

Les manuels scolaires de tamazight à l'épreuve de l'identité nationale en Algérie

Karim Salhi
Université de Mammeri de Tizi-Ouzou (Algérie)

Résumé: Ce texte se penche sur les manuels de tamazight du cycle moyen de l'éducation nationale en Algérie. Il se propose d'interroger le contenu de ces documents destinés aux apprenants de toutes les écoles où l'enseignement de cette langue est pratiqué. Il s'agit de voir comment – à travers l'usage dominant de la variante kabyle – les textes choisis et les dimensions morale, éthique et culturelle qui les structurent sont fortement ancrés dans un seul territoire (la Kabylie), et ce, bien que le tamazight soit inscrit comme langue nationale et officielle dans la Constitution en prenant en considération « toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national ».

Mots-clés : manuel scolaire ; territoire ; nation ; variante linguistique ; vision du monde ; tamazight

Abstract: This paper deals with the Algerian Ministry of Education's Middle School textbooks of Tamazight. It addresses the content of the documents destined to learners of all schools where this language is taught. Its aim is to verify - through the dominant use of the Kabyl variant – how the chosen textbooks as well as their moral, ethical and cultural dimensions are rooted in a single territory (Kabylia), even if the Constitution considers Tamazight as a national and official language and takes into account “all its linguistic varieties in use on the national territory”.

Keywords: textbook; territory; nation; linguistic variant; world vision; Tamazight

Introduction

Afin d'accompagner l'enseignement du tamazight, introduit dans le système éducatif algérien en 1995, des manuels scolaires furent conçus par des groupes formés d'enseignants et d'inspecteurs. Ces outils pédagogiques sont appréhendés ici comme un discours sur l'univers social dans ses articulations liées au temps, à la vision du monde et à une éthique tirée du patrimoine culturel. Les manuels, qui sont destinés à couvrir tout le territoire algérien, renvoient dans leurs contenus de lecture à la même région berbérophone, la Kabylie. Dès lors, celle-ci va s'imposer – avec sa variante linguistique et les schèmes que véhiculent les textes qui la représentent – à toutes les autres régions où l'enseignement de cette langue est dispensé. Par delà ce caractère dominant d'une variante, nous nous interrogeons sur les textes proposés aux élèves, notamment à travers le système de valeurs qui les sous-entend. Le manuel est présenté ici comme vecteur idéologique et culturel au-delà de sa fonction pédagogique. Il se présente comme une vitrine par laquelle nous pouvons saisir les modalités d'insertion dans l'identité de la nation ainsi que les stratégies de son appropriation. Il s'agit, en somme, de situer la place que le tamazight occupe dans l'« imaginaire nationale¹ » en nous appuyant sur un des outils du système éducatif en tant qu'instance de production/reproduction d'une culture, à savoir le manuel.

Le corpus étudié ici se compose des manuels du cycle moyen organisé en quatre années. Nous nous arrêtons davantage sur celui de la première année, remanié selon les directives du Ministère de l'éducation nationale, dans le cadre du programme dit de « seconde génération ».

Le tamazight dans le mouvement national

En 2002², puis en 2016, la langue amazighe en Algérie fut promue successivement langue nationale, puis langue nationale et officielle. La constitutionnalisation de son statut entraînera inéluctablement des réajustements dans la stratégie de l'État. Elle affectera à la fois le paysage linguistique et scolaire d'un pays habitué à un centralisme de type jacobin. Le marché linguistique se présente alors *de jure* comme

¹ Benedict Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, la Découverte, 2006.

² Suite à des événements sanglants que la Kabylie avait connus en 2001 et durant lesquels 128 jeunes sont morts.

plurilingue, alors qu'il l'est *de facto* depuis des siècles. Cette situation appelle des questionnements liés notamment aux implications politiques, symboliques et idéologiques que la promotion du tamazight induira à plus ou moins long terme. Afin de cerner les enjeux qui en découlent sous un angle anthropologique et historique, un retour aux sources mêmes des représentations de la nation algérienne et de ses constituants identitaires paraît incontournable. En outre, les impératifs de la construction de l'État-Nation après l'indépendance, ainsi que les fondements qui lui ont servi de doctrine et de fonctionnement, seront abordés.

La question de l'identité de la nation algérienne, et de sa langue plus précisément, n'a pas fait l'objet d'une littérature foisonnante dans l'histoire du mouvement national algérien et, plus globalement, dans les nationalismes de l'ensemble des pays maghrébins. Si le processus de construction nationale pose dès ses débuts la question linguistique, celle-ci apparaît comme une nature dont il ne faut même pas discuter. Dans le contexte d'une lutte anticoloniale, le nationalisme algérien – à l'instar de ceux du Maroc³ et de la Tunisie – oppose à l'idéologie dominatrice une identité essentialisée et globalisée capable de faire face au paradigme de « l'Algérie française ». C'est ainsi que, une année après sa naissance, l'Étoile Nord-Africaine⁴ joint à son programme indépendantiste la reconnaissance de la langue arabe et la généralisation de son enseignement⁵. L'histoire de ce parti créé en émigration à Paris, et la trajectoire des acteurs qui l'ont fondé, montrent comment la socialisation politique de ces derniers s'est déroulée dans des milieux de la gauche française (communistes, anarchistes et syndicalistes) et dans un pays qui hérite du jacobinisme centralisateur les fondements de l'État-nation. Ce modèle servira par défaut à concevoir une nation algérienne dont l'unité ne pourrait passer que par la démolition des cultures locales et des langues qui lui sont liées. Ce nationalisme, qui se veut émancipateur⁶, va en outre s'approprier la religion musulmane comme marqueur central de l'identité de la nation qui aspire à se libérer

³ Sur les référents des nationalismes maghrébins, voir Abdallah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, F. Maspéro, 1977. Également du même auteur, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspéro, 1967.

⁴ ENA : premier parti nationaliste algérien fondé par des ouvriers nord-africains, notamment algériens en 1926.

⁵ Voir à ce propos Mahfoud Kaddache, *Histoire du nationalisme algérien*, T.1, Alger, ENAL, 1993.

⁶ À la manière des nationalismes européens du 19^e siècle. Sur ces derniers, voir Eric Hobsbawm, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.

de la domination coloniale. Dans tous les courants nationalistes (à part les communistes), l'islam est ainsi brandi à la face de l'idéologie dominante comme une ressource de résilience, mais aussi comme source d'une éthique qui conduit les acteurs politiques à rappeler leur culture et tradition islamiques.

Dans l'imposition d'une représentation essentialiste et globalisante de l'identité de la nation naissante, le mouvement réformiste des Ouléma⁷ a joué un rôle capital. Menant une lutte contre la francisation de l'Algérie, les réformistes s'engagent simultanément dans une entreprise de stigmatisation des cultures locales et leurs traditions religieuses. En œuvrant pour l'élimination des particularismes locaux, ils nient résolument la diversité linguistique des Algériens en proclamant leur arabité⁸. En s'attachant à une universalité qui ne s'accommode pas avec le local et qui positionne l'Algérie dans une aire civilisationnelle élargie, celle de la *Oumma*, les Ouléma s'inscrivent alors dans une « totalité » qui s'appuie notamment sur un islam qualifié d'originel, face à la constellation des confréries religieuses et des saints, symboles de fragmentation et de déviation à leurs yeux.

Par ailleurs, le positionnement de quelques acteurs en faveur de la culture amazighe se remarque dès les débuts du 20^e siècle. C'est dans la production culturelle que cette affirmation va prendre toute son ampleur. Pour rappel, les premières productions amazighisantes autochtones remontent à cette époque (Boulifa⁹). En outre, les chants nationalistes¹⁰ écrits

⁷ Né de l'influence de la *Nabda* (renaissance) qui apparaît au Moyen Orient vers la fin du 19^e siècle, le mouvement réformiste religieux des Ouléma contribue à la cristallisation de la nation algérienne. Son association fondée en 1931 se définissait, néanmoins, comme apolitique. Voir Ali Merad, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967. Voir également, Ernest Gellner, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.

⁸ Le mouvement réformiste d'essence religieuse offre aux nationalistes quelques fragments idéologiques encore à l'état de principes et de slogans dont le triptyque énoncé par Abd al Hamid ibn Badis, président de l'association des Ouléma, est : « L'islam est notre religion, l'arabe notre langue et l'Algérie notre patrie ».

⁹ Il s'agit de Ammar ben Saïd Boulifa, auteur, entre autres, de *Une première année de langue kabyle (dialecte zouaoua). À l'usage des candidats à la prime et au brevet de kabyle*, Alger, Jourdan, 1897, et de *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'Antiquité jusqu'en 1830)*, Alger, J. Bringau, 1925.

¹⁰ Pour les textes de ces chants et leur traduction, voir Melha Benbrahim, « La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962 », Thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 1982.

en berbère¹¹ (kabyle) relèvent d'une forme de militantisme qui tend à désenclaver la langue – dominée jusque là par l'usage oral – et à la propulser dans la modernité en la fixant par l'écrit. Vers la fin des années quarante, Belaïd Aït Ali innove en produisant la première œuvre littéraire écrite en kabyle¹².

La réalité amazighe évitée par les différents courants nationalistes fait émerger de jeunes militants qui demandent alors à ce qu'elle soit prise en compte dans la définition de la nation algérienne. La contestation, frontale ou larvée, de cette forme de domination symbolique devient alors une entreprise de positionnement qui part notamment de la profondeur de l'histoire nord-africaine et de l'ethnogenèse de la région. La contestation, par quelques militants nationalistes, de la définition dominante de la nation donne lieu à des actions au sein notamment du MTL¹³. La majorité d'entre eux en seront exclus pour « berbérisme¹⁴ ». Un document de réflexion circulera, malgré tout, en juillet 1949. Il s'agit de *L'Algérie libre vivra*¹⁵. Le texte définit la nation algérienne sous des termes différents de ceux exposés par les autres nationalistes algériens. Pour ses auteurs,

L'existence en Algérie de deux langues parlées n'empêche pas du tout la compréhension mutuelle de ceux qui les parlent et cela n'est pas pour nous étonner [...]. D'autant plus que les conditions économiques amènent une interprétation : le berbérophone (kabyle, mozabite ou chaouia *[sic]*) qui vient travailler et vivre en régions arabophones, de même que l'arabophone qui vient vendre son blé ou son orge en Kabylie, s'accommodent fort bien et très vite du langage de leurs compatriotes de ces régions¹⁶.

Le déclenchement de la guerre de libération nationale en novembre 1954 ne résolut pas la question de l'identité de la nation. Les circonstances ne se prêtèrent pas au débat autour de la définition de celle-ci et de la

¹¹ Amazigh et berbère sont employés ici indistinctement.

¹² Ses manuscrits sont publiés *post mortem* sous le titre *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*, Larbâa Nath Iraten (Algérie), FDB, 1963.

¹³ Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques. Parti créé en 1947 suite à la dissolution, en 1939, du Parti du Peuple Algérien héritier de l'Étoile Nord-Africaine.

¹⁴ Voir à ce propos, Omar Carlier, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sc. Po. 1995.

¹⁵ Publié sous le titre *Vive l'Algérie*, s.l., éditions Tafat, 2015. Il est rédigé sous le pseudonyme d'« Idir El Watani » par Sadek Hadjeres (étudiant en médecine), Mabrok Belhocine et Yahia Henine (étudiants en droit).

¹⁶ *Ibid.* p. 33-34.

philosophie de l'État qui en sera la traduction juridique et institutionnelle. Dès lors, l'Algérie héritera après l'indépendance d'une question identitaire qu'elle s'attêlera à traiter sous un seul angle, en déniait sa complexité des décennies durant. La notion même de nation algérienne est construite suivant des apports disponibles dans un contexte marqué par la violence de la colonisation. L'unité des rangs qui se présente comme une antienne pour affronter l'ennemi, conjuguée au jeu de positions de beaucoup de cadres nationalistes, écarte toute dissonance à l'idée d'opposer au mythe de l'Algérie française une seule langue et une seule religion symbolisant un seul peuple. Cette doxa se prolonge des décennies après l'indépendance de l'Algérie, avant qu'elle ne se fissure sans pour autant disparaître de l'imaginaire de nombreux Algériens.

L'identité nationale dans l'Algérie indépendante

La langue est l'instrument de légitimation par lequel tout pouvoir produit et reproduit sa domination¹⁷. Après l'indépendance en 1962, la seule langue officielle fut l'arabe. L'exclusion de la langue amazighe et même de l'amazighité comme dimension de l'identité nationale représentait alors une violence symbolique accentuée par la politique dite d'arabisation. Voici ce que Mostefa Lacheraf écrit à ce propos :

Après l'été 1962, on peut affirmer que le mouvement de non-retour de la volonté collective de changement et de remise en question du gâchis colonial avait fait place à son contraire. Tout comme l'arabisme idéologique du Baâth allait pervertir la simple et fonctionnelle arabité scolaire, et la religiosité tactique avoir raison de la foi religieuse des ancêtres, pour, en fin de compte, aboutir à une véritable substitution totalitaire de l'identité berbéro-arabe de l'Algérie et de sa vocation ancienne de progrès, de tolérance et de liberté¹⁸.

Cette option découle en partie du modèle institutionnel centralisateur adopté par l'Algérie indépendante. Celui-ci semble provenir de la hantise du retour à la fragmentation caractéristique de l'Algérie pré nationale, c'est-à-dire avant que le mouvement national rende possible l'union du peuple. La nation en formation – du fait de la construction, par le nationalisme, d'un seul peuple – a développé des réflexes tels que les voix dissidentes, quelles qu'elles soient, sont systématiquement assimilées à un retour au régionalisme (pas uniquement linguistique)

¹⁷ Voir sur ce point, Pierre Bourdieu, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.

¹⁸ Mostefa Lacheraf, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, Casbah, 1998, p. 315.

soupçonné de velléités séparatistes. La question du centralisme depuis le mouvement national doit aussi, à notre sens, être appréhendée sous cet angle là. Le nationalisme algérien a, de ce fait, produit une idéologie qui a longtemps considéré comme déviants tous ceux qui ne reconnaissent pas les normes arrêtées pour la construction nationale à savoir une seule langue et une seule religion.

La situation intellectuelle n'offrait pas, il est vrai, un cadre théorique capable d'inspirer les acteurs politiques dans leur entreprise de définition de la nation et plus tard de construction d'un État. Les acteurs nationalistes dépourvus d'instruments d'élaboration d'un modèle plus ou moins adapté aux réalités locales n'avaient de choix que de recourir aux propositions offertes sur le marché extérieur avec la forte probabilité d'opérer des assemblages composites et d'obtenir un système éclectique où se mélangent jacobinisme, arabisme, socialisme et religion musulmane.

Tous ces éléments ont concouru au reniement de la diversité linguistique et culturelle. Ainsi, les années qui succédèrent à l'indépendance virent peu à peu se réduire le champ de l'action culturelle et scientifique du domaine berbère. Cette politique de l'interdit était dictée par la logique même de fonctionnement du pouvoir qui tenait à garder le monopole sur le contrôle de la société et sur sa régulation. Il ne pouvait donc pas tolérer que son emprise soit contestée. En outre, le pouvoir était dans une phase euphorique d'arabisation amorcée à la fin des années soixante. L'objectif de substituer à la langue française une langue nationale, forte et capable d'investir le domaine des sciences et de la technologie, s'inscrivait en droite ligne avec le processus de parachèvement de l'indépendance. Cette entreprise a été perçue comme une violence par les groupes berbérophones, notamment en Kabylie. Les campagnes dites d'arabisation diffusaient en effet un message clair : éliminer du champ linguistique toute autre langue y compris l'arabe dialectal. Ce processus reposait essentiellement sur la correction des « impuretés » enregistrées dans les échanges langagiers au quotidien. Des émissions de télévision et des manuels, destinés même aux travailleurs, accompagnaient cette politique.

Demande de reconnaissance dans l'adversité

Dans le contexte de l'Algérie, le centralisme peut-il s'accommoder avec la cohabitation de deux langues officielles, même si leurs statuts demeurent inégaux ? Si la langue arabe a fortement été ritualisée et

fétichisée durant des décennies, la réalité sociolinguistique dément sa domination et son emprise. Son usage ne s'est pas généralisé à toutes les sphères de l'économie et du champ scientifique. Bref, dans le cas de l'Algérie, l'arabe n'est pas dominant au point d'en faire un instrument exclusif de domination. L'officialisation du tamazight pourrait par ailleurs accentuer son prestige. Pour le moment, son usage – notamment dans le champ éducatif – se limite aux territoires dans lesquels ses variantes sont présentes.

Avant la reconnaissance de l'amazighité et du tamazight par l'État algérien, l'affirmation de soi prend des formes diverses. Sa politisation dans le mouvement national échoue du fait de la conjoncture de l'époque. Mais, la filiation du projet berbéro-nationaliste d'une Algérie diverse se ressent chez les acteurs amazighs après 1962. Certes, la revendication culturelle ne s'exprime pas dans un projet politique explicite. L'idéal démocratique et laïc est, néanmoins, partagé par l'ensemble des militants de la cause. L'expression de cette aspiration ne se retrouve pas dans le champ politique même si beaucoup de défenseurs de l'amazighité rejoignent le Front des Forces Socialistes¹⁹ (FFS) en 1963.

La présentation du fait berbère dans son expression moderne ne peut être lue que dans le contexte des mutations que la société algérienne connaît en situation coloniale, influencée en cela par les apports de l'aire arabo-musulmane. La décomposition de l'empire ottoman secrète un nationalisme arabe – laïc et résolument turcophobe à ses débuts – qui servira de matrice idéologique aux mouvements de libération nationale du Proche Orient et du Maghreb. Après les indépendances, la conception de l'unité ne change pas. En Algérie, cette domination symbolique pousse à des contestations comme ce fut le cas lors du Printemps 1980 en Kabylie. Cette séquence d'événements se présente comme une tentative de résolution de cette distorsion en offrant un autre possible qui déconstruit le mythe d'une nation arabo-musulmane. Le mouvement, conduit par des intellectuels, eut de ce fait un impact réel dans le sens où il est représenté comme la réponse d'une élite à

¹⁹ Parti d'opposition fondé en 1963 et dont la figure charismatique fut Hocine Aït Ahmed. La répression contraind l'organisation à la clandestinité jusqu'en 1989, année de promulgation de la Constitution qui légalise la création de partis en dehors de l'ex-parti unique, le Front de Libération Nationale (FLN). L'action du FFS fut axée sur les questions démocratiques et les droits humains. En 1978, la question identitaire et, notamment, l'amazighité, fut inscrite dans son programme.

une question de la population qui peut être formulée de la manière suivante : « Qui sommes-nous ? ». La réponse du mouvement de 1980 semble aller dans le sens des attentes de la population, ce qui lui assurera une pérennité en l'inscrivant comme cadre de référence à toute action qui cherche à s'autonomiser de la sphère officielle, notamment par la création de collectifs et d'associations qui interviendront dans les champs culturel et politique. Pour cela, la commémoration de ce Printemps fonctionne comme un rappel historique, mais aussi comme une action pédagogique par laquelle les jeunes sont initiés au paradigme de la contestation à travers de nouvelles formes d'organisation. Le mouvement ébranle ainsi l'idéologie articulée sur l'unicité de la nation et dont les dirigeants politiques de l'époque étaient les défenseurs. C'est pour cette raison que le mouvement de 1980 fut réprimé. Dans un pays où la diversité culturelle et linguistique a longtemps été déniée et refoulée, et où l'exercice du pouvoir emprunte souvent à la violence les ressorts de sa légitimité, la perception de la nation cède à la tentation conflictuelle dans laquelle la stigmatisation et l'auto-stigmatisation alimentent l'habitus des gouvernants et des gouvernés. La violence sous toutes ses formes devient alors le mode opératoire de la gestion des rapports citoyens-État.

Eentrée du tamazight dans le système éducatif algérien

D'autres événements viendront fissurer la doxa unificatrice de la nation. En effet, en 1994, une grève dite du « cartable » conduit à une rupture de la scolarité dans l'ensemble des établissements scolaires et universitaires de la Kabylie. Les organisateurs, dont beaucoup étaient des acteurs du mouvement de 1980, réclament l'enseignement du tamazight dans le système éducatif national. Afin de résoudre cette crise, le gouvernement algérien crée le Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA) en avril 1995. L'une des missions de cette instance rattachée à la Présidence de la République est de piloter l'introduction de cette langue dans les établissements scolaires. C'est ainsi que le tamazight apparaît au programme de nombreuses écoles à travers 17 wilayas (départements) dès l'année scolaire 1995-1996. Cet enseignement va ensuite évoluer en dents de scie. Durant l'année 2016-2017, 26 wilayas étaient concernées. Mais le nombre d'élèves qui suivent un cours en langue amazighe est seulement de 277 176 sur un ensemble de 8 millions. En outre, le nombre

de postes dédiés à cette langue ne dépasse pas 2 613²⁰. Au-delà de cette avancée incontestable, nous sommes face à une illusion statistique qui cache mal une réalité empirique et politique et qui suscite des interrogations liées notamment à la vocation « nationale » de cet enseignement. De plus, la faiblesse de la diffusion de celui-ci serait en corrélation avec la variation linguistique enseignée²¹ et le profil même des agents chargés de cet enseignement²². Ces questions sont une partie de la problématique de la langue amazighe appelée à devenir réellement nationale et officielle. Dans le système d'enseignement, cette langue est mise au défi de prouver sur le terrain ses capacités à défaire la ceinture folklorique dans laquelle elle était enfermée des siècles durant. Elle se doit également de montrer son insertion dans la nation sans pour autant « braconner » les sphères linguistiques déjà occupées par la langue arabe. Toutes ces questions se voient projetées sur les manuels scolaires en tamazight.

Dès lors, comment traduire dans ces manuels les besoins de l'unité définie par la doctrine nationaliste et la diversité culturelle et linguistique de l'Algérie. Le manuel qui doit traduire les orientations de l'État sur le plan idéologique se présente, dans le cas du tamazight, comme un contre discours à l'idéologie arabe et musulmane encore prégnante dans de nombreux secteurs culturels et politiques. Dans ce sens, la traduction des valeurs que doit partager l'ensemble de la communauté nationale se heurte à cette diversité.

Conditions de production du manuel de tamazight

Le Ministère de l'éducation nationale a le monopole de la confection et de la diffusion des manuels scolaires. Celui du tamazight est donc le

²⁰ Au mois de mai 2017, le Ministère de l'éducation nationale annonce le recrutement de 10 000 enseignants pour l'année 2017-2018. Seuls 57 postes sont réservés au tamazight. Ceci provoque l'indignation de la Coordination nationale des enseignants de tamazight qui fait état de 5 000 chômeurs diplômés dans cette langue. Voir Mohand Hamed-Khodja, « Concours de l'éducation nationale. Tamazight, l'ambition manquée », *El Watan.com*, 13 mai 2017.

²¹ L'enseignement du tamazight (en fait dominé par la variante kabyle) a même reculé dans les régions berbérophones réputées pour leur conservatisme linguistique comme le Mzab.

²² La grande majorité est issue de la Kabylie. Pour des raisons historiques et anthropologiques, cette région a porté la question identitaire amazighe et en a fait un de ses fers de lance contre le pouvoir central. En outre, les diplômés de tamazight sortent de quatre départements dont trois sont implantés en Kabylie. La quasi-totalité des étudiants inscrits dans ces derniers sont Kabyles.

seul admis dans les établissements scolaires. Il s'agit du même manuel pour tout le pays qui possède plusieurs variantes en tamazight. Dans la loi d'orientation scolaire de 2008²³, nous pouvons lire :

L'élaboration du manuel scolaire est ouverte aux compétences nationales. Toutefois, la mise en circulation de tout manuel scolaire dans les établissements scolaires est subordonnée à un agrément accordé par le ministre chargé de l'éducation nationale (Art. 91).

Comme l'ensemble du matériel pédagogique qui structure le système d'enseignement, le manuel de tamazight est homologué par le Ministère de l'éducation nationale, seule instance habilitée à produire et à diffuser du matériel didactique dans les établissements scolaires. Il y a donc uniformisation du contenu et de l'orientation pédagogique :

Les nomenclatures des manuels scolaires, des matériels didactiques et des équipements technico-pédagogiques sont fixées par le ministre chargé de l'éducation nationale (Art. 95). L'État veille à la disponibilité des manuels scolaires agréés et à la mise en place de mesures destinées à en faciliter l'accès à tous les élèves (Art. 92).

Ces orientations sont encadrées par des balises idéologiques qui rappellent les fondements de la nation algérienne. Ainsi, nous pouvons lire dans le préambule de la même loi :

L'une des missions essentielles de l'école est donc de faire prendre conscience aux élèves de leur appartenance à une identité historique collective, commune et unique, consacrée officiellement par la nationalité algérienne. Dans cette perspective fondatrice de l'identité nationale, l'école devient non seulement le lieu de connaissance mais aussi le creuset où se forge le respect du patrimoine historique, géographique, religieux, linguistique et culturel et de l'ensemble des symboles qui l'expriment tels que les langues nationales, l'emblème et l'hymne nationaux²⁴.

Il est clair que l'idéologie nationale prend ici toute sa dimension unificatrice qui n'est pas toujours partagée par les populations berbérophones pour lesquelles elle représente, *de facto*, une domination culturelle et linguistique exercée par le pouvoir politique. Si l'appartenance à une communauté large, territorialisée et appelée « Algérie » est incontestablement incorporée, le sens qu'on lui donne se situe à un niveau d'ambivalence qui varie en fonction du type de rapports entretenus avec le pouvoir et les pesanteurs factuelles qui augmentent ou réduisent les dissensions

²³ Voir « Loi d'orientation sur l'éducation nationale n° 08-04 du 23 janvier 2008 », *Bulletin officiel de l'éducation nationale*, numéro spécial, février 2008.

²⁴ *Ibid.*, p. 9.

entre les tendances locales et la logique centralisatrice de l'État algérien. Si bien que la nation est avant tout appréhendée dans sa traduction institutionnelle dans laquelle l'école occupe une place centrale. Les objectifs qui lui sont assignés et le projet de société qu'elle aspire à réaliser concourent largement à façonner son image. Nous pouvons ainsi noter que dans cette même loi d'orientation, les dimensions arabe et amazighe de l'Algérie ne possèdent pas le même statut. En effet, l'amazighité y est appréhendée en tant que « langue, culture et patrimoine ».

L'amazighité, en tant que langue, culture et patrimoine, est une composante intégrante de la personnalité nationale historique. À ce titre, elle doit bénéficier de toute l'attention et faire l'objet de promotion et d'enrichissement dans le cadre de la valorisation de la culture nationale. L'école devra faire prendre conscience à l'élève, quelle que soit sa langue maternelle et quel que soit son lieu de résidence, des liens qui l'attachent à cette langue, notamment par l'enseignement de l'histoire ancienne de l'Algérie (et du Maghreb), de sa géographie et de sa toponymie²⁵.

La dimension patrimoniale, qui renvoie à l'histoire ancienne et qui réduit la culture amazighe à des substrats, cache mal une vision folklorique de l'amazighité de l'Algérie. Il est suggéré *in fine* qu'elle appartient au passé et que sa survivance ne tient qu'à des éléments patrimoniaux comme les toponymes. L'introduction du tamazight dans le système scolaire semble, alors, répondre davantage à une volonté de renforcer l'intégration nationale qu'à une stratégie de promotion de cette langue. Cette dernière devient plus un levier de régulation sociale qu'un instrument linguistique occupant la place qui lui revient à l'école.

Dans la même loi, l'arabité est prise comme civilisation et non pas comme patrimoine :

L'arabité, en tant que langue, civilisation et culture, s'exprimant à travers la langue arabe, premier instrument pour l'acquisition du savoir dans toutes les étapes de l'enseignement et de la formation. La langue arabe, au même titre que l'Islam, constitue avec la langue amazighe le ferment de l'identité culturelle du peuple algérien et un élément essentiel de sa conscience nationale. L'enseignement de la langue arabe doit être développé pour être une langue de communication dans tous les domaines de la vie et un instrument privilégié dans la production intellectuelle. Il est impérieux d'aborder sérieusement les questions de fond de l'enseignement de la langue arabe et rechercher une plus grande efficacité à cette langue d'enseignement, efficacité liée à la fois à l'aspect culturel, scientifique et

²⁵ *Ibid.*, p. 12.

technique pour rendre disponible l'information scientifique universelle, ainsi qu'une plus grande efficacité dans la communication pédagogique et les pratiques d'enseignement. La promotion de l'enseignement de la langue arabe en tant que langue nationale et officielle et facteur de recouvrement de la personnalité algérienne sera consolidée et renforcée dans le cadre de la politique rénovée de l'éducation nationale, notamment par la modernisation de ses méthodes et ses contenus d'enseignement pour la rendre compétitive avec les autres langues modernes des pays développés. L'amélioration de l'enseignement de la langue arabe, dans le but de lui donner sa pleine fonction pédagogique et socioculturelle, permettra de satisfaire les exigences d'un enseignement de qualité, capable à la fois d'exprimer notre « univers algérien, maghrébin, arabe, méditerranéen, africain », d'accéder à la civilisation universelle et de participer au progrès scientifique et technologique. La promotion de l'enseignement de la langue arabe lui permettra de prendre sa part dans l'espace de production et de compétition intellectuelle mondiale²⁶.

L'arabité est donc propulsée au rang universel dont la propension au positionnement mondial est soulignée. Il ne s'agit donc pas d'un patrimoine à sauvegarder dans un musée, mais d'une civilisation qui symbolise même la personnalité algérienne, qualification qui cache mal la représentation essentialisée de l'Algérie personnifiée dans l'arabité.

Ce statut qu'occupe l'arabité est contesté par le discours identitaire des milieux amazighophones dans lequel nous pouvons détecter un renversement dans le classement des langues et cultures existantes en Algérie. C'est ainsi que l'amazighité est perçue non pas comme une dimension à côté de l'arabité mais comme le fondement même de la nation. Par une sorte d'inversion symbolique, la catégorie périphérique, selon la définition officielle de la nation, s'accorde une position centrale. La revendication de son identité relève aussi d'une lutte symbolique qui tend à changer les rapports de domination qui nient l'existence d'une identité dominée. La thématique des origines « *lašel* » et son corollaire les racines « *izuran* », métaphore végétale qui renvoie à l'enracinement dans la terre des ancêtres, accompagnent le discours sur la nation qui jetterait ses profondeurs jusqu'à la Numidie de Massinissa²⁷, c'est-à-dire avant même l'occupation romaine et bien avant l'islamisation et l'arabisation de l'Afrique du Nord. La nation algérienne moderne serait alors une restauration d'une réalité ancienne qui, même absente dans la mémoire collective, est réactivée à partir des écrits historiques

²⁶ *Ibid.*, p. 11-12.

²⁷ Roi amazigh qui régna sur la Numidie de 202 à 148 av. J.-C.

relatant les épisodes des rois berbères de l'antiquité. Cette littérature historique nourrit le discours des acteurs qui en tire les termes de l'exaltation du passé perçu comme seul lieu capable de renverser la hiérarchie de la domination symbolique. En remontant aux temps où les Arabes n'avaient pas encore conquis l'Afrique du Nord, c'est en fait l'ethnogenèse que l'on veut souligner pour légitimer l'amazigh et transformer son stigmate en trait valorisé non par le système dominant, qui le relègue à la position dévalorisée, mais par une hiérarchie à venir et qui ne peut survenir que dans le cadre d'une nation dont la profondeur historique et anthropologique est amazighe²⁸.

Ces représentations sont décelables dans les manuels de tamazight. En effet, de par leurs profils mêmes, les concepteurs de ces outils tentent de positionner le tamazight dans son terroir et dans un univers d'ouverture vers le monde extérieur. Ces orientations se font observer dans le choix des textes qui alternent entre patrimoine oral et productions littéraires modernes. La prégnance des représentations identitaires y est décelable et l'insertion dans la catégorie globale qu'est la nation prend appui sur la région kabyle et sur les symboles auxquels elle renvoie.

Structure du manuel

Tous les manuels composant le corpus étudié sont introduits par une préface qui annonce la structure de chacun d'eux et les grandes orientations ayant conduit à leur élaboration. Le matériel scolaire comporte des textes et des exercices structuraux. Nous nous focaliserons plus sur les textes et leur contenu culturel et idéologique. Ces manuels portent le titre *Adlis n tmaẓiɣt* (manuel de tamazight) suivi de l'année d'étude. Le manuel qui nous intéresse ici, celui de la première année moyenne, s'ouvre par une introduction dans laquelle les auteurs déroulent les motivations qui les ont amenés à apporter des modifications au manuel précédent. Ils présentent leur ouvrage comme l'aboutissement des acquis de l'apprenant durant le cycle primaire de l'enseignement. En outre, la réforme apportée à ce dernier a touché simultanément le cycle moyen, ce qui a amené les concepteurs à des aménagements nécessaires afin d'accompagner ce basculement vers ce que le Ministère de l'éducation nationale appelle des « programmes de deuxième génération ».

²⁸ Voir Karim Salhi, « Représentations de soi et constructions identitaires en Kabylie », Thèse de doctorat, Tizi-Ouzou, Université M. Mammeri, 2015.

Le manuel est divisé en huit unités, chacune comporte trois textes, soit 24 en tout. Les textes sont soit produits par l'équipe qui a élaboré l'ouvrage soit écrits par des auteurs en tamazight ou alors des contes ou des traductions/adaptations. Le tableau suivant montre leur ventilation selon leur genre et leur référent culturel et géographique.

Tableau 1. Structure des textes du manuel de 1^{re} année moyenne

Genre	Nombre	Provenance/ auteur	Langue source
Conte (<i>tamacabut</i>)	4	Kabylie	
Poésie (<i>tamedyazt</i>)	7	Kabylie	
Poésie traduite	1	Lafontaine	français
Narratif (<i>ullis</i>)	4	Kabylie	
Descriptif (<i>agelman</i>) (portrait)	2 personnages historiques kabyles : Fadma n Soumer et Cheikh Mohand	Kabylie	
Descriptif (<i>agelman</i>)	Automne 1 Hiver 1	Kabylie	
Explicatif (<i>asegzay</i>)	Tissage 1 Jeu (<i>tidas</i>) 1	Kabylie	
Argumentatif (<i>imsefukeɫ</i>)	2	Kabylie	

Cette structure est détectable dans l'ensemble des manuels du cycle moyen. Certains textes ont été adaptés – dans le manuel de 4^e année – à d'autres variantes, notamment au chaoui, à partir du kabyle. Nous remarquons ainsi comment un manuel destiné à l'ensemble du territoire national renvoie à des référents spécifiques à une région. Pour illustrer nos propos, la Kabylie, qui est une zone méditerranéenne, est représentée par des scènes de vie quotidienne qui reflètent un paysannat montagnard, un mode d'organisation différent des autres régions berbérophones situées dans des zones semi arides (le versant sud de l'Aurès) ou arides (comme le Mزاب ou le Hoggar et Tassili dans le sud algérien). Comment un élève en dehors de la Kabylie peut-il s'identifier à un matériel didactique où il ne retrouve pas la réalité de son propre vécu ? Quand bien même les enseignants de tamazight tenteraient de contourner ce décalage par l'élaboration de textes capables de traduire la réalité vécue par les apprenants, peuvent-ils travailler hors manuel dans un pays où le livre scolaire relève du domaine exclusif de l'État et où les directives du Ministère de l'éducation nationale sont souvent suivies d'inspection pour leur application ? On comprend alors l'étroite marge de manœuvre dont ils disposent pour adapter leur enseignement au

milieu géographique et culturel dans lequel ils exercent. Par ailleurs, le programme scolaire et son matériel didactique ne peuvent faire l'objet d'aménagements liés à la diversité des régions puisque l'Algérie tient encore au caractère national de l'ensemble de ses entreprises. La diversité linguistique, et plus globalement culturelle dans l'aire même de l'amazighité, est fortement essentialisée dans les sphères du pouvoir politique qui tiennent au triptyque identitaire : islamité, arabité, amazighité, sans réaliser la complexité du terrain. La dimension anthropologique est alors occultée pour laisser place à une gestion politique qui ne s'est pas encore débarrassée de l'héritage nationaliste.

L'univers du manuel

Le matériel étudié se présente sous des formes qui alternent monde rural, paysan tourné vers le passé et ouverture sur le monde extérieur et le changement social. Il ne s'agit donc pas d'un monde ordonné et clos qui est présenté ici, mais d'un univers ouvert aux influences extérieures et aux changements endogènes de la société. En effet, le manuel tente de traduire la réalité sociale dans sa dimension dynamique qui rompt avec la vision patrimoniale de l'objet auquel il fait référence. Ainsi, l'organisation sociale tient une place qui ne l'enferme pas dans des représentations figées. La famille comme structure sociale privilégiée n'apparaît pas avec redondance. À première vue, le village renvoie une image archaïque dans laquelle les logiques de reproduction sociale sont immuables. Néanmoins, les dynamiques sociales et les différenciations de groupes sont visibles et rompent avec le mythe de la communauté égalitaire et statique. En somme, nous pouvons relever la cohabitation de l'harmonie et du conflit caractéristique des groupes dynamiques. La société kabyle représentée dans le manuel est désincarcérée des paradigmes d'une identité substantialisée qui la figent quasiment dans le temps et l'espace. Il est question alors d'inculquer des dispositions liées à l'univers culturel avec un ancrage plus ou moins explicite dans un patrimoine qui fonctionne non pas comme un retour vers un passé ancien mais comme un ensemble de référents symboliques à une amazighité qui tire ses origines d'un passé lointain. La suggestion réflexive et l'invitation à la critique autour des fonctionnements inégalitaires ou des avatars de la reproduction des schèmes de domination dans la société kabyle peuvent se remarquer dans plusieurs textes. C'est le cas de la reproduction des rapports sociaux de sexe ou de la violence que peut induire l'honneur. À titre d'illustration, nous nous arrêtons sur trois textes.

Dans *Tağğalt akked tteryel* (La veuve et l'ogresse), la position de la femme, dominée et soumise aux durs travaux du quotidien, est présentée en filigrane comme une injustice sociale. Elle s'occupe de l'éducation de ses enfants et pourvoit à leurs besoins. La domination est doublée par le statut de veuve qui se retrouve seule avec sept enfants. Sa position défavorisée est aggravée par la marginalité symbolique qu'elle subit, puisqu'elle habite à la périphérie du village. Cette inscription spatiale montre comment sans homme, la femme est exposée à des formes de fragilité qu'elle ne peut compenser que par le labeur et la ruse, celle des dominés. Dans le conte, la veuve n'a dû son salut qu'à un subterfuge qui conduit la méchante intruse dans sa maison à se brûler les cheveux²⁹. *In fine*, la femme est présentée ici comme l'égale de l'homme puisqu'elle peut, à la fois, déroger aux normes de la division du travail en accomplissant des tâches socialement définies comme masculines et se défendre contre l'ennemi extérieur.

Dans le texte *Tasa n uqelmun* (Le foie dans un capuchon), c'est la relation belle-mère/bru qui est mise en scène. Pris en tenailles dans les interminables disputes entre sa mère et sa femme, un homme est contraint de commettre un matricide et de ramener en trophée le foie de sa mère à son épouse qui le lui a exigé. Il met l'organe dans le capuchon de son *burnous* et rentre à la maison. Sur son chemin, il est surpris par des brigands qui, voyant une partie de son habit remplie, croyaient avoir affaire à de l'argent. L'objet anatomique de la mère sort alors de l'habit du fils et s'adresse aux malfaiteurs les suppliant de lui épargner la vie. Ces derniers s'enfuient alors. Dans la culture kabyle, *tasa* symbolise l'amour que voue la mère à son enfant.

La mère est ainsi présentée comme une victime dans ses rapports avec sa bru. Elle est magnifiée par la protection qu'elle apporte à son enfant même après son absence. Cette image traduit la position centrale qu'occupe la mère dans la famille et son sens du sacrifice quand bien même les enfants ne reconnaissent pas toujours les efforts qu'elle consent pour eux. La bru, quant à elle, est présentée comme l'intruse qui vient perturber l'ordre familial et mettre fin à la relation utérine érigée quasiment au niveau de la sacralité. L'homme qui commet le matricide finit en déchéance car il réalise la portée de son acte qui met fin à un attachement qu'il ne peut renouveler avec aucune autre femme³⁰.

²⁹ « Tağğalt akked tteryel », dans Ramdane Achour et coll., *Adlis n tmaziyt*, [manuel de première année moyenne], Alger, ONPS, 2018, p. 8.

³⁰ « Tasa n uqelmun », *ibid.*, p. 14.

La question du *nnif* (honneur) est traitée dans le texte *Yir tagnit* (Mauvaise situation). Dans la configuration des structures sociales de la Kabylie, l'honneur se présente comme des actions par lesquelles la personne répond à un défi qui lui est imposé. La riposte a comme fonction de sauver la face et de ne pas subir le déshonneur au milieu des siens³¹. Le code d'honneur produit alors un habitus qui se présente comme un ensemble de dispositions qui s'enclenche en situation de défi. Dans le texte proposé aux élèves, il s'agit d'une scène de fête dans laquelle un homme vient se mettre à l'endroit où les femmes se sont placées. Un villageois vient lui rappeler poliment que sa place n'est pas parmi elles. L'intrus réagit alors agressivement en qualifiant le village de « féminin », c'est-à-dire que les femmes sont plus visibles et donc dominantes. Le villageois rappelle alors sa femme et rentre chez-lui en sa compagnie. Il revient sur la scène de l'incident vêtu des habits de son épouse et se met à sa place. Se rendant compte de sa maladresse, son offenseur rentre chez-lui tout en guettant la vengeance de l'offensé. Celui-ci parvient malgré tout à le tuer en public un jour de marché. Les détails du récit rapporté par Said Boulifa montrent comment le *nnif* faisait partie d'un univers social dans lequel la séparation sexuée des espaces, le contrôle des femmes et la gestion de leur corps s'inscrivaient dans la reproduction des rapports sociaux. La domination du patriarcat faisait de la femme un des symboles forts de l'honneur du groupe. L'atteinte de celui-ci donnait lieu alors à des réactions allant jusqu'au meurtre. L'affront ne peut dans ces cas être lavé que par le sang. Dans le récit, la riposte du tueur est motivée à la fois par l'intrusion de la victime dans l'espace réservé aux femmes et par sa réaction verbale qui qualifie les hommes du village de « moins que des femmes ». Le titre du texte suggère la violence de l'acte commis. Quand bien même il y eut offense, celle-ci ne méritait pas une réaction disproportionnée comme l'atteinte à la vie d'autrui³².

Dans ce même manuel, les références au passé de la Kabylie sont nombreuses. Nous nous contenterons de l'exemple d'un personnage féminin de la résistance à l'armée coloniale en 1854. Il s'agit de Fadma n Soumer, surnommée la « Jeanne d'Arc du Djurdjura ». Le personnage en question représente, par sa féminité, un cas atypique dans l'histoire

³¹ Voir à ce propos, Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Le Seuil, 1972.

³² « Yir tagnit », dans Ramdane Achour et coll., *op.cit.*, p. 18.

des résistances algériennes au colonialisme français. Il symbolise également une sorte de connexion à l'histoire de la nation puisque Fadma n Soumer est reconnue comme héroïne nationale. C'est donc par des personnages propres à la région kabyle que le lien avec l'ensemble de l'Algérie est établi. Cette inscription dans le global à partir du local tend à amortir le poids du récit national tel que proposé dans les manuels en langue arabe. Celui-ci s'appuie fortement sur l'exaltation des sacrifices des martyrs placés dans un univers national et presque déracinés de leur terroir. Inversement, dans le manuel en tamazight, le passé est visité à partir d'acteurs locaux, telle Fadma n Soumer, pour valoriser le local et le « globaliser » ensuite en l'inscrivant dans l'histoire de la nation. Ainsi, le texte qui lui est consacrée, relate une bataille qui expose les faits de bravoure et de témérité de l'héroïne et caractérise l'ennemi comme celui qui vient s'accaparer de la terre de tout le pays (la Kabylie et les autres régions).

Conclusion

Depuis l'introduction de l'enseignement de la langue amazighe dans le système éducatif algérien en 1995, les manuels scolaires ont toujours été un centre d'intérêt pour les acteurs intervenant dans le domaine éducatif et dans les sphères de la militance culturelle. Au-delà des aspects graphiques et pédagogiques, le manuel est aussi le miroir, en termes d'objectifs, de ceux qui l'ont confectionné. L'analyse des textes contenus dans ce matériel pédagogique fait ressortir dans une large mesure les représentations que se font les Kabyles de leur identité. Le contenu proposé renvoie non seulement à une variante linguistique et au territoire dans lequel elle est ancrée, mais traduit également une vision du monde où les référents culturels de la Kabylie, côtoient les valeurs universelles. Ainsi, les textes proposent des scènes de vie du présent et du passé, des contes, des poèmes qui appartiennent au patrimoine de cette région, un des territoires amazighophones de l'Algérie. Enfin, l'inscription dans l'identité nationale prend appui sur le local pour positionner la Kabylie au cœur de l'imaginaire national.

Références

- Achour, Ramdane et coll., *Adlis n tmaẓiẓt, [manuel de première année moyenne]*, Alger, ONPS, 2018.
- Aït Ali, Belaïd, *Les cahiers de Belaïd ou la Kabylie d'antan*, traduction et présentation de Jean Marie Dallet et Jean Louis Degezelle, Larbâa Nath Iraten (Algérie), FDB, 1963.
- Anderson, Benedict, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, trad. de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, la Découverte, 2006.
- Benbrahim, Melha, « La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962 », Thèse de doctorat de 3^e cycle, Paris, EHESS, 1982.
- Boulifa, Ammar ben Saïd, *Le Djurdjura à travers l'histoire (depuis l'Antiquité jusqu'en 1830)*, Alger, J. Bringau, 1925.
- Boulifa, Ammar ben Saïd, *Une première année de langue kabyle (dialecte ẓouaoua). À l'usage des candidats à la prime et au brevet de kabyle*, Alger, Jourdan, 1897.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Paris, Le Seuil, 1972.
- Bourdieu, Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.
- Carlier, Omar, *Entre nation et jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens*, Paris, Presses de Sc. Po., 1995.
- Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Paris, Payot, 1989.
- Hamed-Khodja, Mohand, « Concours de l'éducation nationale. Tamazight, l'ambition manquée », *El Watan.com*, 13 mai 2017.
- Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalisme depuis 1780*, Paris, Gallimard, 1992.
- Kaddache, Mahfoud, *Histoire du nationalisme algérien*, T. 1, Alger, ENAL, 1993.
- Lacheraf, Mostefa, *Des noms et des lieux. Mémoires d'une Algérie oubliée*, Alger, Casbah, 1998.
- Laroui, Abdallah, *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris, F. Maspéro, 1967.
- Laroui, Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, F. Maspéro, 1977.
- « Loi d'orientation sur l'éducation nationale n° 08-04 du 23 janvier 2008 », *Bulletin officiel de l'éducation nationale*, numéro spécial, février, 2008.
- Merad, Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1960. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton et Cie, 1967.
- Salhi, Karim, « Représentations de soi et constructions identitaires en Kabylie », Thèse de doctorat, Tizi-Ouzou, Université M. Mammeri, 2015.