : variations, contacts, migrations et créations artistiques*, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Zaragoza, pp. 223-251.

SAND Shlomo, 2008, *Comment le peuple juif fut inventé*, Fayard, Paris.

SANTELLI Emmanuelle, 2004, « De "la deuxième génération" aux descendants d'immigrés maghrébins », in *Temporalités*, n° 2, pp. 29-43.

SAVARÈSE Éric, 2005, « Pour une sociologie politique des mémoires algériennes », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Vol. 41, pp.127-138.

SAVARÈSE Éric, 2006, « Pieds-Noirs, Harkis, Rapatriés : la politisation des enjeux », in *Pôle Sud*, Vol. 1 – n° 24, pp. 3-14.

SAVARÈSE Éric, 2005, « Guerres de mémoires autour de la question algérienne... », in *Diasporas*, n° 6, pp. 134-143.

SAVARÈSE Éric, 2002, *L'invention des pieds noirs*, Séguier, Paris.

SAVARÈSE Éric, 2000, *Histoire coloniale et immigration : une invention de l'étranger*, Séguier, Paris.

SAYAD Abdelmalek, 2006 [1991], *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité.* Tome 1 et 2, Raison d'agir, Coll. Cours et Travaux, Paris.

SAYAD Abdelmalek, 1999, *La double absence, des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, coll. Liber, Paris.

SAYAD Abdelmalek, 1994a, « Le mode de génération des générations immigrées », in *L'Homme et la Société*, n°111-112 : *Générations et mémoire*, pp.155-174.

SAYAD Abdelmalek, 1994b, « Le mode de génération des générations immigrées », in *Migrants formation*, n°98, pp.6-20.

SAYAD Abdelmalek, 1994c, « Qu'est-ce que l'intégration ? », in *Hommes et migrations*, n°1182 : *Pour une éthique de l'intégration*, pp. 8-14.

SAYAD Abdelmalek, 1982, « La naturalisation, les conditions sociales et sa signification chez les immigrés algériens. 2ème partie : La naturalisation comme rapport de forces entre nations et entre nationalités », in *GRECO 13, migrations internationales*, n° 4-5, pp. 1-55.

SAYAD Abdelmalek, 1981, « La naturalisation, les conditions sociales et sa signification chez les immigrés algériens. 1ère partie : La naturalisation comme aboutissement "naturel" de l'immigration », in *GRECO 13, migrations internationales*, n° 3, pp. 22-46.

SAYAD Abdelmalek, avec la collaboration d'Éliane Dupuy, 1995, *Un Nanterre algérien : terre de bidonvilles*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

SCHÜTZ Alfred, 1998, *Éléments de sociologie phénoménologique*, L'Harmattan, coll. Logiques sociales, Paris.

SCIOLDO-ZÜRCHER Yann, 2006, « Faire des Français d'Algérie des métropolitains », in *Pôle Sud*, Vol. 1 – n° 24, pp. 15-28.

SEARLE John R., 1998, *La construction de la réalité sociale*, Gallimard, coll. NRF Essais, Paris.

SEBBAR Leïla (Éd.), 2012, *Une enfance juive en Méditerranée musulmane*, Éditions Bleu Autour, coll. D'un lieu l'autre, Paris.

SEBBAR Leïla (Éd.), 2007, *C'était leur France. En Algérie, avant l'indépendance*, Gallimard NRF, coll. Témoins, Paris.

SEFFAHI Mohammed, 1996, « La langue : infatigable travail de la mémoire », in *Écarts d'identité*, n° 76 : *Les langues des autres. Immigration et pratiques langagières*, pp. 25-26.

SERFATY Nicole et TEDGHI Joseph (Éds.), 2004, *Présence juive au Maghreb : Hommage à Haïm Zafrani*, Éditions Bouchène, Saint-Denis.

SIEGEL Jeff, 2001, « Koine formation and creole genesis », in Smith N. and Veenstra T. (Eds.), *Creolization and Contact*, John Benjamins, Amsterdam, pp. 175-197.

SIEGEL Jeff, 1993, « Dialect contact and koineization », in *International Journal of the Sociology of Language*, n° 99, pp. 105-122.

SIEGEL Jeff, 1985, « Koines and koineization », in *Language in Society*, Vol 14 – n° 3, Cambridge University Press, pp. 357-378.

SILVERSTEIN Michael, 1979, « Language structure and linguistic ideology », in Clyne P. R. (Ed.), *The elements : A parasession on linguistic units and levels*, Chicago Linguistic Society, Chicago, pp. 193-247.

SIMMEL Georg, 2009 [1908], « Digressions sur l'étranger », in Isaac J. et Grafmeyer Y., *L'école de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Flammarion, Paris, pp. 53-59.

SIMON Catherine, 2011 [2009], *Algérie, les années pieds-rouges. Des rêves de l'indépendance au désenchantement (1962-1969)*, La Découverte/Poche, Paris.

SIMON Patrick, 1997, « L'acculturation linguistique : utilisation du français et transmission de la langue des immigrés à leurs enfants », in *Migrants-Formation*, n° 108, pp. 53-66.

SIMON Patrick et TAPIA Claude, 1989, *Le Belleville des juifs tunisiens*, Éd. Autrement, coll. Français d'ailleurs peuple d'ici, Paris.

SIMONIN Jacky, 2010, « Diasporisations langagières : nouveau (?) défi sociolinguistique », in Bulot Th., Lamarre P. (Dir.) et Thamin N. (Coll.), in *Cahiers de Linguistique*, 36/1 : *(Re)Configurations identitaires (Migrance, territoires et plurilinguismes)*, E.M.E., Cortil-Wodon, pp. 15-37.

SPAËTH Valérie, 2010, « Mondialisation du français dans la seconde partie du XIXe siècle : *l'Alliance Israélite Universelle* et *l'Alliance Française* », in *Langue Française*, Vol. 3 – n° 167, pp. 49-72.

SPINA Rossella, 2012, *Enfants de harkis et enfants d'émigrés : parcours croisés et identités à recoudre*, Institut Maghreb-Europe/Karthala, Saint-Denis/Paris.

SPIRE Alexis, 2008, *Accueillir ou reconduire : enquête sur les guichets de l'immigration*, Raisons d'Agir, Paris.

SPIRE Alexis, 2005, *Étrangers à la carte. L'administration de l'immigration en France : 1945-1975*, Grasset, Paris.

STEIN Peter, 2004, « Langue – dialecte – patois & co, les grands inconnus, et ce qu'en disent les dictionnaires », in Éloy J.-M. (Dir.), *Des langues collatérales. Problèmes linguistiques, sociolinguistiques et glottopolitiques de la proximité linguistique, Volume I*, L'Harmattan, Coll. Espaces Discursifs, Paris, pp. 287-298.

STILLMAN Norman, 1988, *The Language and Culture of the Jews of Sefrou, Morocco : An Ethnolinguistic Study*, Journal of Semitic Studies Monograph n° 11, University of Manchester.

STORA Benjamin, 2008 [2006], *Les trois exils. Juifs d'Algérie*, Hachette Littératures, Coll. Pluriel, Paris.

STORA Benjamin, 2004, « L'impossible neutralité des Juifs d'Algérie », in Harbi M. et Stora B. (Dir.), *La guerre d'Algérie, 1954-2004 la fin de l'amnésie*, Robert Laffont, Paris, pp. 287-316.

STORA Benjamin, 2002 [1993], *Histoire de la guerre d'Algérie (1954-1962)*, La Découverte, Coll. Repères, Paris.

STORA Benjamin, 2001 [1994], *Histoire de l'Algérie depuis l'indépendance (1. 1962-1988)*, La Découverte, Coll. Repères, Paris.

STORA Benjamin, 1999, *Le transfert d'une mémoire, de l'"Algérie française" au racisme anti-arabe*, La Découverte, Paris.

STORA Benjamin, 1991, *Histoire de l'Algérie coloniale (1830-1954)*, La Découverte, Coll. Repères, Paris.

STORA Benjamin et AMIRI Linda (Dir.), 2012, *Algériens en France. 1954-1962 : la guerre, l'exil, la vie*, Éd. Autrement/Cité nationale de l'histoire de l'immigration.

STORA Benjamin et TEMIME Émile (Dir.), 2007, *Immigrances. L'immigration en France au XXe siècle*, Hachette Littératures, Paris.

SUCHET Myriam, 2012, « Retour sur les ateliers eipcp : l'hétérolingualité à l'épreuve du texte littéraire », in *Le journal des laboratoires*, janvier-avril, Les laboratoires d'Aubervilliers, pp. 51-53. En ligne : http://www.leslaboratoires.org/article/retour-sur-les-ateliers-eipcp/leurope-espace-de-traduction-la-politique-de-lh-t-ro-lingualit

SUCHET Myriam, 2010, *Textes hétérolingues et textes traduits. De "la langue" aux figures de l'énonciation : pour une littérature comparée différentielle*, Thèse de doctorat sous la codirection de Martin Allor, Paul Bandia , Jean-Marc Moura et Joëlle Prungnaud, Université Charles de Gaulle (Lille)/Université Concordia (Montréal, Canada).

SUCHET Myriam, 2009, *Outils pour une traduction postcoloniale : littératures hétérolingues*, Éd. des archives contemporaines, coll. Malfini, Paris.

SULEIMAN Michael W., 1988, *The Arabs in the Mind of America*, Amana Books, Brattleboro.

TABOIS Stéphanie, 2005, « Cuisiner le passé. Souvenirs et pratiques culinaires des exilés pieds-noirs », in *Diasporas*, n° 7 : *Cuisines en partage*, pp. 81-91.

TABOURET-KELLER Andrée, 2003, « La langue maternelle : un carrefour de métaphore », in *Diasporas. Histoire et société*, n° 2, pp. 21-35.

TABOURET-KELLER Andrée, 1993, « Des villes sans langue : un aperçu des grands courants de réflexion sur l'homme urbain au début de ce siècle », in CERPL (Éd.), *Des langues et des villes (Actes du colloque de Dakar 15-17 décembre 1990)*, Agence de coopération culturelle et technique/Didier Érudition, Niamey/Paris, pp. 85-95.

TABOURET-KELLER Andrée, 1990, « Le bilinguisme : pourquoi la mauvaise réputation ? », in *Migrants-Formation*, n° 83, pp. 18-23.

TAFFERANT Nicolas et CHAVANON Olivier, 2007, « Médias et immigration », in *Écarts d'Identité. Migration - Égalité - Interculturalité*, n° 111 - Vol II : *Les mots de l'immigration*, Adate Éditions, Grenoble, pp. 43-46.

TAINE-CHEIKH Catherine, 2000, « Réflexions sur le statut des emprunts dans les langues "mixtes" à partir du cas mauritanien », in Misfud M. (Ed.), *Proceedings of the third international conference of Aïda. Malta 29 march – 2 april 1998*, Malte, pp. 107-112.

TAINE-CHEIKH Catherine, 1979-1984, « Les Altérations conditionnées des chuintantes et des sifflantes dans les dialectes arabes », in *Comptes-rendus du GLECS*, Tomes 24-27, pp. 413-435.

TALEB IBRAHIMI Khaoula, 1985, « Analyse et confrontation des productions langagières des jeunes Algériens en milieu d'origine et en milieu d'accueil », in Costa-Lascoux J. et Temime É. (Éds), *Les Algériens en France genèse et devenir d'une migration*, Publisud, Paris, pp. 311-319.

TARRIUS Alain, 2002, *La mondialisation par le bas. Les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Paris.

TARRIUS Alain, 2000, *Les nouveaux cosmopolitismes*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues.

TARRIUS Alain, 1996, « Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciations des groupes migrants », in *Annales de la recherche urbaine*, n° 59-60, pp. 50-59.

TAUZIN Aline (Éd.), 2008, *Insultes, injures et vannes. En France et au Maghreb*, Karthala, Paris.

TEBBAKH Sonia, 2007, « Une transmission discrète et fragmentaire. De l'histoire migratoire dans les familles maghrébines », in *Temporalités*, n°6/7 : *Transmettre*.
En ligne : http://temporalites.revues.org/index200.html

TEDGHI Joseph, 2002, « Usages de la graphie hébraïque dans la transcription des parlers judéo-arabes modernes au Maghreb », in Caubet D., Chaker S. et Sibille J. (Éds.), *Codification des langues de France*, Actes du colloque « Les langues de France et leur codification » (Paris-INALCO, 29-31 mai 2000), L'Harmattan, Paris, pp.415-441.

TEDGHI Joseph, 1995, « Les interférences de l'hébreu dans les langues judéo-arabes d'Orient et d'Occident musulmans : étude typologique », in Tedghi J. (Éd.), *Les interférences de l'hébreu dans les langues juives : actes de la journée d'étude organisée le 8 mars 1994 par l'Ecole des hautes études du judaïsme rattachée à l'INALCO*, INALCO, Paris, pp. 41-66.

TEDGHI Joseph, 1994, « Langue élevée et langue parlée dans une version du *maḥzor* - rituel juif- en judéo-arabe marocain », in Caubet D. et Vanhove M. (Éds.), *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris* (Paris-INALCO, 27-30 janvier 1993), INALCO, Paris, pp. 533-545.

TERSIGNI Simona, 2010, « Racisme », in Le Breton D. et Marcelli D. (Dir.), *Dictionnaire de l'adolescence et de la jeunesse*, Presses Universitaires de France (P.U.F.), Paris.

TÉVANIAN Pierre et TISSOT Sylvie, 2002, *Dictionnaire de la lepénisation des esprits*, L'esprit frappeur, Paris.

THÉNAULT Sylvie, 2006, « L'historien et le postcolonialisme », in *Contre Temps*, n° 16, pp. 129-136.

THÉNAULT Sylvie, 2005, *Histoire de la guerre d'indépendance algérienne*, Flammarion, Paris.

THIESSE Anne-Marie, 2001 [1999], *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècles*, Seuil, Paris.

THIN Daniel, 1998, *Quartiers populaires. L'école et les familles*, Presses universitaires de Lyon, Lyon.

THOMAS William I. et ZNANIECKI Florian, 1918-1920, *The Polish Peasant in Europe and America. Monograph of an Immigrant Group*, The University of Chicago Press, Chicago (5 volumes).

TILMATINE Mohamed (Dir.), 1997, *Enseignement des langues d'origine et immigration nord-africaine en Europe : langue maternelle ou langue d'Etat ?*, INALCO/CEDREA-CRB, Paris.

TOPALOV Christian, 2003, « Écrire l'histoire des sociologues de Chicago », in *Genèses*, Vol. 2 - n° 51, pp. 147-159.

TRAVERSO Véronique, 2005, *L'analyse des conversations*, Armand Colin, coll. 128, Paris.

TRIBALAT Michèle, 1995, *Faire France : une grande enquête sur les immigrés et leurs enfants*, La Découverte, coll. Cahiers Libres, Paris.

TRIMAILLE Cyril, 2004a, « Études de parlers de jeunes urbains en France. Éléments pour un état des lieux », in *Cahiers de Sociolinguistique*, n° 9 : *Les parlers jeunes*, pp. 99-132.

TRIMAILLE Cyril, 2004b, « Pratiques langagières chez des adolescents d'origine maghrébine », in *Hommes et migrations*, n° 1252, pp. 66-73.

TRIMAILLE Cyril, 2003a, « Variations dans les pratiques langagières d'enfants et d'adolescents dans le cadre d'activités promues par un centre culturel et ailleurs », in *Cahiers du français contemporain*, n° 8, pp. 131-161.

TRIMAILLE Cyril, 2003b, *Approche sociolinguistique de la socialisation langagière d'adolescents*, Thèse de doctorat, sous la direction de Jacqueline Billiez, Université Stendhal Grenoble 3.

TRIPIER Maryse, 2012, « L'évolution conceptuelle en sociologie de l'immigration en France », in Crenn C. et Kotobi L., *Du point de vue de l'ethnicité. Pratiques françaises*, Armand Colin, coll. Recherches, Paris, pp. 35- 42.

TRUDGILL Peter J., 2008, « Colonial dialect contact in the history of European languages: On the irrelevance of identity to new-dialect formation », in *Language in Society*, n° 37, pp. 241-280.

TRUDGILL Peter J., 1986, *Dialects in Contact*, Blackwell, Oxford.

TUTEN Donald N., 2007, « Koineization », in Llamas C., Mullany L. and Stockwell P. (Eds.), *The Routledge Companion to Sociolinguistics*, Routledge,

New York, pp. 185-191.

VAJDA Georges, 1978, « La littérature judéo-arabe », in article « Judéo-arabe », *Encyclopédie de l'Islam*, Tome IV, E. J. Brill - Maisonneuve et Larose, pp. 316-321.

VALDÉS Guadalupe, 2001, « Heritage Language Students: Profiles and Possibilities », in Peyton J. K., Ranard D. A. and Mc Ginnis S. (Eds), *Heritage Languages in America: Preserving a National Resource*, Center for Applied Linguistics and Delta Publishing Company, Washington DC, pp. 37-77.

VAN DEN AVENNE Cécile (Éd.), 2005, *Mobilité et contact de langues*, L'Harmattan, Paris.

VAN DEN AVENNE Cécile, 2004, *Changer de vie, changer de langue : paroles de migrants entre le Mali et Marseille*, L'Harmattan, Paris.

VAN DEN AVENNE Cécile, 1999, *Langues, discours, identités : Maliens de langue bambara à Marseille*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Robert Chaudenson, Université d'Aix-Marseille 1.

VANHOVE Martine, 2003, « Bilinguisme et alternance Bedja-Arabe au Soudan », in Ferrando I. et Sánchez Sandoval J. J. (Eds.), *AIDA 5th Conference Proceedings. Cádiz september 2002*, Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz, pp. 131-142.

VARRO Gabrielle, 2008, « Temporalité(s) et langage dans l'analyse d'entretiens biographiques », in *Temporalités* n°8 [Version électronique]. En ligne : http://temporalites.revues.org/index123.html

VARRO, Gabrielle, 2001, « Les présupposés de la notion d'interculturel. Réflexions sur l'usage du terme depuis trente ans », in De Villanova R., Hily M.-A. et Varro G. (Éds.), *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques*, L'Harmattan, Paris, p.121-138.

VERGÈS Françoise, 2005, « Les troubles de mémoire. Traite négrière, esclavage et écriture de l'histoire », in *Cahiers d'études africaines*, n° 179-180, pp. 1143-1178.

VERMÈS Geneviève, 2002, « Assimilation, Multiculturel, Interculturel », in *VEI Enjeux*, n° 129, pp. 10-28.

VERMÈS Geneviève et BOUTET Josiane (Éds.), 1987, *France, pays multilingue*, L'Harmattan, Paris, 2 volumes.

VERHOEVEN Marie, 2006, « Stratégies identitaires de jeunes issus de l'immigration et contextes scolaires : vers un renouvellement des figures de la reproduction culturelle », in *Éducation et francophonie*, Vol. XXXIV : 1, Association canadienne d'éducation de langue française (ACELF), pp. 95-110.

VICENTE Ángeles, 2007, « Two cases of Moroccan Arabic in the

diaspora », in Miller C., Al-Wer E., Caubet D. et Watson J. (Eds.), *Arabic in the City: Issues in Dialect Contact and Language Variation*, Routledge-Taylor, London – New York, pp. 123-143.

VICENTE Ángeles, 2005, *Ceuta : une ville entre deux langues. Une étude sociolinguistique de sa communauté musulmane*, L'Harmattan, coll. Espaces discursifs, Paris.

VICENTE Ángeles, 2003, « Le codeswitching arabe marocain-espagnol dans la ville de Sebta », in Ferrando I. et Sánchez Sandoval J. J. (Eds.), *AIDA 5th Conference Proceedings. Cádiz september 2002,* Servicio de Publicaciones, Universidad de Cádiz, pp. 143-153.

VICENTE Ángeles et ZIAMARI Karima, 2006, « L'arabe marocain au contact du français et de l'espagnol », in Procházka S. and Ritt-Benmimoun V. (Eds.), *Between the Atlantic and Indian Oceans. Studies on Contemporary Arabic Dialects. Proceedings of the 7th AIDA Conference, Neue Beihefte zur Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, Bd. 4, Lit Verlag, Berlin, pp. 457-469.

VIDAL Dominique et BOURTEL Karim, 2005, *Le mal-être arabe : enfants de la colonisation*, Agone, coll. Contre-feux, Marseille.

Ville École Intégration-Diversité, 2007, n° 149 : *Enseigner l'histoire de l'immigration*.

WAGNER Lauren B., 2011, *Negotiating diasporic mobilities and becomings: Interactions and practices of Europeans of Moroccan descent on holiday in Morocco*, Thèse de Doctorat sous la co-direction de Claire Dwyer et Ben Page, département de géographie, University College London (UCL).

WAGNER Lauren B., 2008, « Pratiquer la langue pendant les vacances. Les compétences communicatives et la catégorisation de Françaises d'origine parentale marocaine », in *Cahiers de l'Observatoire des pratiques linguistiques*, n°2 : *Migrations et plurilinguisme en France*, Délégation Générale à la langue française et aux langues de France, Didier Éditions, Paris, pp. 80-86.

WAGNER Lauren B., 2006, *Les pratiques langagières des jeunes d'origine marocaine au Maroc. Enquête sur les compétences linguistiques aux marchés*, mémoire de Master 2 Recherche, sous la direction de Christine Deprez, Université René Descartes – Paris 5.

WAHNICH Sophie, 2011, « La mémoire du Cafi, dans le contexte de sa requalification urbaine (1956-2010) », in Benbassa E. (Dir.), *Mouvements*, hors série : *La France en situation postcoloniale ?*, La Découverte, Paris, pp. 77-86.

WEBER Max, 1995 [1971], « Les relations communautaires ethniques », in Weber M., *Economie et société 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Pocket, Paris.

WEINREICH Uriel, 1963, *Languages in contact: findings and problems*, Mouton, La Haye.

WIEVIORKA Michel, 2006, « La République, la colonisation. Et après… », in Blanchard P., Bancel N. et Lemaire S. (Dir.), *La Fracture coloniale. La société française au prisme de l'héritage colonial*, La Découverte (Poche), Paris, pp. 113-119.

WIHTOL DE WENDEN Catherine (Dir.), 1990a, « Les Harkis et leurs enfants », in *Hommes et migrations*, n° 1135, pp. 1-69.

WIHTOL DE WENDEN Catherine, 1990b, «Qui sont les harkis ? Difficulté à les nommer et les identifier », in *Hommes et migrations*, n° 1135, pp. 7-12.

YACONO Xavier, 1982, « Pourquoi pieds-noirs ? », in Roblès E. (Dir.), *Les Pieds-Noirs*, Éd. Philippe Lebaud, coll. Ces minorités qui font la France, Paris, pp. 15-19.

YAHI Naïma, 2013, *Les femmes connaissent la chanson (projet de réappropriation du patrimoine musical des femmes dans l'immigration)*, Tactikollectif en partenariat avec Pangée Network.

YAHI Naïma (coord.), 2011a, *Migrance*, n° 37 : *Images et représentations des Maghrébins dans le cinéma en France*.

YAHI Naïma, 2011b, « Le son du ghetto : musique et cinéma de la seconde génération : 1985-2000 », in *Migrance*, n° 37 : *Images et représentations des Maghrébins dans le cinéma en France*.

YAHI Naïma, 2009, « Les femmes connaissent la chanson », in El Yazami D., Gastaut Y. et Yahi N. (Dir.), *Générations. Un siècle d'histoire culturelle des Maghrébins en France*, Gallimard/Génériques/Cité Nationale de l'histoire de l'immigration, pp. 140-147.

YAHI Naïma, 2008, *L'exil blesse mon cœur. Pour une histoire culturelle des artistes algériens en France, 1962-1987*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Benjamin Stora, Université Paris-VIII.

YAHI Naïma, 2007a, « L'immigré dans la fiction, des années soixante à nos jours », in Strora B. et Temime É., *Immigrances. L'immigration en France au XXe siècle*, Hachette Littératures, Paris, pp. 275-298.

YAHI Naïma, 2007b, « La place de l'immigration algérienne dans le cinéma français. Du silence à la lumière, 1974-1987 », in *Migrance,* n° 28 : *Cinéma, littérature et immigration*.

YAHYAOUI Abdessalem, 1994, « Notes sur les liens intergénérationnels et sur la transmission culturelle », in *Migrants-Formation*, n° 98, CNDP, pp. 105-111.

YELLES Mourad, 2012, « Pratiques musicales et identités diasporales. La noûba sur la "Toile" : tradition(s) et modernité(s) maghrébines », in Barontini A., Pereira Ch., Vicente Á. et Ziamari K., *Dynamiques langagières en Arabophonie : variations, contacts, migrations et créations artistiques*, Universidad de Zaragoza, Área de Estudios Árabes e Islámicos, Zaragoza, pp. 579-599.

YELLES Mourad, 2005, *Cultures et métissages en Algérie. La racine et la trace*, L'Harmattan, Paris.

YODA Sumikazu, 2005, *The Arabic Dialect of the Jews in Tripoli (Libya). Grammar, Text and Glossary*, Harrassowitz Verlag, coll. Semitica viva, Wiesbaden.

YOHANA Émmanuelle, 1995, « Relations d'enquête et positions sociales. Une enquête auprès de jeunes d'une cité de banlieue », in *Genèses*, n° 20, pp. 126-142.

ZAFRANI Haïm, 2003a, *Le judaïsme maghrébin : le Maroc, terre des rencontres, des cultures et des civilisations*, Éd. Marsam, Rabat.

ZAFRANI Haïm, 2003b, *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du 15e au début du 20e siècle. Troisième partie : Littératures dialectales et populaires juives en occident musulman : l'écrit et l'oral*, Geuthner, Paris.

ZAFRANI Haïm, 2003c, *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du 15e au début du 20e siècle. Deuxième partie : Poésie juive en occident musulman*, Geuthner, Paris.

ZAFRANI Haïm, 2003d, *Études et recherches sur la vie intellectuelle juive au Maroc de la fin du 15e au début du 20e siècle. Première partie : Pensée juridique et environnement social, économique et religieux*, Geuthner, Paris.

ZAFRANI Haïm, 2002, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris.

ZAFRANI Haïm, 2003 [1983], *Deux mille ans de vie juive au Maroc : histoire et culture, religion et magie*, Eddif, Casablanca.

ZIAMARI Karima et BARONTINI Alexandrine, à paraître, « *Ana* : parlez-vous arabe marocain ? Quand les séries réconcilient avec la darija », in Actes du colloque international « Les changements linguistiques au Maroc : bilan et évaluation », Université Ibn Zohr, Faculté de Lettres et Sciences Humaines, Agadir (Maroc), 27-29 octobre 2011.

ZIAMARI Karima, 2007, « Development and linguistic change in Moroccan Arabic-French codeswitching in Miller C., Al-Wer E., Caubet D. et Watson J. (Eds.), *Arabic in the City: Issues in Dialect Contact and Language Variation*, Routledge-Taylor, London – New York, pp. 275-290.

ZIAMARI Karima, 2003, *Le code switching intra-phrastique dans les conversations des étudiants marocains de l'ENSAM : approche linguitique du duel entre l'arabe marocain et le français*, Thèse de Doctorat, sous la direction de Miloud Taïfi et Dominique Caubet, Université Sidi Mohamed Ben Abdallah – Faculté des Lettres et des Sciences Humaines – Fès/INALCO, Vol. I et II.

Filmographie
(Indicative)

ALBOU Karin, 2006, *La petite Jérusalem*, Keep Case.

ALBOU Karin, 2009, *Le chant des mariées*, Keep Case.

ASSOULINE David et DECASTER Luc, 1997, *Entre paradis perdu et terre promise*, Mémoires Vives Productions/Arte France.

BOUSBIA Safinez, 2012, *El Gusto*, UGC Ph.

COLLERY Michèle et PROSAÏC Anaïs, 1999, *Trésors de scopitones arabes et berbères*, Dum Dum Films/Canal+.
http://scopitonesarabeskabylesberberes.blogspot.fr/2007/10/trsors-de-scopitones-arabes-kabyles-et.html

LALOU Serge, 1997, *Au commencement*, Les Films d'ici.

LLEDO Jean-Pierre, 2003, *Un rêve algérien*, Doriane Films.

MÉRABET Rachid, 2005, *Slimane Azem. Une légende de l'exil*, Les Films de la Castagne.

MIRA PONS Michèle, 2006, *Alger Oran Paris : les années music-hall*, Nocturne.

SAFAA Fathy, 2008, *D'ailleurs Derrida*, Éditions Montparnasse.

THORN Jean-Pierre, 2010, *93 La belle rebelle*, Blaqout.

Index

Abdallah Mogniss H., 62, 342, 368, 369, 374, 447
Abdelkader, 142, 155, 178, 179, 263, 396
Accent, 78, 81, 131, 189, 194, 200, 204, 205, 208, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 222, 226, 227, 230, 231, 237, 243, 249, 259, 261, 262, 271, 275, 291, 292, 301, 320, 332, 343, 347, 363, 364, 365, 366, 370, 376, 381, 383, 400
Accommodation, 10, 318, 322, 332, 333, 335, 339, 340, 347, 348, 361, 363, 365, 383, 392, 424
Acculturation, 15, 35, 44, 45, 391, 440
Algérie, 5, 7, 42, 51, 58, 60, 63, 64, 65, 67, 68, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 83, 84, 85, 111, 121, 123, 125, 127, 128, 134, 138, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 194, 195, 197, 198, 199, 201, 206, 208, 211, 212, 213, 215, 218, 219, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 242, 243, 250, 251, 255, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 270, 271, 273, 274, 276, 277, 291, 294, 295, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 323, 325, 333, 334, 345, 347, 348, 350, 351, 352, 357, 361, 364, 366, 370, 373, 374, 375, 377, 391, 393, 394, 398, 401, 402, 408, 413, 414, 421, 423, 426, 433, 435, 439, 440, 441, 442, 447
Algérien, 61, 65, 73, 85, 121, 122, 124, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 149, 154, 155, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 184, 186, 195, 197, 204, 211, 212, 215, 218, 221, 224, 226, 227, 230, 237, 242, 249, 250, 251, 254, 255, 257, 259, 260, 261, 263, 270, 273, 278, 284, 285, 286, 291, 292, 293, 294, 295, 303, 304, 305, 307, 308, 310, 314, 315, 317, 326, 333, 334, 335, 346, 356, 364, 365, 366, 371, 373, 374, 376, 378, 391, 395, 439, 448
Amine, 65, 80, 139, 154, 165, 166, 167, 173, 214, 247, 254, 285, 286, 314, 408
Apprentissage, 10, 96, 114, 116, 119, 126, 130, 134, 140, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 173, 176, 180, 184, 186, 190, 199, 201, 206, 207, 208, 209, 215, 222, 237, 238, 239, 240, 242, 244, 245, 247, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 264, 270, 278, 284, 287, 292, 293, 301, 308, 310, 311, 313, 316, 317, 329, 338, 351, 391, 397, 399, 400, 405, 408, 421, 430, 432
Arabe, 1, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 25, 32, 43, 49, 50, 51, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 77, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 96, 106, 108, 111, 113, 114, 115, 121, 122, 123, 124, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 138, 139, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 231, 232, 233, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 341, 345, 346, 347, 348, 361, 363, 364, 366, 367, 368, 370, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 381, 382, 383, 386, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 399, 402, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 414, 415, 416, 417, 420, 423, 427, 428, 431, 435, 437, 442, 445, 447
Artistique, 5, 11, 322, 368, 369, 372, 374, 377, 382, 399, 406, 430, 434, 438, 446
Assimilation, 9, 15, 16, 35, 36, 37, 44, 45, 52, 73, 98, 99, 100, 107, 199, 247, 382, 420, 425
Assimilationniste, 33, 36, 37, 44, 45, 98, 100, 101, 104, 325
Barth Fredrik, 18, 19, 20, 21, 24
Baussant Michèle, 71, 87, 396
Beaud Stéphane, 129, 131, 132, 133, 137
Benjamin, 73, 145, 146, 155, 190, 265, 299, 301, 440, 441, 446
Bensalah Amina, 3, 68, 77, 130, 344, 372, 373, 375, 397
Bernard, 42, 43, 84, 110, 146, 155, 191, 192, 266, 279, 300, 301, 393, 405, 408, 413, 424, 425, 428, 436
Bernardot Marc, 177, 178
Bertheleu Hélène, 22, 23, 45
Besnaci-Lancou Fatima, 68, 69, 70, 143, 177
Biichlé Luc, 121, 325, 340, 345, 346, 347, 398
Bilal, 65, 84, 85, 140, 155, 167, 176, 212, 249, 254, 291, 365
Billiez Jacqueline, 32, 75, 94, 107, 108, 114, 117, 121, 132, 133, 180, 218, 220, 221, 222, 238, 239, 253, 259, 284, 324, 346, 390, 397, 398, 399, 400, 402, 406, 415, 425, 430, 443
Blocage, 10, 157, 164, 166, 167, 193, 208, 209, 210, 211, 214, 215, 217, 218, 219, 221, 222, 239, 258, 290, 314, 381

Bordes-Benayoun Chantal, 71, 72, 401
Boubeker Ahmed, 17, 22, 33, 45, 48, 62, 66, 402
Bourdieu Pierre, 106, 119, 120, 126, 127, 132, 133, 134
Bouziri Rajah, 108, 113, 114, 324
Calvet Louis-Jean, 101, 112, 113, 120, 121, 122, 126, 129, 412, 417, 425, 433
Carmen, 43, 85, 133, 151, 156, 201, 202, 206, 275, 317, 427
Catégorie, 18, 19, 20, 28, 36, 45, 56, 58, 63, 64, 67, 68, 70, 72, 75, 108, 122, 325
Catégorisation, 9, 13, 15, 16, 18, 19, 20, 25, 45, 48, 50, 51, 52, 53, 56, 59, 63, 64, 67, 68, 74, 76, 77, 88, 109, 121, 138, 208, 218, 238, 325, 336, 341, 347, 394, 401, 408, 422, 428, 445
Caubet Dominique, 3, 5, 6, 68, 88, 121, 122, 123, 124, 240, 324, 326, 327, 341, 368, 369, 370, 372, 374, 375, 390, 391, 394, 395, 397, 402, 405, 406, 407, 409, 410, 414, 420, 429, 431, 435, 442, 445, 447
Chaker Salem, 5, 310, 315, 327, 442
Chamoiseau Patrick, 75, 88, 343, 382, 383
Chaouite Abdellatif, 75, 76
Charbit Tom, 67, 68, 69, 102
Clément, 148, 149, 156, 197, 206, 273, 274, 278, 306, 332
Colonial, 5, 7, 8, 17, 35, 41, 48, 57, 60, 68, 69, 71, 101, 177, 178, 208, 238, 308, 310, 311, 340, 394, 396, 400, 402, 412, 413, 419, 421, 433, 446
Colonie, 85, 435
Colonisation, 7, 48, 56, 57, 69, 70, 71, 294, 295, 310, 323, 327, 340, 372, 376, 398, 401, 427, 445, 446
Crenn Chantal, 16, 21, 32, 56, 143, 397, 411, 443
Cuche Denys, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 44, 100, 101
Damien, 149, 156, 273, 274, 349
Danièle, 78, 144, 145, 155, 188, 264, 278, 297, 298, 367, 405, 408, 411, 427, 430, 432
De Rudder Véronique, 16, 21, 35, 209
Denise, 84, 154, 156, 232, 233, 277, 279, 333, 392
Deprez Christine, 3, 107, 108, 218, 324, 326, 445
Derrida Jacques, 72, 73, 239, 309, 310, 311, 448
Désignation, 51, 57, 59, 61, 62, 63, 67, 69, 70, 72, 74, 83, 102, 209, 296, 308, 325
Doris, 83, 152, 156, 228, 230, 232
Éloy Jean-Michel, 259, 310, 324, 383, 394, 407, 435, 440
Émigré, 34, 50, 51, 83, 93, 95, 140, 153, 167, 196, 236, 243, 279, 325, 333, 342, 381, 438, 440
Émilie, 152, 156, 230, 232, 235, 236
Esther, 39, 148, 156, 201, 251, 252, 254, 255, 396
Ethel, 80, 146, 147, 155, 193, 206, 268, 278, 302
Ethnicisé, 437
Ethniciste, 21, 308
Ethnicité, 9, 15, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 26, 27, 57, 60, 64, 75, 395, 397, 402, 411, 443
Ethnique, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 46, 101, 208, 374, 419, 427
Filhon Alexandra, 31, 35, 108, 110, 111, 114, 315, 324
Fishman Joshua A., 24, 92, 410
Francis, 83, 153, 156, 235, 428
Gadet Françoise, 107, 108, 112, 113, 330, 417
Gaertner Julien, 64, 370, 371
Génération, 8, 10, 24, 27, 30, 31, 32, 41, 43, 47, 48, 59, 62, 67, 84, 87, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 103, 105, 106, 109, 111, 145, 179, 189, 190, 222, 225, 234, 246, 265, 267, 269, 274, 278, 311, 315, 369, 381, 382, 402, 421, 438, 446
Générationnel, 27
Glissant Édouard, 75, 88, 240, 241, 343, 382, 383
Guénif-Souilamas Nacira, 3, 23, 35, 38, 40, 42, 47, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 67, 382
Gueunier Nicole, 117, 118, 120, 330, 414
Haïm, 43, 147, 148, 150, 156, 196, 272, 305, 306, 416, 427, 439, 447
Hajjat Abdellali, 7, 35, 36, 41, 45, 46, 47, 48, 62, 66, 374, 402
Hakim, 3, 49, 374, 376, 378, 379, 428
Hamoumou Mohand, 68, 70, 102
Harki, 7, 42, 51, 58, 59, 65, 67, 68, 69, 70, 74, 79, 82, 102, 128, 134, 138, 140, 141, 142, 155, 170, 171, 173, 176, 177, 222, 238, 253, 294, 313, 314, 373, 379, 398, 402, 409, 421, 423, 432, 434, 437, 440, 446
Hassan, 140, 155, 184, 186, 258, 278, 292
Henri, 81, 144, 155, 187, 206, 296, 297, 403
Héréditaire, 30, 32, 49, 102, 115, 208, 254
Héritage, 7, 9, 11, 15, 30, 35, 38, 41, 46, 48, 49, 87, 110, 111, 113, 134, 250, 278, 322, 326, 327, 344, 368, 379, 394, 400, 402, 410, 411, 412, 419, 421, 446
Héritier, 46, 48, 49, 51, 67, 70, 111, 369, 370, 371, 372, 379, 402, 428
HK, 3, 14, 374, 376, 378
Hmed Choukri, 52, 53
Identitaire, 63, 65, 75, 76, 77, 84, 87, 88, 129, 134, 180, 206, 208, 221, 243, 244, 253, 281, 307, 309, 324, 329, 330, 376, 416, 429, 431, 432, 436
Identité, 7, 9, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 53, 55, 58, 63, 64, 66, 67, 73, 74, 75, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 84, 87, 103, 108, 131, 159, 181, 193, 209, 216, 218, 220, 243, 244, 250, 281, 282, 302, 303, 307, 308, 324, 338, 376, 377, 378, 392, 393, 398, 399, 401, 403, 404, 413, 414, 416, 418, 420, 428, 429, 430, 433, 434, 437, 439, 440, 443, 444, 446
Immigré, 22, 23, 24, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 54, 56, 57, 58, 59, 61, 64, 65, 67, 68, 74, 75, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 103, 104, 106, 107, 113, 119, 125, 128, 138, 154, 173, 175, 177, 184, 209, 214, 217, 218, 220, 222, 223, 230, 232, 238, 253, 295, 313, 314, 316, 327, 329, 330, 331, 333, 342, 345, 347, 368, 370, 371, 374, 375, 376, 379, 383, 393, 397, 398, 411, 412, 414, 415, 417, 426, 436, 437, 438, 439, 440, 443, 446
Injonctif, 9, 42

Injonction, 35, 36, 37, 38, 41, 42, 43, 47, 57, 75, 116, 209, 374, 382, 420, 427
Intégration, 9, 15, 16, 22, 29, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 52, 53, 56, 57, 99, 104, 107, 109, 116, 177, 209, 301, 315, 327, 336, 374, 382, 390, 391, 392, 398, 411, 417, 419, 420, 422, 424, 427, 429, 431, 433, 437, 438
Intégrationniste, 15, 37, 41, 45, 52, 57, 58, 75, 98, 104
Isajiw Wsevolod W., 17, 18
Jeanne, 128, 147, 155, 195, 270, 278, 303, 404, 413, 414
Juif, 5, 6, 7, 42, 43, 47, 51, 61, 64, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 80, 81, 84, 123, 124, 128, 134, 138, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 155, 156, 190, 192, 193, 196, 201, 203, 206, 222, 224, 225, 226, 238, 253, 255, 266, 267, 271, 274, 275, 278, 297, 299, 300, 306, 307, 308, 309, 310, 317, 324, 327, 332, 347, 367, 369, 372, 373, 375, 393, 394, 395, 396, 404, 409, 410, 411, 416, 423, 425, 426, 427, 430, 437, 438, 439, 440, 442, 447
Kerswill Paul, 335, 336, 339, 340, 392
Khaled, 142, 155, 178, 179, 217, 374
Koinè, 332, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 345, 346
Koinéisation, 10, 322, 332, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 345
Kotobi Laurence, 16, 21, 32, 56, 397, 411, 443
Lahire Bernard, 110, 111, 112, 116
Lambert Patricia, 92, 108, 117, 220, 221, 324, 372, 400, 406
Langagier, 117, 131, 256, 280, 308, 391, 400, 412, 425, 429
Langagière, 1, 6, 8, 10, 51, 75, 98, 101, 107, 108, 112, 114, 117, 119, 120, 125, 126, 128, 129, 131, 134, 157, 161, 169, 171, 209, 214, 215, 218, 221, 223, 226, 237, 240, 241, 242, 245, 251, 256, 279, 281, 307, 318, 323, 324, 325, 327, 331, 332, 333, 342, 381, 382, 383, 384, 391, 399, 403, 412, 430, 431, 433, 434, 438, 439, 440, 442, 443, 445, 446
Laurens Sylvain, 35, 52, 53
Le Bras Hervé, 36, 54, 56, 57, 325
Lepoutre David, 8, 46, 47, 108, 114, 115, 116, 372
Line, 152, 156, 229, 230, 369
Locuteur, 49, 92, 94, 97, 106, 107, 112, 123, 124, 217, 222, 243, 256, 291, 323, 344, 345, 346, 363, 381, 436
Locuteurs, 5, 6, 8, 49, 50, 93, 95, 96, 98, 107, 112, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 126, 128, 134, 206, 208, 211, 212, 220, 221, 223, 293, 313, 314, 316, 317, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 345, 346, 347, 363, 365, 373, 381, 384, 394, 405, 410
Lorcerie Françoise, 20, 21, 24, 419
Maroc, 5, 7, 32, 42, 43, 60, 63, 64, 65, 68, 70, 71, 73, 81, 82, 83, 85, 121, 123, 127, 134, 138, 139, 141, 144, 145, 146, 148, 150, 151, 152, 153, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 180, 183, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 199, 201, 204, 205, 206, 208, 210, 214, 217, 222, 223, 234, 235, 236, 237, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 265, 267, 268, 276, 278, 281, 282, 283, 288, 290, 291, 296, 297, 299, 300, 301, 314, 315, 316, 317, 325, 333, 334, 335, 341, 347, 348, 350, 353, 357, 358, 361, 362, 364, 365, 372, 390, 394, 395, 409, 410, 414, 426, 430, 433, 445, 447
Marocain, 32, 51, 59, 61, 65, 72, 79, 80, 81, 83, 84, 121, 122, 124, 138, 139, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 153, 158, 160, 161, 163, 164, 166, 167, 187, 190, 191, 193, 195, 201, 202, 205, 214, 235, 237, 242, 243, 244, 245, 251, 252, 254, 255, 256, 257, 258, 266, 268, 275, 276, 278, 281, 282, 283, 284, 286, 287, 289, 290, 295, 296, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 307, 308, 310, 314, 315, 316, 317, 324, 325, 326, 333, 334, 335, 341, 356, 361, 364, 365, 381, 390, 391, 394, 395, 402, 407, 408, 414, 415, 442, 445, 447
Marwa, 65, 81, 128, 139, 155, 163, 164, 166, 167, 210, 211, 212, 258, 278, 289, 314, 365, 381
Melliani Fabienne, 35, 108, 219, 220, 324, 372
Mémoire, 7, 9, 11, 14, 15, 46, 47, 48, 61, 62, 71, 87, 99, 104, 105, 114, 116, 128, 141, 159, 185, 187, 233, 237, 267, 271, 277, 302, 322, 334, 345, 368, 369, 374, 376, 378, 390, 391, 396, 398, 401, 411, 420, 421, 422, 423, 433, 434, 436, 438, 439, 440, 444, 445
Miller Catherine, 3, 24, 124, 335, 341, 397, 402, 420, 431, 445, 447
Moulay, 42, 66, 81, 141, 155, 172, 173, 176, 215, 250, 259, 295, 313, 314
Moumen Abderahmen, 3, 68, 69, 143, 177, 421
Mouss, 49, 374, 376, 377, 378, 379, 428
Mufwene Salikoko S., 336, 337, 338, 433
Nadia, 42, 58, 66, 141, 155, 171, 176, 259, 280, 293, 313, 383, 396
Nivellement, 82, 332, 335, 336, 338, 339, 340, 347
Noiriel Gérard, 53, 54, 56, 57, 75
Park Robert E., 33, 99, 100, 404
Pascale, 79, 151, 156, 226, 393, 429
Philippe, 82, 83, 152, 153, 156, 205, 206, 276, 279, 317, 372, 393, 400, 401, 421, 426, 427, 428, 430, 446
Pied-noir, 5, 7, 43, 47, 51, 61, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 78, 82, 83, 84, 85, 87, 125, 128, 134, 138, 142, 151, 153, 156, 202, 204, 205, 206, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 234, 235, 237, 238, 263, 275, 277, 310, 317, 333, 369, 372, 373, 379, 392, 393, 413, 422, 426, 428, 432, 441, 446
Pratiques, 1, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 18, 22, 24, 25, 26, 35, 51, 52, 53, 57, 65, 73, 74, 75, 79, 89, 95, 101, 105, 107, 108, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 125, 126, 127, 128, 131, 132, 134, 138, 148, 152, 157, 158, 161, 167, 169, 171, 173, 180, 196, 206, 207, 209, 214, 215, 218, 221, 222, 223, 224, 226, 237, 238, 240, 241, 242, 244, 245, 251, 253, 254, 255, 256, 259, 261, 274, 275, 278, 279, 281, 287, 293,

295, 301, 305, 307, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 335, 341, 342, 346, 347, 348, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 381, 382, 383, 384, 390, 391, 393, 394, 395, 401, 402, 403, 405, 406, 407, 408, 409, 411, 412, 417, 418, 423, 427, 430, 432, 434, 436, 439, 441, 443, 444, 445
Processus, 1, 6, 8, 9, 10, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 32, 35, 36, 37, 41, 44, 46, 48, 51, 55, 67, 76, 91, 94, 95, 98, 99, 101, 102, 105, 106, 109, 110, 111, 114, 116, 122, 126, 130, 134, 157, 158, 169, 186, 209, 219, 222, 238, 240, 241, 242, 245, 254, 256, 259, 261, 278, 279, 313, 314, 317, 325, 335, 336, 338, 341, 342, 379, 381, 397, 400, 401, 423, 437
Raphaëlle, 78, 147, 155, 215, 224, 226, 237, 304
Raymond, 72, 145, 155, 199, 222, 251, 254, 396, 434
Reconfiguration(s), 87, 88, 254, 347, 394, 403
Reconnaissance, 25, 38, 42, 50, 76, 83, 88, 121, 123, 134, 142, 240, 284, 322, 373, 382, 407, 419, 422, 430, 435, 436
Représentations, 1, 6, 7, 8, 9, 10, 24, 49, 59, 65, 67, 68, 71, 74, 89, 95, 107, 108, 117, 118, 119, 120, 126, 128, 129, 131, 133, 134, 157, 158, 176, 180, 208, 209, 220, 221, 223, 237, 240, 241, 251, 253, 256, 279, 281, 284, 287, 294, 295, 299, 307, 308, 309, 310, 312, 315, 317, 323, 331, 335, 340, 345, 346, 363, 368, 371, 374, 391, 395, 397, 399, 400, 402, 403, 404, 405, 408, 410, 417, 423, 428, 432, 433, 435, 446
Retournement, 10, 157, 242, 256, 278, 279
Rigouste Mathieu, 41, 58, 64
Roman Joël, 76, 84
Rupture, 10, 57, 65, 67, 71, 87, 88, 103, 105, 106, 189, 207, 255, 256, 273, 278, 299, 381, 420
Saidou, 3, 376, 378
Samia, 79, 141, 155, 168, 169, 171, 176, 178, 261, 280, 294, 313, 314, 315, 317, 366, 370
Samir, 79, 138, 154, 158, 166, 167, 173, 180, 214, 242, 244, 247, 253, 254, 281, 284, 286, 363
Sarah, 148, 149, 156, 197, 199, 206, 273, 274, 278, 306, 332
Sayad Abdelmalek, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 56, 99, 102, 103, 104, 105, 106, 208, 402
Siegel Jeff, 336, 337, 338, 339, 340, 422, 439
Simon, 23, 44, 50, 71, 148, 150, 156, 201, 251, 252, 254, 255, 426, 427
Spire Alexis, 35
Stora Benjamin, 41, 72, 73, 415, 421, 426, 440, 446
Suchet Myriam, 343, 344, 375
Transmission, 1, 6, 7, 8, 9, 24, 27, 30, 31, 32, 36, 45, 46, 47, 49, 87, 91, 94, 95, 96, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 126, 128, 129, 130, 134, 142, 148, 157, 169, 176, 186, 206, 209, 210, 211, 224, 225, 230, 240, 266, 277, 279, 307, 314, 323, 324, 325, 327, 329, 369, 371, 378, 379, 381, 390, 391, 394, 395, 396, 398, 401, 404, 409, 410, 419, 423, 432, 435, 440, 442, 446
Transmissionnel, 6, 9, 10, 48, 51, 94, 95, 105, 157, 158, 209, 222, 238, 240, 241, 242, 245, 254, 256, 259, 261, 278, 313, 317, 379, 381
Trudgill Peter, 117, 335, 336, 340, 424, 443
Tunisie, 5, 7, 43, 63, 64, 70, 71, 73, 80, 121, 123, 127, 134, 144, 147, 148, 165, 166, 180, 183, 188, 189, 190, 196, 197, 199, 206, 208, 214, 215, 222, 224, 237, 242, 247, 248, 250, 254, 256, 268, 272, 273, 286, 305, 325, 333, 335, 347, 357, 364, 367, 373, 410, 430, 437
Tunisien, 51, 61, 65, 80, 121, 122, 139, 145, 147, 148, 165, 166, 167, 188, 189, 196, 197, 214, 215, 224, 242, 247, 248, 249, 250, 254, 255, 264, 265, 272, 273, 278, 285, 286, 295, 296, 297, 298, 304, 305, 306, 307, 308, 310, 326, 333, 334, 335, 363, 364, 365, 366, 371, 410
Varro Gabrielle, 27, 107, 108, 112, 113, 129, 444
Wagner Lauren B., 3, 223, 325, 347, 445
Yahi Naïma, 368, 369, 370, 419, 446
Yasmina, 142, 155, 178, 179, 408, 424
Zineb, 81, 138, 139, 154, 181, 183, 184, 186, 211, 212, 256, 279, 284, 313
Zyad, 62, 65, 79, 139, 154, 160, 161, 166, 167, 245, 247, 254, 287, 288, 313, 314, 315, 316, 317, 327, 333, 334, 348, 349, 355, 356, 361, 363, 427

TABLE DES MATIÈRES

REMERCIEMENTS 3

INTRODUCTION 5

Parcours personnel vers la recherche 5

Le contexte politique et social français 6

Problématiques et cheminement de la recherche 7

Architecture de la thèse 9

PREMIÈRE PARTIE : CONCEPTS ET CATÉGORISATIONS 13

PARTIE I : INTRODUCTION 15

CHAPITRE 1 : ETHNICITÉ *VERSUS* ASSIMILATION/INTÉGRATION 16

1. Les apports du concept d'ethnicité 16

1.1. L'ethnicité en anthropologie et en sociologie 17

Ethnicisation et communautarisme 22

L'ethnicité en sociolinguistique : vitalité ethnolinguistique 24

Nation et nationalisme 25

1.2. « Culture d'origine » / « langue d'origine » 27

2. Assimilation, intégration et acculturation : trois termes pour une même injonction 35

2.1. Assimilation 35

2.2. Intégration 36

2.3. Acculturation 45

3. Mémoire(s) et Héritage(s) 47

CHAPITRE 2 : CATÉGORISATIONS ET AUTO-DÉSIGNATIONS IDENTITAIRES 51

1. Catégorisations 51

1.1. Immigration : un problème ? 52

1.1.1. Immigré 57

Migrant/immigrant 60

1.1.2. Maghrébin, Nord-Africain, beur et beurette, descendant… 60

Maghrébin / Nord-Africain 61

Beur / Beurette 63

Arabe 64

Descendant-e, héritier-ère *vs.* issu-e 69

1.2. Harki 69

1.3. Pied-noir 72

1.4. Juif d'Afrique du Nord ... 73
2. Auto-désignations identitaires ... 77
2.1. Extraits d'entretiens ... 80
SYNTHÈSE DU CHAPITRE 2 ET DE LA PARTIE I ... 89
DEUXIÈME PARTIE : TRANSMISSION, REPRÉSENTATIONS, PRATIQUES DÉCLARÉES ... 91
CHAPITRE 3 : ÉLÉMENTS DE DÉFINITIONS ... 93
1. Transmission ... 93
1.1. Le modèle dominant : perte de la langue familiale sur trois générations ... 94
1.1.2. Un modèle issu de la sociologie urbaine des années 1920-1930 ? ... 100
1.1.3. Les problèmes posés par le terme même de « génération(s) » ... 104
1.1.4. Autres approches de la transmission ... 108
1.2. Contradiction entre le sens commun et le sens sociolinguistique ... 111
1.2.1. Passation ... 112
1.2.2. Verticalité ... 116
1.2.3. Interaction et co-construction ... 118
2. Représentations langagières ou linguistiques ... 120
2.1. Dénominations des langues ... 124
L'arabe ... 124
Arabe *dialectal*, maghrébin, *darija* ou *dardja*… ... 124
Judéo-arabe ... 126
Arabe classique, littéral, moderne standard ... 127
Pataouète ... 128
3. Pratiques langagières ou linguistiques ... 128
CHAPITRE 4 : PARTICIPANTS ET CORPUS ... 130
1. Le choix des participants aux entretiens ... 130
2. Les entretiens ... 131
2.1. Interaction et co-construction ... 132
2.2. Présentation de soi, positionnements et situations d'entretien ... 133
2.3. Contenu des entretiens ... 137
Le guide d'entretien complet ... 137
3. Présentation des participants ... 141
3.1. Descendants d'immigrés ... 141
Samir ... 141
Zineb ... 141
Amine ... 142
Zyad ... 142
Marwa ... 142
Bilal ... 143
Hassan ... 143

3.2. Descendants de harki 143
Nadia 144
Samia 144
Moulay 144
Khaled, Yasmina et Abdelkader 145
3.3. Interviewés de traditions juives et descendants 148
Henri 148
Danièle 148
Raymond 149
Benjamin 149
Bernard 150
Ethel 150
Jeanne 151
Raphaëlle 151
Haïm 151
Simon et Esther 152
Clément et Sarah 152
Damien 153
3.4. Pieds-noirs, descendants de pieds-noirs 155
Pascale 155
Carmen 155
Doris 156
Émilie et Line 156
Philippe 156
Francis 157
Denise 158
4. Tableau récapitulatif des interviewés 158
CHAPITRE 5 : TRANSMISSION, PRATIQUES DÉCLARÉES, REPRÉSENTATIONS : ANALYSE DES ENTRETIENS 161
1. Processus transmissionnel, apprentissage et pratiques déclarées (situées dans le passé) 162
1.1. Volonté parentale de pratiques en arabe 162
1.1.1. Voyages fréquents au pays des parents et/ou éléments favorables dans la résidence en France 162
Samir 162
Zyad 164
Marwa 167
Amine 169
Synthèse du point 1.1.1 170
1.1.2. Voyages peu fréquents ou pas de voyages au pays des parents (/de départ) et/ou éléments favorables dans la résidence en France 171
Bilal 171

Samia 172
Nadia 175
Moulay 176
Synthèse du point 1.1.2. 180
1.1.3. Parcours particuliers de descendants de harki 182
Khaled, Yasmina et Abdelkader 183
1.1.4. Synthèse des points 1.1.1. à 1.1.3. 185
1.2. Emploi nettement dominant du français en famille 186
1.2.1. Liens avec le pays des (du) parents 186
Zineb 186
Hassan 189
Synthèse du point 1.2.1. 191
1.2.2. Personne(s)-ressource(s), et/ou environnement arabophone, et/ou enseignement scolaire (période coloniale) 192
Henri 192
Danièle 193
Benjamin 195
Bernard 196
Ethel 198
Jeanne 200
Haïm 201
Clément et Sarah 202
Raymond 204
Simon et Esther 206
Carmen 206
Philippe 210
Synthèse du point 1.2.2. 211
1.2.3. Synthèse 211
1.3. Vision héréditaires et blocages, (auto)dévalorisation 213
Marwa 215
Zineb 216
Bilal 217
Samir 219
Amine 219
Moulay 220
Raphaëlle 220
Autres témoignages 221
Synthèse du point 1.3. 226
1.4. Pas de pratiques de l'arabe dans l'enfance, langue *invisible* ou *cachée* 229
Raphaëlle 229
Pascale 231
Doris 233
Émilie et Line 235

Denise 237
Francis 240
Synthèse du point 1.4. 242
1.5. Processus transmissionnel, apprentissage et pratiques déclarées (situées dans le passé) : synthèse 243
2. Poursuite, évolutions, retournements du processus – Pratiques déclarées (actuelles) 247
2.1. Compétence considérée comme (relativement) acquise, poursuite des pratiques. 247
Samir 247
Zyad 250
Amine 252
Bilal 254
Moulay 255
Raymond 256
Simon et Esther 256
2.1.1. Synthèse 258
2.2. Ruptures et retournements 261
Zineb 261
Marwa 263
Hassan 263
Nadia 264
Samia 266
Abdelkader 268
Danièle 269
Benjamin 270
Bernard 271
Ethel 273
Jeanne 275
Haïm 277
Clément et Sarah 278
Damien (fils cadet de Clément et Sarah) 279
Carmen 280
Philippe 281
Denise 282
2.2.1. Synthèse 283
2.3. Poursuite, évolutions, retournements du processus – Pratiques déclarées (actuelles) : Synthèse 284
3. Représentations 286
Samir 286
Zineb 289
Amine 290
Zyad 292

Marwa 294
Bilal 296
Hassan 297
Nadia 298
Samia 299
Moulay 300
Henri 301
Danièle 302
Benjamin 304
Bernard 306
Ethel 307
Jeanne 308
Raphaëlle 309
Haïm 310
Clément et Sarah 311
3.1. Représentations : synthèse 313
SYNTHÈSE GLOBALE DU CHAPITRE 3 ET DE LA PARTIE II 319
TROISIÈME PARTIE : PRATIQUES EFFECTIVES 325
PARTIE III : INTRODUCTION 328
CHAPITRE 6 : QUELLES PRATIQUES LANGAGIÈRES ? 329
1. Les recherches plutôt qualitatives 330
2. Les recherches plutôt quantitatives 331
2.2. « L'enquête famille » de 1999 et autres sources 332
3. Brouillages des enjeux 334
CHAPITRE 7 : ARABE MAGHRÉBIN EN FRANCE, ARABE DE FRANCE ? 338
1. Le corpus choisi 338
1.1. Les participants 340
2. Koinè, nivellement et accommodation 341
2.1. Koinè, koinéisation 341
2.2. Nivellement (*levelling*) 344
2.3. Accommodation 345
2.4. Discussion 346
3. État des savoirs sur le contact entre les différentes variétés d'arabe maghrébin en France 351
4. Accommodation et influences du français : exemple d'une conversation 354
4.1. Caractéristiques linguistiques de l'interaction entre Zyad et Sofiane 355
4.1.1. Intonation, marques d'hésitation et de discours, réalisations vocaliques et consonnantiques 355
4.1.2. Interférences syntaxiques du français, *erreurs* de francophones et formes instables ou originales 357

4.1.3. Variation et divergences d'usages 362
4.1.4. Accommodation 367
4.2. Synthèse 369
CHAPITRE 8 : PRATIQUES ARTISTIQUES ET CULTURELLES 374
1. D'hier à aujourd'hui 374
2. Vers des héritages assumés et partagés ? 380
2.1. Réappropriation des identités et travail de mémoire : ce qu'en disent Mouss, HK et Saidou . 382
CONCLUSION 387
CONVENTIONS DE TRANSCRIPTION 392
1. Les entretiens et conversations 392
2. Système de transcription de l'arabe 392
Consonnes 392
Voyelles 394
Autres indications 395
BIBLIOGRAPHIE 396
FILMOGRAPHIE (INDICATIVE) 454
INDEX 455
TABLE DES MATIÈRES 460

Locuteurs de l'arabe maghrébin – langue de France :
Une analyse sociolinguistique des représentations,
des pratiques langagières et du processus de transmission

Alexandrine BARONTINI

Qui sont les locuteurs de l'arabe maghrébin (dans ses diverses variétés) en France et quelles sont leurs pratiques langagières ? Étudier ces pratiques suppose que l'on s'intéresse aux phénomènes migratoires liés à la (post)colonisation du Nord de l'Afrique. Cette prise en compte, dans une étude sociolinguistique, de la diversité des profils, liée à l'histoire, sous l'angle séculier de pratiques potentielles de l'arabe maghrébin constitue une approche inédite.
Ce travail réunit des personnes ayant un lien familial avec le Maroc, l'Algérie ou la Tunisie, de traditions musulmanes, juives et chrétiennes, et, parmi les personnes originaires d'Algérie, des harkis et des pieds-noirs, et/ou leurs descendants nés et/ou socialisés en France.
La première partie s'intéresse au concept d'ethnicité et montre que les termes « assimilation/intégration » fonctionnent sur un mode injonctif et ne constituent plus des outils théoriques pertinents. Enfin, sont examinées les catégorisations ayant trait aux populations considérées.
La seconde partie examine le processus de transmission, les représentations et pratiques langagières déclarées, en s'appuyant sur les entretiens recueillis. Concernant la transmission, le modèle dominant qui présuppose une perte de la langue familiale sur trois générations conduit à masquer ou à schématiser un processus autrement plus complexe. Cette thèse met en évidence qu'il ne s'agit pas d'un processus linéaire, tant dans la (re)définition proposée qu'à travers les entretiens et les parcours.
Enfin, la troisième partie s'intéresse aux pratiques langagières effectives et propose des pistes d'analyse autour des questions de variation, de koinéisation et d'accommodation.

Who are the speakers of North African Arabic (in all its varieties) speakers in France and what are their linguistic practices? To study those practices means taking an interest in migrations phenomena linked to the (post)colonisation of North Africa. Taking into account those diverse profiles, inherited from history, from the secular angle of North African Arabic practices constitutes a new sociolinguistic approach.
This work gathers people who have a family connection with Morocco, Algeria or Tunisia, who are from Muslim, Jewish or Christian traditions; for those who are from Algeria, it gathers also « harkis » and « pied-noirs » and/or their descendants, born and/or socialised in France.
The first part looks over the ethnicity concept and shows that the terms "assimilation/integration" operate more like injunctions than like relevant theoretical tools. Categorisations related to the people studied here are also investigated.
The second part analyses transmission, linguistic representations and practices as declared by the interviewees. About the transmission, the main theoretical model presumes that the family language is due to disappear after three generations, which contributes to hide or reduce a much more complex process. The present thesis proves that it is not a linear process, based on the (re)definition proposed as well as through the interviews and the interviewees' parcours.
Eventually, the third part deals with real linguistic practices of North African Arabic and proposes possible reflections about questions of linguistic variation, koineisation and accommodation.