

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 1 - 255

**ISSN:** 2369-6761

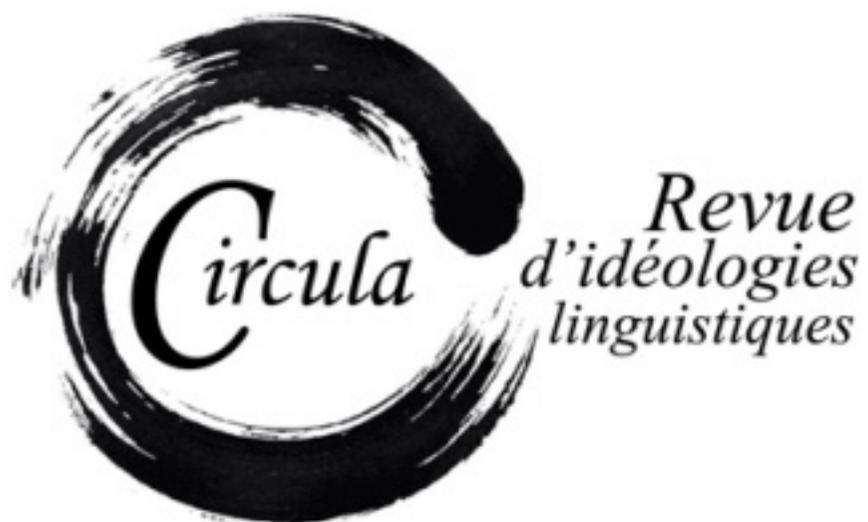
**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19262](http://hdl.handle.net/11143/19262)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19262](https://doi.org/10.17118/11143/19262)

# Table des matières

Présentation : langues et idéologies au Maghreb.....	2
Foued Laroussi	
Idéologies linguistiques en mutation ?	
Le <i>hirak</i> algérien : ses discours, ses pratiques .....	16
Dalila Morsly	
Minoration et défense politiques de l'amazigh en Algérie .....	30
Chérif Sini	
Éduquer et instruire en langue arabe : l'intervention délibérément politique des oulémas réformistes.....	46
Yasmina Cherrad-Benchebra	
Langues d'enseignement et idéologie(s) à l'université : discours testimoniaux sur la consécution des politiques et des aménagements linguistiques en Algérie .....	65
Nedjma Cherrad	
La politique linguistique de l'Algérie ou l'arbre linguistique qui cache la forêt idéologique .....	84
Abderrezak Dourari	
Langues, utopies et idéologies : le cas du Maroc.....	120
Ahmed Boukous	
Défendre sa/ses langues : quels mots pour le dire ? Le cas de l'amazigh au Maroc.....	136
Abdelouahad Mabrouh	
La langue arabe entre réalités et idéologie : de la légitimité de la darija au Maroc.....	155
Khalil Mgharfaoui	
Langues, politiques linguistiques et idéologies au Maghreb.....	171
Louis-Jean Calvet	
Jeux de mémoires, jeux de miroirs : appropriations historiques et justifications langagières des langues amazighe, arabe et tunisienne .....	186
Myriam Achour-Kallel	

« Le danger de la <i>fûsha</i> pour la langue arabe » : traduction de l'article de Béchir Khraïef .....	204
Samia Kassab-Charfi	
La maison aux deux fenêtres ou langue et idéologie chez Tahar Bekri.....	210
Mustapha Trabelsi	
Pour une déconstruction des idéologies linguistiques en Tunisie post-révolution : « Hier, l'idéologie des colons, aujourd'hui, l'idéologie des couillons » .....	221
Foued Laroussi	
Romain Colonna (2020), <i>De la minoration à l'émancipation : itinéraires sociolinguistiques</i> , Aiacciu, Albiana, coll. « Carta », 208 p. [ISBN : 978-2-8241-1046-2].....	244
Anna Giaufret	
Jacquet, Antoine (2020), <i>Journalistes web et langue française : entre devoir professionnel et contraintes de production</i> , Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Journalisme et communication », 212 p. [ISBN : 978-2-8004-1686-1] .....	250
Roxane Grégoire	



**TITRE:** PRÉSENTATION : LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB

**AUTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 1 - 14

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19261](http://hdl.handle.net/11143/19261)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19261](https://doi.org/10.17118/11143/19261)

# Présentation : langues et idéologies au Maghreb

Foued Laroussi, Université de Rouen Normandie

foued.laroussi@univ-rouen.fr

Jamais une notion n'a suscité autant de regards critiques, en sciences humaines et sociales, que la notion d'idéologie. Notion transversale, qui a suscité l'intérêt de disciplines diverses, l'idéologie est aussi une notion fourre-tout. Bien qu'à partir des années 1970 des chercheurs aient annoncé la « désidéologisation » des sociétés contemporaines et proclamé « la fin des idéologies » (Bell, 1997 [1960]), la plupart de ces sociétés demeurent aujourd'hui plus idéologisées que jamais. Ce numéro thématique de la revue *Circula* (Université de Sherbrooke) n'a pas pour objectif de passer en revue les différentes conceptualisations de l'idéologie. Cependant, il n'est pas inutile de rappeler, sans prétendre à aucune exhaustivité, comment certaines disciplines ont conçu cette notion afin de clarifier le débat sur les rapports entre langues et idéologies au Maghreb. Car, dans de nombreux textes, non seulement au Maghreb, mais aussi ailleurs, on fait souvent référence à la notion d'« idéologie » sans qu'elle ne soit explicitée. Pour Marx et Engels (1952) [1845], l'idéologie est une « conception erronée », une « abstraction » de l'histoire ; pour Althusser (2005 : 238-239), elle est nécessaire au fonctionnement d'une société. Ce dernier fait le lien entre l'idéologie, l'imaginaire, le symbolique et le mythique. Pour la sociologie critique de Habermas (1973 : 149), l'idéologie est l'expression des « distorsions sociales », conception que l'on retrouve aussi chez Weber pour qui l'idéologie est un « système d'idées lié sociologiquement à un groupement économique, politique, ethnique ou autre, exprimant sans réciprocité les intérêts plus ou moins conscients de ce groupe, sous la forme d'anhistorisme, de résistance au changement ou de dissociation des totalités. Elle constitue donc la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience. » (Weber, 1965 [1922], cité par Gabel [s.d.] : 7) Pour Aron (1966), l'idéologie est entendue comme un système global d'interprétation du monde historico-politique.

Toutefois, quelque conception de l'idéologie que l'on retienne, on peut, dans la continuité des propositions de la sémiotique de Greimas (1966), en proposer non seulement une approche évaluative ou critique (Foucault, 1980-1981), mais aussi descriptive. Contrairement à Barthes (1957), saisissant les manifestations de l'idéologie dans la rhétorique de la surface langagière (images, symboles, signes idéologiques, etc.), Greimas, lui, les cherche au niveau plus profond du langage et les rattache à la grammaire narrative. Autrement dit, il s'intéresse plus à l'analyse du contenu de l'idéologie qu'à son expression.

Qu'en est-il des rapports entre langues et idéologies au Maghreb ? Réunir dans un titre trois termes polysémiques, « langue », « idéologie » et « Maghreb », c'est prendre le risque de tenter une entreprise périlleuse, non seulement parce que ces termes sont polysémiques et idéologiquement investis, mais aussi parce qu'ils sont le lieu de conflits linguistiques sans cesse définis et interprétés. Bien qu'il soit coutume de présenter le Maghreb comme une entité homogène au sein de l'Afrique du Nord, il s'agit en réalité de pays linguistiquement différents les uns des autres. Pour des raisons de limite de corpus, il ne sera question ici que des trois pays : l'Algérie, le Maroc et la Tunisie. Mais, il ne suffit pas de définir l'espace géographique en question et ses implications, encore faut-il préciser de quel Maghreb culturel et linguistique on parle. Or cet effort de précision s'avère surtout idéologiquement investi. Maghreb « amazigh » ? Maghreb « arabe » ? Maghreb « islamique » ? Maghreb « francophone » ? Quatre visées sociopolitiques et linguistiques interfèrent en s'ignorant le plus souvent quand elles ne se déniaient pas les unes les autres. On connaît en tout état de cause la charge idéologique que ces désignations véhiculent.

Rappeler que le plurilinguisme du Maghreb est millénaire, c'est sans doute enfoncer une porte ouverte, mais dire que, pour des considérations idéologiques et politiques, on a cherché à l'occulter, c'est mettre à plat les soubassements du discours hégémonique selon lequel ce plurilinguisme pourrait entraver la cohésion de la nation, conçue comme linguistiquement homogène. Nombreuses langues furent parlées au Maghreb, certaines ont disparu, d'autres y sont toujours parlées : l'arabe littéraire ou fusha, les divers arabes locaux (darja, dziri, maghrbi, tounsi), des variétés amazighes (berbères), hassanya, français, espagnol sans qu'elles aient toutes le même statut ou qu'on leur porte la même considération.

Tributaire de la pensée européenne du XIX<sup>e</sup> siècle, où les questions de plurilinguisme ont été pensées en rapport avec les luttes d'émancipation nationale des minorités d'Europe centrale, la pensée maghrébine est éminemment idéologique : on rejette le plurilinguisme parce qu'on pense à tort qu'il trouble l'uniformité de la nation conçue comme une entité homogène. On sait les torts qu'a provoqués l'équation une « langue = une nation = une identité ». On pourrait ainsi s'interroger sur le sort réservé aux minorités linguistiques amazighophones au Maghreb. Sans doute le Maghreb des années postindépendances n'est-il pas le Maghreb post-printemps arabe : certes l'amazighe est langue officielle au Maroc depuis 2011 et le tamazight depuis 2016, en Algérie. Mais, dans les faits, quelles sont les retombées réelles de ce changement de statut sur les usagers des langues ?

Sans doute la tâche consiste moins ici à rappeler le caractère plurilingue du Maghreb que de montrer pourquoi et comment les diverses idéologies (nationaliste, politique, religieuse, sociale, etc.) dénigrent ce plurilinguisme. Le linguiste-observateur se trouve plus souvent face à des idéologies sur la langue qu'à des *praxis* linguistiques. La sociolinguistique maghrébine a-t-elle suffisamment distingué représentations linguistiques et pratiques langagières ? Cette distinction, fondamentale dans l'élucidation du conflit linguistique au Maghreb, a-t-elle été suffisamment mise en relief par les linguistes maghrébins ? Traiter des représentations linguistiques, qu'il s'agisse de valeurs, d'esthétique ou de sentiments normatifs, est indispensable, car ces représentations et les distorsions

qu'elles introduisent dans la description de la langue font partie des modes de construction des réalités sociales et sont, à ce titre, constitutives des faits sociaux.

Peut-on – ou doit-on, aujourd'hui avoir un regard à la fois rétrospectif et prospectif sur les travaux sociolinguistiques ayant analysé les situations linguistiques maghrébines en s'inspirant du modèle canonique de Ferguson (1959) ? Ces travaux ont-ils, consciemment ou inconsciemment, passé sous silence les rapports entre pratique diglossique et représentations linguistiques liées aux idéologies auxquelles cette pratique fait référence implicitement ou explicitement ?

Concernant d'autres contextes, la Corse et l'Occitanie en l'occurrence, la linguistique sociale (Marcellesi, 1979, 1981, 1986) et la praxématique (Lafont, 1984, 1985, 1990), pour ne citer que ces deux tendances de la sociolinguistique critique, ont montré que la diglossie étant le produit d'un cheminement historique long et complexe, ce sont les mécanismes de son histoire tant au niveau des pratiques qu'au niveau de l'élaboration des concepts qui composent l'idéologie diglossique.

Les langues premières ou diverses formes d'arabe (dzîri, maghrbi, tounisi), considérées comme des dialectes ou variétés basses dans le modèle statique, sont confinées dans un ensemble de territoires d'usage, étroitement liés à l'affectivité : elles ne peuvent pas tout dire, mais peuvent mieux dire d'autres choses quand la variété haute, soit l'arabe littéraire, ne le peut. C'est le discours qui reproduit scrupuleusement l'idéologie de la péjoration/compensation, bien élucidée dans les travaux de Lafont sur la diglossie franco-occitane. Lorsque les différences linguistiques sont vécues comme symboliques de l'appartenance à des groupes socioculturels et des catégorisations du réel différentes, l'idéologie et la pratique linguistique conduisent à la minoration linguistique (Laroussi, 1993).

Le processus diglossique s'est accompagné, au Maghreb, de productions idéologiques chargées de le faciliter ; lesquelles, inversement, se produisent et se contrôlent à partir de lui. On peut le rencontrer sous forme de discours historiquement bien daté qui se reproduit à tout moment de l'enquête sociolinguistique. Afin de maintenir les langues premières en dehors des représentations officielles, l'une des stratégies de l'idéologie dominante consiste à les considérer soit comme non scientifiques, soit comme des dialectes épars et disparates : il existerait autant de dialectes que de locuteurs.

La problématique des langues et idéologies au Maghreb peut être traitée à partir d'approches différentes. Je laisse donc le soin aux contributeurs de ce numéro d'opter pour la perspective qu'ils jugent la plus pertinente. C'est d'ailleurs la voie privilégiée par la revue *Circula*, laquelle « souhaite ne pas se limiter à un cadre d'analyse particulier », mais « [...] propose plutôt d'adopter une perspective assez large, à la fois sur le plan théorique et méthodologique, et d'accueillir des articles émanant de plusieurs traditions disciplinaires, qu'elles se réclament ou non explicitement du concept d'idéologie linguistique. » (Remysen et Schwarze, 2015 : 2)

Les suggestions qui suivent n'ont donc nullement pour objectif de circonscrire une problématique, qui ne se laisse pas facilement dominer, mais plutôt de proposer quelques pistes de réflexion.

*Les rapports entre idéologie et mythe au Maghreb* : pour Barthes (1957 : 230), « le mythe est formellement l'instrument le mieux approprié au renversement idéologique », pour Althusser (2005) [1966] ou Greimas (1966), le mythe est synonyme d'idéologie. Dans un Maghreb post-printemps arabe, comment analyse-t-on le discours idéologique, panarabe ou religieux, plaidant pour le retour aux sources, c'est-à-dire au mythe de l'âge d'or de la civilisation arabo-islamique et invoquant inlassablement la fidélité à la fusha, langue d'une civilisation au passé prestigieux ?

*Les rapports entre idéologie et utopie* : pour Mannheim (2006 [1929]), idéologie et utopie « sont corollaires de fausse conscience ». Toutefois, l'idéologie, « tournée vers le passé », serait investie d'une fonction de conservation sociale, alors que « l'utopie, fixée sur l'avenir, est un facteur révolutionnaire ». Qu'en est-il au Maghreb des utopies linguistiques ?

*Les rapports entre nationalisme et idéologie linguistique* : Pour Rodinson (1951), le nationalisme, non seulement au Maghreb, mais aussi dans tout le monde arabe, est lié à l'idéologie de l'État-nation. Quelles sont les retombées des « idéologies ethno-nationales » qui constituent en idéologies d'État les politiques linguistiques, le plurilinguisme, l'enseignement ou le non-enseignement des langues premières ? Pour ne citer que la politique d'arabisation, on sait combien cette question controversée a fait couler d'encre !

*Idéologies linguistiques et totalitarisme étatique* : Arendt estime que « toute idéologie est potentiellement totalitaire » (Keršytė, 2020 : 1). Qu'en est-il du discours idéologique relatif au français, « langue coloniale », « langue de l'aliénation linguistique », « langue du progrès scientifique », « langue de la modernité », « langue de la domination linguistique », « langue du néo-colonialisme linguistique », « langue de l'ouverture sur le monde occidental » ? Des expressions chargées idéologiquement qu'il faut non seulement mettre à plat, mais surtout inscrire dans leur contexte sociohistorique et discursif.

Malgré l'évolution favorable qu'a connue l'Algérie à la suite de la reconnaissance de l'amazigh comme « langue officielle » avec l'arabe, la situation linguistique demeure conflictuelle. Si aujourd'hui, à l'instar des manifestations populaires de 2019 et 2021, la scène sociopolitique est en effervescence, cela dépasse largement la question proprement linguistique pour déboucher sur des revendications politiques exigeant plus de démocratie et de décentralisation. Les différentes contributions portant sur le contexte algérien, chacune à sa façon, convergent vers ce constat.

Dans ce numéro, Dalila Morsly revient sur ces manifestations qui ont vu le jour en opposition à la candidature du président Bouteflika à un 5<sup>e</sup> mandat. Ce mouvement de révolte, désigné par le vocable arabe *hirak*, est, selon elle, un « champ d'élaboration d'une revendication politique qui exige le départ du système en place et l'émergence d'un "état civil et non militaire". [...] [L]e *hirak* est aussi un espace de pratiques linguistiques plurielles qui retient nécessairement l'intérêt [...] de la sociolinguiste. » L'auteure reste prudente quant à l'impact de ce mouvement sur l'évolution des idéologies linguistiques en Algérie. Pour elle, « la contestation radicale et pacifique du système politique actuel

se veut d'abord une quête de liberté d'expression politique qui ne saurait se réaliser sans la liberté de s'exprimer dans les langues de son choix. »

L'article d'Abderazek Dourari fait écho à celui de Dalila Morsly dans la mesure où l'auteur présente les langues du *hirak* comme « la sociolinguistique à ciel ouvert ». Les acteurs du *hirak* ne parlent pas l'arabe littéraire, mais la *derja*, ce qui ne s'accommode pas avec « la politique linguistique de l'État algérien, monolingue et monoculturelle, en parfaite contradiction avec la réalité sociolinguistique et culturelle vécue. » Pour lui, cela « découle presque naturellement de l'ancrage du pays dans l'humus culturel et linguistique arabo-islamique » qui remonte à la période des conquêtes arabes du VIII<sup>e</sup> siècle.

Pour Dourari, les politiques linguistiques en Algérie et au Maghreb « procèdent en toute logique de l'humus identitaire et culturel dominant auprès des élites dirigeantes de la société et surdéterminent les choix opérés par les États de cet ensemble géographique et humain. » Elles s'inscrivent dans la continuité de l'idéologie arabo-islamique ancrée historiquement pour laquelle,

les autochtones amazighs sont perçus seulement à travers la dichotomie religieuse *kafir* (négateur, mécréant) vs. *mu'min* (croyant), et où les conquérants militaires arabes sont représentés dans une mission divine de précepteurs de la vraie religion, consistant en l'extirpation des autochtones amazighs de leur *djahilia* (temps de l'ignorance) et les sauver des *ahwal djahanam* (turpitudes de la Géhenne).

La contribution de Chérif Sini et Rabiha Ait Hamou Ali, portant sur la minoration et la défense politiques de l'amazigh en Algérie, s'inscrit dans la continuité des deux précédentes. Cette question constitue « l'une des lignes de fracture entre les principaux projets de sociétés en gestation » en Algérie. Au sein du paysage politique algérien actuel, les auteurs observent deux grandes tendances quant au positionnement vis-à-vis de l'amazighité. Sans rentrer dans le détail des partis politiques, on pourrait dire que la défense politique de l'amazighité est essentiellement kabyle. Quant aux partis politiques hostiles à l'amazighité, les auteurs mentionnent essentiellement le FLN (Front de libération nationale) et le RND (Rassemblement national démocratique). Les concessions du pouvoir algérien à reconnaître l'amazigh d'abord comme « langue nationale », puis comme « langue officielle » n'ont pas satisfait les défenseurs de l'amazighité qui réclament une conception moderne de la nation algérienne fondée sur la décentralisation, la démocratie et le respect de la diversité culturelle et linguistique. Ces revendications, nous les retrouvons aussi dans les déclarations des acteurs du *hirak*.

La contribution de Nedjma Cherrad est consacrée aux rapports entre langues d'enseignement et idéologies à l'université algérienne. C'est une problématique porteuse, car peu étudiée au Maghreb. Pour ce faire, l'auteure analyse des discours de professeurs algériens qu'elle a interviewés. Le fer de lance de la politique d'arabisation en Algérie, écrit-elle, réside dans « la double articulation entre un projet éducatif et un projet politique, idéologique et linguistique ». Ce choix a eu pour conséquence

une conception de l'université algérienne « non pas comme une entité de développement pour le pays, mais comme une structure et un outil de pouvoir. »

L'auteure examine, dans un premier temps, l'évolution chronologique de la politique d'arabisation dans les documents officiels et met en évidence l'idéologie linguistique qui la sous-tend. Dans un second temps, elle analyse des « discours testimoniaux » d'universitaires en psychologie et en biologie quant à leurs attitudes vis-à-vis des idéologies linguistiques. Sa recherche fait ressortir, d'une part, que les documents officiels et historiques inscrivent résolument l'Algérie indépendante dans le monde arabe et musulman. On y insiste sur le fait que « l'idéologie linguistique et culturelle prônée demeure une idéologie de résistance face à la puissance coloniale qui pendant plus de 130 ans d'occupation s'est attelée à effacer et à détruire toute langue ou culture algérienne. » D'autre part, les témoignages des universitaires font ressortir deux aspects fondamentaux de ce processus historique de l'arabisation de l'école, à savoir l'exclusivité de l'idéologie linguistique et la verticalité de la politique d'arabisation.

Yasmina Cherrad-Benchefra, elle, revient sur l'éducation et l'instruction en langue arabe entreprises par les oulémas réformistes en Algérie, entre 1930 et 1954, un projet politique ambitieux. L'auteure porte un « intérêt aux discours de ces réformistes, car ils continuent actuellement à influencer les décisions prises pour toute planification langagière en Algérie ».

Les oulémas entreprirent leur enseignement en arabe, « car seul l'enseignement de la langue arabe littérale classique, fusha, et la justice musulmane pouvaient offrir des emplois aux lettrés arabophones. » Ils intégrèrent dans leurs écoles « ceux à qui l'administration coloniale fermait les portes de l'école française. » Cet enseignement a eu des conséquences significatives en Algérie après l'indépendance, car il a été à l'origine de la constitution de deux entités distinctes appelées « francisants » et « arabisants », « distinction à partir de laquelle [ont émergé] des lignes de clivage nourries de tensions, de conflits et d'affrontements jusque, et surtout dans, l'Algérie actuelle. » Cherrad-Benchefra conclut :

Depuis son indépendance en 1962, l'État algérien se définit comme arabe et musulman. Les politiques langagières mises en œuvre par les différents gouvernements qui se sont succédé ont décrété un état arabo-musulman et ont défendu ce qu'il est convenu d'appeler en Algérie « les constantes nationales », *el-thawâbit el-wataniyya*.

Autrement dit, l'idéologie linguistique algérienne reste fondamentalement ancrée dans la pensée des oulémas réformistes dont Abdelhamid Ben Badis était le chef de file.

Bien que la problématique amazighe soit aussi présente au Maroc, la situation linguistique de ce pays est moins conflictuelle que la situation algérienne.

La contribution d'Ahmed Boukous propose d'étudier « les enjeux sociolinguistiques sous-jacents à la dynamique des langues » en analysant les rapports entre « les langues, les utopies et les idéologies ». Pour lui, la politique linguistique marocaine résulte d'

un compromis bancal entre les séquelles de l'ère coloniale, les poncifs de l'idéologie nationaliste arabiste et la quête d'une identité amazighe sublimée. Cette identité est marquée par les ambivalences et les incohérences d'une période historique dominée par le conflit entre le discours idéologique des élites arabistes en faveur de l'arabe standard, les résistances locales en faveur de l'amazigh et la dépendance économique, culturelle et stratégique à l'égard de la France.

Par ailleurs, note l'auteur, la politique linguistique des États-nations maghrébins « repose sur une approche négatrice de l'histoire, de la mémoire collective et de la réalité sociolinguistique et culturelle contemporaine. » Pour lutter contre cette politique négatrice de l'amazighité, « la mouvance amazighe adopte une stratégie de différenciation symbolique, avec des tonalités variées, en opérant quelques incursions dans le champ politique. » Cette démarche permet à « l'amazighisme » de servir de

pôle de cristallisation identitaire pour fonder la légitimité de « l'utopie amazighe », une légitimité d'ordre historique, à savoir l'autochtonie des Amazighes, et une légitimité juridique, à savoir les droits linguistiques et culturels et la reconnaissance constitutionnelle du « fait amazighe ».

Abdelouahed Mabrouh analyse les discours relatifs aux langues au Maroc, particulièrement à l'amazigh, dans la presse écrite, au début des années 2000. S'appuyant sur un corpus constitué de plusieurs dizaines d'articles parus dans différents supports essentiellement de langue arabe, mais aussi française, il tente de répondre aux questions relatives « à la sphère de production (destinateurs), à la nature des discours publiés, à la manière dont cette presse contribue au débat public sur une des questions les plus sensibles ces dernières années et aux enjeux qu'une telle diffusion peut mobiliser. »

L'observation de son corpus laisse entrevoir « trois grandes catégories de discours », correspondant à trois « postures énonciatives » : un discours « informatif », un discours d'« experts » et un discours « à teinte politico-idéologique ». Mabrouh revient sur la question controversée du choix de l'alphabet pour écrire l'amazigh, question que l'État marocain avait confiée à l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Au sein de cette institution, « [t]rois tendances reflétant le poids des composantes du paysage linguistique marocain s'[y] sont dessinées : les défenseurs de l'alphabet arabe, de l'alphabet latin et de l'alphabet tifinagh ». Le choix « était essentiellement politique et idéologique. Les débats suscités dans la presse et ailleurs soulignent les enjeux que pourrait cacher l'adoption de telle ou telle trace (Mabrouh et Mgharfaoui, 2010). » Chaque tendance mettait en avant ses propres arguments justifiant son choix. Quelle que soit la tendance politico-idéologique dans laquelle s'inscrivent les discours, ils se caractérisent par leur plus grande charge subjective et émotionnelle.

La contribution de Khalil Mgharfaoui porte sur la légitimité de la darija (arabe marocain) au Maroc, question qui balance entre réalité et idéologies. « Le débat sur la langue arabe, écrit-il, alterne entre des moments de tension et d'autres d'accalmie. La dissension porte essentiellement sur le rapport que doivent entretenir ces deux variétés que nous appellerons "standard" et "darija" (en ce qui concerne la variété orale). » L'auteur revient sur le débat autour de la darija au Maroc afin d'analyser « les arguments avancés en faveur ou contre son utilisation à l'écrit et dans l'enseignement ». Il fait état de la polémique nationale qui a suscité de nombreuses réactions. Trois événements ont été à l'origine de cette polémique : des recommandations émanant d'un colloque organisé par la société civile, en 2013, appelant à « l'adoption de la darija dans les trois premières années de l'enseignement », la publication d'un « dictionnaire monolingue de la darija » et « l'introduction, en 2018, de mots jugés "dialectaux" dans les manuels d'arabe des classes primaires. »

À propos de cette dualité entre l'arabe standard et la darija, l'auteur montre que si les défenseurs de la légitimité de la langue première recourent à des critères linguistiques, pédagogiques et pragmatiques, les tenants du tout arabe standard font appel à des arguments « idéologico-religieux » ou « politico-idéologiques ». Que l'on se réfère à la religion ou à la nation arabe, ces arguments sont classiques. On connaît la charge idéologique qu'ils véhiculent.

En Tunisie, dans un premier temps, ce sont les rapports entre le tunisien (appelé darja par certains) et l'arabe standard, désigné par le terme fusha ou par d'autres étiquettes, et dans un second temps, les rapports entre le français et l'arabe qui ont retenu l'attention des contributeurs.

La contribution de Louis-Jean Calvet, très instructive sur la problématique qui nous occupe, ne porte pas spécialement sur le contexte tunisien. Pour lui, si « les politiques linguistiques pouvaient intervenir sur la langue ou sur les rapports entre les langues, (...) il est plus juste de dire qu'elles interviennent sur la société à travers la langue ou les langues, et c'est donc à travers leurs effets sur la société qu'il convient de les évaluer. » Il précise qu'il faut d'abord s'entendre sur la notion de « langue » : « Qu'est-ce que l'arabe ? Le français ? Le chinois ? Un corpus écrit ? Un ensemble de règles grammaticales ? Un lexique ? Un ensemble de variations ? Un symbole identitaire ? Une vision du monde ? »

Pour répondre à la question : « quels sont les buts des politiques linguistiques ? », Calvet propose de comparer leurs objectifs et leurs réalisations. En s'appuyant sur des exemples de politiques linguistiques mises en place par des États-nations tels que la Chine, la Turquie, la Norvège et le Paraguay, il signale que ces exemples montrent, d'une part, que chaque politique linguistique vise des objectifs précis et, d'autre part, que ces visées dépendent de critères contextuels liés à chaque type d'État. Quoi qu'il en soit, toute politique linguistique est sous-tendue par « un certain nombre d'images de la langue, de représentations ou d'idéologies linguistiques ».

Concernant le Maghreb, cet extrait du texte de Calvet résume, me semble-t-il, toute la problématique :

Les pays du Maghreb se situent en outre, comme la Chine ou la Norvège, dans la lignée de la recherche d'une langue standard, d'une langue d'unification, mais un grand flou règne sur ce qu'il est question d'unifier : un pays, l'ensemble des pays arabes ou l'ensemble des pays arabo-musulmans ? Et enfin, si le facteur religieux a clairement été au centre des oppositions hindi-hindouisme/ ourdou-islam ou au centre de la politique de Moustapha Kemal (de façon négative puisqu'elle tendait vers la laïcité), il est certes présent dans l'idéologie sous-jacente aux politiques linguistiques du Maghreb, mais rarement formulé.

La contribution de Myriam Achour-Kallel fait écho à celle de Khalil Mgharfaoui, notamment au sujet des discours légitimant la darija au Maroc. Elle traite des appropriations historiques et des justifications langagières des langues en Tunisie : amazigh, fusha et derja<sup>1</sup>. Son objectif est

d'apporter un éclairage sur les liens entre la légitimation de pratiques langagières et la façon dont l'histoire est sollicitée par la construction d'une mémoire. [...] entendue comme une « représentation construite du passé » (Fouéré, 2010 : 6), appréhendée par la « mise en forme verbale et physique du passé dans le présent. » (Fouéré, 2010 : 7)

Autrement dit, l'auteure veut « mettre en lumière les idéologies langagières suivant lesquelles chacune de ces langues est non seulement considérée comme légitime, mais plus légitime que les autres. »

Partant du constat selon lequel chacune de ces trois langues suscite un discours spécifique, Achour-Kallel se propose d'exposer « les termes dans lesquels chacun des trois discours visite un passé de la Tunisie pour construire une mémoire langagière », puis de montrer « en quoi chacune de ces mémoires constituera le point de départ de lectures sociopolitiques » et de décaler « l'analyse vers ce que ces mémoires soulèvent des problématiques contemporaines ». Dans ces discours convoquant la mémoire, on retrouve les mêmes arguments développés au Maroc et en Algérie :

C'est parce que nous sommes une grande civilisation que l'arabe devrait être la langue de la Tunisie ; c'est parce que nous sommes les autochtones que le tamazight devrait être une langue de Tunisie ; c'est parce que le tunisien reflète notre histoire qu'il devrait être une langue de Tunisie.

Mais si l'histoire est constamment convoquée pour légitimer telle ou telle langue, la mémoire historique est utilisée comme une « matrice de lectures sociopolitiques du présent. Chacune des langues est soutenue par une mémoire qui justifie sa légitimité. »

La contribution de Samia Kassab-Charfi est originale dans la mesure où il s'agit d'une traduction d'un texte de Béchir Khraïef, romancier et écrivain tunisien, qui écrivait en tunisien ou, pour utiliser l'étiquette employée ici, en derja. Son texte, intitulé « Le danger de la fûsha pour la langue arabe »

---

1. La fluctuation graphique : *darija, darja, derja...*, résulte des diverses façons de transcrire le mot arabe.

est aussi original par la façon dont il s'intitule. Pour Kassab-Charfi, l'auteur « soutient l'idée selon laquelle la langue arabe classique, la fusha, serait une... langue étrangère ». Il s'agit d'un « beau plaidoyer en faveur de la langue usuelle ». Pour elle,

Béehir Khraïef est fidèle à sa posture d'écrivain engagé contre toutes les formes de discrimination. [Il] y analyse le clivage diglossique qui gangrène le rapport des Arabes à leur langue et y détaille précisément, en mêlant la perspicacité de l'observateur et l'ironie de l'écrivain amoureux de la derja, les mesures de discrimination qui ont été adoptées par les traditionalistes au détriment de la langue usuelle.

Concernant l'écart qui existe entre la fusha et les réalités langagières quotidiennes, Béehir Khraïef établit un constat édifiant : « Les codifications eurent sur la langue les incidences qu'elles devaient avoir. Un brouillard de canonisation vint l'opacifier, et elle se figea. Alors, hissée au-dessus de la mêlée quotidienne, la vitalité la quitta peu à peu ». Cet extrait résume toute la problématique dont débattent les sociolinguistes maghrébins depuis plus de quatre décennies.

En restant dans le domaine de la création littéraire, la contribution de Mustapha Trabelsi traite des rapports entre langue et idéologie chez Tahar Bekri, écrivain tunisien d'expression française. Pour Trabelsi,

la polémique autour de l'idéologie linguistique remonte aux années soixante. « Drame du langage, « langue comme exil » (Malek Haddad), « langue comme butin de guerre » (Kateb Yacine), « langue de l'Autre comme moyen de découverte de soi » (Mohamed Dib), « langue de sang » (Assia Djebar), « la langue française, c'est une passion » (Rachid Boudjedra), « bi-langue comme exil », (Abdelkébir Khatibi) ...

Pour Tahar Bekri, précise Trabelsi, cette question « obsédante du débat littéraire [...] se fait aux dépens des œuvres elles-mêmes, leur lecture, leur critique. » Il s'agit ici de la question suivante : écrire en français, pour les écrivains maghrébins revient-il à écrire dans la langue de l'autre ? Non répond Bekri, « l'autre n'est pas vécu comme un drame », « un déracinement » ou « une perte d'identité ». Selon Trabelsi, il « opte pour la tension, l'interstice qui va à l'encontre des ethnocentrismes linguistiques. » Et cela va à l'encontre de toutes les idéologies linguistiques clivantes, ethnocentriques et totalitaires.

Ces réflexions sur les idéologies clivantes, on les retrouve dans la contribution de Foued Laroussi qui se veut un essai de déconstruction des idéologies en Tunisie post-révolution. Depuis la révolution de 2011, le débat portant sur la conception de l'identité tunisienne est revenu en force sur la scène politique. Cette conception monolithique de l'identité tunisienne avait présidé aux débats au sein de l'ANC (Assemblée nationale constituante), des discours idéologiques virulents, agressifs et adeptes du tout arabe, qu'on pensait révolus ou d'une autre époque, tentent dans un souci d'homogénéisation de dénigrer la composante occidentale, francophone de l'identité tunisienne en la

présentant comme une forme d'aliénation culturelle et linguistique vis-à-vis de la France, ancienne puissance coloniale. Dans cette idéologie fantasmatique, les francophones tunisiens sont qualifiés de « racaille » par un ancien député de l'ANC.

L'objectif de la contribution de Foued Laroussi est donc de déconstruire ces idéologies linguistiques et politiques, ce qui passe nécessairement par la mise à nu des pseudoarguments selon lesquels l'homogénéité linguistique et l'uniformisation culturelle sont synonymes de cohésion nationale et de paix sociale. Déconstruire les idéologies en Tunisie, c'est montrer, avec une analyse de corpus à l'appui, qu'elles sont des construits catégoriels dont le fondement est tautologique et populiste.

## Bibliographie

- Althusser, Louis (2005) [1966], *Pour Marx*, trad., Paris, La Découverte.
- Arendt, Hannah (1951), *The Origins of Totalitarianism*, 3 vol., New York, Harcourt Brace & Co.
- Aron, Raymond (1966), *Trois Essais sur l'âge industriel*, Paris, Plon.
- Barthes, Roland (1957), *Mythologies*, Paris, Éditions du Seuil.
- Bell, Daniel (1997) [1960], *La Fin de l'idéologie*, trad. E. Baillon, Paris, P.U.F.
- Ferguson, Charles A. (1959), « Diglossia », *Word*, vol. 15, p. 325-340.
- Foucault, Michel (1980-1981), *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-81*, Paris, Éditions du Seuil.
- Gabel, Joseph [s.d.], « Idéologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], page consultée le 16 janvier 2022 : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ideologie/>.
- Greimas, Algirdas (1966), *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Paris, Larousse.
- Habermas, Jürgen (1973) [1965-1968], *La technique et la science comme idéologie*, Paris, Denoël/Gallimard.
- Keršytė, Nijolė (2020), « L'idéologie réactualisée dans la sémiotique de Greimas », *Actes Sémiotiques* [en ligne], n° 123, page consultée le 16 janvier 2022 : <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/6505>.
- Lafont, Robert (1985), « Quatre propositions pour l'analyse praxématique de la diglossie (et du texte diglossique) », *Cahiers de praxématique*, n° 5, Montpellier, p. 7-17.
- Lafont, Robert (1990), *Le dire et le faire*, Montpellier, Langue et praxis.
- Lafont, Robert (1984), « Pour retrousser la diglossie », *Lengas*, n° 15, Montpellier, Université Paul Valéry, p. 36-44.
- Laroussi, Foued (dir.) (1993), *Minoration linguistique au Maghreb, Cahiers de Linguistique sociale*, n° 22, Rouen, Université de Rouen.
- Laroussi, Foued (1996), « Du malaise diglossique aux fantasmes idéologiques : le subterfuge de la théorie fonctionnalo-stratifiante », *Linguistique et Anthropologie Rouen-Tizi-Ouzou. Cahiers de Linguistique Sociale*, Rouen, Université de Rouen, p. 113-125.
- Mannheim, Karl (2006) [1929], *Idéologie et utopie*, trad. J.-L. Evard, Paris, Édition de la Maison des sciences de l'homme.
- Marcellesi, Jean-Baptiste (1979), « Quelques problèmes de l'hégémonie culturelle en France : langue nationale et langues régionales », *International Journal of the Sociology of Language*, n° 21, Amsterdam, Mouton Publishers, p. 63-80.

- Marcellesi, Jean-Baptiste (1986), « Actualité du processus de naissance de langues en domaine roman », *Cahiers de Linguistique Sociale*, n° 9, Rouen, Université de Rouen, p. 21-29.
- Marcellesi, Jean-Baptiste (1981), « Bilinguisme, diglossie, hégémonie : problèmes et tâches », *Langages*, n° 61, Paris, Larousse, p. 5-11.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1952) [1845], *L'idéologie allemande*, trad. R. Cartelle et G. Badia, Paris, Éditions sociales.
- Remysen, Wim et Schwarze, Sabine (2015), « Éditorial : présentation de la revue *Cicula* », *Cicula*, [en ligne], n° 1, Éditions de l'Université de Sherbrooke, p. 1-3, page consultée le 1<sup>er</sup> avril 2020 : <http://circula.recherche.usherbrooke.ca/2015-numero-1-fr/>.
- Rodinson, Maxime (1951), « NATION-Nation et idéologie », *Encyclopædia Universalis*, [en ligne], page consultée le 1<sup>er</sup> avril 2020 : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/nation-nation-et-ideologie/>.
- Weber, Max (1965) [1922], *Essais sur la théorie de la science*, trad. J. Freund, Paris, Plon.



**TITRE:** IDÉOLOGIES LINGUISTIQUES EN MUTATION ? LE *HIRAK* ALGÉRIEN : SES DISCOURS, SES PRATIQUES

**AUTEUR:** DALILA MORSLY, UNIVERSITÉ D'ANGERS

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 15 - 28

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19260](http://hdl.handle.net/11143/19260)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19260](https://doi.org/10.17118/11143/19260)

# Idéologies linguistiques en mutation ? Le *hirak* algérien : ses discours, ses pratiques

Dalila Morsly, Université d'Angers  
dal.morsly@wanadoo.fr

## 1. Introduction : le *hirak* ?

Le 22 février 2019, les Algériens sortent par millions à travers tout le pays pour manifester leur désaccord contre la candidature du Président Bouteflika à un cinquième mandat. Les manifestations se renouvellent tous les mardis et tous les vendredis. Elles sont suspendues en mars 2020, sur décision des contestataires eux-mêmes, en raison de l'apparition du coronavirus. Elles reprennent à l'occasion de l'anniversaire en février 2021 de ce puissant mouvement de révolte qui a pris le nom de *hirak*, mot arabe utilisé aussi sous cette forme dans les productions en français. *Hirak* qui signifie littéralement « mouvement » fonctionne, dans ce contexte, comme un équivalent de révolution.

Champ d'élaboration d'une revendication politique qui exige le départ du système en place et l'émergence d'un « état civil et non militaire » fondé sur des principes démocratiques, le *hirak* est aussi un espace de pratiques linguistiques plurielles qui retient nécessairement l'intérêt du, de la – en l'occurrence – sociolinguiste. La question linguistique surgit aussi dans différents contextes où des controverses autour de la situation sociolinguistique du pays s'instaurent, où des représentations au sujet des langues se négocient.

Ce travail se propose trois étapes de réflexion et d'analyse.

La première tente de retracer le cheminement historique du pays qui a généré des idéologies linguistiques qui ont non seulement marqué les pratiques, mais aussi déterminé un cadre de références pour la définition des groupes linguistiques. Dans les seconde et troisième parties, on essaiera de voir si et la manière dont les représentations et pratiques linguistiques des locuteurs/scripteurs contestataires du *hirak* annoncent ou amorcent un tournant dans les idéologies linguistiques jusqu'ici dominantes.

## 2. Des idéologies politiques aux idéologies linguistiques

La question linguistique est, durant l'occupation française (1830-1962), un des axes autour duquel se construit l'idéologie coloniale. La langue française est définie comme « le grand moyen d'assimilation » (Mélia, 1919 : 35), comme une arme nécessaire qui conditionne le succès de la conquête :

(...) elle marchera avec nos soldats, et lorsqu'ils auront vaincu, elle assurera et affermira les résultats de la victoire, car la langue reste le plus sûr instrument de colonisation. Quand la langue recule dans une colonie, la métropole elle-même semble reculer à l'horizon... (Trollet, 1896)

Personnel administratif, conseillers, interprètes, écrivains, professeurs... tous contribuent à forger le corps des représentations approprié au programme de francisation qui va concerner les différents appareils idéologiques de la colonie et justifier le choix du français comme langue d'enseignement dans le système scolaire. Leurs discours sur la clarté de la langue française, développés en France par les grammairiens depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, sont réinvestis pour idéaliser cette langue et stigmatiser *a contrario* la langue arabe qui est désignée non pas comme une *langue* mais comme un *idiome*, terme, qui, en contexte colonial, sert à péjorer ou minorer les langues des colonisés comme cela apparaît très clairement dans le rapport présenté le 6 juin 1794 par Grégoire à La Convention : « (...) les nègres de nos colonies, dont vous avez fait des hommes, ont une espèce d'idiome pauvre comme celui des Hottentots (...). » La langue française doit alors s'imposer, c'est-à-dire être imposée :

Habituer les jeunes arabes à penser et à s'exprimer dans la claire et harmonieuse langue française ; et autant que possible remplacer par notre langue leur idiome trouble et discordant, c'est certainement un des plus puissants moyens d'assimilation. (Sarrauton, 1891 : 11)

L'appareil scolaire est le lieu où s'expérimente, de façon privilégiée, la mise en œuvre d'une francisation des savoirs qui entraîne, sur le long terme la ruine du système éducatif précolonial (écoles coraniques, écoles de zouïas...) et le « délabrement de la sphère culturelle algérienne ». (Djeghloul, 1988 : 7)

Ce clivage entre formation en français et formation en arabe inaugure une opposition, un conflit que l'idéologie nationaliste de l'après-indépendance va, paradoxalement, renforcer. La mise en œuvre d'une politique linguistique de promotion de la langue arabe définie d'abord comme unique langue nationale et officielle, ainsi que la planification de l'arabisation dans les différentes institutions et, bien sûr, dans l'ensemble du système d'enseignement, s'effectuent progressivement et parallèlement au maintien de la langue française comme langue seconde, officiellement dénommée « langue étrangère ». Le français assure en réalité l'accès aux formations qui garantissent promotion sociale et professionnelle ; il est présent, aux côtés de l'arabe, dans le fonctionnement des institutions, dans les affichages publics, etc. Ce qui fait dire à Dourari que le français « peut prétendre à une

certaine co-officialité de fait » (Douari, 2004 : 8). Cette démarche instaure, en réalité, un bilinguisme institutionnel qui n'est pas reconnu ni nommé en tant que tel.

Ces choix de politique et de planification linguistiques consolident la fracture entre parcours scolaires et de formation en arabe et parcours scolaires et de formation en français. Ils favorisent la fabrication de deux archétypes d'intellectuels que l'on nomme les « francisants » et les « arabisants ».

Francisant et arabisant sont des termes polysémiques qui peuvent caractériser une personne qui se consacre à l'étude des langues, littératures, cultures et civilisations arabes ou françaises. Ils peuvent aussi, selon certains dictionnaires<sup>1</sup>, prendre des connotations affectives pour désigner des personnes qui manifestent un goût ou une inclination pour les pays de « langue et culture arabes ».

Arabisant a par ailleurs une histoire liée au contexte colonial<sup>2</sup>. Il désigne alors le plus souvent des spécialistes dont l'arabe est à la fois langue d'étude, de formation et de travail. Il s'agit d'interprètes militaires ou civils, d'administrateurs civils chargés des « affaires arabes », de professeurs qui assurent la mise en place du système d'enseignement. Tous ces « arabisants » mettent leurs compétences linguistiques en arabe au service de la colonisation : ils participent à la création et à la gestion des institutions coloniales. Dans son travail significativement intitulé *Les arabisants et la France coloniale*, Messaoudi les définit comme « (...) des auteurs possédant une compétence linguistique et qui ont prétendu rendre compte des réalités passées et présentes des sociétés arabes et de leurs imaginaires. » (Messaoudi, 2015 : 17)

La reprise, en situation postcoloniale, du couple francisant/arabisant peut paraître surprenante. On retrouve pourtant les deux mots dans nombre de discours, aussi bien scientifiques que courants.

Dans le discours scientifique, en sciences sociales par exemple, les deux termes semblent pertinents pour rendre compte des deux parcours de formation qui découlent à la fois de l'héritage colonial et de la politique linguistique décidée et mise en œuvre après l'indépendance. On rappellera, à titre d'exemple, l'importante enquête que le sociologue Bouzida (1976) réalise dans les années 70 sur l'idéologie des instituteurs. Bouzida retient, parmi les facteurs susceptibles de déterminer ou d'expliquer l'idéologie des instituteurs, celui de la langue. Les enseignants sont classés en deux catégories, les arabisants et les francisants, à partir de la première langue qu'ils ont parlée, de la ou des langues qu'ils pratiquent dans l'environnement familial, de la langue dans laquelle ils ont été scolarisés et, enfin de la langue qu'ils enseignent.

---

1. V. Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL) en ligne.

2. Dans un billet intitulé « Du mésusage du terme arabisant », un chroniqueur du journal marocain en ligne *Yabiladi* (mars 2020) fait part d'un incident qui s'est produit au Lycée français de Rabat. Une note a informé les enseignants qu'une collègue *arabisante* était atteinte de coronavirus. Étonné, le chroniqueur rappelle que le mot « *arabisant* » est intimement lié à la conquête coloniale française et qu'il est « facile d'appréhender ce que ce terme charrie comme symbolique dans le contexte d'une école française au Maroc. »

<https://www.yabiladi.com/articles/details/98818/mesusage-terme-arabisant-sein-ecoles.html> (page consultée en février 2021).

Dourari s'approprié cette terminologie dans les analyses qu'il consacre aux malaises de la société algérienne, mais il prend la précaution de les redéfinir et adjoint au paradigme arabisant/francisant le terme de « berbérissant » (Dourari, 2003 : 15). Proposons, pour éviter de fréquentes confusions, l'emploi de francisant, arabisant, berbérissant pour désigner successivement les utilisateurs des langues correspondantes comme langues de spécialisation.

Ces dénominations permettent de conceptualiser des réalités socioculturelles et langagières héritées de l'histoire et génératrices d'inégalités. Elles fonctionnent comme un support, un point de cristallisation pour l'expression conflictuelle des idéologies politiques et linguistiques qui se répandent aussi dans le discours courant.

Grandguillaume explique que les enjeux de ces termes sont, avec l'arabisation, d'ordre idéologique, mais aussi, ajoute-t-il, d'ordre économique : « (...) il s'agissait pour les arabisants de prendre les places occupées par les francisants, au besoin en créant chez eux une mauvaise conscience fondée sur le lien langue française/France/colonisateur. » (Grandguillaume, 2003 : 75)

Il faudrait ajouter qu'il s'agit aussi pour les francisants de conserver les positions de force acquises pendant cette période de transition historique que constitue le passage de la colonisation à l'indépendance. Dourari explique de façon imaginée qu'en Algérie « l'arabe scolaire et le français [...] se livrent une guerre sans merci » (Dourari, 2004 : 8), mais que « [...] sous l'apparence d'une guerre linguistique se profile une lutte des élites pour sauvegarder ou améliorer leur statut dans l'administration et pour le contrôle du pouvoir. » (Dourari, 2004 : 9) Ce clivage linguistico-idéologique se traduit par l'utilisation d'anathèmes : « baathiste » ou « islamiste » pour les arabisants, « laïques », « communistes » et surtout « hizbfrança »<sup>3</sup> pour les francisants. (Dourari, 2004 : 15)

L'arabe dont il est question ici représente la variété que Dourari nomme « arabe scolaire » et que d'autres sociolinguistes algériens nomment fusha, arabe standard, arabe institutionnel, arabe officiel, etc. Elle se distingue de la variété parlée par la majorité de la population en tant que langue première ou langue véhiculaire : l'arabe algérien, derja. Derja fait figure d'impensé des politiques linguistiques : elle ne fait pas partie des cursus scolaires et n'est pas mentionnée dans le discours national officiel. Ceci a été le cas pendant longtemps pour la langue tamazight. La minorisation/péjoration des langues parlées – commune jusqu'ici à la plupart des pays arabophones – est trop connue pour que l'on insiste davantage. Dans le contexte de l'Algérie, cette représentation négative a été accentuée par le fait que l'arabe parlé ou derja et le berbère ou tamazight ont été introduits dans l'enseignement colonial et fait l'objet de nombreuses enquêtes, recherches et publications (manuels, grammaires, dictionnaires, travaux universitaires, etc.). Cet intérêt pour les variétés parlées, et donc non prestigieuses est dénoncé du temps de la colonisation, mais aussi après l'indépendance,

---

3. V. Morsly, Dalila, 2011, « Hizbfrança ou les enjeux d'un anathème », *Le français dans le monde* (FDLM) : L'expression *Hizbfrança* qui signifie, littéralement, « parti de la France » est une expression témoin du débat linguistique qui oppose, en Algérie, les arabisants (formés en arabe) et les francisants (formés en français). Dans ce contexte, hizbfrança fonctionne comme un anathème ou une insulte, lancé par les arabisants contre les francisants.

comme une stratégie visant à créer de la division au sein du peuple algérien et, surtout, à délégitimer le choix de l'arabe standard comme langue nationale et officielle.

Le puissant et long mouvement de revendications qui naît dans les années 80 pour exiger la reconnaissance de la langue tamazight comme langue nationale et officielle « au même titre que la langue arabe » finit par aboutir. Le statut de langue nationale puis de langue officielle est reconnu et formellement mentionné dans la Constitution ; des enseignements de tamazight sont introduits aux différents niveaux de la formation scolaire et universitaire ; des instituts de recherches et de promotion de cette langue sont créés. Tamazight s'inscrit dans l'environnement urbain surtout au niveau des enseignes à caractère officiel, mais pas ou peu dans d'autres secteurs institutionnels (administration, justice, économie, etc.) Il faut signaler, enfin, qu'en dépit de ce nouveau statut, national et officiel, obtenu par des années de pression, l'idéologie nationaliste, tapie dans les arcanes du pouvoir et de ses relais dans la société, continue d'exploiter la langue et la culture amazighes comme armes de division politique.

### **3. Hirak et représentations linguistiques**

Comme l'ont souligné plusieurs observateurs – chercheurs ou journalistes –, les acteurs du *hirak* représentent pour leur grande majorité les jeunes générations du pays. Ces jeunes générations se sont éloignées, de façon générale, de la politique officielle complètement décrédibilisée à leurs yeux. Elles parlent et écrivent l'arabe officiel ou standard puisque leur scolarisation et leur formation s'effectuent dans cette variété. Les discours de culpabilisation qui ont pu affecter leurs aînés qui n'avaient pas ou, peu, la maîtrise de cette variété, ont peu de prise sur eux, sur leurs représentations ou attitudes sociolinguistiques. Enfin, la fréquentation massive et assidue des réseaux sociaux les initie et les habitue à d'autres imaginaires, idéologies et pratiques linguistiques.

Cette évolution historique et sociétale qui hérite, en outre, des luttes pour une société démocratique menées par les générations précédentes, se traduit-elle au niveau des représentations linguistiques ? L'analyse de deux extraits d'interactions se déroulant dans deux situations différentes pendant les journées du *hirak* apporte des pistes de réponses dans la mesure où des postures et discours métalinguistiques ou épilinguistiques y émergent de façon incidente.

### 3.1. Première interaction

Elle se présente sous la forme d'une séquence brève qui a été filmée et diffusée sur Internet. Elle fait, comme on dit, le *buzz* sur les réseaux sociaux et dans tous les médias algériens. Elle marque un moment et un événement qui resteront inscrits dans l'histoire et la mémoire collective du *hirak*.

La scène se déroule le soir où le Président poussé à la démission depuis plusieurs jours par les manifestants se résout à quitter le pouvoir. Une journaliste – non algérienne – qui travaille pour une chaîne de télévision de langue arabe dont le siège se trouve à Abu Dhabi réalise un reportage sur cette démission. Elle décrit pour les téléspectateurs ce qu'elle pense être la joie de la population, heureuse, selon elle, du départ du Président quand un jeune algérois entre soudainement dans le champ de la caméra en clamant :

[mâkanchmenha/mânachmetqan3in gâ3itik bhadtaRyîr/na7awpionu3awdu darupionwa-7daxor/yetna7aw gâ3/yetna7aw gâ3]

« C'est faux, c'est faux, nous ne sommes pas satisfaits du tout de ce changement, ils ont enlevé un pion et ont remis un autre pion, ils dégageront tous, ils dégageront tous... ».

La journaliste, médusée et prise de court, car elle est en direct, lui tend le micro en lui demandant de parler en arabe :

[3arbiya 3arbiya]

« En arabe, en arabe... »

Le jeune, qui s'exprime en derja algérienne, répond :

[mana3rafch l 3arbiya/hadihiya l 3arbiya nta3na]

« Je ne sais pas l'arabe, c'est ça, notre arabe ! »

Ce court échange met en évidence un conflit entre les deux intervenants qui se situe au niveau des représentations des variétés d'arabe.

La demande – quelque peu injonctive – [3arbiya 3arbiya] témoigne d'une conception à la fois « variationniste » et hiérarchisée de la langue arabe. Dans les représentations de la journaliste, l'arabe parlé par le jeune ne convient pas à la situation médiatique qu'elle est censée gérer ; à moins que, pour elle, la derja algérienne ne soit pas de l'arabe. On a bien là, une représentation normative de ce qu'est ou doit être la langue arabe ou une représentation stigmatisante de la derja algérienne.

Le jeune qui répond par une boutade dans laquelle il oppose [l 3arbiya] à [l 3arbiya nta3na] et exprime une distance à l'égard de la variété médiatique ou, en tout cas, de la variété exigée par la

journaliste : [*ma na3rafch l 3arbiya*], « Je ne sais pas l'arabe... » Il affirme, à l'inverse, une appropriation positive, à la fois identitaire et affective, de l'arabe algérien, signalée par la préposition [*nta3*] « de/à » qui indique la possession et qui est, de plus, suivie du pronom suffixe [-na] : « nous ». Cette réplique connaît un succès fou en Algérie de même que le fameux [*yetna7aw gâ3*], « ils dégageront tous », qui devient le slogan favori des manifestants.

### 3.2. Seconde interaction

Les militants du *hirak* organisent, en plus des marches, des débats ouverts à qui veut bien y participer. Ces débats se déroulent dans la rue et dans différents quartiers d'Alger<sup>4</sup>. L'objectif est de retrouver la liberté de parler, de l'exercer et d'échanger sur toutes les questions susceptibles de faire avancer la mobilisation. Les débats qui se tiennent sur les marches du Théâtre National rencontrent un succès réel. La gestion du débat est confiée à des animateurs et animatrices qui se relaient et les échanges sont filmés par Berbère TV<sup>5</sup>. L'extrait analysé ci-dessous est un fragment prélevé dans l'interaction qui se déroule dans l'une de ces séances. Il s'ouvre sur l'intervention d'une participante se présentant comme la porte-parole des utilisateurs de Facebook qui demandent que les échanges s'effectuent en derja.

L'animatrice prend la parole. Elle parle essentiellement en derja, tout en insérant dans son discours des emprunts lexicaux ou syntagmatiques au français. La langue française est désignée par le mot français<sup>6</sup> et non par l'équivalent en derja, [*fransawiya*] ou [*fransisa*]. Sont insérées aussi des formules qui soulignent son propos, et lui donnent une plus grande efficacité argumentative, comme « non, mais c'est vrai... » Elle tente d'éviter que le débat ne se polarise sur le conflit linguistique. Son argumentaire s'articule autour de deux points.

Le premier affirme le respect de la liberté de chacun de s'exprimer dans la langue de son choix, ce qui justifie que l'animatrice se refuse à jouer les censeurs et à imposer une langue déterminée dans le débat :

[*liyahdar bel 3arbiya wula bel français wulabederdjawula en anglais ou en chinois ma neq-derchnqûllu a3lah* (...)] il est libre /*jahdarkimaih*ab/]

« ... celui qui parle en arabe, en français, en derja, en anglais ou en chinois, je ne peux lui dire pourquoi (...), il est libre, il parle comme il veut... ».

Le second convoque les réalités historiques et sociales du pays [*el waqe3 fi bladna*] qui ont conduit à la pluralité linguistique. En guise d'illustration de cette pluralité, elle donne d'abord l'exemple des

---

4. Des débats semblables se déroulent aussi dans d'autres villes du pays.

5. Première chaîne privée de télévision berbérophone.

6. Dans les conversations quotidiennes, on entend régulièrement : [*yahdar bel français*] « il parle en français ».

francophones habitués à s'exprimer en français et en dessine le profil, soit celui de personnes d'un certain âge qui ont étudié en français, qui travaillent en français :

[*nâskbârqrawen français/même fe l djâmi3a qrawen français/u xedmuen français/mwalfini-hadruRêen français*].

« Des personnes âgées qui ont étudié le français, même à l'université, ils ont étudié le français et ils ont travaillé en français, ils sont habitués à ne parler qu'en français... ».

Elle évoque, ensuite, second exemple, le cas d'un intervenant qui, lors d'un débat précédent, a pris la parole en kabyle (variété diatopique de tamazight). Elle explique qu'elle « n'a rien compris » à ce que l'intervenant disait, mais que cela « lui a plu ». Cette appréciation un rien fantasque, mais surtout bienveillante, suivie, en outre, de la formule [*u ma fihawalu*], « il n'y a rien de grave », provoque le rire de l'assistance, éloigne le risque de conflit, permet au débat de reprendre dans la sérénité :

[*mafhamtwalu u 3adjebni l 7âl u ma fihawalu* (rires) non, mais c'est vrai/*ma dabiya ana net3alem el qbayliya*]

« Je n'ai rien compris et cela m'a plu et ce n'est pas grave, non, mais c'est vrai, moi j'aimerais bien, moi, apprendre le kabyle... »

Viennent ensuite des considérations sur la politique linguistique et culturelle du pouvoir qui, selon l'animatrice, a privé les Algériens de leur identité amazighe alors que celle-ci est le bien de tous, amazighones et arabophones : [*la culture amazighe hiya nta3na kamel*], « la culture amazighe est à nous tous ».

L'analyse de ces quelques éléments de discours montre que les représentations linguistiques des locuteurs qui participent à ces deux interactions vont dans le sens d'une disposition positive, favorable à l'égard de la pluralité linguistique et à l'égard des langues derja et tamazight.

#### **4. Hiraq et pratiques plurilingues**

L'affichage urbain des grandes villes avec ses enseignes, publicités, graffitis, etc. a habitué, éduqué peut-être, les citoyens – bien plus, sans doute, que l'école – à la pluralité des langues<sup>7</sup>. Arabe standard, derja, français, anglais, tamazight, italien, s'inscrivent sous forme de marques, messages commerciaux et informatifs dans l'espace de la ville et dans l'imaginaire linguistique des citoyens.

Le plurilinguisme prend, dans le *hiraq*, une autre dimension : on assiste à travers les slogans oraux et écrits, à travers les chants et poèmes, à un véritable festival des écritures et des langues. Locuteurs

---

7. V. Laroussi, Foued, Mabrou, Abdelouahed et Morsly, Dalila (dir.) à paraître, *Alger, Casablanca, Tunis. Quand le plurilinguisme s'écrit dans les métropoles du Maghreb*, Éditions Lambert Lucas, 2022.

et scripteurs jouent de différentes langues, de l'accumulation ou de la juxtaposition de ces langues comme si exprimer des revendications en plusieurs langues conférerait plus de force à la parole contestataire. C'est ce que laisse entendre une pancarte qui décline [*bi kulluRât el 3alam*], « dans toutes les langues du monde », le slogan : « Non au 5<sup>e</sup> mandat ». Cette formulation [*bi kulluRât el 3alam*] placée sur la première ligne de l'affiche est, bien entendu, plus symbolique qu'effective : elle veut signifier la vigueur du refus.

Le nombre de langues dans lesquelles les slogans sont écrits ou criés est assez conséquent. L'éventail est constitué par :

- Les langues premières ou maternelles parlées par la majorité des locuteurs : derja et tamazight. Ces deux langues peuvent aussi jouer le rôle de langues véhiculaires : derja pour la communication entre berbérophones et arabophones ou entre berbérophones parlant différentes variétés (Dourari, 2003) ; tamazight pour la communication entre amazighophones, mais aussi entre amazighophones et arabophones : cette configuration n'est pas fréquente, mais elle prend de l'ampleur avec les mariages entre arabophones et amazighophones, avec les jeunes arabophones qui, au contact d'amazighophones, apprennent et parlent tamazight.
- Les langues étudiées dans le cadre des cursus scolaires et universitaires : arabe standard, français, anglais, et dans une moindre mesure, espagnol, italien, russe.
- L'utilisation de l'anglais, de l'italien ou de l'espagnol est peut-être aussi favorisée par les réseaux sociaux et par les chansons et slogans diffusés dans les stades par les supporters<sup>8</sup> des équipes de football.

Les trois configurations, unilinguisme, bilinguisme et plurilinguisme, sont exploitées pour la production de slogans. Les langues actualisées dans ces configurations font l'objet d'emplois exclusifs, un slogan/une langue, ou d'emplois concurrentiels. Deux langues ou plus se juxtaposent alors ou alternent au sein d'une même revendication.

Les slogans suivants relevés à l'oral ou à l'écrit présentent des exemples d'emplois exclusifs :

- Français : « *Y'en a marre, y en a marre de ce pouvoir, y en a marre...* »
- Anglais : *We need Government not a mafia*, « Nous avons besoin d'un gouvernement, pas d'une mafia ! »
- Tamazight : [*adnawi adnawi adnawi tilleli*], « Nous gagnerons la liberté ! »
- Arabe standard : [*ech cha3b yurîdlistiqîlâ*], « Le peuple veut l'indépendance ! »
- Derja : [*yatna7aw gâ3*], « Qu'ils dégagent tous ! » (écrit tantôt en graphie arabe, tantôt en

---

8. Les supporters des équipes de football qui, depuis longtemps, transforment les stades en agora politique pour la dénonciation en diverses langues des pratiques de corruption et d'intimidation des responsables du pouvoir, jouent un rôle déterminant dans l'organisation et l'animation des marches.

graphie latine).

Grâce aux emplois concurrentiels, les locuteurs-scripteurs confèrent à leurs productions différentes fonctions communicatives ou stylistiques : une fonction d'efficacité quand un même contenu revendicatif est exprimé en plusieurs langues juxtaposées, une fonction d'intensité quand l'accumulation de plusieurs langues permet de formuler plusieurs revendications simultanément. Efficacité, intensité, insistance caractérisent aussi les slogans qui recourent à l'alternance. Les jeux humoristiques et poétiques reposent souvent sur l'alternance entre deux ou plusieurs langues. Ci-dessous, les pancartes 1 et 2 présentent des exemples d'emplois concurrentiels pour un même contenu. Dans l'exemple 1, arabe standard, anglais et français affirment que « la révolution de novembre n'est ni un royaume ni une fédération ». Dans l'exemple 2, la revendication de liberté est exprimée par deux mots juxtaposés [*el-hurriya*] (arabe standard et derja) et [*tilleli*] (tamazight) signifiant tous deux « liberté ». La pancarte 3 affiche un exemple d'alternance entre français et derja qui exprime une même revendication : 4 juillet (français) + *man votouch* (derja + emprunt au français « vote », intégré à derja) « 4 juillet, nous ne voterons pas. »

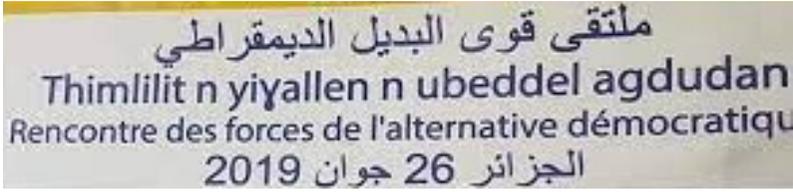
		
<p>1. Un slogan, trois langues, arabe, standard anglais, français</p>	<p>2. Un slogan, deux langues, arabe (standard ou derja) tamazight</p>	<p>3. Alternance : français/derja</p>

Cette pluralité de langues s'accompagne d'une pluralité de graphies : alphabet arabe pour l'arabe standard, derja, français et tamazight ; alphabet latin pour derja et tamazight ; tifinagh pour tamazight.

On peut parler d'effervescence langagière qui, née de la conjugaison de voix en quête d'un changement de système politique, se pratique et s'installe dans la durée : commencé en février 2019, le *hirak* se poursuit encore en 2021. Le signe que des mutations idéologiques sont en cours, peut se percevoir dans les pratiques plurilingues décripées, voire jubilatoires, qui apparaissent dans les interactions quotidiennes, mais aussi dans les situations de communication plus formelles, au niveau des écrits, de la parole, des discours, des poèmes et chansons politiques qui s'inventent et se diffusent dans l'espace et le temps du *hirak*.

Les rituels de salutations, par exemple, se développent dans toutes les langues constitutives du plurilinguisme algérien, selon le schéma : arabe standard et/ou derja, tamazight et/ou français. Zoubida Assoul, membre du collectif d'avocats qui défend les prisonniers politiques, présidente de l'Union pour le changement politique (UCP), ouvre une réunion de son parti en saluant en arabe et en tamazight : [salam u a3likum] + [azulfelawen] ; de même Louisa Hanoun, présidente du Parti des travailleurs, adresse à l'assistance venue l'écouter des salutations en arabe et en tamazight : [Sba7 el xer] + [azulfelawen]. Karim Tabou, porte-parole de l'Union démocratique et sociale (UDS) et figure emblématique du *hirak*, salue, au début d'une conférence de presse, en arabe, en tamazight et en français : [salam u a3likum] + [azulfelawen] + bonjour tout le monde. Ce mode plurilingue de salutations semble devenir la règle : il est adopté par les militants, les responsables de partis, les activistes en ligne qui soutiennent les luttes du *hirak*, les journalistes des chaînes de télévision non gouvernementales, etc.

Le second aspect de ces pratiques plurilingues est constitué par les dispositifs écrits mis en œuvre à l'occasion des rencontres publiques organisées par les partis de l'opposition, par des associations sympathisantes du *hirak*, etc. Les logos, les noms des partis ou associations, la thématique des rencontres sont rédigés et écrits sur les affiches et banderoles en arabe, en français, en tamazight :

	
<p>4. Affiche de RAJ (Rassemblement Actions jeunesse)</p>	<p>5. Affiche du CNLD</p>
	
<p>6. Affiche du PAD (Pacte pour l'alternative démocratique)</p>	

Finalement, la prise de parole, au sein des manifestations, dans les forums, dans les *interviews* et entretiens médiatiques, dans les discours politiques, se déroule, le plus souvent, en alternance codique. Des séquences discursives en arabe standard ou derja, en français et en tamazight pour les locuteurs qui ont la maîtrise de cette langue, se succèdent. Les glissements entre derja et arabe standard sont constants de même que les emprunts lexicaux et syntagmatiques au français.

Alors que, jusqu'ici, le champ de la presse papier et de la presse électronique se divisait en trois catégories, journaux arabophones, journaux francophones, journaux berbérophones<sup>9</sup>, les nouveaux médias électroniques adoptent de nouvelles pratiques : des articles en arabe côtoient des articles en français, et même en anglais.

## 5. Conclusion

Il est sans doute téméraire d'affirmer qu'avec ou grâce au *hirak*, des évolutions sont en cours au niveau des représentations et idéologies linguistiques. Les nombreux « peut être », « semble-t-il » qui émaillent ce texte veulent signifier que ce n'est pas sans une certaine prudence que j'avance ces observations. Il n'est pas simple de percevoir, dans le temps court, des évolutions idéologiques. Même si le *hirak* dure, on ne peut dire, aujourd'hui ce qu'il représentera à l'échelle de l'histoire du pays. Mais, la contestation radicale et pacifique du système politique actuel se veut d'abord une quête de liberté d'expression politique qui ne saurait se réaliser sans la liberté de s'exprimer dans les langues de son choix. Les extraits d'interaction et les exemples de pratiques linguistiques analysés ci-dessus montrent un plurilinguisme « tranquille » : arabe standard et français sont les composantes évidentes des répertoires ; derja et tamazight gagnent de nouveaux espaces de communication oraux et écrits, signe que leurs locuteurs rejettent la péjoration/minorisation de leurs langues premières.

---

9. Ceux-ci, peu nombreux, sont toujours l'objet d'interdits de parution. *Tighremt* a été suspendu au 5<sup>e</sup> numéro en mars 2020.

## Bibliographie

- Djehoul, Abdelkader (1988), « La formation des intellectuels algériens modernes, 1880-1930 », *Lettrés, intellectuels et militants en Algérie 1880-1950*, Alger, Office des publications universitaires (OPU), p. 3-29.
- Dourari, Abderrezak (2003), *Les malaises de la société algérienne*, Alger, Casbah éditions.
- Grandguillaume, Gilbert (2003), « La francophonie en Algérie », *Francophonie et mondialisation, Hermès, La Revue*, n° 40, p. 75-78.
- Mélia, Jean (1919), *La France et l'Algérie*, Paris, Plon.
- Messaoudi, Alain (2015), *Les arabisants et la France coloniale. 1790-1930*, Lyon, ENS Éditions.
- Sarrauton, Henri (de) (1891), *La question algérienne*, Oran, Imprimerie P. Perrier.
- Trolliet, É., (1896), *Bulletin de l'enseignement des indigènes de l'Académie d'Alger (BEIAA)*, Alger, A. Jourdan.

## Transcription

Pour la lecture de cet article, les conventions adoptées pour les exemples en arabe ou en tamazight ont été simplifiées. Lire : le graphème **r** représente le sonet graphème **ر** de l'arabe.

- r ; ر ; 3 ع ; R ع
- q ق ; g ف
- H ح ; x ع ; h ه



**TITRE:** MINORATION ET DÉFENSE POLITIQUES DE L'AMAZIGH EN ALGÉRIE

**AUTEUR:** CHÉRIF SINI, UNIVERSITÉ DE BOUMERDÈS ET RABIHA AIT HAMOU ALI, UNIVERSITÉ DE TIZI-OUZOU

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 29 - 44

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19259](http://hdl.handle.net/11143/19259)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19259](https://doi.org/10.17118/11143/19259)

# Minoration et défense politiques de l'amazigh en Algérie

Chérif Sini, Université de Boumerdès  
sinich2000@yahoo.fr

Rabiha Ait Hamou Ali, Université de Tizi-Ouzou  
rabihabih@yahoo.fr

## 1. Introduction

Enjeu d'idéologie et de pouvoir en Algérie, la minoration et la défense politiques de l'amazigh constituent l'une des lignes de fracture entre les principaux projets de société en gestation dans ce pays de 44 millions d'habitants, dont 20 à 25 % sont aussi<sup>1</sup> amazighophones (Chaker, 2003). Plus que dans les déclarations, témoignages et récits d'acteurs culturels et politiques algériens en rapport avec les langues et leur gestion, elles ressortent des programmes d'appareils politiques, des textes et contextes juridiques relatifs aux langues en Algérie comme les socles idéologiques à partir desquels s'élaborent la conception de l'État.

## 2. Une langue transnationale dominée

Éparpillé sur le vaste territoire allant de Siwa égyptienne aux îles Canaries espagnoles et de la Méditerranée au confluent nigéro-burkinabé, l'amazigh est en situation de dominé, y compris au Maroc et en Algérie où il connaît un processus de constitutionnalisation hésitant. De ce point de vue, il rappelle le kurde (Akine, 2008). Mais, la comparaison s'arrête là. Car le kurde bénéficie d'une tradition écrite et d'une expérience étatique notamment en Kurdistan irakien et syrien. L'amazigh demeure largement de tradition orale et subit lourdement les implications socioculturelles et socio-économiques de l'écrit (Goody, 1994, 1995) en français et en arabe ; deux langues qui le dominent. Les succès kabyles sur ce front de l'écriture (Sini, 2016) et celui de l'enseignement (Abrous, 2017, 2015) entraîneront-ils les autres dialectes amazighs ? Il semble en être le cas pour ce qui est de l'enseignement en contexte chaoui, dans les Aurès (Guedjiba, 2014).

---

1. Après 14 siècles d'arabisation historique et surtout 60 ans de politique d'arabisation, les monolingues amazighs sont de moins en moins nombreux, notamment en zones urbaines et de contact avec l'arabe.

En plus, la lutte des Amazighs est pacifique, y compris en Kabylie, où on a dénombré 127 décès, victimes de la répression en 2001 (Djabi, 2019 : 127), dans la vallée du M'zab où on a aussi compté plusieurs morts de conflits interconfessionnels<sup>2</sup> (Dadi et al., 2019 : 81-182) et dans le Rif, plusieurs fois endeuillé (Driss, Harrami et Khaldi, 2019). La mobilisation populaire dans ces régions pour leurs droits linguistiques et culturels dans le cadre de leurs États respectifs connaît, en raison de cette répression, une radicalisation d'idéologie indépendantiste et pacifique dont il est difficile d'en estimer la popularité en raison du verrouillage politique en vigueur en Algérie et au Maroc où vivent la majorité des amazighophones du monde. Les Algériens parmi eux se trouvent principalement en Kabylie (au centre-nord-est de l'Algérie), aux Aurès (dans le sud du Constantinois), dans la vallée du M'zab, à 600 kilomètres au sud d'Alger, dans le grand sud-est algérien, mais aussi dans l'atlas blidéen, dans les monts de Tlemcen, à Timimoun, Adrar, etc. En plus de la diaspora installée en France et au Canada, ils vivent aussi dans des villes algériennes, notamment Alger, Oran, Annaba, Constantine, Chlef, Sétif, Tiaret, etc. (Ait Hamou Ali et Sini, 2020 : 70). Leur nombre constitue un enjeu de politique d'arabisation si important qu'il n'est pas rendu public, d'autant plus que leur présence sur l'ensemble du territoire national n'est plus une vue de l'esprit, si on considère la visibilité que leur procure le port de l'emblème amazigh durant les manifestations du *Hirak*<sup>3</sup>. Une visibilité si imposante qui n'était pas du goût de certaines autorités du pays qui l'ont incriminée et ont emprisonné ainsi plusieurs porteurs de cet emblème en dehors de la Kabylie, malgré les dispositions constitutionnelles qui confèrent à l'amazigh le statut de langue nationale et officielle.

### 3. Deux grandes tendances

Deux grandes tendances, comprenant des nuances, dans les positionnements vis-à-vis de l'amazighité, ressortent du paysage politique algérien actuel.

La base sociologique des appareils politiques qui la défendent est essentiellement kabyle. Elle a contribué, par la mobilisation populaire, à accentuer la singularité de la Kabylie du reste du pays et, par l'activité culturelle et la production de l'écrit en kabyle, des autres régions amazighophones. Cette singularisation est également le résultat inattendu du choix de gouvernance de confiner cette mobilisation à cette région comme pour l'accuser ensuite d'atteinte à l'unité nationale malgré son héritage nationaliste-révolutionnaire dans la lutte anticoloniale (Djabi, 2019 : 90 ; Guenoun, 2020, 2015 ; Ait Ahmed, 1983 ; Harbi 1980, 1992, 1993 ; Stora, 2002). Les cadres nationaux de ces appa-

---

2. Mais, on peut aussi se demander pourquoi la coexistence pacifique millénaire entre les populations amazighophones de culte musulman ibadite, occupants originels de la vallée du M'zab, et les populations arabophones musulmanes sunnites-malékites, installées aux alentours des cités mozabites dans le sillage des invasions hilaliennes au X<sup>e</sup> siècle, s'est-elle petit à petit transformée, après l'indépendance algérienne, en conflit sur le foncier au point d'inspirer Le Mouvement pour l'Autonomie du M'zab ?

3. « Le Mouvement », en arabe. C'est l'occupation de la rue par les Algériens opposés à la candidature à un cinquième mandat présidentiel de Bouteflika. On l'appelle aussi Révolution du sourire, en raison de son pacifisme et de ses allures festives. On le désigne aussi souvent par Révolution ou Mouvement du 22 février 2019, date qui marque le début de ces manifestations.

reils sont issus et font partie intégrante des organisations de défense des droits de l'Homme en Algérie, notamment celui relatif aux langues des Algériens : l'amazigh et l'arabe parlé, mais aussi le français. Cette tendance est constituée essentiellement du Front des Forces Socialistes (FFS) et du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD). D'elle est issu le Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie, rapidement devenu le Mouvement pour l'Autodétermination de la Kabylie (MAK), tantôt interdit tantôt toléré. On pourrait inscrire dans cette tendance les partis de déclaration démocratique, plus particulièrement le Parti des Travailleurs (PT), l'Union Démocratique et Sociale, mais aussi Jil Jadid (Nouvelle Génération), le Mouvement démocratique et social (MDS, sigle actuel du Parti d'Avant-garde Socialiste, issu du Parti communiste algérien), etc. D'autres formations de faible audience mentionnent dans leur programme la promotion constitutionnelle et institutionnelle de la langue amazighe et s'alignent ainsi sur le principe du FFS et du RCD. Parmi elles figurent le Parti socialiste des travailleurs (PST), le Parti El Moustakbel<sup>4</sup>, l'Union pour le Changement et le Progrès (UCP), le Parti pour la Laïcité et la Démocratie (PLD), etc. On pourrait y intégrer aussi le Mouvement Pour l'Algérie (MPA) de l'Alliance présidentielle, au pouvoir de 1999 à 2019, compte tenu du parcours politique de son chef, issu du Mouvement culturel berbère (MCB) et du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie. Mais, cet avis serait à nuancer quand on considère la position de cette Alliance vis-à-vis de l'amazighité.

L'autre tendance, plutôt hostile à l'amazighité, est constituée de deux sous tendances partisans de l'arabo-islamité de l'Algérie. D'une part, il y a surtout le parti du Front de Libération nationale (FLN<sup>5</sup>) dont est issu, en 1997, le Rassemblement national démocratique (RND), se présentant comme l'aile moderniste du FLN. Ces deux partis composent l'ossature de l'Alliance présidentielle, façade politique civile du régime depuis avril 1999. D'autre part, il y a les partis d'inspiration islamiste. Parmi ces derniers figurent ceux ayant intégré cette Alliance présidentielle comme TAJ (*Tadjamoue Amal El Jazair*<sup>6</sup>), HMS (*Harakate Moudjtamaà Es-Silm*<sup>7</sup>) bien que ce dernier l'ait, en théorie, quitté en 2013, et d'autres figurants qui apparaissent à l'occasion de scrutins, généralement rejetés par l'opposition, et qui disparaissent aussitôt après. Il y a aussi ceux demeurés dans l'opposition comme El Adala<sup>8</sup> et surtout le Front Islamique du Salut (FIS), vainqueur du premier tour des élections législatives annulées de décembre 1991 et interdit d'activité depuis janvier 1992.

---

4. « Parti de l'avenir » en français, dont l'implication pour l'amazighité est l'œuvre de son député démissionnaire et membre actif et incarcéré du *Hirak* : Khaled Tazaghart, issu du FFS.

5. Front d'Algériens combattant le colonialisme de 1954 à 1962. Sa faction d'Oujda, constituée de l'armée dite des frontières, s'impose en Parti-État à la manière soviétique au prix de règlements de compte politiques, généralement soldés par l'assassinat des opposants.

6. Rassemblement/Espoir d'Algérie.

7. Mouvement pour la Société de la Paix.

8. Le Parti de la justice.

## 4. La défense de l'amazighité

Bien qu'ils divergent sur certaines questions de politique sociale, économique, etc., les leaders, cadres et militants du FFS et du RCD adhèrent sans réserve au même ordre épilinguistique que traduisent les occupations pacifiques de la rue par les deux tendances<sup>9</sup> du Mouvement culturel berbère qui leur sont affiliés : promouvoir constitutionnellement leur langue pour en faire une langue d'État. Ils adhèrent à la nécessité de réformer leur langue en adoptant les néologismes lexicaux diffusés par la littérature scientifique et de fiction adoptée par la radio, la télévision, le cinéma, les adaptations de dessins animés, etc., d'expression ou de version kabyle. De ce fait, ils contribuent à cette diffusion et consolident le sentiment partagé par les défenseurs de cette langue : l'équiper et s'en servir dans toutes les situations de communication et d'expression. Ils sont pour l'emploi de la graphie gréco-latine des animateurs du mouvement de revitalisation (Costa, 2010 ; Landry 2010 ; Fishman, 2006) du kabyle et des producteurs d'écrits en kabyle.

Dans leurs programmes respectifs comme dans leurs discours de mobilisation populaire, ces deux formations s'opposent conjointement et frontalement à l'idéologie centralisatrice de l'État-nation qu'incarne l'arabisation totale et appellent à la décentralisation, pour le premier, et à la régionalisation, pour le second, tout en insistant sur l'idée que cela ne se limite pas à la gestion des langues, mais concerne l'ensemble de la vie en collectivité nationale : l'économie, la société, la culture, l'administration, etc. Reconduction, pour certains, de la configuration des wilayas historiques issues du Congrès de la Soummam, organisateur de la Révolution algérienne en août 1956, tenu en Kabylie. Réorganisation administrative selon les variétés géographiques, culturelles, etc., du pays, pour d'autres. Autonomie culturelle pour les zones amazighophones, en général, et la Kabylie, en particulier. La suggestion d'Achab (2018), éditeur et auteur berbérisant, pour gérer les langues des Algériens dans le respect du droit de chacun, en combinant, comme au Canada, le principe de territorialité et celui de personnalité, conviendrait-elle à tous les défenseurs de l'algérianité ? Certains universitaires<sup>10</sup> défenseurs de l'arabe algérien en inscrivant celui-ci dans le *maghrabi* (l'arabe maghrébin, au singulier), ne semblent pas tenir spécialement à sauver ce qu'ils appellent d'ailleurs intentionnellement (au pluriel) les langues amazighes, encore moins à les revitaliser en vue d'en faire des langues comme les autres et comme l'exigent leurs défenseurs. C'est probablement pour cela que la défense de l'arabe algérien par les défenseurs de l'amazighité est de moins en moins audible chez ces derniers alors qu'elle figure parmi les résolutions du Séminaire de Yakouren<sup>11</sup> qui devait donner de la visibilité aux événements d'avril 1980, déclenchés par le refus à l'écrivain et anthropologue Mouloud Mammeri de prononcer une conférence sur la poésie kabyle ancienne, au centre universitaire de Tizi-Ouzou d'alors.

---

9. La Coordination nationale des associations culturelles amazighes, proches du RCD et les Commissions nationales du MCB, proches du FFS.

10. Dourari (2003), Eliman (2003 ; 1997), Chachou (2013), etc.

11. Tenu en Kabylie en août 1981. Le second séminaire du MCB affine en 1989 ces résolutions.

#### 4.1. FFS et RCD : deux partis kabyles ?

Peu explicite, au moment de sa constitution en septembre 1963, le Front des Forces Socialistes de Hocine Ait Ahmed<sup>12</sup> intégrera la question des langues en Algérie en recrutant, dans la clandestinité de la fin des années 1970-1980, des opposants aux dispositions culturelles de la Charte et la Constitution algériennes de 1976, et approchés par le Parti de la Révolution socialiste (PRS) clandestin de Mohamed Boudiaf, l'autre figure de novembre 1954. La redynamisation du FFS en cette période de l'histoire de l'opposition politique en Algérie serait en rapport avec cette question de langues et naturellement de l'idéologie qui sous-tendait (et sous-tend encore aujourd'hui) la politique d'arabisation et ses retombées sur l'ensemble de la vie culturelle en communauté nationale (Mammeri, 1990 ; Benrabah, 1999). On lui attribue la structuration, par certains de ses militants, des mobilisations populaires de ce qu'on célèbre depuis chaque année à l'occasion du 20 avril : le printemps amazigh de 1980. Chacun connaît le rôle de ces militants dans le lancement et l'animation du Mouvement culturel berbère (MCB) dans la foulée de ce printemps (Ait Larbi 2011), mais aussi dans la création clandestine de la première ligue algérienne de la défense des droits de l'Homme, en 1985, et de l'Association des enfants des martyrs de la Révolution algérienne qui leur a valu l'incarcération et la condamnation à de très lourdes peines (Sadi, 2015 : 277-281 ; Chaker, 1987 : 31). À l'aube de la légalisation du multipartisme en Algérie post-1988, certains de ces militants optent pour le FFS quand d'autres se regroupent, depuis février 1989, dans le RCD : Rassemblement pour la Culture et la Démocratie. L'appel du MCB au rassemblement devant l'Assemblée populaire nationale le 25 janvier 1990 pour exiger la constitutionnalisation de l'amazighité marque la première fissure au sein du MCB opposant les Commissions nationales (du MCB) et ceux qui se feront connaître après par la Coordination nationale des associations culturelles berbères. Cette fissure va se vérifier lors de plusieurs rendez-vous politiques sans concerner réellement la question amazighe que ces deux tendances se disputent et parfois instrumentalisent, comme à l'occasion de l'élection présidentielle de novembre 1995 pour laquelle il fallait mobiliser la Kabylie, en grève du cartable depuis septembre 1994. Engagé dans cette élection, le RCD, par le biais du MCB-Coordination nationale, parvient à mettre fin à cette grève en avril 1995 en obtenant des autorités algériennes la mise en place du Haut-commissariat à l'Amazighité<sup>13</sup> et l'introduction, à titre facultatif, de la langue amazighe dans le circuit éducatif algérien dès septembre 1995. Opposé à cette élection, le FFS trouva, par l'intermédiaire du MCB-Commissions nationales, cette offre insuffisante et appela à la poursuite de la grève, d'autant plus que l'année blanche était déjà constatée. En dehors de cette instrumentalisation, les militants des deux tendances répondent aux innombrables appels à la grève générale et/ou à marcher pour l'amazighité sans toujours tenir compte de l'origine de ces appels. Cette convergence mettra fin aux deux tendances à l'occasion de l'assassinat de Matoub Lounès<sup>14</sup>, en juin 1998, et plus

---

12. Un des chefs historiques de la Révolution de 1954.

13. Chargé de promouvoir l'amazighité que les autorités considéraient comme un patrimoine de tous les Algériens, que ne devait pas accaparer une seule région du pays, c'est-à-dire la Kabylie.

14. Chanteur-défenseur de l'amazighité et opposant déclaré à l'arabo-islamisme.

particulièrement à partir du tristement célèbre Printemps noir 2001 de Kabylie. Le (re)lancement<sup>15</sup> de l'idée autonomiste dans la foulée de ce printemps y serait-il aussi pour quelque chose ? Depuis, les deux tendances n'ont pas refait surface. Certains éléments de la coordination-MCB ont intégré le Gouvernement. D'autres, jusque-là partisans de l'autonomie régionale, ont opté ouvertement pour le séparatisme.

#### **4.2. Le MAK : de la revendication autonomiste à l'autodéterminisme**

Issus, donc, successivement du MCB et du RCD, leur leader et certains dirigeants de ce Mouvement entreprirent au début du siècle une évolution radicalement divergente avec la ligne idéologique du courant des défenseurs de l'amazighité qu'on pourrait qualifier d'algérieniste du fait que ces derniers inscrivent leur revendication dans le cadre de l'État unitaire algérien. Cette évolution marque une rupture dans la conception à la fois de l'objet de leur discours et de leur rapport au pouvoir central. Sans disparaître de leur discours, l'amazighité y apparaît comme la référence identitaire transnationale englobant la kabylité à laquelle elle cède la place et qui devient ainsi la base même d'une nation à faire (re)connaître auprès des instances internationales et des États. Le rapport revendicatif disparaît aussi du lexique de ce mouvement. Il est remplacé par celui de décolonisation. Cela autorise à comprendre aussi que la langue kabyle est considérée dans le cadre d'un État national, l'État kabyle.

L'impasse constitutionnelle à laquelle est confrontée la promotion de la langue amazighe dans le cadre de l'État-nation justifierait-elle ce déplacement idéologique ? Celui-ci semble en tous les cas être renforcé par la quasi-limitation de la défense de cette langue et de la production culturelle dans et avec cette langue à la Kabylie. Cela semble aussi être recherché par les autorités politiques dans une perspective de minoration et surtout d'instrumentalisation politique, comme c'est le cas avec l'incarcération des porteurs de l'emblème amazigh en dehors de la Kabylie lors du Mouvement de février 2019, et ce malgré la solidarité<sup>16</sup> de celui-ci qui scandait : « *Casbah/Bab-el-Oued Imazighen*<sup>17</sup> » et « La Kabylie bravo à vous, l'Algérie est fière de vous ! » Ne croyant pas au succès de ce mouvement ni au(x) projet(s) de société qu'il incarne, le MAK s'en démarque, assume la rupture définitive avec l'algérienité et milite pour un État indépendant fondé sur une kabylité ouverte aux cultures étrangères. Par cette conception ethnique, il semble opposer à l'arabo-islamité imposée par l'État jacobin, celui de la kabylité sans référence religieuse précise. Son poids sociologique est difficile à estimer en raison de la clandestinité qui le frappe le plus souvent et qui réduit sa visibilité à certains rendez-vous populaires qu'il se dispute d'ailleurs avec les autres défenseurs de l'amazighité en Kabylie : la célébration du 20 avril (1980 et 2001) et de Yennayer, premier jour de l'an amazigh (qui correspond au 12 janvier).

---

15. L'idée d'autonomie, du moins culturelle, date en fait des années 1980.

16. Des militants de ce mouvement se déclarant non kabyles soutiennent, à visage découvert sur les réseaux sociaux, les porteurs incarcérés de l'emblème amazigh.

17. Pluriel de « Amazigh ».

Au moins trois autres organisations politiques clandestines s'activent dans le sillage du MAK : le Rassemblement pour la Kabylie (RPK), l'Union pour la République kabyle (URK) et l'Alliance pour une Kabylie libre (Akal). Leur poids sociologique est encore plus difficile à estimer d'autant plus qu'elles seraient l'œuvre de dissidents du MAK. À ces organisations semblent emboîter le pas les Mouvements pour l'autonomie du M'zab (Dida, Nouh et Larab, 2019 : 146) et du Rif (Driss et al., 2019 : 56).

### **4.3. De déclaration démocratique**

En évitant de se prononcer sur les questions liées à la graphie à adopter, la norme à promouvoir dans l'enseignement, l'édition, etc., qu'ils estiment être du ressort des spécialistes, le Parti des travailleurs, le Parti socialiste des travailleurs, Jil Jadid, etc., s'inscrivent, du point de vue déclaratif, dans la lignée des défenseurs traditionnels de l'amazighité en insistant sur l'impératif d'élargir son enseignement à l'ensemble du territoire national. Mais, en liant l'amazighité quasi systématiquement au patrimoine national, Jil Jadid, plus particulièrement, s'en démarque. La position « patrimonialiste » de ce dernier semble, en effet, réduire la question à un bien patrimonial à sauvegarder quand les défenseurs de l'amazighité exigent d'en faire, au niveau constitutionnel, le fondement historique de l'algérianité et, au niveau juridique, une langue d'État comme l'arabe. L'hésitation à entériner les choix « techniques » opérés par les acteurs du mouvement de revitalisation en cours semble empêcher l'implantation de cette formation dans les zones de revendication amazighophone. Cette hésitation, aux yeux des défenseurs, et même des locuteurs de cette langue, porte en elle l'ambiguïté encouragée, voire cultivée par les adversaires de l'amazighité comme pour focaliser le débat sur la graphie, par exemple, alors que cette question est réglée *in vivo*, si on considère les produits de l'écrit avec cette langue. Elle disqualifie, en fait, son propre argument qui consiste à renvoyer la question aux spécialistes, comme si Mammeri, Chaker, Achab, etc., n'en étaient pas ou qu'il y en aurait d'autres à consulter, voire à leur opposer. Tenir peu ou pas compte du travail considérable réalisé en matière de grammatisation et de revitalisation en domaine amazigh et kabyle, plus particulièrement, limiterait la valeur idéologique des déclarations même positives à l'égard de l'amazighité de certains de ces appareils.

## **5. L'opposition à l'amazighité**

On peut répartir les opposants à l'amazighité en Algérie en deux sous-tendances : les nationalistes (conservateurs et modernistes) et les islamistes (modérés et radicaux). Les islamistes dits modérés pratiquent l'entrisme au gouvernement tenu par les nationalistes qui leur offrent des espaces (contrôlés) d'expression et des portefeuilles de gestion de l'espace public (Daoud, 2018), notamment dans le secteur de l'Éducation nationale. En contrepartie, ils servent d'interlocuteurs au régime dans un jeu de démocratie de façade. Hostile à la liberté de conscience et aux revendications amazighes, plus particulièrement kabyles, la position des islamistes radicaux vis-à-vis de l'amazighité semble

avoir évolué si on considère le slogan « *Casbah Bab-El-Oued Imazighen*<sup>18</sup> » par lequel la foule, en provenance de ces quartiers, réputés pour être leur bastion pendant les années 1990 et celui des révolutionnaires de la bataille d'Alger (1957-1958), rejoignait les manifestants au centre d'Alger, lors du mouvement du 22 février.

Après avoir co-combattu toute idée liée à l'amazighité, les nationalistes, autoproclamés au pouvoir depuis l'été fratricide de 1962<sup>19</sup> (Brahimi El Mili, 2020 ; Chaouche, 2019) ont entamé sous les pressions des défenseurs kabyles de l'amazighité des concessions en faveur de cette dernière. Des concessions freinées par la subtilisation et l'instrumentalisation, surtout depuis la promotion de la langue amazighe au statut de langue « également nationale » en 2002 et « officielle » en 2016, de la question de la graphie à utiliser, en généralisant, par exemple, l'emploi de l'alphabet tfinagh sur le fronton des administrations publiques ! Un emploi que les défenseurs kabyles de l'amazighité, généralement producteurs en kabyle et utilisateurs de *tamâamrit*<sup>20</sup>, jugent plus emblématique, voire folklorique, que fonctionnel, en l'absence de volonté politique pour engager cette langue dans la voie de sa récupération et de sa revitalisation et généraliser son emploi à tous les niveaux de la vie publique, comme ils le réclament (Sini, 2016 : 144). C'est un choix surprenant si l'on juge de l'incarcération et de la condamnation, durant les années 1970-1990, des porteurs, même clandestinement, de la version modernisée et adaptée aux spécificités phonologiques kabyles par l'Académie berbère de Paris (1966-1978) de cet alphabet que les littératures scientifiques désignent par l'écriture (du) libyque, ancêtre lointain donc des versions actuelles des tfinaghs dont celle de l'amazigh officiel au Maroc, depuis 2011.

Après s'être opposés à l'amazighité, les partis d'inspiration islamiste et dits modérés adoptent, depuis quelques années, une position prudente en exigeant comme préalable à toute promotion de la langue amazighe l'adoption de la graphie arabe, clairement rejetée par les défenseurs de cette langue et producteurs culturels avec cette langue, en raison du lien idéologique que ces défenseurs établissent entre la proposition de cette graphie et la politique d'arabisation, hostile à l'amazighité (Sini, 2016 : 152). En entérinant le choix de la graphie latine par les culturalistes et amazighisants kabyles des années 1970-1980, réputés pour leur regard tourné vers la modernité et la pluralité, ces derniers appréhendent, dans celui de la graphie arabe, les restrictions techniques qui découleraient du conservatisme culturel et religieux qui ressort encore dans sa sacralisation. Cela empêcherait, à leurs yeux, la modernisation de leur langue : la débarrasser du passéisme, mais aussi des influences traditionalistes arabo-islamiques qu'attestent les langues écrites en arabe (Mahmoud, 1979 ; Meynet, 1971).

---

18. « Casbah et Bab-El-Oued sont amazighs ! »

19. À l'été 1962 et sous les cris des Algériens éprouvés par sept années de guerre d'indépendance (« Sept ans, ça suffit ! »), les troupes de l'armée de libération nationale établies aux frontières tunisienne et marocaine marchent sur Alger, neutralisent l'ALN (combattante), renversent le Gouvernement provisoire d'Algérie, s'imposent en maître des lieux et engagent l'avenir politique du pays sans et contre ses libérateurs réduits au silence ou exilés pour certains, et liquidés physiquement pour d'autres.

20. Du nom de Mammeri, plus célèbre des adaptateurs à la langue amazighe de la graphie gréco-latine.

## 5.1. Les nationalistes

Les nationalistes tirent leur légitimité de l'héritage révolutionnaire algérien et leur conception de la gestion de la société, de la culture et de la littérature politique de l'aile arabo-islamique du nationalisme algérien prérévolutionnaire (Harbi, 1992). Bien que celle-ci n'ait rejoint la Révolution qu'en 1956, c'est-à-dire lors de l'ultimatum que celle-ci avait fixé à toutes les organisations politiques algériennes de se dissoudre dans le Front de Libération nationale, déclencheur de la lutte armée pour l'indépendance (Sadi, 2019), elle était dominante dans les programmes des formations politiques clandestines et légales. La tentative d'Amar Imache (1938, 1947) durant les années 1930 (Chaker, 1987 : 16 ; Imache, 2018 : 51) pour promouvoir l'idée d'une Algérie algérienne a échoué alors que l'essentiel des adhérents de l'Étoile nord-africaine et du Parti du Peuple algérien qui lui a succédé était originaire de Kabylie (Harbi, 1993, 1992, 1983 ; Stora, 2008). Aux activistes du PPA/MTLD<sup>21</sup> et partisans de l'action armée, la direction centrale du parti reprochait en 1949 le « berbérisme » pour justifier leur mise à l'écart (Ait Ahmed, 1983 ; Guenoun, 2020, 2015, 1999 ; Harbi, 1993, 1992, 1983 ; Ouerdane, 1990). De leurs rangs seront pourtant issus beaucoup de novembristes comme M'Barek Ait Menguellet, Bennaï Ouali, Amar Oueld Hamouda, etc., assassinés dans les maquis du FLN (Chaouche, 2019 : 84-85 ; Tmlali, 2016 : 173-184). Cette répression de toute référence à l'amazighité ferait partie des préparatifs de la prise du pouvoir par l'armée des frontières à l'été 1962 (Sadi, 2014 : 99-106). Elle s'imposera sous forme de projet politique de culture importé et exécuté par des agents moyen-orientaux conjointement issus des Frères musulmans égyptiens et du panarabisme que se disputaient Al-Assad, Nasser et Saddam. Cette répression a aussi donné naissance à l'idéologie négationniste de l'idée même de nation algérienne, lui substituant celle de la *Umma al arabia el islamia*<sup>22</sup> durant les années 1960-1990 à laquelle se substituera petit à petit, durant les années 1990-2000, celle de la *Umma al Islamia*<sup>23</sup>, dans la perspective de la *khalifa* du même nom. Contrôlée par le FLN, en tant que parti-État, qui la nourrit et l'oppose au « danger » démocratique et à celui des « séparatistes berbéristes », cette idéologie a débouché sur le rejet de l'être algérien et sur l'ethnisation de la société du même nom, en substituant l'arabité à l'algérianité et en bannissant, de ce fait, tout ce qui touche à l'amazighité. En témoignent la dissolution de l'alphabet tfinagh, en 1962, sur ordre du président Benbella (Sadi, 2015 ; Chaker, 1991), la suppression depuis septembre 1973 de la chair de berbère que dirigeait M. Mammeri à l'université d'Alger, la suspension du Fichier de documentation berbère en 1976, sans parler du refus systématique d'inscrire les sujets de thèses universitaires touchant,

---

21. Le Parti du peuple algérien (PPA : 1931-1937) est issu de l'Étoile nord-africaine, organisation syndicale fondée en 1926 dans le milieu ouvrier nord-africain, en France. Interdit, lui succèdera le Mouvement pour le Triomphe des Libertés Démocratiques d'où semblent provenir le FLN (Front de Libération Nationale) et le MNA (Mouvement national algérien d'où paraît provenir les mots « harki », synonyme de *agoumi* [traître], et « harka », qui désigne en arabe le mouvement, c'est-à-dire des partisans du MNA de Messali Hadj, un des fondateurs du nationalisme algérien et opposé à l'action armée, en gestation au moins depuis mai 1945 et entamée par le FLN le 1<sup>er</sup> novembre 1954.)

22. La nation arabo-islamique avec, semble-t-il, un appui plus important sur l'arabité mobilisant l'islam comme un vecteur puissant d'arabisation justement.

23. La nation islamique.

même de loin, à la question amazighe. Véritable acharnement « identicide » d'où découlera ce que Benrabah (1999) qualifie de « traumatisme linguistique ».

La violence de l'expression du rejet du FLN à partir d'octobre 1988 a montré au grand jour les deux principaux courants qui traversaient cette formation à la recherche d'un renouvellement : les conservateurs à qui les modernistes, regroupés pour fonder le Rassemblement National et Démocratique en 1997, reprochaient la sympathie avec les partisans du projet théocratique, reconquirent leur statut de première<sup>24</sup> formation politique avec le retour d'Abdelaziz Bouteflika comme Chef de l'État, d'avril 1999 à avril 2019. Mais, sur la question de l'amazighité, ces deux formations majoritaires dans l'Alliance présidentielle ne diffèrent pas. Sans initiative ou plutôt interdites d'initiative, elles adoptent systématiquement celles de la présidence de la République.

## 5.2. Les islamistes

Au niveau discursif, nous pouvons en effet repérer parmi les islamistes deux catégories : les modérés et les radicaux. Sur le fond, ces deux catégories se rejoignent, voire se confondent en un même principe qui est celui de la non-reconnaissance de l'autonomie de la nation algérienne et, autrement dit, le projet de faire une province de la nation arabo-islamique. Elles sont issues de la même mouvance hostile à l'idéal démocratique. Celle-ci voyait dans la pratique même de l'amazigh, et plus particulièrement du kabyle, un « pêché » et rappelle les écrits d'El baçaïr<sup>25</sup> avant, durant et après la crise de 1949 au sein du PPA/MTLD que « les Kabyles ne seraient des Algériens à part entière que lorsqu'ils auront cessé de chuchoter ce jargon [la langue kabyle] qui nous écorche les oreilles » (Ouerdane, 1990 : 72). Ce sont, en effet, les kabyles qui, pour diverses raisons objectives (Sini, 2015, 2016), défendaient durant le mouvement national algérien (Chaker, 1987 : 5 ; Harbi, 1980 : 61 ; Imache, 2018), l'idée d'une Algérie algérienne. Mais, pas tous. Car parmi les auteurs anti-amazighs figurent des Kabyles. Ils ont entrepris leur propre dé-kabylisant non seulement en s'interdisant de parler cette langue même quand ils la possèdent, mais aussi en s'imposant, à eux-mêmes et, quand ils le pouvaient, à leur entourage immédiat, des comportements, habitudes, rituels et référents arabo-islamiques, en général, et des prénoms, en particulier, quitte à s'attribuer un surnom quand ils portent un prénom d'héritage islamique jugé insuffisamment marqué par cette idéologie. L'évolution de cette radicalité vers une certaine tolérance, voire l'acceptation de cette langue depuis quelques années, sans doute en rapport conjoint avec les acquis constitutionnels et institutionnels de cette langue en Algérie et au Maroc et les échecs successifs de cette idéologie à s'imposer ailleurs depuis septembre 2001, relève-t-elle d'une stratégie pour gagner les amazighophones ou constitue-t-elle un véritable changement de

---

24. Il s'agit bien sûr de l'occupation des postes d'exercice du pouvoir qui est décidée ailleurs et conformément à l'échec fait aux résolutions du Congrès de la Soummam, notamment la suprématie du politique sur le militaire que revendiquent les Algériens du Mouvement du 22 février 2019, en quête de l'État de droit et du pouvoir de légitimité démocratique.

25. Organe de propagande des Oulémas algériens, association de docteurs de la Loi islamique pour qui, au moins au moment de sa création en 1931, l'urgence était l'éducation du peuple, dans le respect des lois de la République française, à un islam non confrérique et la promotion de l'arabe coranique.

paradigme idéologique ? La contestation politique pacifique actuellement en Algérie semble, pour le moment, s'interdire d'aborder explicitement le fond de ce sujet comme s'il risquait de perturber son unité. Chacun connaît le rejet par le *Hirak* aussi bien des séparatistes kabyles que des détracteurs de l'amazighité que le pouvoir tente d'opposer pour affaiblir sa force unitaire. Faudrait-il percevoir dans le soutien déclaré aux porteurs de l'emblème amazigh, incarcérés lors de ce Mouvement par d'opposants d'obédience islamiste radicale à l'image d'Ali Belhadj<sup>26</sup> un embryon d'une évolution significative vis-à-vis de la langue amazighe au sein de cette tendance ?

Bien que n'ayant jamais pris part directement au pouvoir, le parti Al Adala (La justice), appelé autrefois Ennahda (La Renaissance), conditionne la promotion de la langue amazighe écrite avec la graphie arabe et accuse les tenants (qui sont en fait les producteurs culturels et utilisateurs) des caractères latins d'œuvrer contre l'arabe et l'Islam. Dans son rapport à l'amazighité et sa position de principe vis-à-vis de la langue amazighe, cette formation ne se distingue donc pas des autres formations qui constituent la mouvance islamiste dite modérée (HMS, TAJ...) qui, sans s'opposer frontalement à l'amazighité pour rester dans la ligne idéologique du pouvoir, réagit en fait aux événements aminés par les défenseurs de l'amazighité et surtout aux promotions constitutionnelles de la langue amazighe en rappelant à chaque fois l'exigence de l'écrire en arabe. Il est rare, en effet, qu'une des organisations qui la composent se prononce sur la moindre question liée à l'amazighité sans qu'il y ait un événement favorable à cette dernière. Ce silence est hautement significatif à l'occasion de pétitions ou d'actions attribuées à des parents d'élèves opposés à l'apprentissage scolaire de la langue amazighe, dans certaines localités du pays. Ou encore à l'interdiction, en 2020, du journal d'expression amazighe *Tighremet* après quatre numéros seulement : celui-ci utilisait, en effet, la graphie latine.

## 6. Conclusion

L'opposition à l'amazighité se traduit d'abord par son ignorance dans les programmes des partis islamoconservateurs. S'il arrive aux dirigeants de ces partis de l'aborder, c'est toujours sous forme de réaction à un événement favorable à la langue amazighe où celle-ci est perçue comme une menace à l'arabo-islamisme.

En cédant à la pression des défenseurs de l'amazighité, les nationalistes au pouvoir semblent plus gérer ce dossier qu'ils ne se soucient de la promotion réelle de la langue amazighe, même en tant que « patrimoine de tous les Algériens ». Leur stratégie implique la minoration et l'accompagnement de cette langue et culture à sa disparition, en quelques générations, par la rupture avec la ruralité et le mode de vie traditionnel où ils la confinent pour l'empêcher de se moderniser et d'occuper les fonctions de valorisation sociale, garantes de sa survie.

---

26. Membre fondateur du FIS, plusieurs fois incarcéré, assigné à résidence et interdit d'activité partisane.

C'est ce que dénoncent les défenseurs politiques de l'amazigh qui réclament la généralisation de son enseignement et l'amélioration de ce qui se fait en la matière en Kabylie pour amener les indépendantistes à renoncer à leur projet. Au nom de la vérité historique, ils exigent la révision de l'ordre triptyque constitutionnel (arabité, islamité et amazighité) en l'inversant, conformément à la réalité des faits historiques : amazighité, islamité et arabité.

Les retombées du *Hirak* en cours en Algérie sur la question des langues exigent du recul d'autant plus que ce dernier semble reposer sur l'idée de créer les conditions d'un dialogue « inclusif » et fondateur d'un État de droit et d'une deuxième République pour ceux qui, parmi ses animateurs, militent pour le changement du système issu du coup de force de l'été 1962 qu'il convient de distinguer de ceux parmi ses animateurs opposés à l'incarnation de ce système depuis avril 1999. La criminalisation du port de l'emblème (transnational) amazigh, malgré les dispositions constitutionnelles de 2002, 2016, 2017 et 2020, est un indicateur de malaise d'un devenir en train d'échapper au contrôle idéologique, depuis que la visibilité de cet emblème, sur l'ensemble du territoire national et devant les représentations diplomatiques algériennes, plus particulièrement en Europe, aux USA et au Canada, est perçue comme un enjeu et un objet de discussion autour de l'algérianité. Et le silence recherché devant l'incarcération des porteurs de cet emblème a pour objectif de briser l'unité du front pour le changement. Mais, en tant que fait réel, ce silence rappelle que l'adhésion de ses auteurs au Mouvement est circonstancielle : il durera le temps nécessaire au front pour se débarrasser de la raison de son existence, c'est-à-dire fonder un État de droit, dans le meilleur des cas pour les défenseurs de l'algérianité plurielle et du vivre-ensemble algérien, ou reconduire les politiques de l'échec dénoncées par le *Hirak*.

## Bibliographie

- Abrous, Nacira (2017), *L'enseignement du berbère : analyse comparée Algérie/Maroc*, Thèse de doctorat en linguistique/sociolinguistique, Marseille, Université Aix-Marseille.
- Abrous, Nacira (2015), « La graphie dans l'enseignement du berbère en Algérie et au Maroc : quelques éléments de comparaison à mi-parcours », *Revue d'études berbères*, vol. 10, p. 15-27.
- Achab, Ramdane (2018), « La langue amazighe : autour de quelques questions d'actualité », journal *El Watan* du 18 janvier 2018.
- Achab, Ramdane (2014), *Aménagement du lexique berbère de 1994 à nos jours*, Tizi-Ouzou, Achab.
- Ait Ahmed, Hocine (1983), *Mémoire de combattant. L'esprit d'indépendance. 1942-1952*, Paris, Sylvie Messinger.
- Ait Ahmed, Hocine (1989), *L'Affaire Mécili*, Paris, La Découverte.
- Ait Hamou Ali, Rabiha et Sini, Chérif (2020), « Mobilité sociale et vitalité du kabyle », *Langage et société*, n° 170, p. 69-85.
- Akin, Salih (2008), *La langue kurde*, Études kurdes, n° 9, Paris, L'Harmattan.
- Ait Larbi, Arezki (2011), *Avril 1980*, Alger, Koukou.
- Benrabah Mohamed (1999), *Langues et pouvoir en Algérie, histoire d'un traumatisme linguistique*, Paris, Séguier.
- Boudaoud, Omar (2007), *Du PPA au FLN, mémoires d'un combattant*, Alger, Casbah.
- Brahimi El Mili, Naoufel (2020), *Histoire secrète de la chute de Bouteflika*, Paris, Archipel.
- Chachou, Ibtissem (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie. Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan.
- Chaker, Salem (2013), « L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérées », *Asinag*, n° 8, p. 35-50.
- Chaker, Salem (2007), « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900 : constantes et mutations (Kabylie) », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 44, p. 13-34.
- Chaker, Salem (2003), « La question berbère dans le Maghreb contemporain : éléments pour la compréhension et la prospective », *Diplomatie - Magazine*, mai-juin 2003, p. 75-77.
- Chaouche, Kamel Lakhdar (2019), *Algérie. Procès d'un système militaire*, Versailles, UV Éditions.
- Costa, James (2010), *Revitalisation linguistique : discours, mythe et idéologies. Une approche critique de mouvements de revitalisation en Provence et en Écosse*, Thèse de doctorat de sciences du langage, Grenoble, Université de Grenoble.

- Daoud Kamel (2018), « Que faire de l'identité ? », *La Tribune diplomatique*, 6 décembre 2018, page consultée le 12 janvier 2022 : <https://tribune-diplomatique-internationale.com/que-faire-de-lidentite-et-des-identitaires-en-algerie/>.
- Dida, Badi, Nouh, Abdallah et Larabi, Samir (2019), « Le mouvement amazigh en Algérie et défis d'intégration nationale », Djabi, Nacer (dir.), *Les mouvements amazighs en Afrique du Nord*, Alger, Chihab international, p. 81-182.
- Djabi, Nacer (dir.) (2019), *Les mouvements amazighs en Afrique du Nord*, Alger, Chihab international.
- Dourari, Abderrezak (2003), *Les malaises de la société algérienne : crise de langues et crise d'identité*, Alger, Casbah.
- Driss, Maghraoui, Harrami, Nourredine et Khalid, Mouna (2019), « Le mouvement amazigh au Maroc. Le processus d'une transformation : le cas du Rif et du Moyen-Atlas », Djabi, Nacer, *Les mouvements amazighs en Afrique du Nord. Elites, formes d'expressions et défis*, Alger, Chihab, p. 23-77.
- Eliman, Abdou (1997), *Le maghribi, langue trois fois millénaire*, Alger, ANEP.
- Eliman, Abdou (2003), *Le maghribi, alias « ed-darija » - La langue consensuelle du Maghreb*, Alger, Dar El-Gharb.
- Février, James G. (1995), *Histoire de l'écriture* (1949), Paris, Payot.
- Fishman, Joshua (2006), « Language Revitalisation », *Language Loyalty, Language Planning, and Language Revitalisation*, Clevedon, Multilingual Matters, p. 126-139.
- Harbi, Mohammed (1993), « La crise de 1949 ou l'entrée en scène du culturalisme berbère », *Naqd*, 5, p. 28-31.
- Harbi, Mohammed (1992), *L'Algérie et son destin : croyants ou citoyens ?*, Paris, Arcantères.
- Harbi, Mohammed (1980a), *Le FLN, Mirages et réalité*, Paris, Jeune Afrique.
- Harbi, Mohammed (1980b), « Nationalisme algérien et identité berbère », *Peuples Méditerranéens*, n° 11, p. 31-38.
- Imache, Mohamed (2018), *Amar Imache, le pionnier occulté*, Alger, Koukou.
- Imache, Amar (2012), *L'Algérie au carrefour, la marche vers l'inconnu* (1938), Tizi-Ouzou, l'Odysée.
- Imache, Amar (1947), « Lettre d'adieu aux Algériens résidents en France », Imache Mohamed (2018), *Amar Imache, le pionnier occulté*, Alger, Koukou, p. 107-110.
- Goody, Jack (1994), *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- Guedjiba, Abdenacer (2014), « Enseignement du tamazight dans le massif de l'Aurès. Présentation/analyse d'une expérience », *Dialogue des cultures*, n° 60, p. 133-147.
- Guenoun, Ali (2020), « Omar Bouadoud, un révolutionnaire à part », journal *Liberté*, 19 mai 2020, Alger.

- Guenoun, Ali (2015), *Une conflictualité interne au nationalisme radical algérien : La question berbère-kabyle. De la crise de 1949 à la lutte pour le pouvoir en 1962* », thèse de doctorat en histoire, Paris 1 Sorbonne.
- Guenoun, Ali (1999), *Chronologie du Mouvement berbère, 1945-1990 : un combat et des hommes*, Alger, Casbah.
- Landry, Rodrigue, Forges, Éric et Traisnel, Christophe (2010), « Autonomie culturelle, gouvernance et communauté francophone en situation de minoritaire au Canada », *Politique et société*, n° 29/1, p. 91-114.
- Mahmoud, Youssef (1979), *The arabic writing système and the sociolinguistic of orthographic reform*, thèse de doctorat, Washington, Georgetown University.
- Meynet, Roland (1971), *L'écriture arabe en question. Les projets de l'Académie arabe du Caire de 1938 à 1968*, Beyrouth, Dar El-Machreq.
- Ouerdane, Amar (1990), *La question berbère dans le mouvement national algérien : 1926-1980*, Québec, Éditions du Septentrion.
- Sadi, Hend (2019), « Les Oulémas que l'on propose en guides de "Février" sont-ils les "précurseurs" de "Novembre" ? », journal *El Watan*, 26 et 27 juin 2019.
- Sadi, Saïd (2015), *Algérie, l'échec recommencé* (1991), Tizi-Ouzou/Alger, Franz Fanon/Parenthèse.
- Sadi, Saïd (2014), *Amirouche, une vie, deux morts, un testament*, Tizi-Ouzou, Presses de l'Imprimerie Les Oliviers.
- Sini, Chérif (2016), « La question de la graphie pour la langue kabyle », *Mots. Les langages du politique*, n° 110, p. 142-153.
- Sini, Chérif (2015), « La promotion du berbère en Algérie : de la prise de conscience intellectuelle au projet de société citoyenne », *Cahiers d'études africaines*, n° 219, p. 445-465
- Stora, Benjamin (2008), *Les Algériens en France. Une histoire politique. 1922-1962*, Paris, Hachette.
- Stora, Benjamin (2002), « Figures kabyles dans l'histoire politique algérienne », *Awal, Cahiers d'études berbères*, n° 25, p. 45-48.
- Temlali, Yassine (2016), *La genèse de la Kabylie. Aux origines de l'affirmation berbère en Algérie (1832-1962)*, Paris, La Découverte.



**TITRE:** ÉDUIQUER ET INSTRUIRE EN LANGUE ARABE : L'INTERVENTION DÉLIBÉRÉMENT POLITIQUE DES OULÉMAS RÉFORMISTES

**AUTEUR:** YASMINA CHERRAD-BENCHEFRA, UNIVERSITÉ DE CONSTANTINE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 45 - 63

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19258](http://hdl.handle.net/11143/19258)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19258](https://doi.org/10.17118/11143/19258)

# Éduquer et instruire en langue arabe : l'intervention délibérément politique des oulémas réformistes

Yasmina Cherrad-Benchebra, Université de Constantine  
yasminacherrad@yahoo.fr

## 1. Introduction

Le passé permet de comprendre le présent et, s'il ne rend pas toujours possible avec certitude la prévision de l'avenir, il l'alimente de ses imaginaires et de ses perceptions. Des événements datant des années 1930 à 1954 constituent un terrain à exploiter, car ils peuvent apporter un éclairage cardinal à l'identification et à la compréhension des mutations et des enjeux actuels. Les discours développés sur la planification des langues dans le système éducatif actuel ne se retrouvent-ils pas dans les interventions des oulémas réformistes ?

L'intérêt que nous portons aux discours développés dans les années 1930 à 1954 par les oulémas réformistes sur leurs actions langagières réside dans le fait qu'ils continuent actuellement à influencer les décisions prises pour toute planification langagière en Algérie. Les thèses des oulémas sur le choix des langues à étudier et des langues d'enseignement restent perceptibles et discernables dans les récentes réformes du système éducatif. Elles participent non seulement des démarches d'apprentissage des langues des apprenants algériens, mais également de la structuration des nouvelles pratiques langagières. Dans cet article, nous voulons explorer le passé afin de mettre en relief le complexe et délicat rapport entre les discours et les idéologies qui fondent ou déterminent ces représentations et ces imaginaires langagiers sur les langues, et les visées sur l'enseignement/apprentissage de ces langues à une époque qui peut paraître lointaine, mais dont les empreintes demeurent si manifestes dans les décisions d'aujourd'hui.

## 2. Le mouvement des oulémas réformistes : 1930-1954

Relié au vaste mouvement de l'unité arabe né au XIX<sup>e</sup> siècle dans l'empire ottoman et qualifié de *Nahda* (renaissance), dont le père fut incontestablement Djamel-Eddine El Afghani<sup>1</sup> (1838-1888), le premier mouvement réformiste algérien apparut avec un certain retard sur celui de l'Orient. Djamel-Eddine El Afghani, souvent cité par les nationalistes, fut à la fois philosophe, écrivain, orateur et journaliste. Il prêcha la renaissance musulmane sur le plan de la pensée et de l'action. Il voulut que l'intelligence et la liberté d'expression reprennent leur place dans le mouvement culturel musulman. Il appuya les organisations qui demandaient des libertés constitutionnelles et recherchaient leur libération de l'emprise étrangère.

Ce n'est qu'après la Première Guerre mondiale et sous l'impulsion de hautes personnalités du Moyen-Orient (philosophes, hommes de lettres...) dont Chekib Arslan<sup>2</sup>, Cheikh Abdou<sup>3</sup>, Rachid Rédha, que ce mouvement naquit et s'étendit dans une Algérie colonisée depuis 1830 et déjà amplement déculturée. Le colonialisme avait en Algérie procédé comme le résume Béghoura aux

expropriations, déracinement, exploitation ; falsification de l'histoire et de l'origine historique du peuple algérien, enseignement exclusif de l'histoire de la France selon le schéma célèbre de « nos ancêtres les Gaulois » ; accès limité et sélectif à l'enseignement ; imposition des normes et des valeurs occidentales ; promulgation du code de l'indigénat ; exclusion des autochtones de la vie politique ; racisme et mépris des Arabes ; politique d'embrasement des affrontements entre Arabes et Berbères ; encouragement du maraboutisme et de diverses sectes religieuses aliénantes comme refuge culturel pour les masses. (Béghoura, 2005 : 31)

Ainsi, un premier réveil culturel fut constaté au lendemain de la Première Guerre mondiale dont l'Emir Khaled, petit-fils de l'Émir Abdelkader, fut le promoteur, suivi plus tard (1930) de la formation d'une association : l'Association des oulémas musulmans algériens (AOMA), née en 1931, groupant des lettrés algériens qui voulaient réaffirmer l'identité religieuse, culturelle et nationale, en opposition à une domination coloniale qui représentait l'atteinte la plus grave à ces valeurs. La domination coloniale était présentée comme étant principalement, mais non exclusivement, un conflit spirituel, culturel et langagier entre des entités différentes, antinomiques.

---

1. « Il fut le père du mouvement anticolonialiste qui dans le monde musulman cherchait alors sa voie. » (Kaddache, 1980 : 219)

2. Chekib Arslan (1869-1945) : « Publiciste et homme de lettres, d'origine libanaise, considéré comme "le prince de l'éloquence" fut à partir de 1921, chef de la délégation permanente à Genève du comité syro-palestinien. Chekib Arslan dirigea La Nation arabe (organe de la mission syro-libanaise près de la SDN, fondé en 1930). Théoricien et champion arabe, il contribua grandement à l'extension des idéaux panarabes au Maghreb et fut l'interminable source à laquelle s'abreuva le nationalisme maghrébin. Il va avoir une grande influence sur les chefs nationalistes d'Afrique du Nord. » (Kaddache, 1980 : 219).

3. Mohammed Abdou (1849-1905) : « Égyptien, penseur, fut le maître spirituel de l'Orient, mais ses idées gagnèrent aussi le Maghreb. Son message eut des répercussions en Algérie dès le début du XX<sup>e</sup> siècle. » (Kaddache 1980 : 219)

Parcelle du mouvement islamique qui devait embrasser l'ensemble des pays arabo-islamiques, ce fut au nom d'une culture, d'une religion, d'une race, d'une langue. La langue arabe dont il est question ici est la langue dite « classique », distincte des langues arabes parlées (et non écrites) utilisées dans tous les pays arabes, une langue qu'on ne connaît pas si on ne l'a pas apprise. Il s'agit de l'arabe littéral dit classique, *el fusha*, langue distincte des langues parlées non écrites, utilisées dans tous les pays arabes, une langue que l'on ne peut apprendre que par le biais de l'école, d'un passé commun sur lesquels les oulémas fondaient la patrie algérienne dans le corps mystique de *l'umma* musulmane : « Des mots à sens nouveaux apparurent alors dans la langue arabe d'Algérie *watan* (patrie, nation) *al umma al djazâ'iria* (la nation algérienne), *cha'b* (peuple). » (Ageron, 1968 : 86)

Ce mouvement tout en prônant un retour à la doctrine islamique originelle tenait compte également des nouvelles conditions de vie et de la situation politique. Aussi, orthodoxie et rénovation furent-elles leurs slogans dirigés contre une interprétation retardataire et conservatrice de la religion. Les partisans de ce mouvement provenaient surtout de familles urbaines lettrées, ayant traditionnellement joui d'un certain prestige social. Anciens élèves des universités islamiques (Benbadis de Constantine, El Okbi d'Alger et El Ibrahimî à Tlemcen) de la Zitouna, de Karaouine et même d'El Azhar, ils appartenaient tous à l'aristocratie des lettrés. Ils posaient le conflit comme étant avant tout culturel et langagier, et n'entrevoyaient l'élimination de la colonisation et la renaissance nationale que par la revalorisation de l'héritage culturel et langagier et par la mise à jour de facteurs endogènes.

### **2.1 Leur œuvre scolaire au sein « des médersas libres » : *jam'iyat al-tarbiya wa 'l-ta'lim al-islamiyya* (Association d'éducation et d'instruction islamique de Constantine)**

La mosquée contrôlée par le pouvoir colonial ne pouvait être leur relais : ce furent donc les écoles « qui assurèrent un enseignement où la langue et la religion, l'arabe et l'islam, devinrent les moyens d'une revalorisation culturelle d'importance en concurrence avec le projet français occidentalisant donc dépersonnalisant. » (Vatin, 1974 : 82) Tirant parti du fait que le besoin d'éducation n'était guère satisfait par les écoles françaises que les délégations financières refusaient de faire construire, les oulémas entreprirent l'établissement d'un réseau d'écoles et de médersas de leur obédience.

On y enseignait en plus de la religion revue et interprétée selon les sources, les sciences modernes : « Ces écoles privées, tantôt tolérées par l'administration, tantôt fermées en vertu d'un décret du 8 mars 1938 étaient au nombre de 90 en 1947, de 181 en 1954 (dont 58 *médersas*) groupant au total 40 000 élèves » (Ageron, 1968 : 87). Ils voulaient favoriser la formation d'une élite musulmane arabisante et éviter que les diplômés revenus de la Zitouna de Tunis ou de l'université d'El Azhar, au Caire, ne se retrouvent sans emploi par la suite. Ils créèrent non seulement un corps propre d'enseignants, mais revendiquèrent l'indépendance du culte, la restitution des biens *habous*, car seul l'enseignement de la langue arabe littérale classique, *fusha* et la justice musulmane pouvaient offrir des emplois aux lettrés arabophones. Ils trouvèrent dans les enfants de la paysannerie moyenne ou pauvre, ceux des prolétaires ou des masses prolétarisées, bref ceux à qui l'administration coloniale fermait les portes

de l'école française, des effectifs qui n'attendaient qu'à être intégrés dans un système éducatif leur assurant avenir et emploi. Ainsi, se créa une scission culturelle et langagière entre ceux formés dans les écoles françaises et ceux accueillis par les réformistes, situation dont les conséquences seront significatives surtout dans l'Algérie indépendante, entre ceux appelés « francisants » et ceux nommés « arabisants », distinction à partir de laquelle émergent des lignes de clivage nourries de tensions, de conflits et d'affrontements jusque et surtout dans l'Algérie actuelle.

Depuis les premières années d'indépendance, et ce jusqu'à présent, les locuteurs algériens et particulièrement les élites, souligne Taleb Ibrahim, restent « partagées entre l'attraction-adhésion et le rejet-répulsion vis-à-vis de l'arabe si elles sont de culture française, vis-à-vis du français si elles sont de culture arabe, leur lutte pour l'hégémonie ne leur a pas permis de rester à l'écoute des pulsations profondes de la société et de répondre aux aspirations et frustrations de cette masse de jeunes. » (Taleb, 2004 : 54)

## **2.2 Les objectifs de cet enseignement**

Jugeant la situation culturelle profondément inadéquate, injuste et contradictoire avec la mission civilisatrice de la France, les oulémas réformistes voulurent, par l'extension d'un enseignement de l'arabe libre, corriger cet état de fait. D'ailleurs, tout au long des analyses présentées par différents historiens et sociologues, nous pouvons relever les difficultés auxquelles se sont heurtés les oulémas qui, comme l'a souligné Merad, « passant outre les barrières érigées par le régime colonial [...] s'efforcèrent de mener, en dehors de toute aide officielle, et en dépit même des divers obstacles d'ordre administratif, une œuvre scolaire susceptible d'améliorer la condition intellectuelle de leur communauté et de contribuer à son relèvement moral et social. » (Merad, 1967 : 341)

Ce fut dans un article du journal *El Chihab*, article considéré comme la charte de l'enseignement arabe libre, que les réformistes tracèrent les grandes lignes de cet enseignement et formulèrent nettement ses objectifs. En voici quelques grandes lignes :

L'Algérie en tant que partie du domaine français est un pays à vocation (*naz'a*) culturelle arabo-française. L'enseignement public y étant essentiellement un enseignement français, la communauté musulmane se doit d'organiser elle-même un enseignement arabe moderne, pour lutter – concurremment avec l'école française – contre l'ignorance, et pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique en Algérie. Cet enseignement communautaire, nécessairement confessionnel, doit être assimilé à l'enseignement privé dans les pays européens. Il répond aux aspirations de la population musulmane (...). Les musulmans se contenteront de solliciter la bienveillance des autorités, afin qu'ils puissent organiser librement des écoles primaires, non seulement pour faire revivre la langue arabe (« langue de la communauté »), mais aussi pour contribuer à la diffusion du français (« langue des sciences et des humanités »).

Les statistiques montrent que la proportion des enfants musulmans scolarisés ne dépasse pas 2 %, compte tenu de tous les ordres d'enseignement. L'enseignement officiel touche très peu d'Algériens musulmans. Le financement des constructions et des équipements scolaires serait assuré par les notables et les gens fortunés ; chaque localité devant subvenir intégralement aux frais de fonctionnement de son école musulmane libre (médersas). (...) Quelles que soient les suites qu'aura notre appel, nous aurons fait notre devoir, nous sommes au bord de l'abîme. Si notre communauté ne se ressaisit pas d'urgence, il n'en restera plus, dans une cinquantaine d'années, qu'un souvenir. (*El Chihab*, 1930 : 33-39).

Au terme de la lecture des extraits de cette sorte de manifeste, nous pouvons relever deux axes, deux postulats fondamentaux – « Algérie en tant que partie du domaine français » et « communauté musulmane » – à partir desquels naît et s'édifie un discours quelque peu surprenant, mais en fait fidèle et respectueux de la situation politique de l'époque. Car une analyse critique du discours nous révèle un sens autre, profondément contradictoire et opposé à cette première affirmation « Algérie, partie de la France ». Cette « vérité » première qu'énoncent les rédacteurs de la charte doit être autrement admise, car suivant le raisonnement et les techniques de Bourdieu,

les propriétés formelles (...) ne livrent leur sens que si on les rapporte d'une part aux conditions sociales de leur production c'est-à-dire aux positions, d'autre part au marché pour lequel elles ont été produites (et qui n'est autre que le champ de production lui-même) et aussi le cas échéant aux marchés successifs sur lesquels elles ont été reçues. (Bourdieu, 1982 : 165)

Merad explique ce tour amphibologique par la tolérance des oulémas et leur souci de s'ouvrir sur d'autres langues et d'autres cultures. Cependant, il termine ses affirmations par une interrogation qui, en fait, renferme toutes les données du problème et qu'il formule ainsi :

Les réformistes badisiens n'envisageaient pas véritablement une culture algérienne fondée sur un strict monolingisme arabe, bien que l'immense majorité d'entre eux fussent parfaitement étrangers à la langue française. Était-ce par esprit de tolérance et en vertu d'une tendance authentiquement humaniste, ou bien par simple souci de propagande, par opportunisme ? (Merad, 1967 : 347)

Il finit par souligner l'ambiguïté des attitudes culturelles des réformistes. Or, connaissant leurs propres positions vis-à-vis de la langue française (quasiment tous étaient monolingues arabophones), par leurs attitudes qui assumaient et affichaient ce caractère symbolique et allusif (habits traditionnels à l'oriental...), leur comportement (condamnation de l'occupation française et qui peut se résumer dans la formule célèbre de Ben Badis « l'islam est notre religion, l'arabe notre langue, et l'Algérie notre patrie »), il serait alors difficile de lire ce texte comme l'a fait Merad.

En fait dès la première phrase avec les expressions « l'Algérie en tant que partie du domaine français » et « vocation culturelle arabo-française », nous assistons à « un compromis entre un intérêt expressif et une censure constituée par la structure même du champ dans lequel se produit et circule le discours. » (Bourdieu, 1982 : 167)

Tout au long du texte s'opère un balancement continu entre culture française-culture arabe, entre institutions françaises-présence arabo-musulmane. Ce texte utilise les procédés semblables à ceux que Bourdieu met en relief dans sa définition des techniques de la censure et qu'il pose ainsi :

Elle a d'autant moins besoin de se manifester sous la forme d'interdits explicites, imposés et sanctionnés par autorité institutionnalisée, que par les mécanismes qui assurent la répartition des agents entre les différentes positions et qui se font oublier par la réussite même de leurs effets. (Bourdieu, 1982 : 167)

De la sorte, ce début inattendu – « Algérie domaine français » – n'est autre qu'une façade derrière laquelle les oulémas vont pouvoir exprimer leur profonde conviction et qui est celle de la lutte nettement illustrée dans l'expression « pour hâter la renaissance de la culture arabo-islamique ». L'agent français est doublement exclu du discours : d'abord sur le plan formel, on parle de lui en lui substituant État, statistiques, situation, enseignement officiel, autorités académiques et on évoque la présence française par l'étude de la langue française qui semble pouvoir s'intégrer banalement à l'enseignement comme toute langue étrangère ; ensuite, au niveau du contenu du discours lui-même, puisque les oulémas postulent pour un enseignement libre d'où les autorités françaises sont absentes puisqu'il demeure financé par les riches musulmans et assuré par les lettrés musulmans.

Ce fut à travers toute cette technique que les oulémas procédèrent à la dénégation du sens premier (Algérie faisant partie du domaine français et tout le champ sémantique allant dans le même sens que cette expression) et qu'ils favorisèrent un double jeu s'ouvrant sur une double information de chaque segment discursif, l'une officielle expressément exposée et l'autre tacite discrètement illustrée. Ces procédés déterminaient simultanément deux systèmes offrant une parfaite illustration de la situation de la colonisation qui était, selon Berque, « une domination en champ clos » (Berque, 1969 : 1) et les objectifs des oulémas.

Les réformistes utilisèrent également dans ce texte une autre technique qui consistait à parler au nom de la « communauté musulmane » afin de discréditer les Algériens qui jusqu'à présent s'étaient conduits en assistés se dérobant perpétuellement à leurs responsabilités. Les oulémas s'éliminaient du texte, aucun nom n'était cité, l'impersonnel dominait, et le discours fonctionnait comme un appel à la nation, à la révolution culturelle. Mais, pour que ce discours puisse passer, on a commencé l'authentique avec l'affirmation de l'inauthentique.

Ce fut moins l'enseignement en lui-même qui fut mis en relief que l'appartenance à une même communauté réunie sous le triple signe résumé dans la devise de Benbadis de l'islamité, l'arabité, et l'algérianité. Ce furent ces facteurs qui conduisirent les oulémas à accorder une place cardinale à l'enseignement de l'histoire et de la religion.

### 2.3. Contenu de cet enseignement

La doctrine réformiste en matière culturelle allait trouver sa pleine expression dans l'œuvre scolaire de l'équipe de Benbadis. C'était à travers l'école qu'elle allait pouvoir mettre en application quelques-unes des idées qui lui étaient précieuses, et d'essayer de mener une autre action consistant à mieux orienter la jeunesse, c'est-à-dire à la diriger vers l'Islam réformiste et vers l'arabisme. Merad insiste sur l'ampleur que voulait prendre ce mouvement et relève que « grâce à leur action sur la jeunesse, dans le sens de l'Islam réformiste et de l'arabe libre, les réformistes espéraient pouvoir transformer progressivement l'esprit général de la communauté, en sorte que leur doctrine culturelle devient celle de tout le peuple musulman algérien. » (Merad, 1967 : 334)

L'action religieuse des réformistes algériens était très étroitement liée à leur action scolaire, culturelle et langagière. Pour eux, il ne pouvait y avoir de véritable réforme religieuse et morale que par un profond remodelage des conditions culturelles de la société musulmane. Ils préconisaient que l'action pédagogique en faveur de la langue arabe (l'arabe littéral, classique *el fusha*) devait essentiellement permettre le triomphe de l'orthodoxie. C'est ainsi que toutes les matières se basaient sur le Coran et débouchaient sur la religion musulmane.

En dehors de cet enseignement strictement religieux, les réformistes accordaient une place primordiale à la connaissance et à l'apprentissage de l'histoire dans leur œuvre scolaire et culturelle. Inscrivant cet enseignement historique dans l'œuvre de réhabilitation de la société algérienne et de son passé aboli par la colonisation, Merad insiste d'ailleurs sur le fait que les réformistes

s'étend(ai)ent avec complaisance sur les gloires de leur passé chaque fois qu'ils (avaient) l'occasion de rappeler à leurs adeptes l'appartenance des Algériens à la nation arabe. Cette tendance à réveiller chez leurs coreligionnaires le sentiment de leur algérianité, et à les sensibiliser à la solidarité historique et culturelle qui les attach(ai)t au monde arabe, incita les réformistes à cultiver la discipline historique jusque-là sans grande portée dans les études arabes traditionnelles en Algérie (Merad, 1967 : 335).

Les réformistes tâtonnèrent au début de leur enseignement, mais bientôt des livres tels *Tarikh al Jazair fi'1-quadim wa 'l-hadit* (Histoire ancienne et moderne de l'Algérie) de Moubarek El Mili ou *Kitab'al Jazair* (le Livre de l'Algérie) d'Ahmed Tawfiq El Madani apparurent et allégèrent la tâche des enseignants. La revue de Benbadis elle-même, *El Chihab*, consacra des rubriques aux grandes figures du passé islamique ou maghrébin, et ceci dans le but de consolider chez la population et les élèves le sentiment de leur nationalité.

Cependant, conçu essentiellement comme un enseignement élémentaire, l'enseignement qui était dispensé dans les médersas variait d'un endroit à un autre suivant les aptitudes particulières de chaque maître réformiste. Les programmes eux-mêmes, d'un niveau déjà élémentaire, n'étaient pas uniformes. L'essentiel demeurait l'existence et la perpétuité d'un enseignement des éléments indispensables de la religion, d'une instruction arabe de base (grammaire, langage, histoire de l'islam). Malgré les tentatives de certains grands maîtres qui amorçaient dans leurs cours un enseignement de second degré portant sur les matières canoniques (exégèse coranique, *fiqh*) autant que sur les disciplines linguistiques et littéraires (approfondissement de la grammaire d'après les commentaires de manuels classiques), l'immense majorité des instituteurs s'en tenait aux rudiments de la langue arabe et à l'initiation religieuse.

Cet enseignement relèvera plus des initiatives individuelles et attirera les élèves des classes sociales les plus humbles pour lesquels les médersas constituaient l'unique horizon culturel. Cependant beaucoup d'historiens soulignent avec Merad que

non seulement ces écoles réformistes n'assuraient aucun débouché, mais leur enseignement n'avait presque aucune ouverture sur les disciplines modernes nécessaires à la promotion sociale de l'individu. Les notions de géographie, de calcul, de physique et de sciences naturelles que certaines médersas réformistes se vantaient de pouvoir dispenser n'avaient qu'une portée insignifiante. (Merad, 1967 : 346-347)

### **3. Les dynamiques socioculturelles et langagières : une vision politique et identitaire**

#### **3.1. La langue arabe littéraire, el fusha : langue de l'unité arabe el umma**

Considérée comme la clef de voûte du mouvement réformiste, l'idée nationale justifia tous les actes scolaires et culturels des oulémas, car l'organisation de l'enseignement arabe libre ne pouvait être dissociée des autres œuvres sociales, religieuses et culturelles, dirigées par les réformistes. C'était la première fois dans l'histoire du pays que l'on retrouvait la trace (et que l'on parlait) d'une planification langagière. Dépassant les premières préoccupations qui limitaient « l'arabisme » presque exclusivement sur le plan scolaire (lutte contre l'analphabétisme), les oulémas ne dissociaient pas la question langagière de la question nationale et religieuse et entreprirent une action culturelle et langagière de grande envergure axée sur la renaissance des études arabes en Algérie. Cependant, ils se heurtèrent à un double front : l'administration coloniale (situation à laquelle ils s'attendaient et pour laquelle ils s'étaient préparés), mais également certains milieux algériens fort réticents.

Pour éveiller et accroître la sensibilité des Algériens au problème de la culture et de la langue arabe, les réformistes insistèrent sur le fait que la connaissance nécessaire des textes sacrés et de la littérature de la tradition arabo-islamique ne pouvait s'effectuer que par le biais d'une parfaite maîtrise de la langue arabe littéraire classique. Ce fut l'argument capital pour ébranler et s'attirer les faveurs de l'opinion musulmane. D'ailleurs Moubarek El Mili, l'un des réformistes les plus passionnés de la réhabilitation et de la diffusion de la langue arabe en Algérie, le concrétisait bien dans cet appel lancé au peuple algérien : « Ô communauté algérienne ; Reviens à ta religion et à ta langue. Ton bonheur tient à ta religion ; et ce bonheur ne te sera possible que grâce à une parfaite maîtrise de la langue. » (*El Chihab*, 1936 : 262)

Par le truchement de la connaissance des doctrines fondamentales, c'était la personnalité intrinsèque de l'Algérien que les oulémas voulaient piquer et atteindre en donnant à la langue arabe littéraire classique, *el fusha*, l'image de l'unique moyen de libération morale grâce auquel les Algériens pouvaient échapper à l'emprise coloniale et maraboutique. Contre le vide culturel résultant du code de l'indigénat (qui bloquait les Algériens et ne leur permettait pas l'accès rapide et massif à l'instruction), les oulémas voulurent et proclamèrent une diffusion intensive des études arabes, ce qui devait créer un lien essentiel entre la communauté musulmane d'Algérie et le reste de la communauté arabo-islamique.

C'est bien une vision politique et identitaire de la langue que défend Ibn Bādīs tout au long de ses prises de position sur la question. Le primat de l'arabe littéraire dans le discours des Oulémas, en dehors de ses fondements religieux, doit être resitué dans le contexte politique de l'entre-deux-guerres en Algérie : la question de la langue y était posée dans la conception politique de ce qui constitue une nation. En Algérie coloniale, le rapport à la langue arabe était d'autant plus fort que la langue française était diffusée et encouragée par l'administration dans tous les milieux en vertu de la politique d'assimilation. (Courreya, 2016 : 505)

C'était à coup d'archétypes -langue de l'islam, expression de la culture arabe dans le passé et le présent, véhicule d'échange intellectuel et affectif entre le Maghreb et le Machreck (l'orient) – que la diffusion et la nécessité de l'apprentissage de la langue arabe littéraire classique étaient présentées et défendues par les réformistes.

### ***3.2 L'arabe parlé algérien derja : langue de la communauté musulmane algérienne et langue de la socialisation***

Dans un contexte de colonisation de peuplement dont le projet était l'assimilation, la francisation du pays et donc la destruction de toute trace rappelant les spécificités culturelles et identitaires des Algériens autochtones, l'enseignement des oulémas réformistes et de Benbadis se fixait pour objectif de fédérer tous les musulmans, enfants et adultes, hommes et femmes, issus de toute catégorie sociale, non seulement à partir des médersas, mais également à partir du nadi (le cercle), du théâtre et

du club sportif. L'éducation (*ettarbiya*), dénomination qu'ils avaient attribuée à leur œuvre, au même titre que l'instruction (*ta3lim*), consistait en un continuum de formations permettant d'entretenir un contact permanent avec le peuple. Pour soustraire les musulmans à l'ignorance et pour les prémunir contre la menace que faisait peser sur eux l'assimilation, les oulémas déployèrent et amplifièrent leur intervention en investissant la vie quotidienne :

Couvrant un large spectre de préoccupations, culturelles, corporatistes, sportives, culturelles, solidaristes – mobilisant de larges secteurs de la société : artisans, commerçants, ouvriers, étudiants, propriétaires fonciers, chômeurs ; ces associations consacrent ainsi l'adhésion collective à un nouveau mode de socialisation. (Merdaci, 2007 : 102)

Cette socialisation décrite par Merdaci s'effectuait surtout par la langue maternelle, ici l'arabe parlé algérien, la *derja* qui, précisait Desparmet (connu pour ses enquêtes sur terrain) occupait tous les espaces, même les plus formels :

la science n'en dispense pas les Oulémas : le muphti s'en sert avec ses collègues comme avec ses clients, le maître d'école avec ses élèves ; et, même dans les médersas, les chioukhs ont, de temps immémorial, usé de cet idiome pour expliquer à leurs étudiants arabes ou kabyles les textes d'arabia liturgique ou poétique de leur programme. (Desparmet, 1931 : 3)

Ainsi le recours à l'arabe parlé algérien, *derja*, consistait en la mise en œuvre de stratégies ayant pour objectif une meilleure transmission des savoirs linguistiques et non linguistiques d'enseignement. Cette pratique langagière, bien connue aujourd'hui des didacticiens, est un procédé utilisé par les acteurs de la classe pour stimuler la communication et également pour accéder plus aisément aux contenus. Afin d'améliorer et faciliter l'enseignement apprentissage du littéral, *el fusha*, qui était leur revendication première et primordiale, les oulémas faisaient intervenir l'arabe parlé algérien, *derja*, comme tout locuteur possédant dans son répertoire plusieurs langues. Les discours soutenant que ces doctes défendaient et prenaient position pour une utilisation exclusive de l'arabe littéral classique, *el fusha*, dans toutes les situations et tous les échanges, correspondaient rarement au comportement langagier des oulémas dans la vie courante ordinaire. Les oulémas adaptaient, restructuraient et diversifiaient leurs discours, leurs registres de langue, selon les changements de milieux, de besoins, de situations, d'interlocuteurs. Ils utilisaient les ressources langagières provenant de leur répertoire au quotidien constitué de différentes formes de pluralités : « pluralité des ressources linguistiques, des représentations, des contextes, des stratégies et compétences, qui se distribuent et évoluent dans l'espace et dans le temps » (Castellotti et Moore, 2005 : 109). Ainsi ce répertoire langagier, riche de leurs expériences, qui variait et évoluait suivant les moments de leur vie langagière s'étendait de la langue et de la culture familiales à celles apprises par le biais des institutions. Des témoignages ainsi que des textes écrits retraçaient des pratiques similaires, l'exemple du cheikh El Okbi cité par Courreye est édifiant :

Un document des renseignements français, décrivant une fête de bienfaisance au cinéma le Majestic d'Alger, indique que le discours inaugural est fait en arabe fuṣḥā par le cheikh. Puis lorsqu'il répond au discours d'un autre orateur, l'auteur de la note signale qu'al-'Uqbī s'exprime « tantôt en arabe régulier, tantôt en arabe courant. » Le cheikh fait usage de l'alternance codique bien connue des sociolinguistes. (Courreya, 2016 : 508)

La derja avait sa place chez les oulémas et elle devenait un danger pour la colonisation d'où les réactions de responsables français comme Alfred Rambaud, ministre de l'Instruction publique, qui écrivait dans *Bulletin de l'enseignement des indigènes* déjà dès 1897 :

La première conquête de l'Algérie a été accomplie par les armes et s'est terminée en 1871 par le désarmement de la Kabylie. La seconde conquête a consisté à faire accepter par les indigènes notre administration et notre justice. Notre troisième conquête se fera par l'école, elle devra assurer la prédominance de notre langue sur les divers idiomes locaux inculquer aux musulmans l'idée que nous avons nous-mêmes de la France et de son rôle dans le monde, substituer à l'ignorance et aux préjugés fanatiques des notions élémentaires, mais précises de science européenne. (Cité par Colonna, 1975 : 40)

Devant cette accélération de l'expansion coloniale et face à son projet d'enracinement en Algérie visant désormais la désintégration des langues locales, les oulémas réagirent à travers des discours qui valorisaient et défendaient ce précieux patrimoine. Cette avancée dangereuse de la colonisation faisait craindre aux oulémas un effondrement et une déliquescence de la communauté musulmane par la perte du ciment de son identité collective en pleine construction, qui, avec la religion musulmane, avait garanti sa cohésion sociale, et forgé sa symbolique identitaire : la langue parlée au quotidien par la majorité des Algériens, la derja.

### **3.3. Une langue d'union nationale rattachée à un glorieux passé**

Dans ce contexte historique de colonisation ethnique, politique et culturelle, les oulémas voyaient que la communauté musulmane algérienne était menacée. La solidarité qu'ils cherchaient à instaurer au sein de la population autochtone, ils la placèrent dans l'identité communautaire religieuse et langagière, insistant sur les références à un passé commun, l'existence de liens historiques partagés avec les autres pays arabes. La derja, vernaculaire en danger, constituait donc pour les oulémas une composante primordiale, qu'il fallait sauver en l'apparentant à la langue au passé noble et glorieux, socle ancestral de la *umma* arabe, l'arabe littéral, classique, *el fusha*. Néanmoins, pour éviter un caractère construit pour la cause du moment, les oulémas réformistes, qui avaient la réputation de déprécier les langues locales, ne pouvaient appréhender cette histoire linguistique comme une invention contingente et artificielle. Ils s'étaient dès lors appuyés sur des ressources inépuisables et préexistantes que l'histoire leur avait concédées en héritage, pour s'attaquer à ce qui, par intrusion externe, pouvait porter atteinte à l'authenticité de la derja. Ils déployèrent deux actions à travers

leurs journaux : d'abord par la dénonciation et le rejet des emprunts à la langue française, puis par la reconnaissance de l'unicité que formait cette langue avec l'arabe littéral classique, *el fusha*.

Courreye se penche sur un élément révélateur de cette stratégie et écrit à ce propos :

C'est justement dans al-Baṣā'ir, (journal de l'AOMA) en février 1936 que parut en première page un article signé Abū l-'Abbās Aḥmad b. al-Hāšimī, sous le titre : « Après l'aliénation de la langue arabe, nous commençons à craindre pour la langue dialectale ! » Un tel titre interroge : il marque un vif contraste entre l'image de l'Association des Oulémas, protectrice de la « langue arabe éloquente » en Algérie, dont les membres sont régulièrement décrits comme méprisants envers la masse et sa langue dialectale, et l'appel à une défense de l'arabe dialectal dans leur organe de presse le plus diffusé en Algérie. (Courreye, 2016 : 508)

Les appels à la vigilance et à la défense de la langue locale, derja, contre l'intrusion de la langue française se multiplient. Desparmet cite le journal *Nadjah* du 1<sup>er</sup> janvier 1930, qui, dans un article à l'intitulé injonctif « Il faut garder la ligne de démarcation qui sépare les deux langues », résume clairement l'attitude des oulémas sur le sujet. Tout au long de cet écrit, l'auteur blâme la jeunesse musulmane l'accusant d'être à l'origine de la création d'une langue composite, hétérogène, mais surtout illégitime :

Nos fils ne peuvent plus parler une minute ni même deux secondes sans fourrer dans leur discours un mot étranger, dont l'équivalent leur est fourni par la langue usuelle et par surcroît la langue savante [...] C'est ainsi que nous travaillons nous-mêmes à ruiner notre langue, qui est le contrefort le plus solide de notre indépendance intellectuelle, de notre originalité ethnique et de notre religion. (Desparmet, 1931 : 11)

Ainsi, pour les oulémas réformistes, la langue locale, derja, n'avait nul besoin d'emprunter à la langue française. Si ses locuteurs éprouvaient la nécessité de l'enrichir, ils pouvaient le faire en puisant dans les richesses linguistiques offertes par les langues autochtones ou bien, mieux encore, remonter jusqu'à la source, c'est-à-dire jusqu'à la langue qu'ils considéraient comme noble et pure, l'arabe littéral, classique, *el fusha*, et la langue du Coran. Il s'agissait là de retrouver la pureté originelle de la langue, mais cette fois en la « purgeant » des mots d'origine française et en implantant des termes de l'arabe littéral, classique, *el fusha*. Les oulémas réformistes dénonçaient l'emprunt au français de mots et d'expressions tout à fait exprimables en derja. Pour remplacer ces éléments linguistiques de langue française, les oulémas préconisaient donc le recours à des mots savants. D'ailleurs, souligne Courreye :

Abū l-'Abbās évoque un problème qui dépasse la simple insertion d'emprunts linguistiques dans l'arabe dialectal : « Le charabia (al-riṭāna) qui se répand dans le territoire et déforme les langues quelle que soit la déformation (tašwih) nous a rendus inquiets pour notre langue dialectale. (Courreye, 2016 : 508)

Pour la communauté musulmane algérienne, dans cette situation coloniale spécifique, prôner le purisme semble être une réaction défensive des oulémas en réponse à ce qu'ils considéraient comme une « invasion » de la langue locale par des mots provenant de la langue du colonisateur. Par cette réaction, les oulémas voulaient intervenir pour protéger le territoire langagier de l'ensemble de la communauté musulmane, et donc consolider sa construction en soutenant et en entretenant des frontières symboliques par la défense de leurs langues. Le plus petit élément exogène qui pouvait créer une brèche, provoquer un déséquilibre, une menace pour l'identité collective, s'exposait à un rejet et plus encore à une véritable chasse, car taxé d'impur et de source de contamination potentielle.

## 4. Le fait berbère

Cependant, beaucoup d'Algériens (surtout parmi la jeunesse) étaient profondément acquis aux idées françaises, et l'action culturelle et langagière des réformistes axée sur l'arabisme ne suscita pas l'adhésion entière de la population dont une fraction importante se réclamait d'ascendance berbère. Depuis les années 1920, sous l'influence d'un double courant historico-sociologique et littéraire qui séduisit les élites kabyles de formation française, le mouvement berbériste s'attisa en 1930, année du « *Dahir* berbère » :

C'était l'année du « *Dahir* berbère » visé par le Résident Général Lucien Saint Clair, dahir réglant le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume berbère non pourvues de *mahakmas* pour l'application du *chrâa*, et « instituant des juridictions spéciales appelées tribunaux coutumiers ». Ces tribunaux « compétents en toute matière de statut personnel ou successoral » étaient chargés d'appliquer « dans tous les cas la coutume locale », et non le droit coranique. Le « *Dahir* berbère », par ses dispositions juridiques autant que par ses intentions, semblait avoir inspiré ses promoteurs et indigna profondément les nationalistes et réformistes maghrébins. (Merad, 1967 : 356)

Année, où plusieurs travaux en sociologie, en histoire et en linguistique mirent en relief le fait berbère. Parallèlement aux travaux tels que ceux de Gsell<sup>4</sup> et de Basset<sup>5</sup> qui avivèrent l'attention des intellectuels kabyles pour leur passé historico-culturel, d'autres essais de vulgarisation plus ou moins polémiques à penchant plus littéraire, s'attachèrent à la « résurrection de l'Afrique latine »<sup>6</sup> mettant en exergue les thèmes propres à la « race » berbère<sup>7</sup> : « La laïcité militante de l'école républicaine trouvait de nombreux adeptes parmi les instituteurs, la langue arabe était considérée comme une

---

4. Gsell, Stéphane (1928), *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, Paris, Hachette.

5. Titulaire de la Chaire d'Histoire de la Civilisation musulmane. V. sa thèse : Basset, Henri (1920), *Essai sur la littérature des Berbères*. Alger, Jules Carbonel.

6. Titre même d'une conférence donnée à Alger par Louis Bertrand le 18 mars 1922.

7. Bertrand, Louis (1921), « Discours à la dation Africaine », *Revue des Deux Mondes*, Paris, p. 481-495 ; Bertrand, Louis (1922), « Africa », *Revue des Deux Mondes*, Paris, p. 113-135.

langue étrangère. » (Kadache, 2018 : 272). Les oulémas manifestèrent leur mécontentement et accusèrent les activités berbéristes de stratégies développées par le système colonial pour parvenir à créer une division puis un schisme au sein de la population musulmane. Tewfik Al Madani dénonça « ceux qui veulent faire servir l'histoire aux ambitions politiques de leur pays et prétendent que les Berbères sont d'origine germanique ou latine, car ils n'ont d'autre but que de persuader les Berbères qu'étant de sang européen et appartenant à l'Europe et à sa civilisation, ils doivent rentrer dans son sein. » (Cité par Kadache, 2018 : 272)

Aussi, le faible rayonnement de la langue arabe mis sur le compte des manœuvres coloniales était tel que beaucoup de réformistes blâmèrent l'action religieuse et pseudocivilisatrice de la France en Kabylie. Une des réactions les plus vives fut celle de Benbadis qui s'indigna de la propagande berbériste et proclama :

Les fils de *Ya'rub* (les Arabes) et les fils de *Mazigh* (les Berbères) sont unis par l'islam depuis plus de dix siècles. Et tout au long de ces siècles, ils n'ont cessé d'être étroitement liés les uns aux autres, dans la mauvaise et la bonne fortune, dans les jours de joie et les jours d'épreuve, dans les temps heureux comme dans les temps difficiles ; de sorte qu'ils forment depuis les âges les plus reculés, un élément musulman algérien, dont la mère est l'Algérie, et le père l'Islam. Les fils de *Ya'rub* et ceux de *Mazigh* ont inscrit les marques (*ayat*) de leur union sur les pages de l'histoire, avec le sang qu'ils ont versé sur les champs d'honneur pour assurer la suprématie de la Parole de Dieu, et avec l'encre qu'ils ont fait couler au service de la science. Après cela, quelle force est-elle capable de les séparer ?... Ils ne se sont point divisés du temps qu'ils étaient les plus forts ; comment le pourraient-ils alors que ce sont d'autres qu'eux qui détiennent le pouvoir ? Par Dieu, non ! Et toute tentative pour les diviser ne fera que renforcer leur union et consolider leurs liens. (Journal *El Chihab*, 1936 : 603)

Les oulémas réformistes ne récusèrent pas le fait berbère, et affichèrent à son égard une attitude qu'ils voulaient paisible, mais inflexible vis-à-vis de la politique coloniale qu'ils réfutaient et accusaient de vouloir soulever les Berbères contre l'Islam et l'arabisme. Dans son livre *Tarikh al Jazair fi'l-quadim wa 'l-hadit* (Histoire ancienne et moderne de l'Algérie), El Mili développait de substantielles parties dans lesquelles il reconnaissait les spécificités et l'authenticité des Berbères, cependant il soutenait avec fermeté que l'apport arabo-islamique leur fut bénéfique et qu'il avait participé conséquemment à leur développement et enrichissement culturel.

Sur le plan pratique, les Oulamas firent de grands efforts pour lancer en pays kabyle comme dans le reste de l'Algérie des médersas, où les enfants soumis à la même pédagogie nationaliste faisaient les mêmes devoirs, étudiaient les mêmes thèmes sur *al watan*, l'Islam et l'arabisme, chantaient les mêmes *nachids* à la gloire d'une seule patrie algérienne. (Kadache, 2018 : 273)

Croyant inflexiblement que les habitants de l'Algérie formaient un peuple uni et surtout homogène, né du brassage des éléments arabe et berbère au cours des âges, les réformistes maintenaient que la pluralité des dialectes ne nuisait aucunement à l'unité culturelle et ceci grâce à la portée langagière du Coran, de même la dualité des origines ethniques ne portait nullement préjudice à la cohésion du peuple musulman algérien et, ne gênait pas son adhésion à l'arabisme. D'ailleurs, les oulémas évitèrent soigneusement tout au long de leur action de donner à la notion d'arabisme un autre aspect que l'aspect culturel. Beaucoup d'élites kabyles ne furent pas entièrement acquises au berbérisme et les thèses réformistes trouvèrent en Kabylie même de grands défenseurs<sup>8</sup>. L'historien Kadache apporte des éclaircissements à ce sujet :

À la tête du mouvement réformiste, il y avait de nombreux Kabyles, les rédacteurs du journal Ach-Chihab faisaient souvent suivre leur nom de l'ethnique al-Zawawi (du pays kabyle). Le chef du réformisme musulman en Algérie, le cheikh Ibn Badis, signait I-Badis al-sanhagi. Les Oulémas kabyles défendaient avec la même ardeur que les autres Oulémas, l'Islam, la langue arabe, et l'arabisme. La formule de Ben Badis « le peuple algérien est musulman et à l'arabisme le rattachent les liens du sang », le slogan « l'Islam est notre religion, l'arabe notre langue, et l'Algérie notre patrie » étaient proclamés partout, même par les Kabyles qui ignoraient la langue arabe. (Kadache, 2018 : 272)

Pour les oulémas, l'unité des Algériens s'effectuait à travers une même culture d'abord religieuse et puis langagière. La spécificité de la langue berbère ne semblait pas les préoccuper outre mesure, leur projet étant de rendre l'arabe littéral classique, *el fusha*, le dénominateur commun de tous.

## 5. Conclusion

Par leur entreprise scolaire et éducative, Benbadis et l'Association des oulémas musulmans algériens (AOMA) travaillèrent à l'éveil identitaire des musulmans algériens et à la consolidation de leur appartenance à la *umma*. Ce projet fort ambitieux et notamment politique s'appuyait sur l'enseignement et la connaissance de la langue arabe littérale classique, *el fusha*, et sur l'Islam. Enseigner, préserver et sauvegarder la langue arabe *el fusha* par un enseignement systématique, ouvert à tout le monde, et, de surcroît, en l'associant à la religion musulmane en contexte colonial a suscité la méfiance et l'exaspération du gouvernement français qui y vit une trop forte politisation des « indigènes ». Un décret est promulgué en mars 1938 pour un contrôle strict et ferme de cet enseignement. S'il servait la diffusion des conceptions religieuses de l'Association des oulémas (*l'işlâh*), c'était aussi dans le but de fédérer les musulmans algériens par une culture commune que l'enseignement de Benbadis était réfléchi et conçu, dans un sens large allant de la madrasa au *nâdî* (le cercle) et de la troupe théâtrale au club sportif.

---

8. Les manifestations du 30 juillet 1939, à Tizi-Ouzou, pour la solidarité arabo-berbère en sont significatives.

C'est dans les politiques langagières et éducatives de l'Algérie actuelle que l'on peut estimer le poids et l'influence de l'œuvre des oulémas réformistes. Depuis son indépendance en 1962, l'État algérien se définit comme arabe et musulman. Les politiques langagières mises en œuvre par les différents gouvernements qui se sont succédé ont décrété un état arabo-musulman et ont défendu ce qu'il est convenu d'appeler en Algérie « les constantes nationales » (*el-thawâbit el-wataniyya : la langue arabe el fusha et l'islam*). Les Constitutions successives depuis 1963 demeurent inchangées et immuables sur ces principes considérés comme constitutifs et fondamentaux et les inscrivent ainsi : l'islam est la religion de l'État et l'arabe, sa langue nationale et officielle.

Ce n'est que plus tard, après de nombreuses insurrections en pays kabyle surtout, que tamazight fut reconnu comme langue nationale dans un premier temps, puis comme langue officielle. La question des langues reste toujours un sujet de friction et de tension en Algérie.

## Bibliographie

- Beghoura, Zouaoui (2005), « Identité et histoire », *Télémaque*, n° 27, p. 121-132.
- Berque, Jacques (1973), *Les Arabes*, Paris, Sindbad, La Bibliothèque arabe.
- Berque, Jacques (1969), préface du livre de Charnay, Jean-Paul, *La vie musulmane en Algérie d'après la jurisprudence de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, PUF.
- Castellotti, Véronique et Moore, Danielle (2005), « Répertoires pluriels, culture métalinguistique et usage d'appropriation », Beacco, Jean-Claude, Chiss, Jean-Louis, Cicurelet, Francine (dir.), *Les cultures éducatives et linguistiques dans l'enseignement des langues*, Paris, PUF, p. 107-132.
- Colonna, Fanny (1975), *Instituteurs algériens, 1883-1939*, Paris-Alger, Presses de la fondation nationale des sciences politiques-Office des publications universitaires (Travaux et recherches de science politique, 36).
- Courreye, Charlotte (2016), « Une défense de la langue arabe dialectale dans un journal de l'Association des Oulémas algériens en 1936 : démontrer l'unicité de la langue arabe par la richesse de ses parlers », *Arabica* 63, p. 494-531.
- Desparmet, Joseph (1931), « La réaction linguistique en Algérie », *Bulletin de la société de géographie d'Alger*, XXXVI, 125, p. 1-31.
- Kaddache, Mahfoud (1980), *Histoire du nationalisme algérien (1919-1951)*, Alger, S.N.E.D.
- Kaddache, Mahfoud (2018), *L'utilisation du fait berbère comme facteur politique dans l'Algérie coloniale*, Institut Frantz Fanon, Centre d'études politiques et stratégiques pour la paix et le développement.
- Lacoste, Yves, Nouschi, André et Prenant, André (1960), *Algérie : passé et présent*, Paris, Éditions sociales.
- Merad, Ali (1967), *Le réformisme musulman en Algérie de 1923 à 1940. Essai d'histoire religieuse et sociale*, Paris-La Haye, Mouton and Co.
- Merdaci, Abdelmadjid (2007), « *Djam'iyat ettarbiya oua etta'lim* » (1930-1957). Au carrefour des enjeux identitaires », *Insaniyat*, n° 35-36, janvier-juin 2007, p. 97-107.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (2004), « L'Algérie : coexistence et concurrence des langues », Abécassis, Frédéric, Boyer, Gilles, Falaize, Benoît, Meynier, Gilbert et Zancarini-Fournel, Michelle (dir.), *La France et l'Algérie : leçons d'histoire*, Lyon, ENS Éditions, p. 41-54.
- Turin, Yvonne (1971), *Affrontements culturels dans L'Algérie coloniale (1830-1880)*, Paris, Maspéro.
- Vatin, Jean-Claude (1974), *L'Algérie politique : histoire et société*. Paris, Armand Colin.

## **Journaux**

*El Chihab*, février 1930, p. 33-39.

*El Bassair*, février 1930.



**TITRE:** LANGUES D'ENSEIGNEMENT ET IDÉOLOGIE(S) À L'UNIVERSITÉ : DISCOURS TESTIMONIAUX SUR LA CONSÉCUTION DES POLITIQUES ET DES AMÉNAGEMENTS LINGUISTIQUES EN ALGÉRIE

**AUTEUR:** NEDJMA CHERRAD, UNIVERSITÉ DE CONSTANTINE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 64 - 82

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19257](http://hdl.handle.net/11143/19257)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19257](https://doi.org/10.17118/11143/19257)

# Langues d'enseignement et idéologie(s) à l'université : discours testimoniaux sur la consécration des politiques et des aménagements linguistiques en Algérie

Nedjma Cherrad, Université de Constantine  
cherradnedjma@yahoo.fr

## 1. Introduction

Depuis son avènement et sa mise en application par l'État, la politique d'arabisation en Algérie a connu un long cheminement oscillant entre des phases d'accélération et des phases de pause. Le fer de lance de cette politique réside en la double articulation entre un projet éducatif et un projet politique, idéologique et linguistique. Ce choix a pour conséquence une conception de l'école et de l'université algériennes, non pas comme une entité de développement pour le pays, mais comme une structure et un outil de pouvoir.

En réalité, au cœur de cette politique d'arabisation, une décision demeure fondamentale : celle de l'adoption volontaire de la ou des langue(s) d'enseignement, à enseigner au sein de ces deux structures. Nécessairement empreinte d'idéologie, cette politique a provoqué depuis sa mise en œuvre débats et controverses à cause de ses implications et de ses enjeux.

Les travaux consacrés à l'arabisation en Algérie tentent de saisir son impact sur l'administration, l'environnement socioculturel et le système éducatif, ou alors abordent les textes officiels qui la fondent. Nous nous inscrivons dans le sillage de ces recherches, car nous essayons de mettre en exergue la complexité des mécanismes de la politique d'arabisation, leur imbrication et leur portée/conséquence sur la vie universitaire. Toutefois, notre contribution apporte un nouvel éclairage qui se veut original sur l'ancrage idéologique qui accompagne l'arabisation des sciences humaines et sociales de même que celle des disciplines scientifiques, car nous examinons les témoignages d'enseignants universitaires acteurs et témoins de la mise en œuvre de cette politique.

Notre contribution s'effectue en deux temps. Aussi, observons-nous, dans un premier temps, l'évolution chronologique de la politique d'arabisation dans les documents officiels tout en mettant en évidence l'idéologie linguistique qui la sous-tend et/ou qu'elle véhicule. Et, dans un second temps, nous nous penchons sur les discours testimoniaux d'enseignants universitaires que nous avons recueillis grâce à des entretiens semi-directifs. Notre choix s'est porté sur les enseignants de deux

disciplines différentes, à savoir, la psychologie et la biologie, car ces deux dernières ont connu un rythme et un processus d'arabisation distinct.

Les enseignants interviewés sont au nombre de six, quatre enseignants de psychologie et deux enseignants de biologie. L'analyse de leurs témoignages nous permet de porter une attention particulière aux langues d'enseignement ou enseignées aussi bien dans leurs cursus scolaires que dans leurs carrières universitaires, car, s'il est clair que leurs choix de carrières d'enseignants-chercheurs diffèrent, nous notons que ces derniers ont eu également des cursus scolaires spécifiques avant de rejoindre l'université. En effet, certains ont d'abord été entièrement scolarisés en langue française aussi bien dans l'école coloniale que dans l'école de l'Algérie indépendante, tout en ayant la langue arabe comme langue enseignée, d'autres ont suivi un cursus scolaire bilingue français/arabe, notamment, au collège et au lycée, alors que d'autres ont eu une scolarité monolingue entièrement en langue arabe avec la langue française apprise comme langue étrangère. Enfin, l'observation des témoignages des enseignants ne peut être pertinente que si nous les mettons en rapport avec l'histoire, les rattachant ainsi aux dates et aux différentes étapes d'arabisation.

Certes, la politique d'arabisation en Algérie a suscité et soulève encore un très large éventail de connotations politiques et idéologiques et demeure à l'origine de luttes et de polémiques, cependant, notre posture de chercheure et non pas d'actrice de cette dernière nous permet de prendre un recul suffisant par rapport à ces implications.

## **2. Politique d'arabisation et idéologie en Algérie**

En 1962, l'Algérie, jeune État indépendant, entame la fondation de son école à laquelle il assigne la mission de (re)construire l'identité nationale, d'édifier une société moderne qui s'inscrit dans le monde contemporain et qui en relève les défis. Ce projet social qui confère à l'école un rôle cardinal prend essentiellement appui sur la politique d'arabisation dont l'esprit et la concrétisation traduisent le contenu de textes historiques fondateurs de l'État algérien. Afin de saisir l'essence de la politique d'arabisation et son idéologie, une lecture attentive du contexte historique de sa genèse s'impose.

### ***2.1. Aux sources de la politique d'arabisation et de l'idéologie linguistique de l'Algérie***

Historiquement en Algérie, la politique d'arabisation et son idéologie linguistique remontent à la période coloniale française. En effet, son émergence, sa conceptualisation et sa diffusion sont concomitantes aux combats pour la libération et la lutte pour l'indépendance de l'Algérie, aussi décelons-nous les enjeux identitaires, linguistiques, idéologiques et culturels de cette politique dans de nombreux textes fondateurs.

### **2.1.1. La Plateforme de la Soummam de 1956 et la Déclaration du Gouvernement provisoire de la République algérienne de 1958**

Le 20 août 1956 se tient le congrès de la Soummam, dont l'historique Plateforme stipule que :

La langue arabe, langue nationale de l'immense majorité, a été systématiquement étouffée (...) son enseignement supérieur a disparu dès la conquête par la dispersion des maîtres et des élèves, la fermeture des universités, la destruction des bibliothèques. (Plate-Forme de la Soummam, 1956)

Nous notons que ce texte fondateur érige la langue arabe, langue de l'écrit et langue d'enseignement/apprentissage comme langue nationale. Il nous paraît clair qu'en conférant le statut de langue nationale à la langue arabe, les auteurs de la Plate-forme de la Soummam rendent justice à cette dernière qui a été minorée pendant toute la période coloniale et minutieusement bannie de toute structure d'enseignement. Aussi, la langue arabe retrouve-t-elle toutes ses lettres de noblesse, une fois l'Algérie indépendante. Cette idéologie linguistique est un acte de résistance face à la politique et à l'idéologie linguistiques coloniales qui se sont évertuées à exclure la langue arabe de toute perspective pédagogique véhiculaire de valeurs culturelles, de connaissances linguistiques ou historiques qui contribuent à la construction de l'identité algérienne.

Deux ans plus tard, le 26 septembre 1958, et dans sa première déclaration, le Gouvernement provisoire de la République algérienne (GPRA) assure que : « l'Algérie partie intégrante du Maghreb arabe (...) le magnifique héritage de la civilisation arabo-islamique (...) le peuple algérien attaché à cette civilisation, fait partie du monde arabe » (Déclaration du GPRA, 1958). Ce document historique inscrit, résolument, l'Algérie indépendante dans le monde arabe et musulman. En outre, nous relevons, encore une fois, que l'idéologie linguistique et culturelle prônée demeure une idéologie de résistance face à la puissance coloniale qui pendant plus de 130 ans d'occupation s'est attelée à effacer et à détruire toute langue ou culture algérienne. Par ailleurs, la déclaration laisse clairement transparaître que cette idéologie linguistique et culturelle puise sa force dans la glorieuse filiation de l'Algérie à la civilisation arabo-islamique dont elle est, assurément, dépositaire et héritière.

### **2.1.2. La Charte de Tripoli de juin 1962**

En juin 1962, à la veille de l'indépendance, se réunit à Tripoli le Comité National de la Révolution algérienne qui élabore le Projet du Programme pour la réalisation de la révolution démocratique populaire dans lequel il assigne à la révolution : « la tâche de consolider la nation devenue indépendante en lui restituant toutes ses valeurs frustrées ou détruites par le colonialisme : un État souverain, une économie et une culture nationales. » (Charte de Tripoli, 1962) Les membres du comité précisent que cette culture se doit d'être « nationale, révolutionnaire et scientifique ». Par ailleurs, ils spécifient qu'on doit « en premier lieu, rendre à la langue arabe, expression même des valeurs culturelles de notre pays sa dignité et son efficacité en tant que langue de civilisation. » (Charte de Tripoli, 1962)

Enfin, ces derniers certifient l'indéniable appartenance de l'Algérie à « la civilisation musulmane qui a profondément et durablement marqué l'histoire de l'humanité » (Charte de Tripoli, 1962).

Ce programme de Tripoli dévoile, clairement, la future politique linguistique, idéologique et culturelle de l'Algérie indépendante. Nous notons bien à travers ce programme la synchronie de deux idéologies linguistiques exclusives. La première idéologie met en avant les valeurs et l'essence mêmes de la langue arabe comme langue de culture et de civilisation, alors que la deuxième idéologie fait, indiscutablement, de cette langue le moyen du progrès scientifique, de l'essor économique et de la révolution. Enfin, cette charte met en relief, encore une fois, l'appartenance historique de l'Algérie à la civilisation arabo-islamique. À ce propos, Dourari note que : « d'aucuns reconnaîtront ici l'idéologie diffusée massivement dans l'Est algérien par l'Association des Oulémas (AOMA), puis partout dans le pays, où l'identité algérienne est réduite à l'islam et l'arabité » (Dourari, 2011 : 9). Aussi, l'arabisation de l'enseignement devient-elle plus que nécessaire pour la réalisation de ce projet-programme.

### ***2.1.3. La Constitution de la République Algérienne Démocratique et Populaire de 1963 et la Charte d'Alger de 1964***

En 1963, la première constitution de la République algérienne Démocratique et Populaire s'inscrit largement dans le Programme de Tripoli en ce qui concerne la politique linguistique et culturelle d'arabisation. Cette dernière stipule que : « l'Algérie se doit d'affirmer que la langue arabe est la langue nationale et officielle », que « l'Islam est la religion de l'État », et enfin que « La réalisation effective de l'arabisation doit avoir lieu dans les meilleurs délais sur le territoire de la République » (Constitution de la République algérienne Démocratique et Populaire, 1963). En 1964, les travaux du premier congrès du Front de Libération Nationale donnent naissance à la Charte d'Alger qui regroupe tous les textes adoptés. Cette charte, qui découle du programme de Tripoli, affirme, également, que la culture algérienne doit être nationale, révolutionnaire, et scientifique.

En outre, la Charte souligne avec force le fait qu'il est impératif de redonner à la langue arabe son rôle de : « *langue de civilisation* ». Afin d'accomplir cela et pour attribuer à la langue arabe un rôle de plus en plus efficient, cette dernière

« *insiste sur l'urgence qu'il y a à accentuer l'arabisation de l'Algérie par l'accélération de l'arabisation de l'enseignement, par le renforcement des liens (...) culturels avec le monde arabe, par un élargissement considérable de la sphère des études arabes au sein de l'université.* »  
(Charte d'Alger, 1964)

Il ressort de l'examen de ces textes historiques que ces derniers inscrivent l'Algérie dans une politique d'arabisation dont l'idéologie linguistique est exclusive. Les sources de cette politique et de cette idéologie remontent aux idéologies fondatrices qui ont façonné sa guerre d'indépendance. Par ailleurs, cette politique linguistique épouse également les valeurs de l'idéologie culturelle panarabe largement diffusées à l'époque.

Il nous paraît clair que cette idéologie linguistique se décline en plusieurs autres idéologies. En effet, nous décelons une idéologie linguistique de résistance face à l'occupant français, une idéologie linguistique qui s'attelle à mettre en évidence les valeurs inhérentes à la langue arabe et la qualifie de langue de culture et de civilisation, de même qu'une idéologie linguistique qui perçoit la langue arabe comme moyen privilégié pour le développement scientifique et économique. Enfin une idéologie linguistique qui conçoit la langue arabe comme un moyen qui unit le peuple algérien et qui elle seule peut affirmer l'identité algérienne et construire une société résolument moderne.

Cependant, les caractères dominants et exclusifs de cette idéologie linguistique font fi d'autres cultures et d'autres langues qui coexistent en Algérie telles que l'arabe algérien et ses variétés ainsi que le tamazight et ses variétés comme le kabyle, le chaoui, le mozabite le tergui, etc., situation qui engendrera des mouvements de résistance à cette politique.

## ***2.2. Appareil idéologique et politique d'arabisation dans l'enseignement supérieur***

Afin de mener à bien cette politique d'arabisation, l'État algérien s'est doté d'un appareil idéologique dont l'efficacité s'avérera redoutable. Le premier acteur de cet appareil idéologique est le Front de Libération Nationale, désormais FLN. Ce parti politique unique s'est accaparé de la scène politique, économique et culturelle. L'État lui assigne de nombreuses tâches, dont celle de mener à bien la politique d'arabisation, et notamment celle de l'enseignement supérieur.

Pour accomplir cette mission, un « arsenal juridique » (Taleb-Ibrahimi, 2015) a été mis en œuvre pour permettre la création de plusieurs institutions et instances. Geneste, dans sa thèse de troisième cycle intitulé *L'arabisation des sciences sociales et humaines en Algérie, 1980-1982 : une étape décisive dans l'histoire de l'université* (1983) développe exhaustivement les mesures prises à cet effet. Nous les synthétisons et en présentons les plus significatives :

- 1962 : la langue arabe devient constitutionnellement langue nationale et officielle de l'Algérie indépendante.
- 1963 : est installée la Commission Supérieure de la Réforme de l'Enseignement qui a décidé des orientations suivantes : démocratisation de l'enseignement, algérianisation du corps enseignant, arabisation unification du système éducatif, orientation scientifique et technique des enseignements.
- 1971 : est instauré un « comité permanent pour l'arabisation » qui est « créé auprès du ministère de l'Enseignement supérieur ». Ce comité est chargé de veiller à l'application des directives ministérielles ».
- 1971 : est créé « auprès de chaque université une commission permanente d'arabisation ». Cette commission a pour objectif d'organiser et de suivre au sein de chaque université la mise en place des phases de la politique d'arabisation. Par ailleurs, ces dernières sont chargées de dresser des bilans pour rendre compte des besoins en matière de budget et de personnel enseignant et administratif.

- 1972 : sont créés les Centres d'Enseignement intensif des Langues (désormais CEIL) au sein des universités. Ces CEIL dispensent un programme d'enseignement de la langue arabe pour les enseignants francophones.
- 1973 : est instaurée La Commission Nationale de l'Arabisation
- 1975 : est tenue la Conférence Nationale sur l'Arabisation en concomitance avec la Conférence nationale du FLN et le Conseil National Arabisation.
- 1979 : est annoncée par la Commission de l'Éducation, de la Formation et de la Culture du FLN un plan national d'arabisation de l'Administration, du secteur économique et de la recherche scientifique.
- 1979 : sont réorganisées 5 commissions permanentes du FLN, l'une est « Information, culture et formation » pour continuer la politique d'arabisation de tous les secteurs y compris l'Éducation nationale et l'Enseignement supérieur.
- 1980 : est tenue la première conférence nationale sur l'arabisation de l'Enseignement supérieur. Elle réunit plus de 4 000 représentants de la communauté universitaire : enseignants, gestionnaires, étudiants.
- 1981 : est installé un Haut Conseil de la Langue Nationale, chargé du suivi et du contrôle de l'arabisation. Ce Haut Conseil de la Langue Nationale présente des rapports aux séances du Comité central du FLN.

L'observation de ces mesures nous permet de constater l'agencement méthodique d'un appareil idéologique – parfois excessif – mis au service d'une idéologie linguistique exclusive qui laisse peu de place à la prise en compte de la complexité et de la diversité des langues et des cultures de l'Algérie. Cet appareil promeut et garantit un « nationalisme linguistique » tel que le définit Boyer :

On a manifestement là une modélisation du nationalisme linguistique qui présente un noyau dur de représentations (l'exclusivité, le caractère historico-patrimonial, l'agression/la répression dont la langue a été/est victime, la loyauté communautaire à son égard, exemplaire par le passé et qui doit se prolonger dans un militantisme linguistique) dont on retrouverait vraisemblablement la pertinence ailleurs. (Boyer, 2006 : 13)

En outre, il nous paraît clair que cette myriade de décisions en faveur d'une politique d'arabisation et de son idéologie linguistique tend de plus en plus vers l'hégémonie en mettant en place un rapport hiérarchique de subordination entre la langue arabe considérée comme supérieure et les autres langues qui coexistent en Algérie perçues comme inférieures.

Les dispositions légales, les structures et les instances de cet appareil idéologique modifient aussi bien le champ socioculturel que le fonctionnement de l'administration et façonnent une nouvelle école et une nouvelle université parce qu'elles influencent le parcours, les attitudes et les rapports aux langues des acteurs de ces deux institutions. En effet, enseignants et apprenants (élèves et/ou étudiants) développent dès lors face à cette idéologie des perceptions de légitimité/d'illégitimité et/ou d'allégeance/de refus comme l'explique Jaff :

D'une part, on y verra l'emprise d'une idéologie langagière « dominante » qui propose un lien essentiel et fixe entre un code délimité et une identité collective/culturelle homogène. D'autre part, il y a débat, contestation ainsi que l'émergence de nouvelles manières de penser le lien langue/identité. (Jaffe, 2008 : 3)

### **3. Arabisation et idéologie(s) de l'enseignement en Algérie**

La politique d'arabisation menée par l'État algérien est corrélée avec une idéologie linguistique nationaliste fortement exclusive. Ainsi, cette dernière a des retombées aussi bien sur l'école que sur l'université algérienne, et par conséquent des retentissements sur les cursus des apprenants et les carrières des enseignants. Dans son article « L'Arabisation au Maghreb », Grandguillaume précise que cette dernière s'est déroulée selon cinq phases successives qu'il énumère et explique ainsi :

L'évolution de la situation linguistique est ainsi profondément imbriquée dans la vie de l'Algérie depuis l'indépendance. La colonne vertébrale en est la politique suivie dans l'enseignement (...). Après une première phase d'effervescence sous Ben Bella (1962-1965), l'arabisation va connaître trois rythmes sous Boumediène, marqués par les noms de Taleb-Ibrahimi (1965-1970), d'Abdelhamid Mehri (1970-1977) et de Mostefa Lacheraf (1977-1979). Sous la présidence de Chadli, une phase sera marquée par le retour des « barbe-fln » (1979-1984), puis par la vague islamiste (1985-1998). À partir de 1999, la présidence de Bouteflika conduit à de nouvelles orientations. (Grandguillaume, 2004 : 15)

Les rentrées scolaires de l'Algérie indépendante de 1962 et de 1963 sont décisives, car elles ont vu la mise en œuvre systématique des objectifs fondamentaux de la politique d'arabisation et de ses idéologies linguistiques et culturelles. Ainsi, débute la démocratisation scolaire, la priorité accordée à la formation technique et scientifique, l'algérianisation du corps enseignant, l'arabisation de même que l'unification du système éducatif. Une décennie plus tard, soit à la rentrée de 1971, l'arabisation se poursuit et s'intensifie, puis connaît ponctuellement une pause, qui est, aussitôt, suivie par une reprise plus intense, car non seulement elle se généralise au sein de l'éducation nationale, mais elle touche également de plus en plus de disciplines et de filières universitaires.

### **3.1. *Cursus scolaires : idéologie(s) de la politique d'arabisation, bilinguisme et perspective de carrière***

Dès son début, le processus d'arabisation de l'école algérienne s'inscrit culturellement, linguistiquement et théologiquement dans celui du mouvement des réformistes musulmans qui adoptent la devise de l'un de leurs chefs de file, Benbadis : « L'islam est ma religion, l'arabe est ma langue, l'Algérie est ma patrie. »

Toutefois, des nuances sont à apporter quant aux étapes que franchit ce processus comme le développe exhaustivement Taleb-Ibrahimi :

Entre 1965 et 1976, l'école algérienne a fonctionné d'une manière duale. Dans le primaire, si les trois premières années étaient complètement arabisées (la langue arabe est enseignée en tant que langue et est également la langue de scolarisation et d'enseignement des autres savoirs). Les trois années suivantes se distribuent en fonction des deux langues d'enseignement (la langue arabe et la langue française introduite en tant que langue enseignée en troisième année primaire) selon le schéma suivant : un tiers des classes étaient entièrement arabisées et les deux tiers restants étaient bilingues, c'est-à-dire que toutes les matières scientifiques y étaient enseignées en français. (...). Au collège, c'était quasiment le même schéma. Au lycée, l'arabisation va suivre le même cheminement, avec deux cursus complètement arabisés, à l'exception des mathématiques et de la géographie dans les filières littéraires, et selon le schéma des deux tiers dans les filières scientifiques. (Taleb-Ibrahimi, 2015 : 8)

En effet, en 1967, l'arabisation verticale est décidée, dans le sens où, en plus de l'enseignement de la langue arabe et des heures consacrées à son renforcement, les matières dites littéraires telles que la littérature, l'histoire, la philosophie et plus tard la géographie sont enseignées en langue arabe alors que les matières scientifiques continuent à être dispensées en langue française. En 1971, les enseignements d'histoire et de philosophie dans les filières littéraires au lycée sont complètement arabisés. Le choix d'arabiser ces matières n'est évidemment pas fortuit, car ces disciplines portent et véhiculent les valeurs, les dimensions idéologiques, linguistiques et culturelles prônées par l'État.

L'un des premiers constats de la mise en œuvre de cette politique d'arabisation est le manque d'enseignant de langue arabe et en langue arabe des matières dites littéraires. Afin de pallier ce déficit pédagogique, l'Algérie sollicite l'aide d'enseignants coopérants égyptiens, syriens, et irakiens. Le recours à ces enseignants est clairement légitimé par le fait qu'ils sont natifs de pays arabophones, par conséquent ils sont supposés « bien maîtriser » la langue arabe. Par ailleurs, l'algérianisation de l'école permet le recrutement de nombreux enseignants au sein de l'éducation nationale. Cependant, ces deux initiatives n'apportent pas les solutions escomptées comme l'explique le témoignage de l'enseignante A., professeure en psychologie :

J'étais au lycée, option Lettres, je faisais philosophie en arabe, c'était un enseignant syrien, et j'avais comme professeur d'arabe un enseignant algérien, on faisait tout sauf de la philo ou de l'arabe. Pour le cours de grammaire l'enseignant d'arabe prenait des exemples du Coran, il nous répétait sans cesse le caractère sacré de l'arabe, et transformait le cours en un cours d'éducation religieuse et morale, le Syrien nous faisait les louanges de la civilisation arabo-musulmane, en plus, il parlait en syrien pas en arabe classique, ça nous rappelait les chanteurs de l'époque.

Cette arabisation, que l'on peut qualifier volontiers d'hâtive, s'effectue sans formation pédagogique ni pour les enseignants algériens ni pour les enseignants étrangers qui, par ailleurs, n'enseignent pas en arabe dit classique, mais en arabe syrien. Ainsi, ces derniers compensent leur manque de formation en langue et leurs lacunes scientifiques par la diffusion de leurs convictions idéologiques et linguistiques en légitimant la supériorité de la langue arabe et de la culture arabo-musulmane. En effet, celle-ci est sacralisée, car elle est la langue du Coran, livre saint des musulmans, quant à la civilisation arabo-musulmane, elle revêt un caractère historique, universel et inestimable.

Le témoignage de l'enseignante R., professeure en psychologie, apporte un autre éclairage sur cette arabisation verticale prodiguée :

Je ne sais pas si je vous l'ai dit, mais je ne suis pas originaire de Constantine, mais d'une ville de l'intérieur du pays. À l'époque dans ma ville, un lycée complètement arabisé avait été créé, mon oncle qui avait fait Zeytouna à Tunis y était enseignant d'arabe, donc j'y étais automatiquement inscrite, toutes les matières étaient en arabe, mais bon, maintenant je peux dire que je n'avais pas appris beaucoup de choses en sciences, le prof était bon en arabe, mais pas dans la matière. Ce n'était pas grave, de toute façon je voulais être enseignante d'arabe ou d'histoire, j'ai été très influencée par les cours d'arabe sur la civilisation arabo-musulmane.

Le témoignage de R. met en exergue deux aspects fondamentaux de l'idéologie linguistique exclusive et de la politique d'arabisation verticale. Le premier aspect est la création de lycées complètement arabisés dans les villes de l'intérieur connues pour être conservatrices en comparaison avec les grandes villes réputées être « occidentalisées ou européennes », ce qui accentue le faussé idéologique linguistique et culturel au sein du pays. Par ailleurs, ces lycées ont pour mission de former des bacheliers arabophones, aussi bien en lettres qu'en sciences. Ils sont les futurs étudiants et enseignants qui vont contribuer à l'accélération et à l'expansion de l'arabisation et de son idéologie monolingue. Le deuxième aspect est le profil et la formation des enseignants algériens de langue arabe. Ces derniers ont majoritairement suivi le cursus des écoles coraniques du mouvement réformiste en Algérie ou à l'étranger (notamment La Zeytouna en Tunisie). Très imprégnés de leur formation en théologie musulmane, ils sont plus enclins à dispenser des cours de théologie que des cours de langue arabe.

L'afflux permanent des enseignants venus du Proche-Orient favorise l'apparition d'une pratique peu pédagogique, celle de la propagation de leur propre discours religieux et idéologique pen-

dant les séances de cours d'histoire et de littérature comme l'affirme N., professeure de biologie : « Heureusement que les sciences étaient encore en français, parce que, pour le reste, les enseignants égyptiens nous faisaient des cours d'éducation religieuse et morale en histoire en lettres et en philosophie. » Ainsi, ce genre de pratique pédagogique qui se limite à véhiculer son idéologie linguistique et ses croyances religieuses permet aux enseignants de valoriser et d'idéaliser la langue arabe et la religion musulmane.

Paradoxalement, l'arabisation des filières littéraires qui a comme objectif la valorisation et la dominance de la langue et de la culture arabes au sein de la société a l'effet inverse. En effet, les enseignements au sein des filières arabisées sont surchargés idéologiquement, les enseignants souffrent d'une formation lacunaire, ce qui a largement contribué à stigmatiser et à dévaloriser la langue arabe et à valoriser la langue française. Le témoignage de S., professeur en psychologie, décrit clairement cette situation :

On était mal vu, quand on avait fait des études de Lettres et en plus en arabe, notre carrière allait être dans l'administration, les carrières universitaires c'était, pour les scientifiques qui maîtrisaient le français, mais dans ma famille, être dans l'administration c'était une réussite.

Dans cette même perspective, la professeure R. poursuit :

Jamais je ne me suis posé la question sur la langue de mes études et mon travail, pour moi et pour ma famille c'était évident, pour des gens qui habitent les petites villes, enfin dans ce milieu-là, l'arabe allait de soi, en plus même les scientifiques apprenaient l'arabe, et moi, je ne voulais pas être médecin ou ingénieure, je voulais juste être enseignante.

Cette arabisation verticale lève également le voile sur une disparité, celle des origines sociales des élèves ou des étudiants qui optent pour les filières arabisées en comparaison avec ceux qui suivent les filières bilingues. En effet, les étudiants dits « arabisants » sont, généralement, de milieu modeste, conservateur ou habitent les villes de l'intérieur au sein desquelles la langue arabe est dominante. Ils se destinent à des carrières administratives peu valorisantes aux yeux de la société, tandis que les étudiants des filières bilingues sont issus généralement de milieux favorisés et optent de facto pour des études et des carrières valorisantes telles que médecins ou hauts cadres. Les témoignages des professeurs S. et R. corroborent l'analyse de Haddab qui conclut que :

Les filières arabisées (...) comprennent essentiellement des élèves ou des étudiants dont la langue fondamentale est l'arabe, dont l'origine sociale est le plus souvent modeste et qui, pour ceux d'entre eux qui réussissent le mieux, ne peuvent accéder qu'aux fonctions relativement défavorisées auxquelles mènent les études supérieures de sciences sociales, de droit et de lettres. Tout autres sont les filières qui, par la position qu'y occupent les matières enseignées en français engagent dans des cursus aboutissant des études scientifiques supérieures et des fonctions socialement valorisées telles que les professions médicales. (Haddab, 1986 : 3)

Le clivage entre matières littéraires enseignées en langue arabe et matières scientifiques enseignées en langue française se creuse davantage, et cela en défaveur de l'enseignement des matières littéraires qui est jugé peu performant et peu valorisant, mais aussi en défaveur de la langue arabe et de son idéologie qui sont stigmatisées et parfois même rejetées. En dépit de cela, l'étape de l'arabisation des matières scientifiques est rapidement franchie, W., professeure en biologie, se remémore cette période :

J'ai fait sciences en arabe au lycée, c'était dur au début, surtout avec un enseignant irakien, puis j'ai eu un enseignant algérien c'était mieux, mais ce qui gênait c'était la perte de temps quand l'enseignant nous parlait des avancées spectaculaires des savants arabes dans les domaines des sciences, on peut dire que je me suis formée toute seule.

Aussi, cette nouvelle phase d'arabisation des matières scientifiques nécessite-t-elle le recrutement d'enseignants « arabisants » dans la spécialité, ce qui n'est pas toujours aisé, car leur formation disciplinaire comporte de nombreuses lacunes. En outre, et à l'instar de leurs collègues enseignants de Lettres, les enseignants des matières scientifiques utilisent leurs cours comme vecteur de leur idéologie linguistique et culturelle en glorifiant la civilisation arabo-musulmane.

Les témoignages présentés montrent explicitement que, dès ses débuts, la politique d'arabisation de l'école algérienne soutient la diffusion d'une idéologie linguistique nationaliste et exclusive. Confortée par un appareil idéologique et transmise par des enseignants algériens et étrangers peu expérimentés, cette idéologie suscite l'apparition de deux représentations et de deux attitudes. D'une part, une attitude d'allégeance à la politique d'arabisation et une représentation positive de la langue arabe d'une partie de la société algérienne, même si cette langue n'ouvre la voie qu'à des fonctions peu valorisantes. D'autre part, le début de l'émergence d'une résistance face à cette idéologie quasi hégémonique qui, non seulement, fait fi de la réalité linguistique et culturelle plurielle de l'Algérie, mais qui, également, affecte le niveau d'instruction des élèves.

### ***3.2. Carrières universitaires : allégeance et résistance à la politique d'arabisation et à ses idéologies***

L'année 1971 est baptisée « année de l'arabisation », c'est également l'année de la création de l'université algérienne qui jusqu'à cette date dépendait du ministère de l'Éducation nationale.

Dès sa création, l'État algérien inscrit les objectifs de l'université dans le même sillage que ceux de l'école à savoir : algérianiser et arabiser cette formation supérieure.

Le processus d'arabisation de l'université n'est pas aussi systématique que celui de l'école, ce dernier est jalonné par de nombreuses interruptions qui traduisent les désaccords et les résistances idéologiques de certains hauts responsables, de cadres dirigeants, d'enseignants et d'étudiants. Toutefois, l'arabisation et la forte idéologisation des enseignements du primaire et du secondaire restent un

fait accompli, elles vont inéluctablement avoir des incidences sur l'enseignement supérieur qui oscille entre acceptation et refus. Sur le terrain, ce sont les enseignants algériens francophones qui ont le plus résisté à la politique d'arabisation et à l'idéologie qu'elle véhicule, car ils ont été les premiers ciblés par les décisions de son extension à certaines filières universitaires.

L'algérianisation et l'arabisation des enseignements des sciences humaines et sociales, et plus spécifiquement celles de la psychologie, sont certes graduelles, mais elles s'effectuent sans planification ni organisation pédagogique, ce qui a pour conséquence un manque terrible de moyens humains aussi bien en matière d'enseignement qu'en matière d'encadrement. Face à ce déficit, deux dispositions majeures sont prises, la première disposition est celle de créer le Centre d'Enseignement intensif des Langues (désormais CEIL) au sein des universités afin de dispenser des cours d'arabe aux enseignants algériens francophones. La deuxième disposition est le recours, encore une fois, à des enseignants coopérants syriens, irakiens et égyptiens pour renforcer les effectifs pédagogiques et contribuer à « arabiser » leurs collègues francophones algériens.

Ces deux dispositions traduisent la combinaison de deux idéologies linguistiques, la première est celle de l'enseignement monolingue, en l'occurrence en langue arabe, langue estimée outil nécessaire à la transmission et à l'acquisition du savoir. La deuxième est celle qui confère aux enseignants venus du Proche-Orient le statut d'expert en langue arabe, langue dont ils ne sont toutefois pas spécialistes. A., professeure en psychologie, commente ces deux dispositions :

Les CEIL ont commencé à fonctionner je m'y étais inscrite, même si les cours à l'institut de psycho étaient toujours en français, on se disait que comme en faculté de droit on allait être arabisé. Au CEIL ce n'était pas un enseignant d'arabe qui faisait cours, mais un enseignant de sociologie qui faisait cours avec l'aide d'un enseignant égyptien il distribuait des listes de mots en français traduits en arabe, ensuite il glorifiait la langue arabe et la civilisation arabo-musulmane, seules capables de transmettre un savoir universel et pur. J'ai suivi un cours et c'est tout.

Le clivage entre enseignants francophones et enseignants arabophones s'installe dès le début du processus d'arabisation. Il s'accroît rapidement étant donné que les enseignants francophones décèlent rapidement les lacunes scientifiques de leurs collègues arabophones, qui, parfois, ne sont même pas de la spécialité de la matière qu'ils ont en charge. Mais, leur seule « maîtrise » de la langue arabe leur donne le statut d'enseignant formateur spécialiste de cette matière dans cette langue. Afin de combler leurs lacunes disciplinaires et de légitimer leur fonction d'enseignant-formateur, ces enseignants algériens se réfugient dans le discours idéologique linguistique dont la rhétorique met en avant les qualités de la langue arabe et les grandes réalisations de la civilisation arabo-musulmane. Par ailleurs, ces derniers sont très influencés par l'idéologie linguistique et culturelle des enseignants coopérants du Moyen-Orient qui sont érigés en modèles et auprès de qui ils trouvent le soutien escompté.

L'arrêté de juillet 1974 amorce l'arabisation de la psychologie, ce dernier permet la création d'une section arabisée à l'université d'Alger. C., professeur en psychologie, témoigne à ce propos :

Nos collègues d'Alger nous disaient que les étudiants arabophones s'inscrivaient automatiquement dans la section arabisée. Mais que, eux (enseignants) avaient réussi à négocier avec l'administration un enseignement bilingue arabe/français parce qu'ils étaient francophones, en plus de nombreux autres étudiants refusaient les cours d'idéologie arabo-musulmane des enseignants de la section d'arabe qui avaient une formation en philosophie et pas en psychologie. Heureusement à Constantine les enseignements étaient exclusivement en français, mais on savait que cela ne durerait pas.

Le manque d'enseignants arabophones spécialistes en psychologie est manifeste. Toutefois, la tutelle impose l'arabisation de la discipline en recourant à des enseignants de disciplines connexes, notamment en philosophie ou en sociologie, les cours qu'ils dispensent sont lourdement imprégnés d'idéologie arabo-musulmane. Cette idéologie exclusive monolingue affecte la qualité de la formation scientifique, ainsi, une résistance à cette idéologie se met-elle en place de la part des enseignants et des étudiants.

Aussi, le premier acte de résistance des enseignants psychologues francophones est-il de plaider et d'obtenir gain de cause pour un enseignement bilingue. En outre, en refusant de prendre part aux enseignements en langue arabe, les étudiants s'exposent à des sanctions administratives, cet acte de contestation trouve sens dans le fait qu'ils récusent la volonté de la tutelle de politiser et d'idéologiser leur cursus universitaire. L'enseignante R. confie :

J'ai choisi psychologie, à l'université, à ma surprise, contrairement à Alger, on faisait cours en français, j'ai dû faire beaucoup d'efforts pour m'adapter et comprendre les cours, mais les cours étaient de bonne qualité je ne pouvais rien dire, parce que mes camarades qui faisaient sociologie ou droit, leurs cours étaient en arabe, mais les contenus n'étaient pas à la hauteur, c'était cours de civilisation arabe généralement.

Si l'université d'Alger tolère l'enseignement bilingue au sein de l'institut de psychologie, la Conférence Nationale sur l'Arabisation du 2 mai 1975 y met fin. Toutefois, la situation sur le terrain reste inchangée à savoir les enseignements au sein de cette discipline continuent à s'effectuer en langue française et en langue arabe. À cet effet, C., professeur en psychologie, nous confirme qu'

[o]n ne pouvait pas enseigner en arabe, on était francophone, en plus la documentation était en français, même les étudiants qui étaient inscrits à Alger en section arabisée venaient assister avec les sections bilingues, c'est normal les enseignants de la section n'étaient pas psychologues, mais sociologues. Mais les arabisants durs enseignants ou étudiants faisaient beaucoup de pression.

Corroborant ce témoignage, l'enseignante R. déclare :

Les étudiants de la section arabisée d'Alger nous contactaient et nous poussaient à faire grève pour avoir les cours en arabe. Pour nous c'était compliqué, les cours et les enseignants étaient bons, en plus y avait un discours idéologique très important pour la langue et la culture arabes nationales.

Afin de contenir les diverses formes que prend la résistance des enseignants et des étudiants face à la politisation et à l'idéologisation linguistique des enseignements, l'appareil idéologique de l'État se fortifie d'une directive qui abroge le bilinguisme comme mode d'enseignement. La réunion du Comité central du FLN de décembre 1979 est décisive et cruciale pour la politique d'arabisation de la psychologie. En effet, c'est à la suite de cette dernière que la décision d'arabiser la première année des sciences sociales et humaines est prise sans, nullement, considérer ni estimer les problèmes pédagogiques soulevés par les enseignants et les étudiants quant à la manière d'appliquer cette politique d'arabisation.

À la rentrée universitaire 1980, l'arabisation totale de la 1<sup>re</sup> année des sciences humaines et sociales est appliquée. Cependant, le département de psychologie de l'université de Constantine est largement dominé par des enseignants francophones, comme l'attestent les témoignages recueillis, durant cette période, par Geneste :

L'arabisation de la première année n'a pu s'effectuer qu'avec des enseignants non spécialistes de la psychologie : ce sont des philosophes ou des sociologues qui ont assuré l'enseignement de cette première année. Nous n'étions absolument pas préparés à enseigner en arabe, notre recherche était en français et toute notre documentation en psychologie était en français parfois même en anglais. (Geneste, 1983 : 70)

Soucieux de la qualité de la formation des étudiants et consciencieux quant à l'élaboration de leurs cours, les enseignants francophones tentent de trouver une solution face à cette impasse pédagogique. L'enseignante A. et l'enseignant C. relatent leur ultime acte de résistance :

Nous avons organisé une assemblée générale des enseignants francophones pour demander le report de cette décision ou le report de la rentrée universitaire, pour nous préparer et au moins traduire nos cours, mais personne ne nous a écoutés. Des collègues de sociologie avaient pris certains cours, mais la situation était critique. Nous, on a enseigné le module de terminologie.

Dès la rentrée de 1980, tous les CEIL à l'aide des commissions permanentes d'arabisation proposent des programmes d'arabisation pour les enseignants francophones, l'accent est mis sur l'enseignement de la terminologie et de l'entraide entre enseignants arabophones, francophones et coopérants étrangers. Au sein de l'institut de psychologie, les profils linguistiques des enseignants ainsi que leurs compétences sont très hétérogènes comme le souligne l'enseignant S. qui nous révèle que

Les enseignants arabophones n'étaient pas aussi qualifiés que les enseignants francophones, tout le monde le savait, moi-même qui étais arabisant je préférais les cours des francophones, même s'ils ne nous faisaient que terminologie, ils acceptaient toujours de nous expliquer des notions et des concepts de psychologie et prenaient ça sur leur temps libre. Les enseignants arabophones étaient frustrés ils ont mal accepté ça, ils nous faisaient la morale au nom du nationalisme et de notre langue arabe, langue d'une grande civilisation.

La collaboration tant prônée par la tutelle entre enseignants arabophones et francophones se mue sur le terrain en un grand clivage linguistique et idéologique. Les enseignants arabophones, en plus de leur manque en formation disciplinaire, ne peuvent se défaire de leur idéologie linguistique monolingue dominante, l'enseignante R. nous révèle que

[L]es enseignants arabisants algériens ou étrangers ne maîtrisaient pas les contenus disciplinaires, le niveau des enseignements et des étudiants a baissé. En plus, ils refusaient d'enseigner certains axes des programmes qui ne correspondaient pas à l'idéologie nationale arabo-musulmane ou qui allaient contre ses principes. Nous, on les enseigner sans changer la moindre virgule.

L'examen de ces témoignages nous révèle que la politique d'arabisation a instrumentalisé l'université à des fins idéologiques hégémoniques. Il nous paraît sans équivoque que le paroxysme de cette instrumentalisation est atteint quand les objectifs pédagogiques ont été mis au service de cette dernière. En effet, les contenus des programmes et leurs orientations convergent vers un nationalisme linguistique, souvent, mythifié, culturellement pauvre, mais fortement idéologisé. Ainsi et comme le montrent les discours testimoniaux, des attitudes et des représentations dogmatiques voient le jour, elles se propagent par la suite au sein de l'université et de la société rendant tout débat sur les questions identitaires, linguistiques, culturelles et parfois même, scientifiques, conflictuel.

En 1975 est décidée l'arabisation des matières techniques et scientifiques dans les établissements de l'Enseignement supérieur. L'arabisation de ces dernières ne suit pas le même cheminement que celle appliquée aux sciences humaines et sociales, elle connaît un rythme plus lent et rencontre beaucoup de résistance de la part des enseignants et des étudiants. De ce fait, elle ne concerne que quelques disciplines qui, finalement, maintiennent un enseignement bilingue comme en physique, en chimie ou en biologie. N., professeure en biologie, affirme que

J'avais fait sciences section bilingue donc en français au lycée et biologie en français à la fac. D'un coup, il décide d'arabiser les sciences comme ils l'ont fait pour les Sciences humaines et sociales et ils envoient des enseignants syriens en renfort pour aider les enseignants arabisants algériens. Nous on a dit non et non, y a des sections arabisées d'accord vous leur faites cours en arabe, mais nous on enseigne en français, et c'est comme ça que cela fonctionne, en plus eux ils n'enseignent même pas en arabe, la terminologie est en français, algériens arabisants ou syriens recouraient qu'ils le veulent ou non au français, et puis leur histoire sur l'arabe et les avancées scientifiques c'était y a des siècles.

Par ailleurs, le témoignage de W., professeure en biologie, est très intéressant, cette dernière nous confie :

J'étais arabisante au lycée, mais une fois à l'université, j'ai opté pour la section en français, j'ai beaucoup travaillé pour rattraper mon retard en langue, mais cela valait le coup pour nous la formation était très bonne, nettement supérieure que celle des autres, les sections arabisantes se plaignaient toujours du niveau, en plus y avait trop de discours, enfin, sur la langue arabe les sciences, la civilisation arabe pour eux c'était toujours présent.

Les témoignages des deux enseignantes montrent que l'arabisation des disciplines scientifiques et l'idéologie linguistique dominante qui la sous-tend sont sources de tension aussi bien linguistique que relationnelle entre enseignants francophones, et arabophones algériens ou coopérants du Proche-Orient. Les enseignants francophones résistent à cette idéologie linguistique exclusive en maintenant un enseignement en langue française alors que la tutelle impose un enseignement en langue arabe.

Cette situation contribue à exacerber les différences linguistiques et idéologiques, voire à créer des divisions au sein du corps enseignant qui désormais s'identifie en « nous » et en « eux ». Les enseignants francophones s'attellent à déconstruire le discours hégémonique en soulignant la désuétude du rapport langue arabe et avancées scientifiques tout en mettant en relief le nécessaire recours à la langue française pendant les cours en langue arabe. Enfin, l'ultime acte de résistance à cette idéologie linguistique dominante demeure le choix des étudiants de formation arabophone au lycée qui optent à l'université, pour les enseignements dans les sections francophones dénonçant la surcharge idéologique des cours des sections arabophones tout en mettant en exergue les qualités des formations francophones.

## 4. Conclusion

Dès son indépendance, l'Algérie adopte une politique d'arabisation fortement inspirée de l'idéologie des réformistes musulmans qui puise ses sources dans les textes fondateurs de son indépendance. Linguistiquement cette idéologie est dominante et exclusive, elle ne cède aucune place aux autres langues et cultures présentes en Algérie qui en font la richesse.

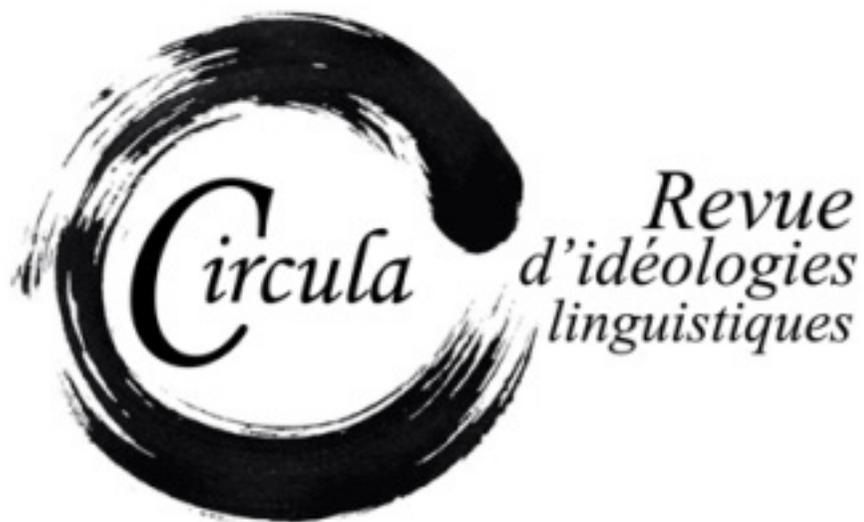
Planifiée par l'État et mise en œuvre par un appareil idéologique très performant, cette politique d'arabisation à l'idéologie hégémonique est mise en place à l'école et à l'université algériennes. Aussi, avons-nous examiné les discours testimoniaux d'enseignants universitaires, acteurs et témoins de l'instauration de cette politique linguistique et idéologique.

L'observation précise et détaillée de ces témoignages met en évidence le fait que cette politique d'arabisation prône plusieurs idéologies : une idéologie de résistance et d'affirmation identitaire face à la colonisation française, une idéologie monolingue dominante de la langue arabe, une idéologie de mise en valeur des caractéristiques innées de cette langue perçue comme langue sacrée et véhiculaire du savoir, car langue de la civilisation arabo-musulmane. Enfin, une idéologie de reconnaissance des locuteurs considérés comme natifs de la langue arabe, ce qui justifia le recours à des enseignants venus du Proche-Orient pour aider et contribuer à la diffusion de cette idéologie.

Ces idéologies linguistiques suscitent deux réactions divergentes au sein du corps enseignant, une attitude d'allégeance et une attitude de résistance. Par ailleurs, elles influencent les pratiques pédagogiques et les contenus d'enseignement. En outre, elles ont été source de discorde entre les membres du corps enseignant et étudiantin. Enfin, ces idéologies ont changé les rapports aux langues et leurs représentations au sein de la communauté universitaire, ce qui, jusqu'à nos jours, ne cesse d'influencer le choix des langues d'enseignement et de marquer, de ce fait, l'enseignement supérieur et la recherche scientifique.

## Bibliographie

- Boyer, Henri (2020), « Le nationalisme linguistique : une option interventionniste face aux conceptions libérales du marché des langues », trad., *Noves SL, revista de socilingua* (2006), n° 1, page consultée le 8 septembre 2020 : <http://www.gencat.cat/llengua/noves/noves/hm06tardor-hi-vern/docs/boyer.pdf>.
- Dourari, Abderrezak (2012), « Politique linguistique en Algérie : entre le monolinguisme d'État et le plurilinguisme de la société », *Synergies pays germanophones*, n° 5, p. 73-89.
- Charte d'Alger, page consultée le 20 mai 2020 : <https://editionsasymetrie.org>.
- Charte de Tripoli, page consultée le 20 mai 2020 : <https://editionsasymetrie.org>.
- Constitution Algérienne de 1963, page consultée le 20 mai 2020 : <https://www.joradp.dz>.
- Geneste, Géraud (1983), *L'arabisation des sciences sociales et humaines en Algérie, 1980-1982 : une étape décisive dans l'histoire de l'université*, Lyon, Université de Lyon II, Faculté des Lettres et Sciences humaines.
- Grandguillaume, Gilbert (2004), « L'arabisation au Maghreb », *Revue d'Aménagement linguistique*, Aménagement linguistique au Maghreb, Office québécois de la langue française, n°107, p. 15-40.
- Haddab, Mustapha (1986), « L'arabisation de l'enseignement des sciences et mutations dans le champ sociolinguistique en Algérie », *Annuaire de l'Afrique du Nord 1984*, Paris, Éditions du CNRS, p. 99-107.
- Jaffe, Alexandra (2008), « Parlers et idéologies langagières », *Ethnologie française 2008/3*, vol. 38, p. 517-526.
- Plateforme de la Soummam, page consultée le 20 mai 2020 : <https://editionsasymetrie.org>.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (2015), « L'école algérienne au prisme des langues de scolarisation », *Les Langues d'enseignement, un enjeu politique*, Revue internationale d'éducation de Sèvres, n° 70, p. 53-64.



**TITRE:** LA POLITIQUE LINGUISTIQUE DE L'ALGÉRIE OU L'ARBRE LINGUISTIQUE QUI CACHE LA FORÊT IDÉOLOGIQUE

**AUTEUR:** ABDERREZAK DOURARI, UNIVERSITÉ D'ALGER 2

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 83 - 118

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19257](http://hdl.handle.net/11143/19257)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19257](https://doi.org/10.17118/11143/19257)

# La politique linguistique de l'Algérie ou l'arbre linguistique qui cache la forêt idéologique

Abderrezak Dourari, Université d'Alger 2  
zakidurar@hotmail.com

« Qbayli, chaoui, mzabi, targui, arbi...khawa khawa » ; « Urgent :  
Échec de l'opération chirurgicale pour séparer les siamois chaoui, kabyle,  
arabe, mzabi, targui, etc., car ils ont le même cœur battant : l'Algérianité »,  
(Slogans du *Hirak* du 22 février 2019)

## 1. Introduction : Les langues du *Hirak*<sup>1</sup> ou la sociolinguistique à ciel ouvert

La politique linguistique est l'émanation d'une politique tout court, et celle de l'Algérie indépendante, surdéterminée par l'idéologie arabo-islamique, peut se résumer à la négation des faits sociaux, historiques et linguistiques. Mouloud Mammeri disait qu'ils faisaient tout autrement qu'il n'est naturel.

La société algérienne d'après 2019 n'avait pas besoin d'enquêtes sociolinguistiques coûteuses pour être décrite. C'est un véritable gisement à ciel ouvert, où il suffisait de bien observer ces millions de manifestants disciplinés, dans les quatre coins du pays, qui battaient le pavé pacifiquement, pour revendiquer leurs libertés et le changement du système politique dictatorial, les mardis et vendredis. En conséquence, deux verbes français, bien algériens, y avaient été forgés : « *mardir* » et « *vendredir* ». La foule arborait des slogans, échappant, pour la plupart, au contrôle des partis politiques ou des groupes idéologiques connus, écrits et chantés dans toutes les langues et variétés du répertoire linguistique algérien, dont tamazight (au sens d'un nom générique commun pour désigner des variétés maternelles régionales apparentées et différenciées). La langue la plus utilisée est, de loin, l'arabe algérien dans lequel a été dit le mot d'ordre le plus célèbre du *hirak* : « *yetnehaw gaa* » (Qu'ils dégagent tous !), spontanément lancé par un Algérien lambda dans le micro d'une journaliste d'une télévision

---

1. Le mot « *hirak/harak* » est d'origine arabe et signifie littéralement « mouvement ». Il est emprunté au mouvement protestataire du Rif marocain et aux mouvements dits « Printemps arabes » et désigne un mouvement politique populaire visant à changer le système politique dictatorial.

arabe (*El-Arabia*), qui insistait pour qu'il lui parle en arabe « scolaire »<sup>2</sup>. Elle reçut cette cinglante réponse : « Je ne connais pas l'arabe, je vous parle dans notre derja ». Il brise, du coup, un grand tabou qui, jadis, réduisait les prises de parole en contexte formel à des bégaiements d'arabe scolaire inintelligibles. Mieux, il libère du même geste les capacités expressives des Algériens de tout niveau d'instruction, jadis confinés à la quasi-mutité en raison de leur non-maîtrise de l'arabe scolaire – langue imposée comme seule légitime pour le contexte formel. Viennent ensuite, les autres langues comme l'arabe scolaire, le français, l'anglais, et même un slogan en chinois !

Toutes ces langues se sont côtoyées sans heurt, et leur usage a été motivé par la seule efficacité communicationnelle. Cette situation concerne aussi la Kabylie, dont on s'attendait à une focalisation–sur le seul kabyle écrit en latin ou en tifinaghs. L'enjeu était communicationnel - se faire comprendre par le maximum d'Algériens, tous unis et différents contre le régime politique dictatorial, et en la matière, l'arabe algérien a été choisi comme l'instrument le plus efficace.

Cette brève introduction permet d'esquisser, à grands traits, une image de l'enjeu réel de la politique linguistique officielle en Algérie, en même temps que le caractère aberrant de sa vision schizo-phrénique.

Notre hypothèse est que la politique linguistique de l'État algérien, monolingue et monoculturelle, en parfaite contradiction avec la réalité sociolinguistique et culturelle vécue, découle presque naturellement de l'ancrage du pays dans l'humus culturel et linguistique arabo-islamique, qui remonte aussi loin que la période des conquêtes arabes au VIII<sup>e</sup> siècle, et des dynasties amazighes qui lui ont succédé rapidement. Depuis, l'arabe classique et la religion islamique sont devenus, dans la sphère officielle, des repères hégémoniques de plus en plus prégnants, qui ont relégué au second plan les repères historiques et anthropologiques des peuples d'Afrique du Nord, toujours vivaces. Subséquemment, nous tenterons de déconstruire la manière dont cette situation a surdéterminé les choix linguistiques et culturels de cet État, en dépit des résistances/résiliances qu'elle a suscitées, tout autant que le discours idéologique qui en a été/est le vecteur.

## **2. L'identité et l'idéologie : cadre d'intelligibilité théorique**

Dans l'appel à publication, Laroussi a tenté de cerner le concept d'idéologie en invoquant de célèbres auteurs connus dans ce domaine. Il aura ainsi montré, par induction, combien le champ sémantique recouvert par ce concept est complexe en dépit du fait manifeste de l'existence d'un axe sémantique, ou d'un espace d'intersection sur le plan du contenu, entre les différentes définitions issues d'approches heuristiques et méthodologiques diverses.

---

2. Nous désignons par « arabe scolaire » cette variété d'arabe apprise à l'école et pour l'école et les institutions de l'état comme langue seconde, par opposition à l'arabe algérien ou maghrébin qui est naturellement acquis comme langues premières.

On relèvera, notamment, les traits sémiques de « fausseté » et de « système d'idées » qui se retrouvent implicitement ou explicitement dans toutes les définitions. La définition avancée par Jean Gabel nous paraît être la plus complète, dans la mesure où elle intègre les éléments lexico-sémantiques fondamentaux, partagés dans les autres définitions, dans une formulation unique englobante à même d'en donner une idée subsumante. L'idéologie est, dit-il,

[u]n système d'idées liées sociologiquement à un groupement économique, politique, ethnique ou autre, exprimant sans réciprocité les intérêts plus ou moins conscients de ce groupe, sous la forme d'anhistorisme, de résistance au changement ou de dissociation des totalités. Elle constitue donc la cristallisation théorique d'une forme de fausse conscience. (Cité par Caire, 1974 : 7 ; c'est nous qui soulignons)

Les termes en gras dans cette citation émailleront notre texte, car ils résument bien la situation dans chacun de ses aspects, et percent à jour les fondements idéologiques sous-jacents de la politique linguistique en Algérie et au Maghreb.

La notion de système appelle la cohésion des idées constitutives en immanence, et, partant, renvoie à un système de valeurs clos, donnant naissance à une axiologie virtuelle ou une taxonomie normative latente, prête à être mise en œuvre par un acteur en tant que « quête permanente des valeurs ». Nous avons utilisé ailleurs la notion d'orthopraxie, quand des acteurs ont le souci de mettre leurs actes en adéquation avec l'univers axiologique idéologique ou mythique auquel ils s'identifient mentalement, ou de faire le passage de l'imprégnation mentale par le système axiologique vers sa réalisation, particulièrement s'agissant de systèmes axiologiques aussi puissants que ceux véhiculés par le discours religieux ou nationaliste. Greimas et Courtés nous disent que « le discours idéologique est susceptible d'être, à tout instant, plus ou moins figurativisé et de se reconverter ainsi en des discours mythologiques. » (Greimas et Courtés, 1979 : 179-180)

En tant que taxonomie, l'idéologie procède d'une posture intellectuelle initiale qui se déploie syntagmatiquement en discours justiciables des contraintes de cohésion et de cohérence. La cohésion du discours est assurée, outre par les procédés syntaxiques textuels courants, notamment par la totalité des isotopies sémantiques distribuées à travers l'ensemble du discours, et qui rendent sa lecture cohésive par les liens de contenu qu'elles suscitent et par les renvois qu'elles entretiennent les unes aux autres.

Les écoles de philosophie du langage n'ont pas la même perspective quant à la question de savoir si le langage a pour vocation de révéler la vérité (dire explicitement la conjonction de l'être et du paraître) ou de la cacher (faire dans la prévarication, c'est-à-dire disjoindre l'être et le paraître). Les oppositions conceptuelles entre être et paraître, latence et manifestation, phénomène/noumène, immanence/transcendance, etc., de l'école européenne forment une grille qui configure sa vision de l'univers langagier et du discours, en la distinguant de la conception anglo-saxonne où le langage est posé comme ayant pour vocation de révéler la vérité, ainsi que le théorise Grice dans ses célèbres

maximes conversationnelles, particulièrement la maxime de qualité qui en exprime la quintessence<sup>3</sup>. Martinich la résume ainsi :

Même dans les controverses les plus virulentes et les négociations les plus laborieuses, chacun des protagonistes a besoin de comprendre ce que l'autre veut dire ; les débatteurs les plus acerbes doivent se mettre d'accord pour être en désaccord. Grice saisit ces faits dans ce qu'il appelle le principe de coopération. » (Martinich, 1980 ; notre traduction)

Et c'est à ce niveau de mise en confrontation du discours et de la réalité (la cohérence), que se manifesteront les questions de « vérité » et de « mensonge ».

Sur le plan sémiotique, le discours idéologique s'échange entre un destinataire/énonciateur et un destinataire/énonciataire. L'acte accompli par l'énonciateur est illocutoire dans la mesure où il vise à faire croire le destinataire/énonciataire, en mobilisant les procédés discursifs argumentatifs et persuasifs de tous genres afin d'obtenir son adhésion (son « croire ») :

Dans la mesure où, à l'intérieur du contrat énonciatif (implicite ou explicite), l'énonciateur exerce un faire persuasif (c.-à-d. un faire croire), l'énonciataire, à son tour, parachève son faire interprétatif par un jugement épistémique (c.-à-d. par un croire) qu'il porte sur les énoncés d'état qui lui sont soumis. Il faut cependant tenir compte du fait que l'énoncé qu'il reçoit, quelles que soient ses modalisations antérieures, se présente à lui comme une manifestation (un paraître ou un non-paraître) à partir de laquelle il doit statuer sur son immanence (son être ou son non-être) : ainsi, le jugement épistémique est, à partir du phénoménal interprété, une assomption du nouménal. (Greimas et Courtés, 1979 : 129).

Les quelques aspects théoriques que nous avons retenus ici se vérifieront progressivement au cours de notre analyse de ce discours idéologique sous-jacent à la politique linguistique algérienne, et nous éclaireront sur son fonctionnement interne non-dit.

### **3. Le discours de légitimation de la politique linguistique et identitaire**

#### **3.1. La surdétermination de l'idéologie arabo-islamique**

Les politiques linguistiques en Algérie et au Maghreb procèdent en toute logique de l'humus identitaire et culturel dominant auprès des élites dirigeantes de la société et surdéterminent les choix opérés par les états de cet ensemble géographique et humain. Les représentations des élites politiques dirigeantes dans ces régimes autoritaires sont donc aussi bien le résultat que l'instrument de

---

3. V. aussi Al-Hamadi, Hamid et Behija J., Muhammad (2009), « *Pragmatics: Grice's Conversational Maxims Violations in The Responses of Some Western Politicians* », ADAB AL BASRA, vol. 50, p. 1-23.

cet humus dominant. Les notions clefs de ce discours sont portées par des énoncés préconstruits : « le monde arabe », « la nation arabe », « l'unité arabe », « l'Oumma arabe », « l'autoritarisme arabe »<sup>4</sup>, « la pensée arabe », etc., ou alors « l'arabo-islamisme », « l'Oumma islamique »<sup>5</sup>, etc. – ainsi avec un article défini. Ces notions caractérisent et déterminent le « nous » (le moi dilaté) et l'opposent à « l'autre », ainsi négativement défini. Les discours foisonnants et largement diffusés par les appareils idéologiques d'État, sous monopole jaloux des pouvoirs publics à légitimité carentielle, encapsulent la pensée dans l'apologie. Pis, la pensée critique est dénoncée comme traîtresse et faisant le jeu des ennemis de la nation – de l'autre, de « l'Occident immoral », des « colonialistes haineux », de « l'impérialisme » et même du « sionisme », comme il en va dans la loi de Godwin, et est contraint, *ipso facto*, à la marge silencieuse et aux travaux de Sisyphe. Les énoncés cités ci-dessus préconstruisant le « moi » et « l'autre », en constituent les bornes cognitives infranchissables et scotomisent la réalité plurielle.

### 3.1.1. Les intellectuels « arabes » et le discours identitaire

Deux penseurs « arabes », très prolixes et très en vue, sont illustratifs de ce discours : Mohammed Abid Al-Djabiri, philosophe marocain, et Hassan Hanafi, philosophe égyptien, dont nous avons traité plus longuement ailleurs<sup>6</sup>. Échangeant dans le cadre d'un dossier publié par une revue moyen-orientale publiée à Paris, sous le titre de *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb*<sup>7</sup>, ont rendu explicite de manière exemplaire les soubassements idéologiques de la définition identitaire arabo-islamique retenue par les États du Maghreb et même du Machreq. Nous avons relevé que cette distinction même entre *Machreq* et *Maghreb*, utilisée par la revue, a été critiquée, dans une surenchère passionnelle, comme étant en soi attentatoire à « l'unité arabe » :

Ni Machreq, ni Maghreb, mais un camp unique.

Rechercher les points communs, la constitution d'un bloc historique unique ; il est nécessaire de mettre en place une forme quelconque des États-Unis arabes. (Dourari, 1993 : 357)

En leur qualité d'intellectuels très en vue, on voit d'emblée qu'ils ne s'inscrivent pas tant dans une déontologie épistémique que dans une déontologie idéologique. C'est cette dernière qui surdétermine les échanges entre acteurs sociaux et politiques et circonscrit du même coup les frontières du pensé/pensable et de l'impensé/impensable, du dit/dicible et du non-dit/non-dicible. Le croire encadre le

---

4. V. Camau, Michel (2005), « L'autoritarisme dans le monde arabe, Autour de Michel Camau et Luiz martinez », Caire : CEDEJ - Égypte/Soudan.

5. Dans la collection de titres édités par Routledge, nous pouvons relever la mention de plusieurs titres faisant référence à ce qui est « arabe », au singulier et avec un article défini, par exemple : *Democracy in the Arab world ; The Arab State and Women's Rights ; The Arab State ; The UN and the Arab-Israeli Conflict ; Political Regimes in the Arab World ; Everyday Arab Identity, Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*.

6. Dourari, Abderrezak (1993), *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb. Le discours idéologique arabe contemporain*, Thèse de doctorat de l'université de la Sorbonne, Paris.

7. Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb)*, Éditions AL\_Yawm as-sabi' et Dar Toubqal li nachr.

savoir de l'individu. « L'unité arabe », « les Arabes », représente un destinataire omnipotent et omniprésent et est caractérisée tout aussi globalement qu'un être humain peut l'être : « Si l'on est d'accord que les Arabes ont acquis une certaine forme d'indépendance, ils sont cependant actuellement au stade de la rationalisation de leur pensée. » (Cité dans Dourari, 1993 : 359) Il est donc évident qu'on réfère à un actant unique dit « les Arabes » ou « l'unité Arabe » ou « la Oumma arabe », présentée comme allant de soi d'autant que le syntagme est précédé d'un article défini.

Le rôle de l'intellectuel, dans cet univers sémantique, c'est-à-dire l'actant individuel ou collectif et, en principe, l'acteur le plus outillé pour déconstruire un discours idéologique, est perçu comme celui qui doit mener son destinataire (le peuple, la société, les élites) vers un « croire être vrai », et ses stratégies argumentatives doivent se conformer à cet objectif idéologique présenté comme seul vrai. C'est d'ailleurs ainsi que Coquet définit le rôle de l'intellectuel ou du savant : « Le sujet épistémique a pour rôle de pénétrer les desseins du destinataire (ici, l'Unité arabe, ou la Nation arabe ou les Arabes), d'acquiescer et de communiquer ce savoir vrai sans lequel toute société est condamnée à claudiquer sans fin. » (Coquet, 1989 : 202)

Contrairement au sujet épistémique, qui se fonde sur le savoir démontré de la science, le sujet idéologique énonce, sous la forme d'un discours déontique, ses vérités et, partant, définit la sphère d'action, c'est-à-dire, ce que doivent faire les élites, les partis politiques et même les pouvoirs en place. Ce sont les intérêts de « la communauté arabe » qui surdétermineront ceux des individus. Le sujet épistémique doit, par ailleurs, s'incliner devant la communauté au risque de se faire excommunier<sup>8</sup>. Les exemples en cela ne manquent pas dans l'histoire de la civilisation arabo-islamique.

Le discours aléthique<sup>9</sup>, réduit la vérité à soi, à ses propres énoncés véridiques, et exclut de la sphère véridictoire toute possibilité de contestation en la disqualifiant d'avance comme provenant de l'autre (l'ennemi). Les discours idéologiques arabistes ou islamistes<sup>10</sup> en sont les prototypes les plus représentatifs dans le Maghreb au regard de notre problématique. Ceux des pouvoirs en place le sont tout autant et déploient des formes particulières de violence symbolique et physique soutenues depuis les indépendances.

---

8. Roussillon, Alain (1991), « Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe », *Peuples méditerranéens*, no 54-55, janvier-juin 1991.

9. Coquet, Jean-Claude (1987), « Le fait et l'événement », *Protée*, vol. 15, n° 3, p. 11.

10. On entend par « discours islamiste » un discours fondé sur une idéologie puisant ses références de l'islam et véhiculant un conservatisme religieux violent posé comme seul vrai, comme dogme intangible et indiscutable, car posé comme l'expression de la volonté divine. Il est donc un antihumanisme antidémocratique.

La perception de soi est tendue entre l'appartenance au « nous »<sup>11</sup>, arabo-musulman, ou à « l'autre », ses ennemis. Djabiri oppose les desseins des « grands de ce monde » et ceux des « petits », qui n'ont d'autre choix que de s'unir, « devenir un », pour s'assurer une force numérique suffisante face à l'ennemi. À tel point que cet auteur, qui se présente comme un rationaliste foucauldien, néanmoins membre du parti de l'union des nationalistes arabes marocain, énonce explicitement que « nous ne sommes pas redevables à la Révolution française, mais au mouvement réformiste wahhabite. » (Djabiri, 1990 : 95)<sup>12</sup> Nous ne voyons pas, en effet, ce qui serait comparable entre la Révolution française, qui a mis fin à la domination de la pensée religieuse et de la monarchie au profit de la Raison, de la République, d'une ouverture sur l'humain, sur l'universel, d'un côté, et la réforme wahhabite, d'un autre côté, qui est un repli sur soi avec un surplus de religiosité exclusive de la raison. Quoi qu'il en soit, cette posture intellectuelle illustre bien le type de contrôle du champ idéologique exercé par les pouvoirs maghrébins et, au-delà, par lesdits pouvoirs arabes, soutenus en cela par le mouvement islamiste.

« L'unité arabe », « la nation arabe », « les Arabes », « la société arabe », « le monde arabe », autant de déclinaisons énoncives exprimant le même contenu sémantique, est posée dans le discours idéologique arabe contemporain comme un « devoir-être » (donc programme à réaliser), en même temps qu'un « avoir été », (donc un programme déjà réalisé). Roussillon nous parle justement de « l'unité même du principe identitaire »<sup>13</sup>.

L'entretien de la phobie de l'ennemi, de l'ombre menaçante de l'autre, ne sert pas seulement à recoller les débris d'un « moi », mais aussi à rendre le discours d'un certain moi partiel (l'opposition) impossible, et inaudible par la société, en le désignant comme procédant de celui de l'ennemi. Les termes de *turath* (patrimoine) et de *'asala* (authenticité), largement répandus dans ce discours, sont censés entretenir le passé dans le présent et le projeter dans le futur. Le jugement d'authenticité mesure une posture, une pensée ou un acte, en termes de conformité ou d'écart par rapport à une équation identitaire passée perçue, comme le dit Sledziewski, comme « un stock de qualités essentielles déjà assignées une fois pour toutes à un sujet déjà-là avant de commencer à exister. »<sup>14</sup> Elle ajoute que le sujet individuel ou collectif est perçu comme une équation de qualités qui le contraint à « toujours protester de son authentique identité et la défendre contre les influences étrangères susceptibles de la dénaturer. » (Dourari, 1993 : 368)

---

11. Garon, Lise (1990), « Vers un concept opératoire de l'idéologie », *Linguistica communicatio, Revue internationale de linguistique générale*, vol. II, n° 2, p. 59-69, cité dans Dourari, 1993 : 363.

12. V. aussi la critique de la réforme de Mohammed Ibn Abdelwahab dans Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.

13. Cité dans Dourari (1993 : 365).

14. Sledziewski, Elisabeth (1991), « Sujet et identité », *L'homme et la société, Revue internationale de recherches et de synthèses en sciences sociales*, n° 101, XXV, p. 42.

Le discours identitaire arabe et islamique se caractérise par la revendication insistante de la spécificité par rapport au reste de l'humanité : « *It's better for the Muslim world to develop through its own traditions including mysticism* », soit « Il est préférable pour le monde islamique de se développer par le biais de ses propres traditions y compris le mysticisme », nous dit Hanafi (v. Dourari, 1993 : 370). D'autant mieux, ajoutons-le, que cette spécificité-ci lui permet d'évoluer en dehors de l'influence perturbatrice de l'autre, de l'Occident, et même des conventions internationales.

Laroui réfute cette spécificité qui serait propre aux Arabes et musulmans uniquement, et déclare :

La sharia en tant qu'exigence éthique, le califat en tant qu'état à son service pour dépasser la nécessité et faire que l'homme cesse d'être uniquement naturel, tout cela n'a rien de spécifiquement islamique. C'est la logique de toutes les utopies apparues au cours de l'histoire. (V. Dourari, 1993 : 373)

La majorité des constitutions d'États dits arabes comporte un article consacrant « l'islam religion d'État », sans vraiment en définir les implications. Ce n'est certainement pas l'idée d'application de la *Shari'a* comme cadre et source du droit, car cela aurait pu être dit explicitement. À moins que ce soit une confusion entre une personne et l'état, en tant qu'ensemble institutionnel, dont on ne s'attendrait pas qu'il accomplisse les rites islamiques quotidiens. Ou alors, entendrait-on par cela que l'État serait soumis à ce que certains juristes théologiens andalous comme Shatibi appellent, « *makarim al 'akhlaq* » (l'idéal éthique) et *almaslaha al 'ama* (la règle de l'intérêt général) ?

C'est en ce sens que Ghalioun a bien raison de soulever le constat d'une situation crisogène caractérisée par une opposition entre l'état et sa nation, et dans laquelle vivraient les peuples dits arabes. Car, en expliquant que « c'est une communauté qui vit ses structures étatiques, non pas comme l'expression de sa volonté ou de la solidarité collective de ses membres, mais comme le principe de leur négation, elle subit ses pouvoirs qui devraient être son émanation » (cité dans Dourari, 1993 : 374-375), il décrit en des termes simples une réalité politique complexe, partant du trait partagé par cette supposée communauté, pour la présenter *ipso facto* comme identique à elle-même dans tout cet espace dit arabe. Mais, il tombe dans le même travers globalisant en insinuant qu'il s'agit partout de la même « communauté » et de la même « nation » qui serait mue par une identique « volonté » politique, et qui vivrait dans le cadre du même « État ». Une dictature qui provoque la défiance populaire n'est malheureusement pas un phénomène spécifique au monde dit arabe. Nous avons nous-mêmes écrit en 2004, en écho à ce titre de Ghalioun, un ouvrage intitulé *Le Malaise de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité* pour montrer que la société algérienne possède ses propres repères géographiques et historiques, son propre imaginaire collectif, sa propre culture, ses propres langues et son propre régime autoritaire, et que ces derniers sont en opposition avec ceux imposés par l'État.

Hussein Amin, ex-ambassadeur d'Égypte à Alger, soulignait à juste titre dans une déclaration à la presse algérienne que le FLN-parti et le PND de Moubarak sont tous les deux impopulaires auprès de leurs sociétés. Mais, ils s'agrippent tous les deux au pouvoir en exploitant l'islamisme et l'arabisme<sup>15</sup>.

### 3.2. Du déni du réel comme subterfuge pour la substitution linguistique et identitaire

#### 3.2.1. Temps inaugural versus temps historique

Selon Ricoeur, l'identité du sujet est « [c]e en quoi il se reconnaît, ce qu'il tient pour l'indice de sa propre permanence, continuité dans l'être et dans le temps, et en ce sens répétition de traits et gestes caractéristiques auxquels on pourra dire c'est bien lui. » (Ricoeur, 1990)

Mais, précisément, c'est l'être et le temps qui posent problème dans la définition officielle de l'identité ethnoculturelle et linguistique du Maghreb. Officiellement, ce dernier est dit « arabe » au sens linguistique, culturel et ethnique, du fait, au moins, que le terme « arabe » renvoie aussi bien à la langue arabe classique/scolaire qu'à l'ethnonyme. Le discours idéologique aura, quant à lui, séquencé le temps de sorte que seul celui de la conquête arabe (au sens de l'ethnie et au VIII<sup>e</sup> siècle) est mis en relief comme point originel (mythe d'origine et temps initial), mis en surbrillance et célébré systématiquement avec faste par les appareils idéologiques d'État. « L'être » et « le temps », soulignés par Ricoeur, ici antérieurs au VII-VIII<sup>e</sup> siècle, sont systématiquement ostracisés de la conscience et de la mémoire du sujet, car suspectés d'introduire de l'hétérogénéité dans la construction doxique de la représentation identitaire de référence. Mieux, ce temps zéro, politiquement et idéologiquement, licite de l'identité, de l'histoire et de la culture, est mythifié et transcendentalisé comme l'inauguration du monde du sacré *vrai* : les *futuhat* (non pas « la conquête ») arabo-islamiques sont présentées comme le temps inaugural de l'entrée dans la voie lumineuse de l'existence, du salut et du début de l'éloignement de la menace des tourments de l'enfer et du paganisme de la *djahiliya* (l'ignorance, en fait la période antéislamique). C'est ce qui explique justement l'existence de partis islamistes et arabistes dans tous les états du monde dit arabe luttant pour la restauration du califat. L'un légitime l'autre.

C'est donc bien à la mise en branle d'un processus de substitution/greffe identitaire totale comprenant histoire, langue, ethnie et pensée, à laquelle les discours idéologiques de certaines élites des États maghrébins se sont livrés, en initiant la scotomisation de l'histoire et de la préhistoire de

---

15. Cité dans Dourari, 1993 : 375. V. notamment le caractère antidémocratique de l'islamisme qui vient en appui à l'autoritarisme des pouvoirs en place, et que souligne Khosrokhavar dans son analyse du système des Mollahs en Iran, dans l'article « Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran ». Ghalioun déclare dans « L'image de l'autre, sociologie de la diversité et de l'intolérance », *Naqd, Revue d'études et de critique sociale* n° 10, p. 35 : « Le clergé ne s'est pas démocratisé dans son paysage mental, depuis la révolution constitutionnelle du début du siècle, où il était contre la tyrannie du roi, mais pas pour un système démocratique... mais une fois le pouvoir entre ses mains, une large fraction justifie, qui plus approuve, le pouvoir autocratique qui s'exerce dorénavant au nom de l'Islam. »

l'Afrique du Nord, par le biais de la sphère médiatique, des programmes d'enseignement et de la politique linguistique. Arkoun déclare :

Pour faire le Maghreb Arabe Uni, on a décidé autoritairement l'élimination de toute cette histoire ancienne. Elle n'existe plus. On nous a dit vous êtes des Arabes un point c'est tout. C'est ce que le président Ben Bella a souligné sans vergogne dès son premier discours au lendemain de l'indépendance. (Arkoun, 2012 : 18)

### 3.2.2. *Temporalisation mythique et visée homogénéisante*

Une fois admise l'idée que l'histoire de cet espace et de ces peuples n'a commencé qu'à la venue des conquérants arabes (*al-fatihun*), qui penserait à la question d'antériorité/postérité ? Ces derniers seraient ainsi perçus comme une composante autochtone native de cet espace. Leur culture arabe (langue et symboles), sacralisée par l'islam, le serait tout autant, du fait que l'histoire ancienne de cet espace et peuples aura commencé à la même date pour tous. Ces coordonnées subjectivo-spatio-temporelles construites ne seront pas soumises à un questionnement. Ces conquérants jouiraient ainsi même d'un statut de prestige d'ordre transcendantal, incomparable et indiscutable.

Djabiri<sup>16</sup> esquive la réalité historique, ethnique, linguistique, anthropologique des peuples du Maghreb, au-delà de leur adhésion à la religion islamique. Évidemment, il disqualifie toutes les revendications identitaires et linguistiques amazighes, qui ont parsemé le parcours historique de cette région, comme une manœuvre de l'ennemi, du colonialisme, etc., contre l'identité et l'unité arabe. Suggérant que les Amazighs, ainsi que leur présence sur le sol maghrébin, constatée au moins depuis la venue des Phéniciens en Afrique du Nord (vers le XI<sup>e</sup> siècle avant J.-C.), et qui avaient dû les affronter pour s'y installer<sup>17</sup>, serait un artefact créé par le colonialisme ! Au Maroc ce serait « la politique berbère » de la France qui aurait inventé le spectre de l'amazighité.

Djabiri livre aussi un condensé de la posture idéologique arabo-islamique, non sans avoir au préalable prévenu contre la devise du colonialisme et figure de l'ennemi (antidestinateur) qui consiste à « diviser pour régner » – précaution rhétorique jugée nécessaire pour désarmer par avance tout esprit critique. Voulant masquer la réalité, en faisant appel à l'émotion et à la ferveur patriotique anticoloniale, il finit par démasquer les visées du discours idéologique dominant et ses mécanismes sous-jacents :

---

16. Djabiri, Mohammed Abed (1988), *Le Maghreb contemporain, la spécificité et l'identité... La modernité et le développement*, Casablanca, Éditions Mu'asasat Banchara li tibâ'a. Djabiri, Mohammed Abed (1990), « *Al maghrib al-mu'asir, al khususiya wa lhuwiya... al hadatha wa tanmiya* » ; « *As-siyasat at-ta'limiya fi aqtar al maghrib al 'arabi* », Oman, Éditions Muntada al fikr al 'arabi.

17. V. Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

Cette politique berbère visait l'arabité du Maroc, son islamité et son intégrité territoriale et la réaction patriotique avait été de s'attacher davantage à ces trois fondements et de les défendre en tant que fondements indissociables, d'où ce phénomène qui constitue la spécificité du Maroc (de l'Algérie et de la Tunisie) : le lien organique entre l'islam, l'arabité et l'unité nationale. (Djabiri, 1990 : 84 ; notre traduction)

Sans se soucier d'expliquer pourquoi le colonialisme<sup>18</sup> viserait-il, mystérieusement, plus l'arabité et l'islamité du Maroc, car, en cela, les états de la presqu'île arabique seraient plus indiqués, ni de quelle manière ces deux dimensions pourraient-elles être équivalentes à l'intégrité territoriale, Djabiri n'hésite pas à poser d'emblée que leur défense est un devoir patriotique, prescrit à l'individu, au même titre que celui de la défense de l'intégrité territoriale. Cette prédication équationnelle, une fois admise, aura pour effet de classer automatiquement toute préconisation différente, la défense de l'amazighité par exemple, ou le plurilinguisme ou le multiculturalisme, etc., dans la catégorie des discours des ennemis antipatriotiques.

Que beaucoup de peuples, dont les Maghrébins, sans doute, aient adhéré à l'islam, est un fait qui ne doit pas oblitérer le fait que l'Islam, lui-même, et ses symboles principaux, sont nés dans un ancrage territorial, historique et culturel de la Péninsule arabique. C'est le Coran qui le déclare explicitement. Le prophète « Mohammed » est arabe et « Allah » est le nom de la divinité monothéiste arabe, diffusée ensuite hors d'Arabie par le fil de l'épée et des conquêtes. Ce sont, d'ailleurs, les deux termes fondamentaux de la profession de foi arabo-islamique, dont la prononciation permettait d'échapper au glaive lors des conquêtes, semble-t-il ; car en se soumettant (*aslim taslam* = convertis-toi à l'Islam et tu auras la vie sauve) à ces symboles dictés par les armées arabes conquérantes, les autochtones se soumettaient du même coup à la vision du monde, à la cosmogonie et l'ordre politique hiérarchique arabes et, subséquemment, à l'autorité arabe qui les promouvait. « L'universalité » de l'Islam lui procure un écran supplémentaire qui cache ses origines géographiques et ethnoculturelles. Aujourd'hui plus qu'avant, puisque les Arabes ne représentent plus qu'une toute petite minorité de la population islamique mondiale<sup>19</sup>.

Voilà déconstruit, sommairement, le lien « organique » entre la langue arabe et l'islam et la raison idéologique de leur inséparabilité invoquée par Djabiri et ses autres promoteurs. Arkoun déconstruit aussi cette posture, largement répandue dans le Maghreb, en disant :

Je songe... à la fameuse politique berbère de la France, qui continue de servir d'alibi au refus opposé au Maroc et en Algérie, à l'étude d'une langue et d'une culture pourtant vivantes et constitutives de la personnalité maghrébine... Je dis bien l'environnement scientifique, car

---

18. Djabiri passe sous silence le fait que l'empereur français, Napoléon Bonaparte, désirait ériger un royaume arabe au Maghreb et non pas un royaume berbère, par exemple ; des medersas et des écoles franco-musulmanes, qui enseignaient la langue arabe et l'islam, ont été ouvertes, mais jamais d'école de formation en berbère.

19. Les Arabes (les États de l'Arabie et du Golf) sont cependant très influents idéologiquement et financièrement sur les organisations islamiques internationales.

on va voir comment le discours nationaliste officiel tend à enfermer la société dans une perception imaginaire de son passé et de son identité au mépris des normes et des données les mieux établies de la connaissance scientifique. » (Cité dans Dourari, 1993 : 377-378)

Chafiq<sup>20</sup>, lui aussi, révèle comment le discours idéologique, arabiste ou islamiste, exploite le fameux Dahir berbère<sup>21</sup> dans le cadre de propagandes politiques confuses, invoquant tantôt les valeurs islamiques, tantôt l'idéologie arabiste et même les valeurs nationalistes, afin d'illusionner, dit-il, les générations montantes que « ce Dahir est le premier péché dont les berbérophones doivent s'absoudre par l'arabisation totale » (Chafiq, 1989 : 118).

En renfort de cet argument d'autoarabisation, posé comme devoir interne impérieux, l'autre grand argument pour le refus ou, à tout le moins, l'inertie manifestés à l'égard de l'intégration de la dimension amazighe dans l'équation identitaire et linguistique des États du Maghreb est d'ordre sociolinguistique : il s'agit de la pluralité et de la dispersion des variétés linguistiques régionales, perçues comme des dialectes parlés, insignifiants, archaïques et non dignes d'intérêt en comparaison du prestige religieux et scientifique de l'arabe scolaire/classique.

## 4. Politique linguistique et culturelle de l'Algérie indépendante

### 4.1. Des dynasties amazighes au califat ottoman et aux mouvements nationalistes modernes

#### 4.1.1. L'Algérie avant son indépendance

Nous venons de décrire brièvement l'atmosphère intellectuelle dans laquelle s'est posée et décidée la question du choix de la politique linguistique et culturelle pour l'Algérie indépendante. Le modèle de l'État algérien, en plus, n'a pas été le résultat d'une réflexion de philosophie politique libre, partant des données de la réalité algérienne. Emprunté à l'État-nation colonial, il a été bâti sur une posture intellectuelle uniciste, jacobine, et pour se distinguer de la première citée, cette posture devait s'habiller de l'idéologie arabo-islamique, dont les linéaments ont pu s'insinuer dans les sociétés maghrébines dès les VIII-IX<sup>e</sup> siècles, et se sont consolidés continuellement jusqu'à devenir

---

20. Chafiq, Mohammed (1989), *Lamha 'an thalatha wa thalathin qarnan min tarikh al 'amazighiyyin* (Aperçu sur 33 siècles de l'histoire des Amazighs), Rabat, Éditions Dar al kalam. V. aussi Chaker, Salem (1989), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

21. Il concerne l'application du droit coutumier berbère dans les zones dites « *bladsiba* » en lieu et place de la Sharia appliquée par le pouvoir du roi aux territoires et populations qui lui étaient soumises et dénommée « *blad al-makhzen* », décrétée le 16 mai 1930. V. *Revue de la justice coutumière*, n° 1-2, Rabat, 1955. Ces dénominations en arabe ont préexisté au protectorat français et les supposés privilèges octroyés aux territoires Siba n'ont pas été démontrés. Ils ne sont donc qu'une culpabilisation destinée à contraindre les populations de ces territoires à tradition berbère, à accepter la Sharia et de se soumettre au Makhzen. Le Dahir berbère incriminé lui-même évoque explicitement le fait que cette dérogation n'est qu'une réitération des dispositions prises par les anciens rois du Maroc. V. aussi Montserrat Benitez, Fernandez (2006), « Approche sur la politique linguistique au Maroc depuis l'indépendance », *Estudios de dialectologia norteafricana y andalus/10*, p. 109-120.

des réalités psychiques prégnantes. Les dynasties amazighes, ayant régné sur partie ou totalité du Maghreb jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, s'étaient approprié la religion et l'idéologie islamiques et avaient sans doute adopté la langue arabe classique (coranique) pour la gestion de leurs états et, plus généralement du domaine formel<sup>22</sup>, y compris, et surtout, pour leurs relations avec les califats arabes du Moyen-Orient et d'Andalousie. Cette langue dominait aussi le domaine de la science rationnelle. La domination turque, se référant au califat islamique ottoman en Algérie dès le XVI<sup>e</sup> siècle et se légitimant de la permanence de l'islam, n'avait pas pour vocation de bousculer les déterminants religieux et linguistiques des représentations de l'identité collective, du *nous*. Cette période de plus de trois siècles n'a laissé aucune trace civilisationnelle turque en Algérie, à l'exception de quelques mots d'origine turque dans l'arabe algérien relevés par Bencheneb<sup>23</sup> au début du XX<sup>e</sup> siècle.

L'option de l'adhésion à l'arabo-islamisme, durant les débuts du mouvement nationaliste algérien, s'imposait à l'esprit comme une continuité de l'histoire linguistique et culturelle<sup>24</sup>, et avait commencé à s'affirmer explicitement dès le début de la formation des partis politiques pour l'indépendance du pays<sup>25</sup>. Cette posture était mue partiellement, semble-t-il, par des visées progressistes d'émancipation des peuples de leur situation de segmentarité et de leur ethos jugé archaïque, dans la perspective de leur unification face aux menées colonialistes de l'époque. Wyrzten nous dit :

Les mouvements anticoloniaux nord-africains avaient défini la nation dans un mode monoculturel utilisant l'identité « arabe » et « musulmane » comme des marqueurs nodaux de la solidarité collective. C'est, par conséquent, dans l'incubateur colonial, que les récits conjoints l'unité culturelle nationale arabo-islamique à la légitimité politique, ont été forgés. (Wyrzten, 2014 : 19)

---

22. Dourari, Abderrezak (2022), « Les Amazighs et tamazight en Afrique du nord : quelques repères historiques », *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

23. Bencheneb, Mohammed (2014), *Mots turcs et persans dans le parler algérien*, Thala Editions.

24. Jonathan Wyrzten (2014 : 19), s'appuyant sur Gellner et Schroeter, le dit de manière concise : « *The economic and political system in precolonial North Africa did not require an intense linguistic and cultural homogenization (Gellner, E, 1983, Nations and nationalism. Ithaca, Cornell University Press). The Beylik of Tunis and the Deylik of Algiers, or the Makhzen of Morocco had neither the desire nor the capacity to implement this type of standardization of the educational and administrative systems. These governments functioned by relying on a stream of clerics trained in literary Arabic and Islamic law at educational complexes such as al-Qarawiyyin in Fes or the Zitouna in Tunis or in a supply of Jewish merchants and scholars with financial and linguistic skills important for international trade and diplomacy (Schroeter, D. 2002, The Sultan's Jews: Morocco and the Sephardi World. Palo Alto, Stanford University Press).* »

Il faudra ajouter à cela le dense réseau de zaouïas et d'écoles coraniques d'Algérie, constitué autour d'ordres religieux soufis, chargé d'enseigner la langue arabe et le coran, et implanté en Kabylie ou ailleurs, (dont la zaouïa de Sidi Ahmed Ouedris d'Illoula Oumalou, fréquentée par l'illustre Ibn Khaldoun) et dont l'influence dépasse les frontières de l'Algérie.

25. Crise du PPA/MTLD 1949 et document *Idir Al-watani*

Le jacobinisme<sup>26</sup> du colonisateur, en matière de langue et d'organisation juridique et politique de l'État, qui monopolisait le contrôle total de la société et l'usage systématique de la violence symbolique et physique, a eu paradoxalement une grande influence dans la formation de la pensée politique et culturelle nationaliste. L'idéologie arabiste (le Baath syrien et irakien, et le nassérisme dans les années 1950), très populaire à cette époque, à laquelle se joignait leur propre sensibilité et perception des enjeux, a amené les promoteurs algériens de cette idéologie à considérer le pluralisme comme une division et un affaiblissement des capacités immunitaires de la nation<sup>27</sup>. Réifiante tout autant que déréalisante, cette posture, qui consistait à gommer les spécificités, aura très vite montré qu'elle était plutôt source de problèmes. Car en scotomisant et en combattant la pluralité réelle des populations, des régions, des langues et des cultures historiques vivaces en Algérie, et loin d'apaiser les conflits, elle aura au contraire suscité des tensions, relativement fortes, nées des frustrations causées par ce schéma d'État national projeté, rigide, conservateur et négateur de la réalité et de la pluralité<sup>28</sup>.

#### 4.1.2. L'Algérie indépendante : ouverture sur le pluralisme

L'État algérien indépendant, à la suite d'une politique linguistique monolingue autoritaire commencée après la promulgation de l'ordonnance présidentielle de 1976<sup>29</sup>, a renoué lentement, peut-être inconsciemment, avec le pluralisme dès la reconnaissance de tamazight comme langue nationale dans l'amendement constitutionnel de 2002, suivie de son élévation au rang de langue officielle dans la constitution de février 2016. Mieux, l'article 4 de la constitution de 2016 (et de 2020) énonce implicitement la co-officialité avec l'arabe (entendu scolaire) et, du même geste, celle des variétés régionales de tamazight usitées sur le territoire national. Aussi, peut-on considérer que cela avait ébauché *ipso facto* l'admission de l'idée de pluralisme et de complémentarité des langues et

---

26. Contrairement aux affirmations de Wyrzten (cité *supra* : 18), qui attribue généreusement au colonialisme français l'implémentation à dessein d'une politique multiculturelle, dont personne n'a documenté l'existence, visant à préserver la diversité ethnique, religieuse et linguistique de la population afin de maintenir l'ordre sociopolitique colonial, on peut affirmer que les Algériens identifiaient le colonisateur par la langue (le français) et la religion (la chrétienté). Cette critique adressée au colonialisme par plusieurs auteurs imprégnés de l'idéologie arabiste, révèle leur regret implicite que le colonialisme n'eut pas fait le travail de fusionnement de ce pluralisme, qu'ils auraient voulu faire eux-mêmes. Mais, s'il ne l'a pas fait, c'est simplement parce qu'il est compliqué et ne l'avancé pas plus. L'auteur dit que partout dans le monde islamique, l'organisation de la société se faisait selon le pacte d'Omar qui mettait l'arabe comme langue commune et distinguait les Musulmans des Juifs et des Chrétiens (*ahl al kitab*). Ces derniers étaient autorisés à garder leurs spécificités dans le statut de *dhimmi*, soumis à la majorité islamique, et doivent en payer l'impôt de capitation (*jizya*).

27. C'est l'avis aussi de la Révolution française au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui dénonçait les dialectes régionaux comme résidus de la féodalité. La position du philosophe allemand Herder, « un peuple, une nation, une langue », n'en est pas loin non plus.

28. Dourari, Abderrezak (2012), « Politique linguistique en Algérie : entre le monolinguisme d'État et le plurilinguisme de la société », *Synergies pays germanophones*, n° 5, p. 73-89.

29. Après l'Ordonnance présidentielle de 1976, il y eut plusieurs lois et décrets dont : la loi 05-91 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe, l'ordonnance présidentielle 96-30 du 21/12/1996 modifiant et complétant la loi 91-05 du 16 janvier 1991, portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe ; la constitution amendée de 2002, et la loi d'orientation sur l'éducation nationale de 2008, etc.

des cultures<sup>30</sup>. Celle-ci n'ira pas, cependant, jusqu'à son ultime conséquence sociolinguistique et politique : assumer l'arabe algérien<sup>31</sup> – langue maternelle d'une grande partie des Algériens de toutes les régions, et langue véhiculaire nationale et transfrontalière, intelligible au Maroc et en Tunisie<sup>32</sup> ; ni encore moins la nécessaire réorganisation de l'État national.

La reconnaissance officielle de ce plurilinguisme dynamique, aujourd'hui officiel, semble être nécessaire, mais non suffisante, pour favoriser l'apaisement culturel et identitaire et améliorer les conditions politiques et symboliques de la citoyenneté dans le cadre de l'algérianité. L'implémentation attend toujours. Plus, un réajustement de l'aménagement du territoire, des articulations et des contours de l'organisation administrative et politique de l'État<sup>33</sup>, dans la perspective d'une meilleure flexibilité et d'un rapprochement du concept du multiculturalisme cosmopolite citoyen, garantirait davantage le savoir-vivre ensemble en paix dans la diversité et consoliderait l'unité de destin du peuple par l'adhésion volontaire des citoyens à leur État.

#### **4.2. Au-delà de la perception officielle de la situation sociolinguistique en Algérie, la réalité**

Les sociolinguistes algériens sont unanimes pour signaler l'existence d'un malaise linguistique et identitaire causé par la politique linguistique officielle, éducative, culturelle et communicationnelle de l'État<sup>34</sup>.

L'observation des pratiques linguistiques des locuteurs rarement monolingues dans la société algérienne, lisibles dans les pratiques du « *hirak* » et signalées en introduction présente un schéma sociolinguistique devenu consensuel dans la littérature spécialisée. Les usages linguistiques, certes

---

30. Même s'il est pertinent de s'interroger sur la place même du droit et de la constitution dans la gouvernance des États de non-droit !

31. V. les innombrables requêtes adressées au pouvoir par le sociolinguiste Abdou Elimam, publiées dans la presse nationale durant la réécriture de la constitution de 2020. V. son livre, *Après tamazight, le derja* (2020), Alger, Frantz Fanon. V. aussi Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.

32. Comparer par exemple les *Dictionnaire français-arabe algérien*, de Belkacem, Bensedira (2015), Éditions Dar Elkhettab, et le *Qamus ad\_darija al maghribia*, (Dictionnaire du darija marocain) de Mgherfaoui, Khalil, Chekayri, Abdellah, et Mabrou, Abdelouahed (2017), Éditions Fondation Zakoura Éducation.

33. Dourari, Abderrezak (2018), « Du multilinguisme au multiculturalisme ou les interconnexions entre la sociolinguistique et la philosophie politique », *Langues et sociétés au Maroc, mélanges en hommage au professeur Ahmed Boukous*, coordination Boukhris, Fatima, El Houssein, El Moudhahid et Benni, Saïd, IRCAM, p. 413-432.

34. V. Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne d'aujourd'hui : crise de langue et crise d'identité*, Alger, Casbah. Taleb Ibrahim, Khaoula (1998), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Dar El Hikma. Chachou, Ibtissem (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie, Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan. Chachou, Ibtissem (2016), *Pour un plurilinguisme algérien intégré. Approches critiques et renouvellement épistémique*, Paris, Riveneuve Éditions.

non figés, sont méthodologiquement répartis selon une stratification sociofonctionnelle claire<sup>35</sup>. Dans le domaine non formel dominant deux langues maternelles : Tamazight – langue polynomique avec ses variétés (kabyle, chaouie, targuie, mozabite, chenouie, zénéte, etc.), d’un côté, et l’arabe algérien<sup>36</sup> (ou maghrébin), de l’autre. Dans le domaine formel dominant l’arabe scolaire et le français. Pour la simplicité de l’exposé, nous ne tenons pas compte, ici, des variations intradialectales.

Tamazight<sup>37</sup>, et ses variétés, est officiellement reconnu par l’État qui tente, de manière critiquable, de l’insérer dans le système éducatif et les domaines institutionnels. Mais, l’arabe algérien demeure, sans même un nom officiel spécifique, une langue refoulée à l’anonymat, au non-dit de la société et de l’État, situation légitimée par une idéologie et une doxa laborieusement élaborée qui la confondent avec l’arabe scolaire, pour suggérer qu’elle reçoit la même attention que la première nommée, tout en la stigmatisant comme sous-produit visant à favoriser sa mort progressive.

### **4.3. La construction de l’image de soi en Algérie : le non-dit**

#### **4.3.1. Discussion et extension**

Le principe de l’identité/altérité comme dualité conceptuelle présuppose que l’on puisse distinguer clairement ce qui est le « même », « homogène » – le « nous/le moi », de ce qui est « différent », « hétérogène » – le « vous/l’autre ». Le discours identitaire officiel, imposé et diffusé par les pouvoirs publics depuis l’indépendance, comme seul discours autorisé, est une mythohistoire. Il est fondé, comme nous l’avons vu, sur le diptyque « arabe » et « islamique », exclusivement. Le premier terme renvoie autant à une ethnie (arabe) qu’à sa supposée langue arabe unifiée ; alors que le deuxième terme renvoie à la religion, l’islam, introduit en Afrique du Nord par cette ethnie et par le biais de cette langue au VIII<sup>e</sup> siècle J.-C. Les deux termes sont solidaires et se soutiennent mutuellement, car le sacré lié à l’islam prend cette langue comme vecteur de diffusion, et lui confère de ce fait un grand prestige auprès des populations croyantes.

---

35. Ce schéma se vérifie au moins dans l’histoire récente de la société algérienne, depuis la guerre de libération nationale et la fondation de l’État national indépendant à ce jour. Tamazight est intégrée dans le système éducatif et quelques médias (un quotidien en kabyle, *Tighremt* (La Cité), a été suspendu par le gouvernement Tebboune en 2020), mais demeure insignifiant par rapport aux deux langues consacrées du domaine formel. Nous ne nous prononçons nullement sur un quelconque figement de cette situation *ad vitam aeternam*.

36. La variation régionale existe en effet, mais elle n’altère pas l’intercompréhension.

37. Tamazight est devenu, d’un point de vue constitutionnel, aussi une langue du domaine formel, puisqu’elle est employée à l’école et dans la littérature, notamment kabyle et chaouie. Mais, elle est loin d’être concurrentielle avec les deux langues dominantes citées plus haut. Son aménagement pose un sérieux problème méthodologique et politique du fait de la volonté des militants d’imposer une « novlangue » unifiée (dite tamazight au singulier), en lieux et places des variétés naturelles de tamazight très différenciées linguistiquement et socioculturellement.

Cette solidarité entre une langue, l'arabe classique (coranique) ou scolaire, et l'islam, plus particulièrement sunnite malikite, suggère au croyant maghrébin que l'on ne peut pas être musulman, sans être arabe et inversement<sup>38</sup>.

Cette construction mythohistorique passe sous silence la réalité géographique, historique et culturelle des Algériens, comme nous l'avons souligné précédemment, et, pis, ne lui procure aucune distinction eu égard aux autres peuples du « monde » dit arabe : le Koweïtien, l'Émirati, le Qatari, le Saoudien, l'Égyptien, le Mauritanien, le Soudanais, etc. qui se revendiquent, en effet, tous de l'arabo-islamisme, en dépit de leurs différences géographiques, leurs spécificités culturelles et ethniques, leurs représentations, leurs histoires et leurs imaginaires. Ils sont aussi « citoyens ou sujets » de pays et d'États différenciés qui ont des intérêts parfois antagoniques, par exemple, la guerre actuelle dévastatrice faite par la coalition dite arabe à l'encontre du Yémen, tout aussi arabe, et l'attitude différenciée des États dits arabes à l'égard de la normalisation de leurs relations avec Israël. Quant à l'Islam, il n'y a qu'à se rappeler les conflits historiques chroniques entre sunnites et chiites, et entre sunnites eux-mêmes, pour comprendre combien il est problématique comme critère d'identification. Le conflit géostratégique actuel entre l'Iran (chiite), l'Arabie saoudite (sunnite wahhabite) et la Turquie (sunnite hanafite), démontre le caractère non décisif de l'islam comme référence identitaire.

Le plus important, nous semble-t-il, est que ce couple incite implicitement à une espèce de haine de soi dans les pays du Maghreb. L'adhésion à l'islam est perçue par l'individu comme une obligation, non dite, d'abandonner volontairement son identité d'origine – sa langue maternelle et les symboles qui y sont attachés. L'abandon de cette dernière amène l'individu, subséquentement, à l'amnésie de soi et de ses origines, qui seront parfois ressenties comme pesantes dans cette quête obsessionnelle de fusion dans ce projet d'identité d'adhésion : l'identité des porteurs initiaux de cette religion et langue, détenteurs du prestige de la vérité divine, de la norme religieuse aussi bien que celle de la norme linguistique. Devenir musulman, c'est découvrir son chemin de Damas. C'est le sentiment de haine de soi où l'on ressentirait comme une honte de ses ancêtres que, par exemple, le refus violent de l'édification d'une statue pour la reine et combattante Dihya dans les Aurès, aura révélé récemment en Algérie. Alors qu'une statue y trône déjà pour glorifier son ennemi, le chef militaire arabe conquérant, Okba bnu Nafi', dont une mosquée et un village algérien portent le nom : « sidi Okba », près de Biskra.

#### 4.3.2. Deux dichotomies solidaires

Le diptyque « arabo-islamique », couplé à celui de « *mu'min* » (croyant) versus « *kafir* » (incroyant), auxquels on ajoutera l'usage obligatoire de la formule euphémistique de « *futuhatislamiyya* », pour parler de la prise sanglante de l'Afrique du nord par les armées arabes, suggère confusément à la population autochtone amazighe qu'elle aurait été l'envahisseur de son propre territoire en sa qualité

---

38. En admettant que la population du monde dit arabe, sans égards à la diversité de sa composante ethnique et culturelle réelle, forme un tout arabe, elle ne constituera que près de 20 % du milliard et demi supposé de musulmans dans le monde.

de « *mu'minun* », et qu'elle aurait combattu en cette qualité avec bravoure, au nom de Dieu, contre ses propres compatriotes autochtones « *kafirun* ». Ces qualités, bien sûr, sont hypostasiées et projetées en dehors des coordonnées spatiotemporelles. On le voit bien, la dichotomie « *mu'min* » versus « *Kafir* » dissout les liens familiaux, tribaux, ethnoculturels, territoriaux, et politiques, et suggère à l'autochtone qu'il a été le conquérant « de son propre territoire », heureux complice du vrai conquérant venu d'ailleurs, reconnaissable par ses traits culturels et linguistiques différents, mais dans lesquels il se doit de couler les siens pour effacer progressivement jusqu'à ses traits initiaux, devenus des tares dirimantes. Les récits de guerre des conquêtes des armées arabes, menées sous la houlette des chefs de guerre bien réels et confusément présentées par les appareils idéologiques d'État comme des Imams, sont transmutés en contes merveilleux de braves croyants, tout dévoués à Dieu et au bien de l'humanité, fidèles à leur seule mission de propagation de la religion vraie. Les affres commises par ces armées (esclavage, traite de blanches, massacres collectifs, butin, domination, avilissement des autochtones, etc.), sont transmutes en actes sotériologiques méritoires : sauver les *kafirun* (i.e. les autochtones) des turpitudes de l'enfer éternel en les sortant de leur *djahiliya* : les hausser du statut de *kafirun*, condamnés aux turpitudes de l'enfer éternel, au statut de *mu'minun*, sauvés et probablement, s'ils faisaient un certain zèle, seraient même promis aux délices du paradis éternel.

La domination arabe du Maghreb, y compris selon les historiographes arabes anciens, s'est faite par le truchement de batailles sanglantes<sup>39</sup> avec les autochtones et des prises de butin -femmes comprises qui alimentaient les gynécées et les marchés d'esclaves au Moyen-Orient. La révolte, au VIII<sup>e</sup> siècle déjà, du leader amazigh Maysara al-Madghari<sup>40</sup>, que le Calife Omeyyade avait débouté dans sa demande de suppression des pratiques non musulmanes menées par les gouverneurs arabes au Maghreb, au détriment des populations amazighes pourtant converties à l'Islam, dont la ponction d'esclaves femmes et la perception de l'impôt de capitation (la *jizya*), en est l'une des preuves décisives.

La surenchère idéologique des lobbys maghrébins, arabistes et islamistes actuels, continue jusqu'à nos jours, notamment quand il s'agit de rétablir les vérités historiques et opérer une affirmation de l'identité historique des peuples du Maghreb. Arkoun en rend compte par le concept « d'ignorance institutionnalisée ». Les controverses violentes liées à la réforme des programmes de l'éducation et

---

39. V. Ibn Al-Athir al-Djazari, *al kamil fi tarikh*, ou même Ibn Kathir, *al-Bidaya wa Nihaya* et plus particulièrement Chihab ad-Din Anouayri, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab*, T24, PDF, Dar al-Kutub al-'ilmiya, Beyrouth, Liban, pp 4 sq. Ce dernier dit : « فلما أراد عثمان أن يغزي افريقيا استشار الصحابة فكلهم أشار عليه بإنفاذ الجيش إليها ... فندب الناس إلى الغزو، فكان هذا الجيش يسمى جيش العبدالة (من اسم عبد الله لكثرة فيم بين أعضائه)... فجمع عبد الله بن سعد جيشا عرمرما، فبلغ جيش المسلمين عشرين ألفا. » ص5 (Quand Othman voulut conquérir l'Afrique, il avait d'abord demandé conseil aux compagnons du Prophète, et tous avaient encouragé l'envoi de l'armée en Afrique. Cette armée s'appelait « l'armée des Abadla », (du prénom Abdallah qui y était fréquent)... Ce fut ainsi qu'Abdellah Bnu Saad avait réuni une armée énorme de 20 000 hommes.)

40. « Maysara al-Matghari », *Wikipédia*, page consultée le 14 novembre 2020 : [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara\\_al-Matghari&oldid=176593300](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara_al-Matghari&oldid=176593300).

le cours d'histoire, en sont témoins au Maghreb, à l'instar de l'Égypte révélées par Taha Hussein<sup>41</sup>, et où l'institution conservatrice d'El-Azhar et l'Association des frères musulmans<sup>42</sup>, avaient pesé de tout leur poids contre une réforme éducative ouverte sur les langues (l'Égyptienne y comprise) et le rationalisme dans le sens du droit de la raison critique d'examiner librement tous les objets qu'elle voudra se donner.

En général, les nations construisent leurs identités au regard du territoire qu'ils habitent : être américain signifie un habitant et un citoyen qui habite l'Amérique ; Européen, celui qui habite l'Europe ; Français, le citoyen qui habite la France ; Canadien celui qui habite le Canada, etc. Ceci au moment où celui qui habite l'Algérie, et en est un citoyen, est déclaré d'identité « arabo-musulmane » ! C'est comme si on disait d'un Canadien qu'il est « anglo-franco-chrétien ».

À l'instar du discours généalogique traditionnel, le lieu d'habitation et d'existence des populations n'est pas pris en compte, contourné au profit de l'établissement de lignages et de mythes d'origine orientales, inspirés des récits mythiques. C'est ainsi que nous obtenons dans la constitution algérienne amendée, sans crainte de paradoxe, le syntagme de l'Algérie est une « terre arabe ».

L'État moderne, selon la philosophie et la sociologie politiques, est une abstraction née de la conjonction d'un peuple, d'un territoire et d'un gouvernement commun, raffermie par la conscience d'une histoire et d'une volonté communes de vivre ensemble en paix.

L'État s'érige, donc, sur le sentiment de loyauté à son égard et à l'égard de celui de la nation, non pas à l'égard d'un fantasme transnational de la Oumma islamique ou arabe<sup>43</sup>. Car cette dernière privilégie, implicitement dans notre cas, un État étranger particulier, réputé détenir l'exclusivité de la légitimité religieuse (l'islam) et linguistique originelles (arabe classique) et dont on scotomise à dessein la fonction politico-idéologique d'État, ayant ses intérêts stratégiques particuliers, derrière l'écran de sa seule qualité de lieu originel du sacré islamique et de protecteur de ses sites sacrés<sup>44</sup>.

Nonobstant la foi respectable de tous les peuples, c'est cette déconstruction impartiale qui nous amène à postuler le caractère spécieux de cette définition identitaire allogène imposée par le système du parti unique du Front de Libération nationale à la nation algérienne, et scandée par les discours islamistes et arabistes. D'autant que bien des peuples musulmans (Malaisie, Indonésie, Turquie, Bulgarie, Iran, etc.) n'ont pas cru nécessaire pour cela de renoncer à leurs langues, cultures et nations d'origine.

---

41. V. Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.

Il cite Taha Hussein, *Mustaqbal at-taqafa fi misr* (L'avenir de la culture en Égypte).

42. C'est la même posture que celle de l'Association des oulémas en Algérie à ce jour.

43. Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib* (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb), Éditions AL\_Yawm as-sabi' et Dar Toubqal li nachr.

44. La Libye et l'Iran avaient demandé de partager la rente provenant du tourisme religieux du *hadj* équitablement sur tous les États islamiques.

On comprend alors pourquoi tous les textes de loi liés à la politique linguistique de l'État algérien sont accompagnés de l'affirmation de l'appartenance à la civilisation islamique.

## 5. Le paradoxe de la revendication amazighe : plurilinguisme national et monolinguisme amazighophone

Phipps a trouvé une belle formule pour décrire de manière condensée, la difficulté qu'il y a à dépasser la tendance à nier le pluralisme :

*Unlearning habits of oppression and inequality is not straightforward or neat and tidy. And this should not be an excuse for inaction.* (Désapprendre les habitudes d'oppression et d'inégalité n'est ni simple ni clair et net. Et ceci ne doit pas être une excuse pour l'inaction) (Phipps, 2019 : 8).

La nouveauté apportée par la constitution d'avril 2016 et de février 2020, si tant est que la constitution puisse constituer un argument sérieux dans un État où le droit n'est pas déterminant, dispose, dans son article 04, que tamazight est également langue nationale et officielle dans ses différentes variétés en usage sur le territoire national. Remarquons d'abord qu'elle utilise le terme de « variété » et non pas celui de « variante » – largement diffusé par le discours du Haut-Commissariat à l'Amazighité (HCA)<sup>45</sup> et certains de ses affidés de la revendication amazighe. Le terme de « variante » suggère l'existence « d'une langue unique » qui se manifesterait dans les faits sous la forme « d'aspects légèrement nuancés » dans les différentes régions du pays. Cette vision unifiante et déréalisante participe maladroitement de la sociolinguistique variationniste<sup>46</sup>, en cohérence avec la perception jacobine française.

Le terme de « variété »<sup>47</sup> ouvre conceptuellement l'horizon à l'idée d'une très grande différenciation régionale de la langue, tant et si bien que l'on pourrait parler de leur grande autonomie d'existence et de fonction<sup>48</sup>.

L'idée de variété sociolinguistique régionale sous-tendue par un mode de vie, d'une culture adaptée à un climat et à un modèle économique et traditionnel des différentes régions algériennes, n'est

---

45. Institution culturelle créée en 1995 et relevant de la présidence de la République

46. V. Dourari, Abderrezak (1997), « Plurilinguisme et unité nationale », Laroussi, Foued, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, n° 23, PUR, Rouen. Dourari, Abderrezak (2008), « Choix épistémologiques et profil sociolinguistique : un problème d'adéquation ? », *Insaniyat*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), n° 39-40, p. 719-738.

47. Fishman, Joshua (1971), *Sociolinguistique*, Paris Nathan.

48. V. Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité*, Alger, Casbah. Dourari, Abderrezak (dir.) (2011), *Tamazight dans le système éducatif algérien, problématique d'aménagement*, ENAG Ed. Dourari, Abderrezak (dir.), (2016), *La dictionnaire des langues de moindre diffusion, le cas de tamazight*, Alger, Office des publications universitaires. Dourari, Abderrezak (dir.), *Timsal n tamazight*, Edition CNPLET/MEN, n° 6/2015, n° 7/2016, n° 8/2017. Dourari, Abderrezak (2018), *Timsal n Tamazight*, Revue scientifique, n° 9, Ed. CNPLET/MEN, décembre.

pas une vue de l'esprit, au moins en raison des distances énormes qui les séparent, mais aussi en raison des influences et des contacts à travers la longue période historique du pays.

Cette carte<sup>49</sup>, que nous empruntons au site internet indiqué sur le bas de l'image, montre la dispersion territoriale des variétés de tamazight sur toute l'Afrique du Nord et sur les États du Sahel. Évidemment tamazight est aussi langue officielle au Mali, au Niger, et en Algérie depuis 2016. Les estimations de la population de locuteurs n'avancent aucune source fiable, et ces chiffres doivent être pris pour des approximations proches de la réalité et calculables, par exemple, sur la base de projections à partir de la carte électorale algérienne au regard du prorata du nombre de députés par nombre d'habitants par wilaya (la loi prend en général en ligne de compte la démographie de la région). Si la superficie des territoires compte, celle-ci doit cependant être modérée par le facteur de densité d'habitant par km<sup>2</sup>.

## Tamazight - Langue berbère

### Emplacements géographiques des parlers amazighs



49. V. aussi la carte des parlers amazighs, Thèse de doctorat de Samira Moukrim, université d'Orléans, Laboratoire Ligérien de Linguistique, soutenue le 4 décembre 2010, Paris, France.

Cette carte montre l'immensité du territoire où cette langue polynomique est parlée, en qualité de langue maternelle historique. Elle explique comment s'est initié la noèse de l'idée de le doter d'un emblème (sous forme de strates du haut vers le bas : bleu, vert, jaune, correspondant à zone côtière, zone tellienne boisée, et Sahara), comme symbole rassembleur, au-delà des frontières nationales algériennes et, ce, durant les années 1970 par l'Académie berbère en France, présidée par l'ancien combattant pour l'indépendance de l'Algérie, feu Mohand Arab Bessaoud. C'est ce que les militants de tamazight appellent le « Tamazgha », ou la « Berbérie », où le singulier suggère l'unité, et qui semble provenir d'une traduction du syntagme « *Bilad al barbar* » (Lit. Territoire/pays des Berbères, généralement exprimé au singulier par le syntagme : la Berbérie) utilisé par Ibn Khaldoun pour désigner ce vaste territoire qui avoisine les 6 à 7 millions de km<sup>2</sup>.

La carte montre, aussi, la grande dispersion territoriale et devrait inciter les aménageurs linguistes amateurs et les autorités publiques à refonder leur vision et leur gouvernance de cet espace dans le cadre d'un État démocratique et citoyen réarticulé en régions, homogènes linguistiquement, culturellement et économiquement, le tout obéissant au critère surdéterminant de viabilité économique, et non pas en ne tenant compte que d'une identité monolingue et monoculturelle, abstraite et fantasmatique.

Les politiques de développement comme les politiques sociales, éducatives, linguistiques et culturelles devraient être mises en cohérence avec cette perception, qui reste à construire sur la base de la citoyenneté algérienne et sa volonté de vivre ensemble en paix.

La stigmatisation, dans le discours officiel, des langues parlées effectivement par le peuple, et qui expriment ainsi leur identité et leur affect spécifiques, est au fondement de la résistance/résilience des populations algériennes d'adhérer au moule culturel et politique choisi pour eux par les élites dirigeantes, imbibées de mépris de ces langues et de ces spécificités culturelles autochtones distribuées sur l'immensité du territoire national.

Mais, les militants protamazight promeuvent le monolinguisme pour ce « tamazight » construit et imposé par eux dans le système éducatif et dans les médias. À la pluralité réelle des variétés de tamazight (Mozabite, Kabyle, Chaoui, Touareg, Chenoui, zenata, etc. et leurs variations internes), réparties selon les régions géographiques et climatiques diversifiées, ils tiennent plutôt à leur substituer une seule et unique langue artificielle dite le « tamazight », que tout le monde devrait donc réapprendre pour faire face à « l'arabe scolaire ». Cette bonne intention de faire parler toute la Tamazgha en une seule et même langue tamazight a certainement du mérite, par ailleurs. L'IRCAM l'a déjà réalisée pour le Maroc dans ce qui est appelé « l'amazigh standard ». On n'a pas encore assez de recul par rapport à cette expérience, pour en faire une évaluation globale. Il semble bien qu'il n'a pas suscité une grande adhésion des locuteurs amazighophones. Aussi, ses effets sur les variétés maternelles des Marocains sont difficilement évaluables.

Hagège nous rappelle qu'il faut :

Faire tout ce qui est possible pour empêcher que les cultures humaines ne sombrent dans l'oubli. Or, une des manifestations les plus hautes, en même temps que les plus banalement quotidiennes, de ces cultures humaines, ce sont les langues des hommes. (Hagège, 2002 : 9)

Le mouvement de revendication amazigh, par souci idéologique d'unification, exige de l'État la reconnaissance du plurilinguisme national, d'un côté, et, de l'autre côté, celle du monolinguisme pour les locuteurs amazighophones. Nous avons relevé ailleurs ce paradoxe de la revendication amazighe en écrivant :

Tamazight, langue polynomique disposant d'une vitalité suffisante, au statut national et officiel [...] s'est vue rapidement dédoublée d'une variété dite « standard » dédiée aux fonctions socialement valorisées (domaine formel). Tamazight au sens où nous l'entendons ici, un terme générique au singulier qui renvoie dans les faits à une pluralité de variétés naturelles maternelles d'une partie des Algériens, tend à être resémantisé pour désigner une novlangue artificielle dite « standard ». Dans les faits, le pluralisme du tamazight algérien enregistre actuellement un double déclasserment diglossique. (Dourari, 2018, *Timsal n Tamazight*, Revue n° 9 : 12-13)

Ce point de vue rencontre bien, nous semble-t-il, celui tenu par Hagège dans la conclusion de son livre quand il nous dit :

L'entreprise de normalisation, dont j'ai souligné dans ce livre l'utilité pour favoriser la promotion d'une langue par rapport à la dispersion des dialectes dont elle fait initialement partie, a aussi des effets pervers. La différenciation dialectale est un des facteurs qui, précisément, portent en eux la possibilité d'apparition de nouvelles langues. Dans les conditions naturelles, les langues nouvelles se développent à partir de dialectes divergents. (Hagège, 2002 : 342).

Au contraire de certaines élites politiques, quiconque parmi les anthropologues ou sociolinguistes débutants verrait l'évidence, qu'au-delà de l'attachement à une culture nationale algérienne commune, au multilinguisme de la société algérienne réelle, correspond un multiculturalisme<sup>50</sup>, généré par la pluralité des milieux de vie régionaux et des influences historiques et géographiques. On ne vit pas au nord comme on vit au Sahara et l'on ne peut être soumis aux mêmes influences culturelles et linguistiques au Nord et au Sud non plus, etc.

Le contexte de vie saharien est, en lui-même, assez différencié, d'est en ouest et du nord au sud. Mais celui-ci, évidemment, contraste encore davantage avec le contexte de vie du nord, proche de

---

50. Dourari, Abderrezak (2016), « *Managing Cultural Diversity: Multiculturalism and Citizenship in America and Algeria* », *American multiculturalism in context: Views from at Home and Abroad* (2017), Cambridge scholars publishing, p. 491-506. V. aussi Dourari, Abderrezak (2019), « L'officialisation de Tamazight en Algérie : implications sociolinguistiques et politiques », *L'Algérie au présent*, IRMC/Karthala.

la Méditerranée, et des Hauts Plateaux, d'est en ouest, etc. La religiosité islamique (sunnisme, ibadisme, chiisme, soufisme), le christianisme catholique ou protestant, le judaïsme, l'agnosticisme ou l'athéisme, etc. sont des données non négligeables en Algérie, qui sont des adjuvants de l'algérianité unifiante et subsumante.

## 6. La politique linguistique et culturelle actuelle : les visées idéologiques

L'Algérie connaît quatre langues principales, avec leurs variétés, assurant des fonctions sociales et communicationnelles différenciées<sup>51</sup>, comme nous l'avons énoncé *supra*.

Les autorités publiques, dans leur volonté de refondre la réalité sociolinguistique et culturelle dans le moule des représentations mythohistoriques officielles, avaient, dans un premier temps, mis en place la fameuse politique de l'arabisation<sup>52</sup> dès les années 1970, visant, selon elles, au parachèvement de l'indépendance nationale politique par une indépendance culturelle, et la création d'un nouvel algérien monolingue, s'exprimant dans la seule langue arabe scolaire. L'objectif non-dit est, en fait, l'extinction progressive de la langue française et des variétés de tamazight de la mémoire et de l'environnement<sup>53</sup> des locuteurs.

Ce discours ne retient, pour caractériser le français et le stigmatiser, que son « attribut » de « langue du colonisateur », et il oblitère le fait qu'il fut l'instrument de la décolonisation aussi, puisque tous les textes de la révolution furent écrits dans cette langue. L'arabe algérien et tamazight seraient, selon lui, des instruments de division entre les mains de la colonisation, et des « sous-langues » dont l'existence menacerait l'unité, la stabilité et la pérennité de l'image linguistique de l'État et du citoyen. Elles seraient porteuses des germes de la division et de simples résidus du colonialisme.

L'auteur algérien le plus engagé en faveur de l'éradication de tamazight et de l'arabe algérien est certainement Othman Saadi, membre de la direction du FLN.

Après l'officialisation de tamazight dans la constitution de février 2016, et après un argumentaire mythohistorique insistant sur l'idée que les Amazighs sont d'origine arabe (Arabes purs *'arabun 'ariba*), et que tamazight n'est rien d'autre qu'une langue dérivée de l'arabe au même titre que le phénicien, il avait lancé le 30 janvier 2016 un appel dans la presse algérienne arabophone, aux parlementaires pour refuser de voter en faveur de cette disposition de l'article 04 en invoquant les arguments suivants :

---

51. Dourari, Abderrezak (2012), « Pluralisme et unité linguistique en Algérie : une question au concept d'interculturalité », *Synergies Pays germanophones*, n° 5, p. 73-89. Chachou, Ibtissem (2018), *Sociolinguistique du Maghreb*, Alger, Éditions Hibr.

52. Taleb Ibrahim, Khaoula (1995), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Alger, Éditions Dar el-Hikma.

53. Il y eut même une politique d'arabisation de l'environnement menée par Abdelkader Hadjar, membre du FLN, dans les années 1970-1980.

Il a été décidé, dans la nouvelle constitution algérienne, de déclarer tamazight langue officielle aux côtés de la langue arabe. Ceci est dangereux, car il fait de Tamazight artificiel une langue au même niveau que l'arabe et capable de rentrer en concurrence avec elle au profit du maintien du français dans l'État algérien.

Il ajoute plus loin :

Par conséquent, l'adoption de la langue tamazight comme deuxième langue officielle constitue une menace pour l'unité nationale. En fait, il n'existe pas une langue tamazight « centrale », mais bien des dialectes non intelligibles les uns aux autres.

Mais ce discours de rejet du français et de tamazight, au paraître objectivé, cache plus qu'il ne révèle. Notre hypothèse est que le français dérange la vision culturelle conservatrice du pouvoir, du fait de son rapport avec la rationalité politique et scientifique, en raison de ses références littéraires et philosophiques les plus partagées et devenues universelles, et de ses rapports avec la philosophie des Lumières, des droits de l'homme, notamment la bibliographie de la littérature, et de la philosophie, dans les lycées et les universités jusque dans les années 1970 et 1980. Sa forte présence renvoie évidemment à un système démocratique moderne qui révèle, a contrario, l'absence de démocratie en Algérie et le retard pris dans la prise en compte des droits de l'homme (notamment l'information et la culture spécifique) et de l'alternance au pouvoir, comme le souligne en creux Arkoun<sup>54</sup>. N'oublions pas que l'université et le champ du savoir scientifique et philosophique en Europe avaient pris très tôt une grande autonomie par rapport au champ du pouvoir politique. Donc, il fallait éviter que la société française et sa culture demeurent et servent de modèle.

En vérité, le tort de tamazight (langue polynomique), est de percer au jour en tant que représentant et trace vivace d'un passé multimillénaire, l'histoire et l'anthropologie authentiques du peuple algérien enracinées dans l'Afrique du Nord et la Méditerranée depuis le paléolithique (le site archéologique de Oued Lehnech à Sétif renvoie à au moins -1,8 Ma, celui de Tighenifin à Mascara à -800 000 a, etc.), mettant en crise, par-là même, le mythe de fondation arabo-islamique, commencé au VIII<sup>e</sup> siècle, et privilégié par le pouvoir en place.

---

54. Arkoun, Mohamed (2012), *La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*, Paris, Albin Michel. Il raconte ses années de lycée à Oran : « Je me souviens que l'on ne nous disait pas tout, mais que l'on mettait l'accent sur le rôle des philosophes des Lumières, sur la préparation intellectuelle de cet événement politique, sur « liberté-égalité-fraternité », proposées à tous les peuples, ... et cela a joué un rôle important pour moi, car je me suis demandé s'il pourrait y avoir quelque chose d'équivalent dans l'histoire du Maghreb et, donc, de l'Algérie qui puisse servir de référence pour ouvrir « un ailleurs » dans notre pensée et notre histoire. » P. 25.

Le reproche fait à l'arabe algérien, langue maternelle naturelle du plus grand nombre d'Algériens (et comprise par les autres Maghrébins), est qu'il souligne, de manière aussi explicite que tamazight, la spécificité de ce peuple qui la parle naturellement, tant sa différence avec la langue scolaire et classique<sup>55</sup>, et avec celles maternelles des autres peuples dits arabes, est patente. Cette langue a été recouverte jusqu'à l'étouffement, d'un halo de confusion dans le syntagme dénomiatif générique de « langue arabe », sans spécificateur. Ce qui suggère l'identité des deux systèmes linguistiques et, partant, laisse entendre sa prise en charge par l'État en le confondant dans les faits avec l'arabe scolaire, déclaré par des instances officielles, comme le CSLA<sup>56</sup>, comme langue maternelle des Algériens. On suggérerait aussi que cet arabe algérien est un simple dialecte de l'arabe scolaire ou classique qu'il s'agit « d'éduquer » (*tahdhib*) pour le rapprocher du standard ou classique. Mais la position de dialecte qui lui est assignée abusivement, l'affuble *ipso facto* de la condition d'infériorité par rapport à l'arabe scolaire dont il dériverait, et qui serait plus prestigieuse en sa qualité de langue véhicule de la révélation, de la culture et de la civilisation. Alors, sacrée la langue des poètes arabes d'El-Moutanabi, ou d'Abu Nawwas, et des philosophes libertaires, humanistes ou athées de Djahid, d'Abu Hayyan at-Tawhidi, d'Al-Kindi, d'Ibn al Warraq, d'Ibn Rawandi, de Farabi, d'Ibn Miskawayh ?<sup>57</sup> Ou même d'Abu Lahab ou d'Abu Djahl ?

La présentation de la problématique de ce colloque du CSLA, dont les actes ont été publiés en 2008, résume pour nous la pensée qui sous-tend celle de tout le mouvement arabiste :

Il est évident que le pays, la religion et la langue sont les principales composantes de l'identité, et les liens les plus solides entre les sociétés. Ces trois composantes ont fondu les territoires arabes et islamiques en une seule nation, depuis l'océan Atlantique au Golf et depuis le 1<sup>er</sup> siècle de l'Hégire jusqu'au 15<sup>e</sup> (7<sup>e</sup>-21<sup>e</sup> J.-C.). Il va de soi aussi que le lien linguistique, en matière de pratiques langagières chez les couches populaires, s'est continuellement affaibli pour des raisons internes et externes.<sup>58</sup>

Puis, plus loin :

C'est ce qui a amené le président Bouteflika à relever à maintes reprises, malheureusement, ce qui a atteint le parler populaire algérien comme incorrection et embrouillamini qui épuisent les non-initiés dans leurs tentatives de le comprendre, et même davantage s'agissant des nouveaux venus en Algérie parmi les Arabes et les étrangers. En fait cette situation n'est pas propre à l'Algérie même si elle y est posée de manière plus aiguë. Le décalage est très grand, dans tous les territoires arabes, entre l'arabe standard et ses dialectes, et même entre les

---

55. V. le colloque du CSLA des 4 et 5 juin 2015, intitulé *الفصحى وعامياتها، لغة الخطاب بين التهذيب و التقريب، منشورات المجلس* (L'arabe standard et ses dialectes populaires, entre leur rapprochement et leur éducation).

56. Conseil Supérieur de la Langue Arabe, institution sous la tutelle de la Présidence de la République

57. Badaoui, Ahmad, (1993), *Mintarikh al-ilhad fi al islam (De l'histoire de l'athéisme en Islam)*, (1945), *Sina li-nachr*, Égypte.

58. *Al-fus'ha wa 'amiyyatuha, lughat atakhatub bayna ta'rib wa tahdhib*, Colloque international des 4 et 5 2007, Publications du Conseil Supérieur de la Langue Arabe, Alger, 2008.

dialectes du même territoire... L'objectif de ce colloque est de s'efforcer de rapprocher les parlers populaires de leur forme standard, afin de les unifier à grande échelle, d'en élever le niveau et de faire en sorte qu'ils soient unificateurs de ses locuteurs (p. 8-9).

Il est patent que ce discours rencontre clairement celui de Djabiri et Hanafi, dont nous avons fait état au début de ce texte. Il n'y a aucun doute que la langue arabe classique fut le véhicule de la raison scientifique, de l'humanisme et de la philosophie la plus libertaire, ainsi que celui d'une grande civilisation qui amorçât son déclin vers le XII<sup>e</sup> siècle. Il est pour le moins très significatif que ce ne soient jamais ces contenus-ci et ces formes linguistiques là, progressistes et rationnels, qu'on sélectionne lorsqu'il s'agit de norme lexicale/conceptuelle ou grammaticale à enseigner aux générations actuelles. Cette langue qui a porté une brillante civilisation depuis le VIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, ne fut jamais exclusivement une langue de la religion, sans oublier que la religion islamique, elle-même, a connu un courant de pensée rationnel (les *mu'tazila*, les *Ikhwanas-Safa*).

Par conséquent, l'attachement du peuple algérien à ses langues maternelles (tamazight polynomique et arabe algérien) autant qu'à la langue arabe classique/scolaire, donne substance à l'idée de leur prise en charge rationnelle et scientifique pour leur donner une chance de se hisser au plus haut dans le contexte du marché linguistique, respectivement national et international. La présence du français, langue développée et maîtrisée par les Algériens, mieux que n'importe quelle autre langue étrangère, offre aux Algériens un instrument d'accès à l'évolution scientifique mondiale, et à ces langues l'avantage de la présence *in situ* d'un challengeur pour constamment se mesurer à lui.

La taxonomie « Centre » versus « Périphérie » des anthropologues, explique bien ce rapport non dit, enfoui dans l'imaginaire des Maghrébins qui, travaillés par un complexe d'infériorité selon lequel ils n'occuperaient que la périphérie arabo-islamique, d'où le rejet viscéral aujourd'hui du nom de « Maghreb », entretiennent une fausse conscience de soi et même parfois la haine de soi et cultivent une allégeance aliénante à l'égard du Moyen-Orient et sa culture. Aussi, des parents algériens demandent-ils à leurs enfants de les appeler « 'abi » et « 'ummi » (papa et maman, en arabe scolaire) au lieu de « baba » et « yemma » (papa et maman, en arabe algérien) à un âge précoce, avec la bonne intention de leur apprendre la bonne langue !

On voit bien, heureusement, que les autres peuples ne suivent pas cet exemple et les Syriens comme les Marocains font le doublage des séries télé turques ou égyptiennes, très suivies par les populations d'un niveau d'instruction moyen, dans leurs langues maternelles respectives pour en faciliter la compréhension sans déculturation.

Dans le discours des conservateurs, la langue française est stigmatisée comme une langue de la colonisation, et ils voudraient lui substituer la langue anglaise, comme si cette dernière ne pouvait être blâmée ni de colonisation ni d'impérialisme. Dans le même ordre d'idées, on énonce paradoxalement que le retard pris par l'université algérienne, arabisée depuis très longtemps, est lié au fait qu'elle utilise le français au lieu de l'anglais. Et l'on suggère donc que ce serait par décision administrative qu'on opterait pour une langue ou une autre et que c'est par magie linguistique que l'on développerait une élite et une université et la rendrait mieux classée mondialement. C'est par ce raccourci qu'on cache la nécessité d'un débat de fond sur le déclin de l'université algérienne<sup>59</sup>, tout autant que sur la nécessité de présenter une vision complète, argumentée et systématique sur la place du champ du savoir dans la société algérienne, caractérisée par son hétéronomie<sup>60</sup> à l'égard du pouvoir.

L'indigence de la pensée des leaders politiques entraîne, par effet pervers de sublimation du manque, le mépris des universitaires et des intellectuels (instance du savoir) et leur marginalisation. Leurs propositions deviennent suspectes et la posture critique dans ce domaine est perçue comme séditeuse. La seule posture permise c'est l'apologie, ou une reformulation enjolivante de leurs discours à contenu passéiste et autoritaire. C'est ce que décrit Aktouf dans son « Algérie, entre l'exil et la curée »<sup>61</sup> dans l'objectif d'entretenir la sainte ignorance institutionnalisée, concept cher à Roy et Arkoun<sup>62</sup>.

Jamais, peut-être, dans l'histoire de l'humanité, un peuple n'a été autant humilié et nié dans son identité comme le peuple algérien, qui, plus, par ses propres élites politiques et par le biais de la politique linguistique monolingue et monoculturelle imposée depuis les années 1970. Ces dernières traitent la langue maternelle des Algériens de « *tchektchouka* » (ratatouille) ou de langue « *maradiya* » (pathologique) ou de *lahdja* (dialecte sous-développé), reprenant à leur compte la rhétorique de stigmatisation affectée par les classes dominantes arabes des premiers temps de l'Islam à l'égard des autres langues, comme le persan, par exemple, qu'un grammairien d'origine persane qualifiait de « coassement de grenouille » (*naqiqad-dafadi*)<sup>63</sup>.

---

59. Guerrid, Djamel (2014), *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Ed.

60. Dourari, Abderrezak (2014), « Hétéronomie du champ du savoir et effondrement du système éducatif algérien », Guerrid, Djamel, *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Ed, p. 183-206.

61. Aktouf, Omar (1989), *Algérie, entre l'exil et la curée*, Paris, L'Harmattan.

62. Roy, Olivier (2012), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil. Arkoun, Mohamed (1988), *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher. Voir aussi le concept « d'intellectuel exilique » chez Khaled, Karim (2019), *Les intellectuels algériens : exode et formes d'engagement*, Alger, Frantz Fanon.

63. Ibn Faris, Ahmad (1963), *Aṣ-Ṣāhibī fī fiqh al-luġa wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, Bairut, Mu'assasat A. Badrān.

## 7. Conclusion

La politique linguistique de l'État algérien, aujourd'hui, est le résultat logique de la prégnance de la continuité de l'idéologie arabo-islamique anciennement ancrée en Afrique du Nord, et des luttes populaires pour la reconnaissance de leur identité amazighe historique. L'ambiguïté du terme « arabe », qui désigne l'ethnie et la langue en même temps, renforcée par le caractère adjuvant de l'islam, souscrit à la construction d'un récit national officiel homogénéisant, tout fait d'arabité et d'islamité, depuis « les origines » fixées au temps primordial des *futuhat* (ouvertures, c'est-à-dire conquêtes arabes). Ce dernier terme édulcoré, dans lequel les autochtones amazighs sont perçus seulement à travers la dichotomie religieuse *kafir* (négateur, mécréant) versus *mu'min* (croyant), et où les conquérants militaires arabes sont représentés dans une mission divine de précepteurs de la vraie religion, consistant en l'extirpation des autochtones amazighs de leur *djahilia* (temps de l'ignorance) et les sauver des *ahwal djahanam* (turpitudes de la Géhenne). Il s'agit donc bien d'une figurativisation du discours idéologique qui aboutit à la conversion de celui-ci en discours mythologique, comme le souligne Greimas, cité précédemment. Le décalage entre ce récit officiel et la réalité historique, anthropologique et sociolinguistique, est tel que l'on comprend que ce désir obsessionnel, non-dit des pouvoirs publics, vise à installer une fausse conscience de soi aliénante dans l'imaginaire des autochtones, c'est-à-dire des conquis.

Les clivages du VIII<sup>e</sup> Siècle entre Arabes en Arabie antéislamique et islamique, par exemple (idolâtrie, judaïsme, christianisme, Ibadisme, Chiisme, Sunnisme, etc.), sont repris tels qu'ils ont été en leur temps, hypostasiés et perpétuels (mythe de l'éternel retour). Les acteurs de ces époques reculées ayant vécu dans « un ailleurs, temporel et spatial » (l'Arabie), sont convoqués pour repeupler, « ici et maintenant », la vie et les esprits des Maghrébins, tels des fantômes. Confusion et déplacement spatiotemporel parfait. Aussi, la région algérienne du M'zab a-t-elle été longtemps ostracisée par la religion officielle<sup>64</sup> et par le pouvoir, car accusée de kharidjisme. C'est la société algérienne elle-même, qui, dans ce *hirak*, l'a réintégré en ouvrant ses bras à cette petite communauté de citoyens brimée et meurtrie, à l'occasion du décès en détention de l'activiste des droits de l'homme, le Dr Kamel Eddine Fekhar.

Durant la formation du mouvement national algérien moderne et la guerre d'indépendance, l'arabe scolaire, perçu comme langue développée, constitutif du « nous » arabo-islamique, est posé comme doté, de surcroît, des habiletés requises pour être opposable honorablement à la langue française

---

64. Al Wansharissi, Ahmed Ibn Yahia (1430), *Al-mi'yar al-mu'arrab, wa l-djami' al-mugharab 'an fatawa ahl al-'ifriqya wa l-andalus wa l-magjhrub* (1981), Éditions des Affaires religieuses marocaines, Dar al-Maghrib al-Islami (La norme arabisée, et le recueil occidentalisé complet des édits religieux des gens d'Afrique, d'Andalousie et du Maghreb).

– elle-même langue de civilisation, mais aussi de colonisation<sup>65</sup>, participant de « l'autre »<sup>66</sup> : le Français et le chrétien. Cette logique définitoire binariste de l'identité de soi et de l'autre, en raison de la présence proximale aliénante de cet autre (la France coloniale), exhorte à une distanciation de plus en plus forte, et, dans le même mouvement, à un rapprochement fusionnel des traits définitoires du « nous » officiel (c'est-à-dire arabo-islamique). Cette distanciation de l'autre entraînerait *ipso facto*, en raison du rapprochement du « nous » officiel qu'elle induit, une égale distanciation de « l'autre nous », l'alter ego (national amazigh et maghrébin). C'est en vertu de cette logique sous-jacente que toute invocation de l'histoire antéislamique et arabe, des langues et des cultures autochtones, est considérée comme schismatique, participant de la collaboration avec l'ennemi.

Si, depuis longtemps déjà, l'idéologie arabo-islamique était devenue la référence identitaire la plus prégnante en Algérie et au Maghreb, cet éclatement bipolaire du « nous » algérien, a rendu plus aisée la progression du processus de substitution identitaire engagé par les forces politico-idéologiques hégémoniques. En parallèle, il a suscité une résistance qui s'était engagée dès le début de la formation des partis nationalistes indépendantistes dans les années 1920-1940 (dont la crise du PPA/MTLD) et n'a eu de cesse de faire boule de neige, pour culminer, récemment, dans la reconnaissance de tamazight comme langue officielle, et de Yennayer – célèbre symbole agraire amazigh antéislamique, comme journée nationale fériée, officiellement, en Algérie.

C'est cette actualisation des repères historiques et des symboles culturels très anciens, revivifiant la mémoire d'un temps antérieur à celui déclaré originel des *futuhat*, qui déstabilise le schéma officiel défendu jusqu'à ce jour (les constantes nationales) par les conservateurs et les salafistes wahhabites, qui tentent d'interdire<sup>67</sup> sa célébration pour son caractère supposément idolâtrique.

La politique monolingue et monoculturelle des pouvoirs publics, visant à substituer à l'anthropologie, à l'histoire, à la réalité plurilingue et multiculturelle du pays, une greffe arabo-islamique monolithique exclusive, est battue en brèche par les manifestations populaires du *hirak* commencées dès le 22 février 2019.

---

65. La colonisation est chargée, par ailleurs, de tous les maux et ne laisse aucune responsabilité à la gouvernance locale (la domination turque de l'Égypte et de l'Algérie à cette époque, s'en tire à bon compte), y compris le retard développemental. V. Guerrid, Djamel (2007), *L'exception algérienne : la modernisation à l'épreuve de la société*, Alger, Casbah, p. 36 : « Les expéditions françaises en Égypte et en Algérie (sous Napoléon Bonaparte) auraient ruiné toutes les chances d'un décollage économique endogène qui s'amorçait. [...] la plupart des (historiens égyptiens) nient l'existence de tout mouvement et même de toute initiative allant dans ce sens avant l'arrivée des Français. La société algérienne en régression continue depuis la "fin de la course", apporte elle-aussi, un démenti à cette allégation. »

66. V. Sbaa, Rabeh (2013), *L'Algérie et la langue française, ou L'altérité en partage*, Paris, Publibook.

67. V. Dourari, Abderrezak (2021), « Effacer Yennayer au nom de l'Islam est un génocide culturel », [Algérie-cultures.com](http://Algérie-cultures.com), Journal électronique d'information culturelle et de débat, du 14 janvier 2021. La contradiction apportée par l'universitaire islamologue Said Djabelkhir au discours des salafistes algériens, qui déclaraient *haram* cette célébration, entre autres, l'a amené devant les tribunaux algériens sur plainte d'un de ses collègues universitaires islamistes pour atteinte à l'islam.

Nous avons vu que la politique linguistique officielle, légitimée par la religion islamique, a influencé aussi la quête de tamazight qui s'est retrouvée sur une posture paradoxale de plurilinguisme, d'un côté, et de monolinguisme, de l'autre.

Au contraire de la posture du pouvoir, caractérisée par « l'anhistorisme et les résistances au changement ou de dissociation des totalités », signalée au début de ce texte, et constatée tout au long du déroulement de notre analyse, la société algérienne suit son propre cheminement.

Les citoyens algériens, à travers leur *hirak* engageant toutes les régions du pays, assument désormais explicitement leur pluralisme constitutif (*arbi, qbayli, chaoui, nayli, targui, mzabi, etc. khawa khawa* (i.e. arabes, kabyles, Ouled Nayil, targui, mozabite, etc., tous frères), et trace les contours de ce qui est commun (la *Res Publica*) : le territoire, l'État démocratique, le gouvernement commun, la citoyenneté, la langue algérienne commune, et l'héritage amazighe maghrébin matériel et immatériel toujours vivace.

Une réforme radicale du système d'État qui a mené à cette défiance populaire tenace, est nécessaire afin d'imprimer à cette pluralité un mouvement synergique au profit du vivre ensemble en paix. Rousseau affirmait le principe de souveraineté du peuple fondé sur la notion de liberté, d'égalité et de volonté générale ; car nier les spécificités, le pluralisme linguistique et culturel, c'est nier les citoyens qui les portent dans leur imaginaire collectif, dans leur subjectivité, et dans leurs représentations de leur devenir.

Enfin, une politique linguistique et culturelle plurielle, ancrée dans l'histoire et le territoire et sa géopolitique, et non pas sur le désir d'une substitution identitaire, en constitue l'un des piliers centraux et décisifs pour l'avènement d'un multiculturalisme cosmopolite.

## Bibliographie

- Aktouf, Omar (1989), *Algérie, entre l'exil et la curée*, Paris, L'Harmattan.
- Al-Hamadi, Hamid et Behija J. Muhammad (2009), « *Pragmatics: Grice's Conversational Maxims Violations in The Responses of Some Western Politicians* », ADAB AL BASRA, vol. 50, p. 1-23.
- Al Wansharissi, Ahmed Ibn Yahia (1430), *Al-mi'yar al-mu'arrab, wa l-djami' al-mugharab 'an fatawa ahl al-'ifriqya wa l-andalus wa l-magjhrub* (1981) (La norme arabisée, et le recueil occidentalisé complet des édits religieux des gens d'Afrique, d'Andalousie et du Maghreb), Éditions des Affaires religieuses marocaines, Dar al-Maghrib al-'Islami.
- Arkoun, Mohamed (1988), *Ouvertures sur l'islam*, Paris, Jacques Grancher.
- Arkoun, Mohamed (2012), *La construction humaine de l'islam. Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel*, Paris, Albin Michel.
- Arkoun, Mohamed (2019), *L'Aspect réformiste dans l'œuvre de Taha Hussein*, Alger, Frantz Fanon.
- Badaoui, Ahmad, (1993), *Mintarikh al-ilhad fi al islam (De l'histoire de l'athéisme en Islam)*, (1945), Égypte, Sina li-nachr.
- Bencheneb, Mohammed (2014), *Mots turcs et persans dans le parler algérien*, Thala Editions.
- Bensedira, Belkacem (2015), *Dictionnaire français-arabe algérien*, Alger, Éditions Dar Elkhettab.
- Caire, Guy (1974), « Idéologies du développement et développement de l'idéologie », *Tiers-Monde*, t. 15, n° 57, p. 5-30.
- Camau, Michel (2005), *L'autoritarisme dans le monde arabe, Autour de Michel Camau et Luiz martinez*, Le Caire, CEDEJ - Égypte/Soudan.
- Chachou, Ibtissem (2013), *La situation sociolinguistique de l'Algérie, Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan.
- Chachou, Ibtissem (2016), *Pour un plurilinguisme algérien intégré. Approches critiques et renouvellement épistémique*, Paris, Riveneuve Éditions.
- Chachou, Ibtissem (2018), *Sociolinguistique du Maghreb*, Alger, Hibr Éditions.
- Chafiq, Mohammed, (1989), *Lamha 'an thalatha wa thalathin qarnan min tarikh al 'amazighiyyin* (Aperçu sur 33 siècles de l'histoire des Amazighs), Rabat, Éditions Dar al kalam.
- Chaker, Salem (1989), *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.
- Colloque du Conseil Supérieur de la Langue Arabe, Alger, les 4 et 5 juin 2015, intitulé *الفصحى وعامياتها، لغة* (L'arabe standard et ses dialectes populaires, entre leur rapprochement et leur éducation).
- Coquet, Jean-Claude (1987), « Le fait et l'événement », *Protée*, vol. 15, n° 3, p. 11.

- Coquet, Jean-Claude (1989), *Le discours et son sujet*, Paris, Klincksieck.
- Djabiri, Mohammed Abed et Hanafi, Hassan (1990), *Hiwar al-machriq wa l-maghrib (Dialogue entre le Machreq et le Maghreb)*, Éditions Al-Yawm as-Sabi' et Dar Toubqal.
- Djabiri, Mohammed Abed (1990), « *Al maghrib al-mu'asir, al khususiya wa lhuwiya... al hadatha wa tanmiya* » ; « *As-siyasat at-ta'limiya fi aqtar al maghrib al 'arabi* », Oman, Éditions Muntada al fikr al 'arabi.
- Djabiri, Mohammed Abed (1988), *Le Maghreb contemporain, la spécificité et l'identité... La modernité et le développement*, Casablanca, Éditions Mu'asasat Banchara li tibâ'a.
- Dourari, Abderrezak (dir.) (2011), *Tamazight dans le système éducatif algérien, problématique d'aménagement*, Alger, Éditions ENAG.
- Dourari, Abderrezak (2016), « *Managing Cultural Diversity: Multiculturalism and Citizenship in America and Algeria* », *American multiculturalism in context: Views from at Home and Abroad*, Cambridge scholars publishing, p. 491-506.
- Dourari, Abderrezak (dir.) (2016), *La dictionnaire des langues de moindre diffusion, le cas de tamazight*, Alger, Office des publications universitaires.
- Dourari, Abderrezak (2019), « L'officialisation de Tamazight en Algérie : implications sociolinguistiques et politiques », *L'Algérie au présent*, Paris, IRMC Karthala.
- Dourari, Abderrezak (2008), « Choix épistémologiques et profil sociolinguistique : un problème d'adéquation ? », *Insaniyat*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), n° 39-40, p. 719-738.
- Dourari, Abderrezak (2018), « Du multilinguisme au multiculturalisme ou les interconnexions entre la sociolinguistique et la philosophie politique », *Langues et sociétés au Maroc, mélanges en hommage au professeur Ahmed Boukous*, coordination Boukhris, Fatima, El Houssein, El Moudhahid et Benni, Said, IRCAM, p. 413-432.
- Dourari, Abderrezak (2021), « Effacer Yenayer au nom de l'Islam est un génocide culturel », [Algerie-cultures.com](https://algeriecultures.com), Journal électronique d'information culturelle et de débat, page consultée le 14 janvier 2021 : <https://algeriecultures.com/category/actualite-culturelle/>.
- Dourari, Abderrezak (2014), « Hétéronomie du champ du savoir et effondrement du système éducatif algérien », *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Éditions.
- Dourari, Abderrezak (1997), « Plurilinguisme et unité nationale », Laroussi, Foued, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, n° 23, Rouen, PUR.
- Dourari, Abderrezak (2002), *Culture nationale et culture populaires en Algérie*, Paris, L'Harmattan.
- Dourari, Abderrezak (2012), « Pluralisme et unité linguistique en Algérie : une question au concept d'interculturalité », *Synergies Pays germanophones*, n° 5, p. 73-89.

- Dourari, Abderrezak (2004), *Les malaises de la société algérienne, crise de langue(s) et crise d'identité*, Alger, Casbah.
- Dourari, Abderrezak (2022), *Penser les langues en Algérie*, Alger, Frantz Fanon.
- Dourari, Abderrezak (dir.), *Timsal n Tamazight*, Edition CNPLET/MEN, n° 6/2015, n° 7/2016, n° 8/2017.
- Dourari, Abderrezak (2018), *Timsal n Tamazight*, Revue scientifique, n° 9, Ed. CNPLET/MEN, décembre.
- Dourari, Abderrezak (1993), *Dialogue entre le Machreq et le Maghreb. Le discours idéologique arabe contemporain*, Thèse de doctorat de l'université de la Sorbonne, Paris.
- Elimam, Abdou (2020), *Après tamazight, la darija*, Alger, Frantz Fanon.
- Ennaji, Moha (2014), *Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*, Routledge.
- Fishman, Joshua A. (1971), *Sociolinguistique*, Paris, Nathan.
- Garon, Lise (1990), « Vers un concept opératoire de l'idéologie », *Linguistica communicatio, Revue internationale de linguistique générale*, vol. II, n° 2, p. 59-69.
- Ghalioun, Burhan (1991), « *Le Malaise arabe : l'État contre la nation* », Paris, L'Harmattan.
- Greimas, Algirdas et Courtés, Joseph (1979), *Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la Théorie du Langage*, Paris, Hachette.
- Guerrid, Djamel (2007), *L'exception algérienne : la modernisation à l'épreuve de la société*, Alger, Casbah
- Guerrid, Djamel (2014), *Repenser l'université algérienne*, Alger, Arak Éditions.
- Hagège, Claude (2002), *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob.
- Ḥasan, Ḥanafi et Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid (1987), « Mysticisme et développement : un dialogue entre la "Vivification des sciences de la foi" (*Iḥyâ' ulûm al-dīn*) de Ghazālī et une "Vivification des sciences du monde" (*Iḥyâ' ulûm al-dunya*) ? », *Ghazālī, la raison et le miracle*, Paris, Maisonneuve et Larose, p. 181-182.
- Ibn Al-Athir al-Djazari, (1963), *al kamil fi tarikh*, Beyrouth, Ed. Beyt al Afkar, PDF créé en 2009.
- Ibn Faris, Ahmad (1963), *Aṣ-Ṣāhibī fī fiqh alluġa wa-sunan al-'arab fī kalāmihā*, Bairut Mu'assasat A. Badrān.
- Khaled, Karim (2019), *Les intellectuels algériens : exode et formes d'engagement*, Alger, Frantz Fanon.
- Khosrokhavar, Farhad (1997), « Le clergé iranien et la révolution islamique en Iran », Alger, *Naqd, Revue d'études et de critique sociale*, n° 10, p. 29-56.
- Laroui, Abdallah (1982), *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Paris, François Maspero.

- Martinich, Aloysius Patrick (1980), « *Conversational Maxims and Some Philosophical Problems* », *The Philosophical Quarterly*, vol. 30, n° 120, juillet 1980, p. 215-228.
- Maysara al-Matghari (2020), *Wikipédia, l'encyclopédie libre*, page consultée le 14 novembre 2020 : [http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara\\_al-Matghari&oldid=176593300](http://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Maysara_al-Matghari&oldid=176593300).
- Mgherfaoui, Khalil, Chekayri, Abdellah, et Mabrou, Khalil (2017), (Dictionnaire du darija marocain), Éditions Fondation Zakoura Éducation.
- Montserrat Benitez, Fernandez (2006), « Approche sur la politique linguistique au Maroc depuis l'indépendance », *Estudios de dialectología norteafricana y andalus/10*, p. 109-120.
- Moukrim, Samira (2010), *Morphosyntaxe et sémantique (berbère tamazight, français, arabe) : ESLO-LCO*, Thèse de doctorat de l'Université d'Orléans, France.
- Nouayri, Chihab ad-Din, *Nihayat al-'arab fi funun al-adab*, T24, PDF, Dar al-Kutub al-'ilmiya, Beyrouth, Liban.
- Phipps, Alison (2019), *Decolonizing Multilingualism: Struggles to Decreate*, U.K., Multilingual Matters.
- Ricœur, Paul (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Éditions du Seuil.
- Rousseau, Jean-Jacques (1762), *Du contrat social ou principes du droit politique*, 1<sup>re</sup> édition, Amsterdam.
- Roussillon, Alain (1991), « Quelles sciences sociales rêvées dans/sur le monde arabe », *Peuples méditerranéens*, n° 54-55, janvier-juin 1991.
- Roy, Olivier (2012), *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Éditions du Seuil.
- Sbaa, Rabeah (2013), *L'Algérie et la langue française, ou l'altérité en partage*, Paris, Publibook.
- Schroeter, Daniel (2002), *The Sultan's Jews: Morocco and the Sephardi World.*, Palo Alto, Stanford University.
- Sledziewski, Elisabeth, Montlibert, Christian (de), et Frank, Rainer (1994), *Image de soi, image de l'autre. La France et l'Allemagne en miroir : chantier de recherche*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (1995), *Les Algériens et leur(s) langue(s)*, Alger, Éditions Dar el-Hikma.
- Wyrzten, Jonathan (2014), « *Colonial legacies, national identity, and challenges for multiculturalism in the contemporary Maghreb* », Ennaji, Moha (dir.), *Multiculturalism and Democracy in North Africa, Aftermath of the Arab Spring*, Londres et New York, Routledge.



**TITRE:** LANGUES, UTOPIES ET IDÉOLOGIES : LE CAS DU MAROC

**AUTEUR:** AHMED BOUKOUS, IRCAM, RABAT

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 119 - 134

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19255](http://hdl.handle.net/11143/19255)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19255](https://doi.org/10.17118/11143/19255)

# Langues, utopies et idéologies : le cas du Maroc

Ahmed Boukous, IRCAM, Rabat

aboukous1@gmail.com

## 1. Introduction

Le paysage linguistique marocain est marqué par une certaine diversité des langues ; aux deux langues officielles, l'arabe et l'amazighe, s'ajoutent *l'arabe marocain ou darija* et l'amazighe avec leurs différents parlers, le français et accessoirement l'espagnol, les deux langues léguées par le colonialisme. Ces différentes langues ont chacune leur histoire, système, statut et fonctions. Le contact entre les langues en présence au Maroc est séculaire, mais, évidemment, l'échange est inégal en raison de l'inégalité de statut, de valeur et de poids. Les différentes modalités du contact des langues sont attestées dans le comportement langagier des locuteurs, notamment *le code-switching*, *le code-mixing*, l'interlangue, et les différentes étapes du bilinguisme transitionnel (Moreau, 1997). L'amazighe représente la langue la plus précarisée sur le marché des langues pour des raisons intrinsèques liées aux lacunes de ses structures et des raisons extrinsèques, en rapport avec sa situation sociolinguistique. Il s'ensuit que c'est la langue la plus dépendante des autres et de l'environnement en général. L'amazighe a cependant pour lui l'affirmation de la conscience identitaire communautaire, l'officialisation de la langue depuis la Constitution de 2011, l'existence d'une institution dédiée à sa promotion, l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), créé en 2001, et le regain de vitalité de la langue et des expressions culturelles. La variété *darija* tire sa force du fait qu'elle constitue la langue véhiculaire par excellence qui assure la communication en termes de transactions verbales informelles. Son positionnement extra-institutionnel est conforté par une mouvance sociale qui la porte, le poids de sa masse parlante, la vastitude de son répertoire et la vitalité de la culture qu'elle véhicule. Quant à l'arabe standard, sa position a toujours été forte en tant que langue de la religion musulmane et langue des institutions étatiques. Avec la politique d'arabisation de l'enseignement, de la justice et de l'administration en général, et l'existence d'un mouvement idéologique et culturel fortement implanté dans le milieu des élites urbaines, l'arabe standard renforce son statut de première langue officielle.

Enfin, parmi les langues étrangères présentes, le français continue d'occuper la position de première langue étrangère du fait des acquis du passé colonial et du présent marqué par les relations privilégiées que le Maroc entretient avec la France sur les plans économique, financier, politique, militaire et culturel et éducatif. Du fait d'une demande sociale forte, la langue de Molière est solidement

présente dans l'enseignement préscolaire, primaire, secondaire et supérieur, et dans les secteurs de l'économie moderne, notamment les services. Quant à l'espagnol, également ancienne langue coloniale, il a perdu de son poids et de sa valeur après l'indépendance du Maroc ; il est quasiment supplanté par le français dans ses fonctions de langue étrangère dans les régions anciennement occupées dans le nord et le sud du pays. Il subsiste en tant que langue enseignée dans l'éducation secondaire et langue de spécialité dans le supérieur ; la présence d'établissements privés de langue espagnole redonne de la vigueur à la langue de Cervantès. Enfin, bénéficiant de sa position dominante sur la scène internationale, l'anglais s'introduit progressivement au Maroc en tant que langue de l'éducation, dans l'enseignement secondaire et supérieur, et dans la recherche. Certains secteurs orientés vers l'international comme la finance, l'import-export, le conseil et la haute technologie font de l'anglais, en partie ou en totalité, leur langue de travail par le biais d'une nouvelle génération d'entrepreneurs, de managers et d'ingénieurs formés dans les écoles et les universités anglophones. (Boukous, 2012)

## **2. Objectif et méthode**

Dans le cadre de cette problématique générale, mon objectif est d'analyser les principales données de la situation linguistique prévalant au Maroc durant la période postindépendance, en mettant en exergue les enjeux sociolinguistiques sous-jacents à la dynamique des langues. Le cadre théorique, en construction, s'apparente à la « sociolinguistique des utopies linguistiques » tel qu'elle est ébauchée dans l'argumentaire de ce numéro. L'approche adoptée dans la description de cette dynamique est focalisée sur les rapports existants entre les langues, les utopies et les idéologies. La méthode employée est basée sur l'enquête documentaire qui m'a permis de prendre connaissance des textes de référence, notamment les dispositions de la constitution et des lois organiques en matière de politique linguistique, et certains travaux récents de « sociologie du langage » (Boukous, 2018). Quant à la démarche empruntée, elle est analytique dans le sens où elle m'a conduit à déconstruire les mécanismes et les modalités de fonctionnement du champ linguistique ; elle est aussi explicative dans la mesure où elle rend intelligibles les effets sur le champ politique et le champ social.

L'analyse avancée ici est fondée sur l'hypothèse générale suivante : dans les formations sociales où n'existe pas une culture du consensus, les choix de politique linguistique sur la base d'une conscience d'appartenance sociale ou ethnique et sur des considérations spécifiques priment sur l'équité et visent à structurer la vie sociale en agissant sur les langues en présence selon les intérêts des groupes dominants. La politique linguistique marocaine est ainsi le résultat du compromis bancal entre les séquelles de l'ère coloniale, les poncifs de l'idéologie nationaliste arabiste et la quête d'une identité amazighe sublimée. Cette identité est marquée par les ambivalences et les incohérences d'une période historique dominée par le conflit entre le discours idéologique des élites arabistes en faveur de l'arabe standard, les résistances locales en faveur de l'amazighe et la dépendance économique, culturelle et stratégique à l'égard de la France.

### 3. Politique linguistique et idéologie

La politique linguistique est généralement définie comme l'ensemble des choix qui régissent les rapports de la langue à la structure sociale ; menée surtout par l'État, elle a pour effet de créer les conditions de la promotion et de l'expansion de certaines langues et corrélativement les conditions d'obsolescence et de régression d'autres langues. Idéalement, la politique linguistique sature les niveaux constitutionnel, institutionnel et opérationnel (Roudit, 1991). Le premier, constitutionnel, se rapporte au statut des langues en présence dans une communauté donnée, tel qu'il est promulgué dans la Constitution (langue officielle, nationale, régionale, liturgique, etc.) Le niveau institutionnel concerne l'implantation des langues dans les institutions publiques (fonctions, usages, domaines, etc.), et le niveau opérationnel a trait aux ressources et aux modalités d'implémentation des langues (aménagement du corpus, standardisation, normalisation, terminologie, traduction, etc.). Les procédures d'implémentation peuvent être opérationnalisées *in vivo* ou *in vitro*. Cette diversité des modes de gestion de la politique linguistique a conduit Calvet (1996) à écrire qu'il existe plusieurs types de politiques linguistiques, étatique, institutionnelle, internationale, nationale, régionale, sectorielle, mixte, familiale, etc. Dans le présent texte, c'est la politique étatique implémentée sur le plan institutionnel qui est analysée.

La gestion de la diversité des langues se fait dans le cadre d'une politique étatique volontariste qui a privilégié la langue arabe standard depuis l'indépendance du Maroc, en 1956, à la faveur de « la politique d'arabisation » (Grandguillaume, 1983). Néanmoins, avec la Constitution de 2011, une nouvelle vision est mise en place pour assigner à l'État le rôle de veiller à la cohérence de la politique linguistique et culturelle nationale. Elle se fonde sur la reconnaissance de la diversité linguistique et culturelle, une reconnaissance qui place en tête des priorités la langue arabe, dont l'État s'engage à œuvrer à la protection et au développement ainsi qu'à la promotion de son emploi. En outre, la Constitution stipule que l'amazighe constitue une langue de l'État en tant que patrimoine commun de tous les Marocains, sans exception. La loi organique n° 26-16 définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue ainsi que les domaines prioritaires de sa mise en œuvre.

De même, la Constitution énonce les devoirs de l'État à l'égard des autres expressions linguistiques, notamment la préservation du hassani et la protection des parlers et des expressions culturelles. Enfin, l'État doit veiller à assurer les conditions de l'apprentissage et la maîtrise des langues étrangères les plus utilisées dans le monde « en tant qu'outils de communication, d'intégration et d'interaction avec la société du savoir et d'ouverture sur les différentes cultures et les civilisations contemporaines. » Pour couronner cette politique, la Constitution prévoit la création du *Conseil national des langues et de la culture marocaine*. La loi organique n° 04-16 précise que ledit conseil est chargé de la protection et du développement des langues arabe et amazighe et des expressions culturelles marocaines. Il regroupe l'ensemble des institutions concernées par ces domaines, à savoir l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), l'Académie Mohammed VI de la Langue Arabe, et les instances char-

gées de la promotion du hassani, des diverses expressions linguistiques et culturelles marocaines et du développement de l'usage des langues étrangères et de la traduction.

Avec l'arsenal juridique que représentent la Constitution et les lois organiques, il appert que l'État marocain dispose désormais ainsi des mécanismes juridiques d'une politique globale et intégrée visant à gérer le paysage linguistique et culturel. Il s'agit d'une politique étagée qui définit le rôle de l'État et détermine les moyens institutionnels à mettre en œuvre dans sa réalisation. Il est évident que la réussite de cette expérience dépendra de la volonté politique de l'État, du degré d'engagement des pouvoirs législatif et exécutif et de la capacité de veille et de résilience de la société civile. L'un des effets de la politique linguistique est de distribuer « le pouvoir » des langues, certaines de ces langues seront alors investies d'un « pouvoir » effectif ; ce sont les langues qui elles-mêmes dispensent des privilèges matériels et/ou symboliques à leurs détenteurs, en termes d'accès aux secteurs socio-économiques « productifs et rentables », et aussi d'appartenance aux sphères culturelles dispensatrices de « capital culturel » à la source de la « distinction sociale » (Bourdieu, 1979). Les autres langues sont, de fait, reléguées au rang d'idiomes communs, sans prestige social, et souvent poussées à la précarité. On voit donc que l'expression « pouvoir de la langue » est une notion abstraite et métaphorique dans le sens où « la langue » n'est après tout qu'un système de signes régulé par un ensemble de règles ou de « principes universels », à la base de la génération de toutes les langues (Chomsky et McGilvray, 2012). Le « pouvoir de la langue » est également une notion concrète et socialement signifiante qui montre bien que, dans la réalité de l'économie des échanges sociaux, les langues n'ont ni la même valeur ni le même poids et, du coup, ni le même statut ni les mêmes fonctions. Aussi peut-on dire que toute langue a un pouvoir immanent potentiel, mais, réellement, ce sont les institutions *de facto*. L'État est un acteur décisif dans l'imposition de la langue dans le cadre de ses choix de politique linguistique, notamment dans l'éducation et le fonctionnement de ses institutions ; la société constitue la fabrique de « l'habitus » linguistique par le jeu de l'économie des échanges linguistiques (Bourdieu, 1982). *In fine*, les usagers ont un rôle décisif dans l'assignation « du pouvoir symbolique » à la langue par leur loyauté ou leur déloyauté à son égard, leur appropriation effective de la langue à travers les pratiques langagières, leur implication dans la création culturelle et le degré de leur engagement dans le processus de transmission de la langue aux jeunes générations.

Face à la présence de trois langues sur le marché linguistique, le législateur et le décideur se trouvent en présence de choix alternatifs et ponctuels dictés par des considérations idéologiques et des conflits conjoncturels entre les revendications de la mouvance amazighe qui aspire à l'institutionnalisation de sa langue, les tenants de « l'arabisation » qui revendiquent la prévalence de la langue arabe dans le champ politique et le champ social et les promoteurs de la francophonie.

## 4. « Amazighisme » et idéologie identitaire

Sur le plan discursif, le plaidoyer « amazighiste » (berbériste) pour l'équité linguistique se fonde sur un ensemble de notions donnant une ossature conceptuelle à « l'amazighisme » (berbérisme) en tant que formation idéologique dans laquelle occupent une position centrale des notions d'identification comme « le peuple amazighe », « le peuple autochtone », « la nation amazighe », et « tamazgha » en tant que cadre spatioculturel spécifique de la langue et de la culture amazighes dans leur singularité. Par le biais idéologique, ces idéalizations connotent un réductionnisme imaginé d'une réalité frappée du sceau de la diversité des idiomes et des expressions culturelles régionales et locales, alors même que le plaidoyer mobilisé dans le discours amazighiste est bâti sur la « défense et l'illustration » de la diversité sinon de la pluralité. Les précédentes notions connotent une conception volontariste de l'unité sinon de l'unicité de « l'amazighité » (berbérité), conçue comme un fait transnational qui concerne aussi bien les communautés amazighophones (berbérophones) du Maghreb que celles de la diaspora. La « nation amazighe » acquiert ainsi, à l'instar de toute « nation », le sens d'une communauté imaginée fondée sur le principe d'homogénéité du « peuple », du système politique et du territoire. Cette nation apparaît cependant dans les faits bien déterritorialisée et polycentrique pour reposer sur une présumée homogénéité, ce en quoi elle procède d'une approche volontariste affirmée qui occulte les effets conjugués des contingences politiques nationales et des réalités linguistiques et culturelles locales séculaires. Les revendications de la mouvance amazighiste sont à la fois politiques, culturelles, éducatives et socio-économiques. On peut les résumer ainsi :

1. La constitutionnalisation de la langue ;
2. L'adoption d'une politique linguistique et culturelle fondée sur l'équité ;
3. La reconnaissance des droits linguistiques et culturels ;
4. La revalorisation de la dimension amazighe de l'identité nationale ;
5. L'inclusion de la langue et de la culture dans le système éducatif, leur emploi dans les institutions publiques et les médias ; etc. ;
6. Le développement durable à base régionale et la redistribution égalitaire des richesses entre les régions.

« L'amazighisme » est assurément confronté à des forces qui veulent maintenir le *statu quo* et le confiner dans le statut de langue-culture minorée, des forces qui usent des armes de l'idéologie visant à délégitimer l'amazighe face à l'arabe. Dans le cadre de cette approche, la langue et la culture amazighes sont perçues comme un handicap historique, une entrave à l'insertion de la société marocaine dans le monde arabe. Aussi « l'amazighisme » est-il considéré comme une option politique relevant du passéisme sinon du tribalisme et une résurgence de la *siba*, de « l'anarchie berbère », ou encore une entrave à « l'assimilation positive » de la communauté amazighophone dans « la nation marocaine ». Au Maghreb, le rejet de « l'amazighisme » est ancré dans l'arabo-islamisme dont

l'idéologie se fonde sur le nationalisme arabe généré par les élites intellectuelles anti-occidentales et porté essentiellement par les « républiques militaires » des années 1950 aux années 1990, et après par « l'islamisme politique » que nous connaissons aujourd'hui.

La langue amazighe est perçue par l'idéologie linguistique arabiste dominante au Maghreb comme « un ramassis de patois », « une kyrielle d'idiomes vernaculaires » ; dans le meilleur des cas, l'amazighe est présenté comme un ensemble de dialectes ayant un vocabulaire pauvre et une syntaxe rudimentaire qui le rendent impropre à la communication dans une société moderne et donc inapte au progrès et au développement socio-économique. Sur le plan politique, « l'amazighisme » est considéré comme un ferment de la division nationale. La cohésion de l'État national serait mise en situation de péril par la résurgence du tribalisme amazighe. Pour le courant islamiste, l'amazighe véhiculerait le paganisme de la *jahiliya* en manifestant la résurgence de pratiques antéislamiques. Ce courant tournerait le dos à l'histoire médiévale du Maghreb qui atteste que l'islamisation et l'arabisation de « Bilad al-Barbar » (le pays des Berbères) ont été promues par les élites amazighes elles-mêmes (Ibn Khaldoun, édition de 1852). De fait, sans les enseignements dispensés par les prosélytes amazighes dans les *zaouïas* et les *médersas* de l'espace amazighophone, ni l'islam ni la langue arabe n'auraient pu pénétrer de façon durable les communautés amazighophones. Les canaux par lesquels est véhiculée cette idéologie sont nombreux. C'est d'abord le Coran qui décrète que l'arabe est la langue du prophète Mohammad et de « la communauté arabe élue de Dieu ». Ce sont également les assertions des *ultras* selon laquelle l'arabe est la langue du paradis, notamment les cheikhs et les prédicateurs du courant islamiste qui interviennent régulièrement du haut du prétoire, à travers leurs pamphlets, dans les colonnes de leurs périodiques, dans leurs blogues et dans les cassettes qu'ils diffusent, invitant instamment les Amazighes à substituer à leur langue première l'arabe classique pour mériter le statut de parfaits musulmans et ainsi mériter le salut.

La politique qui a prévalu à l'échelle des États-nations du Maghreb depuis leurs indépendances dans leur rapport à « l'amazighité » repose sur une approche négatrice de l'histoire, de la mémoire collective et de la réalité sociolinguistique et culturelle contemporaine. Pour lutter contre ce négationnisme et tenter de juguler le monopole de l'idéologie arabo-islamiste qui le sous-tend, la mouvance amazighiste adopte une stratégie de différenciation symbolique, avec des tonalités variées, en opérant quelques incursions dans le champ politique. Dans cette stratégie, « l'amazighisme » sert de pôle de cristallisation identitaire pour fonder la légitimité de « l'utopie amazighiste », une légitimité d'ordre historique, à savoir l'autochtonie des Amazighes, et une légitimité juridique, à savoir les droits linguistiques et culturels et la reconnaissance constitutionnelle du « fait amazighe ». Aujourd'hui, *de facto*, le discours amazighiste rencontre une opposition moins farouche de la part des « arabistes » avec la faillite des régimes fondés sur le nationalisme arabe en Algérie, Égypte, Iraq, Libye, Soudan, et en Syrie, qui représentait son principal soutien sur les plans politique, idéologique et financier.

L'amazighité connaît aujourd'hui une période euphorique de son histoire. C'est un constat largement partagé, à l'exception de quelques voix discordantes. Depuis le discours d'Ajdir (2001), la question amazighe relève du domaine réservé de la souveraineté, c'est-à-dire qu'elle a été placée

sous la tutelle du roi en vertu de l'article 19 de la précédente Constitution. Cela a permis de réaliser des progrès importants sur le plan politique et symbolique, et dans le domaine de la promotion de la langue et de la culture amazighes, notamment dans les secteurs vitaux de l'éducation, des médias, de l'aménagement de la langue et de la mise à niveau des expressions culturelles, cela grâce, notamment, aux réalisations de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Aujourd'hui, dans le cadre de la nouvelle Constitution (2011), la cause/question amazighe devient une question incluse dans le champ des priorités nationales relevant du domaine public et régies par les dispositions constitutionnelles. Du coup, l'amazighité n'est plus prise en charge par l'État dans le cadre de l'approche tutélaire de la souveraineté et de l'application de facto du principe de discrimination positive. Dans ce nouveau contexte, la question qui taraude nombre d'observateurs est de savoir si l'amazighe gagnera au change en passant de la sphère de la souveraineté royale au domaine de la chose publique gérée par les forces politiques partisans, avec la diversité de leurs positionnements, leurs contradictions et leurs calculs. Dans ce changement de perspective et pour limiter les risques d'un retour au *statu ante*, l'engagement de la mouvance amazighe dans le champ politique devient une nécessité vitale. Or la participation politique passe par la clarification de la ligne politique, la maîtrise du jeu des alliances, du lobbying et du plaidoyer dans le fonctionnement des mécanismes de la négociation politique. Les positions alternatives concernant la participation politique amazighe pourraient être les suivantes, selon ce que permet la loi organique n° 29-11 relative aux partis politiques :

1. La participation se fera dans un ou plusieurs cadres partisans existants ;
2. La participation se fera à travers une ou plusieurs organisations autonomes sur une base nationale ou régionale ;
3. La participation se fera de manière indirecte via les organisations professionnelles et/ou les organisations de la société civile.

Dans cette optique, des questionnements s'imposent à l'analyste, notamment les suivants : la mouvance amazighiste est-elle prête à être un acteur crédible dans la vie politique et capable de soutenir la compétition avec les forces partisans ? A-t-elle développé une élite en mesure d'intervenir comme leader reconnu dans le champ sociopolitique ? A-t-elle une doctrine, un programme consensuel qui marque son positionnement dans le champ politique ? Dispose-t-elle d'une base sociale militante conséquente qui se reconnaît en elle et qui appuie son programme face aux autres mouvances ? La nature même de ces questions est éminemment politique et leur portée ne semble pas avoir d'autre alternative que l'engagement politique partisan des acteurs de « l'amazighisme », l'ère de l'idéologie platonique et celle de l'utopie naïve seraient-elles révolues ? Ce sont là des questionnements dont l'acuité met en crise la pensée et l'action amazighistes.

## 5. Idéologie et « arabisation »

Depuis la première Constitution de 1962, l'État marocain a promulgué l'arabe standard en tant que langue officielle du pays. Conformément à cette promulgation, l'arabe acquiert un statut *de jure* ayant la vertu de l'imposer d'emblée dans les institutions comme l'unique langue légitime par le moyen des appareils idéologiques d'État. La mise en œuvre de ladite promulgation s'est concrétisée dans le processus appelé « politique d'arabisation » dans le discours officiel. En vertu de cette politique, « l'arabisation » des institutions constitue l'axe majeur sur lequel s'articule la politique linguistique officielle, elle a pour objectif déclaré de faire de l'arabe standard l'unique langue de travail dans les différentes institutions publiques en lieu et place de la langue française, notamment dans le système éducatif, l'administration et les médias publics.

L'une des ambivalences de cette politique réside dans le flou entre l'objectif explicite et l'objectif implicite de « l'arabisation ». En effet, l'on se demande s'il s'agit de procéder à la substitution de l'arabe standard au français dans les institutions publiques et ainsi « réarabiser » les Marocains arabophones et leur environnement en créant les conditions de leur « indépendance culturelle » vis-à-vis de la francophonie et de la France. D'aucuns se demandent également si « la politique d'arabisation » n'a pas un objectif tacite, implicite et inavoué qui consiste à « arabiser » les Amazighes en leur imposant l'usage exclusif de la langue arabe afin d'éliminer leur langue première. L'observateur de la scène culturelle et linguistique marocaine constate que « l'arabisation » vise en fait à atteindre ces deux objectifs sans pour autant aboutir à éradiquer ni l'amazighe ni le français malgré toutes les dispositions prises par l'État à ce jour. À ce titre, trois constats peuvent être faits :

1. L'arabisation n'est appliquée que partiellement dans l'administration, l'enseignement et les médias ;
2. Le français s'emploie *de facto* comme langue de travail aussi bien dans l'enseignement supérieur que dans les secteurs de l'administration publique ainsi que dans les différents rouages du secteur privé, notamment dans les services ;
3. La politique linguistique officielle a occulté l'amazighe jusqu'à une date récente, ce qui n'a pas empêché ses locuteurs natifs de continuer à l'employer dans les sphères qui sont les siennes.

« L'arabisation » constitue une constante de cette politique, avec des temps forts marqués par le flux de la tendance islamiste représentée principalement par la présence du *Parti de la Justice et du Développement* et l'*Association Justice et Charité*. Il y a lieu ici de faire une observation : ce flux est régulièrement pondéré par l'intervention directe du roi dans les moments de crise aiguë de l'enseignement, préconisant tantôt le bilinguisme arabe-français « équilibré » et tantôt l'alternance des langues de l'enseignement technique et scientifique comme il est préconisé dans la *Vision stratégique 2015-2030* du Conseil supérieur (2015) de l'enseignement et de la recherche scientifique.

La politique linguistique officielle se résume ainsi dans « la politique d'arabisation » ; ce choix repose sur une idéologie linguistique dont nous allons examiner succinctement le dispositif argumentatif en vue de mettre en lumière les enjeux qu'elle implique. L'idéologie linguistique est essentiellement une idéologie de la légitimation, sur le modèle « défense et illustration » ; la finalité du discours de « l'arabisation » est en effet de légitimer la langue arabe en tant que langue non seulement du patrimoine arabo-musulman, mais aussi, au moins potentiellement, celle de « la modernité » telle qu'elle est conçue par les élites arabistes progressistes. On le voit, la fonction de ce discours est militante dans le sens où l'on pare l'arabe d'attributs mélioratifs dans le but de soutenir cette langue dans sa lutte contre le français considéré comme responsable de l'aliénation et de l'acculturation des bilingues. Cet effort de légitimation repose sur des arguments divers dont les principaux sont :

1. Un argument d'ordre religieux : l'arabe est la langue du Coran. Il est de ce fait sacré : c'est aussi la langue qui unit la communauté musulmane ;
2. Un argument d'ordre historique : l'arabe est la langue de l'État marocain depuis la pénétration de l'Islam au Maroc sans discontinuer. Rappelons à cet effet qu'au Moyen-Orient sous les Ottomans, l'arabe a cédé la place au turc en tant que langue institutionnelle, le Maroc étant le seul pays d'Afrique du Nord à avoir échappé à la mainmise turque ;
3. Un argument d'ordre culturel : l'arabe a une fonction de creuset linguistique et culturel. Il est le véhicule du patrimoine arabo-musulman, ce patrimoine représente le produit de l'accumulation du savoir à travers l'histoire des Arabo-musulmans ; y ont participé des élites islamiques différentes par leurs origines, leurs langues et leurs cultures (Persans, Turcs, Afghans, Amazighes, etc.), mais unies par l'usage de la langue arabe ;
4. Enfin, un argument d'ordre idéologique : l'arabe est le ciment qui solidifie les liens entre les différentes régions de la Nation arabe, qui peuvent se distinguer par la religion, les coutumes, etc., mais qui sont unifiées par la langue arabe. Cette thèse est avancée surtout par les nationalistes arabes (*baâthistes*), dont le *credo* indique que la nation arabe est une du Golfe à l'Océan, avec une langue unique et un destin éternel.

L'idéologie arabo-musulmane qui sous-tend ce discours a été celle des élites des mouvements de libération nationale au Maghreb (Grandguillaume, 1983). Dans l'ère des indépendances, cette idéologie est devenue la *doxa* indiscutable et le *credo* intangible qui ont alimenté pendant des décennies l'amazighophobie des élites arabistes – toutes tendances confondues – qui entendent imposer leur conception uniciste de l'identité nationale par le moyen des différents appareils idéologiques qu'elles monopolisent. La stratégie politique qui repose sur cette idéologie a pour objectif ultime d'édifier, progressivement à travers des intégrations régionales, « la Nation arabe » dirigée par un État supranational appelé à gérer les ressources matérielles et humaines communes à tous les pays arabes. La langue et la culture arabes seraient généralisées à cet ensemble transnational selon le slogan « La Nation arabe est une nation unique du Golfe à l'Océan avec une langue unique, une culture unique et une mission éternelle » selon le *credo* du *baâthisme*. Dans ce discours, la langue arabe est parée de tous les mythes euphoriques qui sont censés fonder sa supériorité, à savoir « la sacralité » et « la beauté ». En tant que langue du Coran, l'arabe est considéré par les ultraorthodoxes comme une

langue sacrée ; il est souvent considéré par les grammairiens idéologues comme la langue la plus logique d'entre toutes les langues, de par les capacités génératives de sa grammaire, la cohérence de ses structures morphologiques. Enfin, c'est, assure-t-on, « la plus belle langue » grâce à ses ressources lexicales, stylistiques et rhétoriques (Ouerdighi, 1993).

Il appert ainsi que l'idéologie linguistique nationaliste fait de « l'arabisation » la face culturelle de l'indépendance (Grandguillaume, 1983), c'est-à-dire que la langue de l'État marocain souverain ne peut être la langue de l'ancien colonisateur, elle ne peut donc être que l'arabe, langue du patrimoine arabo-musulman. Face à ce discours, les promoteurs de la francophonie préconisent un bilinguisme arabe-français. Dans les faits, ce bilinguisme prend la forme d'une *diglossie* dans laquelle l'arabe standard est le code de transmission de la tradition linguistique et culturelle arabe et islamique, et le français celui de l'accès à « la modernité » par l'enseignement des sciences et des techniques. Cette diglossie est cependant instable et conflictuelle, car le processus d'arabisation vise justement à assigner à l'arabe standard les fonctions qui sont les siennes *de jure*, mais que le français assure *de facto*. En définitive, « la politique d'arabisation » est plus idéologique et symbolique que pratique et efficiente (Calvet, 1987).

## **6. « La modernité » via la francophonie, utopie et idéologie**

La complexité de la constituance même de la francophonie, faite de l'imbrication d'éléments aussi variés que la langue, la culture, l'idéologie et la politique, induit des questionnements relatifs aux enjeux à l'œuvre dans le rapport de la langue française aux langues locales. Aussi interpelle-t-elle autant les acteurs que les observateurs en suscitant des réactions diverses quant à son statut, sa fonction et sa stratégie, réactions allant de l'adhésion à sa dimension linguistique à la résistance sinon au rejet du dessein idéologique. La présence de la langue française sur le marché linguistique marocain aux côtés des langues autochtones induit des effets sur les structures, les usages et les fonctions de ces langues. Cette présence constitue ainsi une donnée qui impose l'analyse des modalités de l'articulation du français sur la réalité linguistique du Maroc pour comprendre, à partir de ce cas d'espèce, dans quelle mesure improbable la francophonie peut promouvoir la diversité linguistique et culturelle. Il appert que la langue française ne peut être assimilée à une langue étrangère au même titre que l'espagnol ou l'anglais, par exemple. Elle a, en effet, un statut privilégié qui est le sien dans l'enseignement, l'éducation, la formation et les services. Au Maroc, l'importance de cette langue se reflète dans la place qui lui est dévolue dans l'enseignement fondamental et secondaire où elle est une langue étrangère obligatoire. Elle s'affirme davantage encore dans l'enseignement supérieur où le français a le statut de langue de formation dans les facultés, les écoles et les instituts scientifiques et technologiques. De ces données, il ressort que le statut de la langue française ne peut être saisi de manière statique et indifférenciée dans la mesure où il est tantôt langue première, tantôt langue seconde et tantôt langue étrangère. En effet, selon la position sociale de ses usagers, ses fonctions et ses domaines d'usage, le français peut être couramment parlé dans le milieu des élites urbaines francophones, employé de façon fonctionnelle parmi les lauréats des formations bilingues ou encore

utilisé conjoncturellement pour des besoins spécifiques. Le français est ainsi à la fois langue véhiculaire ayant une fonction transactionnelle et communicationnelle, et langue référentielle ayant dans le milieu des élites urbaines plus une fonction culturelle et intégrative que, simplement, une fonction instrumentale. Ce statut ambivalent est en soi intéressant parce qu'il place la langue française dans une position de contact, d'interaction et de compétition avec les autres langues en présence sur le marché linguistique marocain. Il génère ainsi des situations où les langues sont dans des rapports de croisement qui font qu'elles sont travaillées sur le plan structural par l'emprunt lexical, l'interférence syntaxique, le calque sémantique et rhétorique. Sur le plan de l'imaginaire linguistique, ce croisement place les schèmes culturels véhiculés par les langues dans une situation d'intersection où les topos, les motifs et les figures se déclinent au gré des créateurs (pour les concepts, v. Moreau, 1997).

Idéalement, la langue française est conçue par les idéologues de la francophonie comme un bien commun aux pays francophones. Si tel peut être le cas dans les pays d'Occident, en revanche dans les communautés du Sud, l'acquisition du français demeure l'apanage des classes et des groupes dominants. De fait, la francophonie y constitue un capital hors de portée pour les humbles. Dans un pays où le français n'est pas langue première et où par surcroît son appropriation est socialement sélective, la francophonie peut être source de clivages et d'inégalités, notamment lorsqu'elle est monopolisée par les élites. Le français devient ainsi, non plus une langue au service de la démocratisation du savoir et de la mobilité sociale, mais une langue de la domination interne. C'est que l'hypothèse de l'épanouissement par la langue française est passablement problématique, car, en tant que vecteur d'enrichissement et d'épanouissement, l'ouverture sur la francophonie fait assurément l'objet d'un investissement économique, social et psychologique qui s'inscrit dans la stratégie que les groupes dominants déploient pour gérer à leur profit les enjeux à l'œuvre dans la situation symbolique prévalant dans leur communauté. Dans une telle situation, la francophonie agit objectivement comme un outil idéologique de la dominance à la fois sur le plan vertical et sur le plan horizontal. En effet, dans ses rapports avec sa périphérie, le centre francophone impose un français aseptisé, hexagonal, débarrassé des stigmates allogènes et servant une culture impériale. Une langue et une culture centrales qui concourent objectivement à disqualifier les langues et les cultures périphériques. Au niveau de la périphérie proprement dite, la francophonie intervient comme un instrument de ségrégation départageant ceux qui ont les moyens de se l'approprier en vue de la faire fructifier et les autres, sachant qu'elle représente un capital symbolique qui assure indiscutablement la mobilité sociale, en termes d'emploi, de rémunération et de prestige. Parmi les effets pervers de cet état de fait, figure en bonne place le positionnement social des élites qui, par leur langue, leur culture, leurs valeurs, leurs aspirations et leurs représentations, détiennent le capital que confère la francophonie. Ceci génère une situation de dysharmonie dans les sociétés où des couches extraverties, servies par la francophonie, détiennent le pouvoir en créant, en quelque sorte, un colonialisme de l'intérieur. Situation singulièrement paradoxale où la francophonie, censée offrir une langue de partage, devient un instrument de départage et de clivage (Weinstein, 1990).

Il est indéniable que la langue française a introduit, à la faveur du Protectorat (entre 1912 et 1956) et durant la période postcoloniale, une donne exogène dans la dynamique de la situation sociolinguistique en se constituant en troisième pôle aux côtés du pôle amazighe et du pôle arabe. C'est pourquoi on peut dire que l'état de la situation symbolique est fonction de l'interaction de ces trois pôles ; ce trinôme est évidemment lié à la conjoncture, il se maintient dans un équilibre dont le degré de stabilité est fonction de la dynamique des trois pôles. Que l'emporte le pôle du repliement avec la tentation de la dérive identitaire, quelle que soit sa substance d'ailleurs, ou le pôle de l'extraversion imposé par la dépendance économique et l'équilibre s'en trouve rompu. En suivant de près ce qu'écrit Touzani (1988 : 79) au sujet de cet équilibre idéal, nous dirons que l'autorégulation des différents pôles devrait permettre de réussir à être politiquement maghrébin, culturellement arabo-amazighe-musulman par la voix/voie de l'arabe et de l'amazighe et économiquement méditerranéen par le truchement du français pour des raisons historiques évidentes. Telle semble être l'équation de l'interdépendance maghrébine et les fondements de son identité culturelle et linguistique. En conformité avec cette perspective, les représentations que les Marocains ont de la langue française sont des représentations de type pondéré, ainsi, tout en considérant massivement que la langue française est utile, ils n'en ont pas pour autant une représentation euphorique. Ils sont en quelque sorte favorables à l'ouverture sans toutefois tomber dans le travers de l'extraversion. Pour ainsi dire, la francophonie est conçue comme un espace de partage et d'échange dont on espère que les termes sont emprunts d'égalité et d'équité (Boukous, 2000). En tout cas, les sujets semblent se démarquer de la représentation « hexagocentriste » selon Deniau (1983) qui fait de la francophonie un idéal communautaire, de partage, une mystique et qui induit chez les francophones une attitude de grande vénération pour la langue française, laquelle possède une sorte de supériorité, par rapport à toutes les autres langues employées dans le monde. Les caractéristiques de la langue, de ses modes d'analyse et de composition expliqueraient « la qualité de la pensée française et le rayonnement culturel de la France ». Quant aux élites francophiles du Sud, elles semblent partager l'approche lyrique de Senghor (1956 : cit. 84901) : « Le français, ce sont les grands orgues les plus suaves, aux fulgurances de l'orage, et puis il est tour à tour flûte, hautbois, tam-tam... Les mots français rayonnent de mille feux comme des fusées qui éclairent notre nuit. »

Elmandjra adopte une position aux antipodes du poète de la négritude (Cheikh, Elmandjra et Touzani, 1988). Il conteste la thèse de la francophonie comme lieu symbolique de la dépendance dans l'interdépendance et comme lien de solidarité entre les pays francophones du Nord et ceux du Sud pour la sauvegarde de leurs intérêts mutuels. Pour lui, l'Occident a sa propre culture et son propre dessein ; dans le fond, ce dernier est imbu de sa supériorité économique, technique et culturelle et son rapport aux pays du Sud est basé sur la défiance et le rejet. Avant d'être économique et politique, le clivage entre le Nord et le Sud est culturel. Il soutient que la Guerre du Golfe (1990-1991), par exemple, est un révélateur de ce clivage dans la mesure où elle constitue la première « guerre civilisationnelle » qui a largement démontré que la contradiction principale se situe entre le Nord et le Sud et non entre la francophonie et l'anglophonie, car en fin de compte latinité et « anglosaxonité » se ressource dans les mêmes référents religieux, philosophiques et culturels judéo-chrétiens. Au

niveau de la contradiction secondaire qui l'oppose à l'anglophonie pour la réalisation d'intérêts économiques et stratégiques, la politique de la francophonie utilise la diffusion de la langue française et de la culture francophone comme une arme dans la lutte des puissances francophones, notamment la France, contre l'unilatéralisme américain. D'ailleurs, ainsi que l'écrit Calvet l'issue de cette guerre de tranchées est certaine, car « les armes de la culture et de la langue sont impuissantes face à celles de l'économie et de la technique » (Calvet, 1987 : 270). À ce sujet, il est significatif de voir que les francophones du Sud se départagent en deux groupes quant à savoir si le français est une langue de « la modernité » ou pas (Boukous, 2000). Cela est le signe de l'émergence d'une tendance technocratique favorable à l'anglophonie et qui soutient l'argumentation suivante : s'il faut une langue étrangère autant que ce soit la langue la plus performante, c'est-à-dire l'anglais. Cette tendance se reflète aussi dans la forte demande sociale pour l'anglais qui se manifeste par un indicateur clair : le nombre d'institutions privées qui dispensent des formations en anglais selon le modèle anglo-saxon.

## **7. Conclusion**

À travers le cas du Maroc, l'on voit combien est complexe la problématique de la relation de la langue à l'idéologie du fait de l'emprise de cette dernière en tant que système de représentation du monde et de légitimation d'un ordre socioculturel étant ou à advenir. La complexité vient également de l'imbrication/contradiction des discours alternatifs : le discours « amazighiste » qui mobilise les arguments historiques et anthropologiques en faveur de « l'identité linguistique et culturelle première », le discours arabiste nationaliste qui prône « l'indépendance culturelle et linguistique » et qui est performé dans la logosphère du référent de l'islamisme politique et le discours de la francophonie qui se pare des vertus d'une « modernité sélective » qui fait le lit de la domination. L'issue du conflit entre les trois pôles de la situation symbolique aux allégeances et référentiels différents est incertaine dans le contexte des enjeux structurants de la globalisation et des défis politiques, économiques et sociaux propres à la situation au niveau local.

## Bibliographie

- Boukous, Ahmed (2001), « Les Marocains et la langue française », *La coexistence des langues dans l'espace francophone. Approche macro-sociolinguistique*, Imprimerie de l'Indépendant, Château-Gontier, p. 13-30.
- Boukous, Ahmed (2012), *Revitalisation de l'amazighe. Enjeux et stratégies*, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Boukous, Ahmed (2018), *Essais de politique et d'aménagement linguistiques*, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La distinction : Critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1982), *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Calvet, Louis-Jean (1987), *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot.
- Calvet, Louis-Jean (1996), *Les politiques linguistiques*, Paris, Presses universitaires de France.
- Chikh, Slimane, Elmendjra, Mahdi et Touzani, Baccar (1988), *Maghreb et francophonie*, Paris, Economica.
- Chomsky, Noam et McGilvray, James (2012), *The Science of Language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Deniau, Xavier (1983), *La francophonie*, Paris, PUF.
- Haugen, Einar (1973), *The Ecology of Language, Science and National Development Series*, Stanford, Stanford University Press.
- Elbiad, Mohamed (1985), *Sociolinguistic study of the Arabization process and its conditioning factors in Morocco, unpublished Ph. D. Thesis*, Buffalo, New York State University.
- Fishman, Joshua A. (2006), *Do not Leave your Language Alone. The Hidden Status Agendas within Corpus Planning in language Policy*, Routledge.
- Grandguillaume, Gilbert (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Ibn Khaldoun, Abou-Zeid Abd-Er-Rahman (1852), *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*, trad., Alger, Imprimerie du Gouvernement.
- Léger, Jean-Marc (1986), *La francophonie : Grand dessein, grande ambiguïté*, Québec, Hurtubise HMH.
- Maureau, Marie-Louise (1997), *Sociolinguistique. Concepts de base*, Hayen, Éditions P. Mardaga.
- Ouerdighi, Abdelali (1993), *La francophonie et la politique linguistique et éducative au Maroc*, (en langue arabe), Casablanca, Najah Al Jadida.

Roduit, François (1991), « Le rôle d'une politique des langues dans le développement », *Terminologies Nouvelles*, Réseau International de Néologie et de Terminologie, p. 91-95.

Roy, Jean-Louis (1993), *La francophonie. Le projet communautaire*. Casablanca, Éditions Eddif.

Senghor, Léopold Sédar (1956), *Éthiopiennes*, Paris, Éditions du Seuil.

Weinstein, Brian (dir.) (1990), *Language Policy and Political Development*, Norwood, New Jersey, Ablex Publishing Corporation.



**TITRE:** DÉFENDRE SA/SES LANGUES : QUELS MOTS POUR LE DIRE ? LE CAS DE L'AMAZIGH AU MAROC

**AUTEUR:** ABDELOUAHAD MABROUR, UNIVERSITÉ CHOUAÏB DOUKKALI, EL JADIDA

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 135 - 153

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19254](http://hdl.handle.net/11143/19254)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19254](https://doi.org/10.17118/11143/19254)

# Défendre sa/ses langues : quels mots pour le dire ? Le cas de l'amazigh au Maroc

Abdelouahad Mabrou, Université Chouaïb Doukkali, El Jadida  
abdelmabrou@yadoo.fr

## 1. Introduction

Le traitement des langues au Maroc est fortement associé aux aspects politiques, idéologiques, éducatifs, identitaires que l'on peut observer dans un pays marqué par une dynamique sociale assez soutenue. La valorisation d'une langue ou sa minoration va de pair avec l'attitude qui prévaut à l'égard des langues de la communication quotidienne et de la culture populaire dans ses versants arabophone et amazighophone. Le fossé n'a pas cessé de se creuser depuis très longtemps, entre une culture savante, élitiste, dominante et une culture dite « de masse », reléguée au second plan, dépréciée. La distribution des biens culturels et linguistiques participe d'un rapport de force régi par des considérations que les différents antagonistes rattachent à différentes sphères : identitaire, culturelle, économique, religieuse, etc.

Depuis quelques années déjà, mues par la dynamique que connaît la société, des voix s'élèvent pour mettre l'accent sur la nécessité d'approcher cette question comme étant un problème de société, une affaire de tous les citoyens, quelles que soient leurs langues maternelles, leurs convictions intellectuelles, politiques et culturelles. On l'aura compris, l'articulation entre la langue et les problèmes ayant trait aux choix et interventions des pouvoirs publics, aux identités collectives (instrument de médiation de l'échange social, mais aussi un moyen d'exclusion) et individuelles et aux règles du jeu qu'autorise une politique éducative et culturelle donnée, n'est plus à démontrer.

Ces acteurs (politiques, culturels, académiques, éducatifs, associatifs, etc.) sont appelés, d'une manière ou d'une autre, à gérer les équilibres linguistiques en fonction d'un certain nombre de paramètres linguistiques et extralinguistiques (nature, statut et fonctions des langues et variétés de langues en présence, nature du contact, relations internes et externes, dimensions identitaires, accès à l'information, etc.) Ils sont confrontés également aux différentes dispositions prises (textes de lois, orientations, recommandations, circulaires, etc.) ou vécues (imposées par l'usage) au quotidien dans les secteurs de l'administration, de l'économie, de l'enseignement, de l'espace public, des médias...

Dans cette contribution, j'examinerai un type de discours qui s'est intéressé à cette question des langues et du débat qu'elle a suscité, à travers les articles de presse publiés dans divers supports médiatiques nationaux, pendant plusieurs semaines, au début des années 2000.

## 2. La question des langues dans la presse écrite

Il est légitime de s'interroger sur les raisons qui m'ont amené à traiter cette question (les langues au Maroc, plus précisément, l'amazigh) en lien avec un type de discours (presse écrite) et à des dates bien précises (2001-2004), autrement dit les conditions qui ont permis ce discours et le contexte dans lequel il s'est produit. Je suis conscient de la difficulté, voire de l'impossibilité, parfois, de traiter ces questions sans les situer dans un cadre plus global, sans se référer, d'une manière directe ou signifiée, aux autres langues ou variétés de langues, qu'elles soient nationales ou « étrangères », maternelles ou scolaires, dites à tradition écrite ou orale...

Nul besoin de revenir sur le paysage sociolinguistique marocain. Plusieurs travaux (Benzakour, 2007, Boukous, 1995, 2008, 2012, Mabrou et Mgharfaoui, 2010, Mabrou, 2020) mettent en avant le contexte général des différentes langues et variétés de langues, la complexité des relations qu'elles entretiennent et les fonctions qu'elles remplissent au sein d'une société en pleine mutation.

Je sais que l'instance médiatique, au sens général du terme, et particulièrement les médias dits d'« information », assure, entre autres fonctions qu'elle peut remplir, l'information du citoyen (lecteur potentiel) de ce qui survient dans « l'espace public » et de ce qui pourrait constituer un objet d'échange et/ou de polémique (Charaudeau, 2010). Elle est régie aussi par une double logique : « une logique économique » (vendre un produit donné sur un marché donné) et « une logique symbolique » : contribuer à façonner l'opinion publique (Champagne, 1990, Charaudeau, 2005, 2010). Le traitement d'un fait social, « quel qu'il soit », met toujours en place plusieurs « analyses possibles » et laisse la place à des voix qui dépendent, d'une manière ou d'une autre, du point de vue que l'on adopte et du cadre politico-idéologique dans lequel on peut s'inscrire. L'entreprise devient plus problématique lorsque le sujet traité touche plusieurs sphères de la vie sociale. « La mise en scène » des articles publiés laisse apparaître des points de vue, des idées, des arguments, des convictions, des croyances, qu'il serait intéressant d'examiner à la lumière du contexte local.

La présence (quasi quotidienne) de la presse écrite fait d'elle une composante essentielle de la société qui véhicule des discours différents et mobilise d'importants enjeux sociétaux<sup>1</sup>. Sa contribution au débat public sur la question de l'amazigh et sur les étapes de sa réhabilitation et de sa promotion va essentiellement dans ce sens. L'espace de parole accordé a permis une confrontation de points de vue—d'un certain nombre d'acteurs politiques, associatifs, universitaires.

---

1. Il est à signaler que l'avènement de la presse électronique a sensiblement changé les habitudes du lectorat marocain. Selon certaines sources, moins de 1 % de la population « lisent » encore la presse écrite : <https://www.cfcim.org/wp-content/uploads/2018/03/1001-mars-2018-Presses-et-medias.pdf>

### 3. Démarche méthodologique

Cet objet devrait être interrogé à partir de ses conduites de production - ce que Molino et Gardes-Tamine (1988, 1993) appellent axe de production, ou « axe poïétique », de ses conduites de réception (« axe esthétique »)<sup>2</sup> et à partir de l'axe de l'immanence (« niveau neutre », analyse des traces matérielles). Sans ignorer l'importance et la pertinence des deux premiers niveaux d'analyse, je mettrai davantage l'accent sur le niveau « neutre », la sphère informationnelle relative au contenu des articles, plus particulièrement sur leurs composantes lexicales. J'interrogerai ainsi un corpus constitué de plusieurs dizaines d'articles parus dans différents supports de langue arabe<sup>3</sup> (essentiellement) ou française : quotidiens, hebdomadaires et mensuels, que j'ai soumis à une grille d'analyse à partir de laquelle je tenterai d'apporter des éléments de réponse aux questionnements relatifs à la sphère de production (destinateurs), à la nature des discours publiés, à la manière dont cette presse contribue au débat public sur une des questions les plus sensibles ces dernières années et aux enjeux qu'une telle diffusion peut mobiliser.

À partir de ce « pense-bête », j'ai remarqué la récurrence de certains éléments et la formation de microfonctionnements qui tissent des relations d'équivalence ou d'opposition au sein du corpus. Trois grandes catégories de discours se sont dégagées, correspondant à trois « postures énonciatives » : discours « informatif », discours d'« experts » (qui se veut) « objectif », « scientifique » ; discours à teinte « politico-idéologique ».

Là aussi, je suis conscient de la nature didactique de ces catégories : les cloisons ne sont pas aussi étanches qu'on pourrait le penser. Leur porosité, leur perméabilité s'expliquent par la couleur « passionnelle » et « passionnée » de cette question.

---

2. Ce que Charaudeau (2005, 2010) appelle « instance de production » et « instance de réception.

3. J'ai traduit toutes les citations de l'arabe en français.

## 4. La langue amazighe : une composante identitaire à réhabiliter

Avant de présenter le corpus qui m'a servi de matière linguistique et discursive, il n'est pas sans intérêt de revenir très brièvement sur des éléments du contexte qui sont à l'origine de ce débat.

En l'absence d'une revendication linguistique et culturelle faisant partie d'un projet de société et portée par un ou plusieurs partis politiques, d'une manière claire, assumée et soutenue<sup>4</sup>, les mouvements associatifs ont pris la relève. Ils ont joué un rôle déterminant en revendiquant des réformes relatives au statut de la langue et de la culture amazighes et en exigeant la réhabilitation de l'élément amazigh comme composante fondamentale de l'identité nationale.

Si l'histoire de cette tradition associative amazighe remonte à la fin des années soixante<sup>5</sup>, elle n'est devenue plus au moins active qu'à partir des années 90<sup>6</sup> et encore plus visible depuis les années 2000<sup>7</sup>. Le contexte politique local était particulièrement favorable : accession au trône d'un nouveau Roi<sup>8</sup>, programme politique du gouvernement de l'alternance<sup>9</sup>, publication de la *Charte d'Éducation et de*

---

4. Cette question a été très timidement soulevée par certains partis politiques. Nous pensons plus particulièrement au Mouvement Populaire des années 1970 et début des années 80, puis, un peu plus tard, par le Mouvement National Populaire. Il faut souligner aussi que cette question a été évoquée dans les rapports idéologiques de certains partis politiques de gauche : Partis du Progrès et du Socialisme (PPS), Organisation de l'Action Démocratique Populaire (OADP), Union Socialiste des Forces Populaires (USFP).

5. L'Association Marocaine de Recherche et d'Echange Culturel (AMREC) est considérée comme le premier mouvement associatif au Maroc. Créée à Rabat le 10 novembre 1967, elle a œuvré à sensibiliser les Amazighophones à leur langue et à leur culture (Ouazzi, 2000). Ce mouvement a diffusé, en 1974-1975, un des premiers bulletins (appelé *Araten*) où étaient publiés des textes de la tradition orale transcrits en caractères arabes et même, pour certains, en caractères tifinaghs (alphabet amazigh).

6. Le 5 août 1991 est souvent cité comme date clé dans l'histoire du mouvement où six associations représentant différentes régions du Maroc (Rabat qui en compte deux, Agadir, Casablanca, Nador et Goulmima) signent ce qui est désigné, depuis par l'appellation Charte d'Agadir : un manifeste regroupant les principales revendications du mouvement amazigh. À la veille du référendum de 1996, seize associations réparties sur plusieurs villes et régions du Maroc, soumettent au Roi une lettre demandant l'intervention royale pour que l'officialisation et la réhabilitation de cette langue soient parmi les points proposés au référendum (Arahmouch, 2002).

7. Quelques mois après l'avènement de Mohammed VI au pouvoir, 229 intellectuels marocains signent et publient, le 1er mars 2000, le *Manifeste berbère* où il est question également de la réhabilitation de la langue et de la culture amazighes comme composantes essentielles de l'identité marocaine, la reconnaissance de la langue amazighe, son enseignement. <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/berbere-manifeste-2000.html> (page consultée le 21 avril 2021).

8. Cherchant à consolider la légitimité héritée du règne de son père, mais aussi et surtout à combler des zones d'ombre laissées notamment dans le champ culturel et linguistique (la question amazighe), social (question de la femme), des droits de l'homme (dossiers des disparus, des anciens détenus).

9. Ce gouvernement a connu la participation d'un certain nombre de partis politiques de gauche. Dans son discours devant le Parlement, le Premier ministre Youssoufi a mis l'accent sur la composante amazighe de l'identité nationale.

*Formation* en 1999 où il est fait mention, d'une manière officielle, de l'introduction de l'amazigh dans le système éducatif national<sup>10</sup>, le discours d'Ajdir, en 2001<sup>11</sup> et l'adoption de la trace tfinagh, en 2003<sup>12</sup>.

Le statut de l'amazigh au Maroc va sensiblement changer et le processus de sa réhabilitation est très suivi (et commenté) par différents acteurs de la société marocaine. Les réactions se sont multipliées après ces deux événements, plus particulièrement sur la scène médiatique. Hommes politiques, universitaires, intellectuels et représentants du tissu associatif ont été sollicités pour livrer leurs points de vue sur les aspects qui touchent d'une manière ou d'une autre à la revalorisation de cette langue. J'ai identifié plusieurs types de discours exposant leurs points de vue ou ceux des institutions qu'ils dirigent ou auxquelles ils sont affiliés. Si je laisse de côté le premier, quantitativement très limité, du fait qu'il se contente d'informer sur l'événement en exposant la question, en manifestant ses aspects problématiques (discours interne des « journalistes »<sup>13</sup>), ou même en reformulant les propos des parties mises en scène, les autres, plus particulièrement les derniers, laissent apparaître des prises de position assez explicites, parfois, un engagement militant pour l'une ou l'autre des idées exprimées. À l'examen des propos recueillis, plusieurs thèmes se dégagent. Ils rendent compte des principales questions posées aux intervenants ou soulevées par eux.

## **5. L'identité, une question « passionnelle » et « passionnée »**

Le point ayant trait à l'identité est fréquemment évoqué dans les textes des différents acteurs. Tous semblent soutenir, ne serait-ce qu'à travers ce qui est explicitement énoncé, l'idée que cette question intéresse (ou devrait intéresser) tous les Marocains. L'accent est mis notamment sur sa valeur ancestrale « un trésor qu'il faudrait sauvegarder et exploiter à l'échelle internationale » (Ahmed Herzenni, 14, 2004)<sup>14</sup>, sur « la légitimité de la revendication culturelle amazighe » (Mohammed El-Ghahs, 29,

---

10. « Levier 9 : perfectionner l'enseignement et l'utilisation de la langue arabe, maîtriser les langues étrangères et s'ouvrir sur le Tamazight » [...]

Le Royaume du Maroc adopte, en matière d'enseignement, une politique linguistique claire, cohérente et constante dont les articles ci-après précisent les orientations :

[...] B). Ouverture sur le Tamazight 115- Les autorités pédagogiques régionales pourront, dans le cadre de la proportion curriculaire laissée à leur initiative, choisir l'utilisation de la langue amazighe ou tout dialecte local dans le but de faciliter l'apprentissage de la langue officielle au préscolaire et au premier cycle de l'école primaire. Les autorités nationales d'éducation-formation mettront progressivement et autant que faire se peut, à la disposition des régions l'appui nécessaire en éducateurs, enseignants et supports didactiques.116- Il sera créé, auprès de certaines universités, à partir de la rentrée universitaire 2000-2001, des structures de recherche et de développement linguistique et culturel amazigh, ainsi que de formation des formateurs et de développement des programmes et curricula scolaires » (Cosef, 1999 : 66-68).

11. Le 17 octobre 2001, le Roi Mohammed VI prononce un discours, à Ajdir, où il met l'accent sur l'importance de la langue amazighe comme composante essentielle de l'identité marocaine. À la suite de ce discours fut créé l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM).

12. Le tfinagh est reconnu comme écriture officielle pour transcrire l'amazigh et l'enseigner à l'école.

13. Beaucoup de journalistes travaillent dans des entreprises médiatiques relevant de partis politiques. La ligne éditoriale du parti est très souvent mise en avant.

14. Dans les renvois, le chiffre qui suit le nom de l'auteur correspond au numéro de la référence du corpus (de 1 à 44).

2001) et sur le fait que « la réalisation des revendications amazighes renforcera l'unité du peuple marocain » (Ibrahim Yassine, 14, 2004) et concrétisera « la construction de ce beau rêve » (Mohammed El-Ghahs, 29, 2001). Si le versant « arabe » a été très souvent, et depuis plusieurs siècles, l'élément dominant de cet ensemble, la composante amazighe doit être reconnue, à sa juste valeur historique, comme également fondatrice de la personnalité marocaine :

L'amazigh est un pilier essentiel de l'identité marocaine (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004)

La diversité culturelle renforce l'unité nationale et l'enrichit et ne la menace pas. (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004)

La fraternité amazigh-arabe est plus forte que ce qui peut la menacer. Il faudrait unifier nos rangs en instaurant la justice et l'égalité entre les individus et les groupes et freiner l'élan de notre égoïsme individuel et collectif. (Ahmed Chafik, 19, 2004)

Les termes et expressions employés mettent en évidence la puissance de cette unité : « identité marocaine », « renforce », « unité nationale », « enrichit », « fraternité », « forte », « unifier », « rang ». La diversité linguistique et culturelle devrait être perçue comme une source de richesse et de cohésion, et non comme un facteur de risque ou d'inquiétude.

Il est à signaler que cette question de diversité « linguistique et culturelle » n'est pas citée dans les différentes Constitutions du Maroc indépendant (1962, 1970, 1972, 1992, 1996). Le « Préambule » de la *Constitution* de 1996, par exemple, souligne la caractéristique « arabe » du peuple marocain<sup>15</sup> : « Le Royaume du Maroc, État musulman souverain, dont la langue officielle est l'arabe, constitue une partie du Grand Maghreb arabe » (Royaume du Maroc, *La Constitution révisée*, 1996).

D'autres voix, plus précisément celles des porteurs de projets politiques, de gauche comme de droite, manipulent le verbe avec beaucoup de précaution. Ainsi, tout en reconnaissant l'importance de l'attribut amazigh : « le mouvement amazigh est un participant essentiel dans l'évolution démocratique que connaît le Maroc » (Ibrahim Yassine, 14, 2004) ; « La question amazighe est une question de principe au sein du parti », « une composante essentielle de l'identité marocaine », (Mohammed Moujahid, 25, 2004) ; « L'amazigh est un pilier essentiel de l'identité marocaine » (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004), tout en revendiquant « sa réhabilitation » (Ismail El-Alaoui, Parti du Progrès et du Socialisme), 24, 2004) ; « sa promotion et son enseignement » (Mohammed Moujahid, 25, 2004), et tout en s'attachant « aux principes démocratiques de la diversité » (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004), « au traitement démocratique (comme) garant de l'unité nationale » (Mohammed Moujahid, 25, 2004).

Ces voix marquent une certaine distance à l'égard de son officialisation :

---

15. Celle de 2011, votée par voie référendaire dans un contexte particulier, corrige cette anomalie et fait référence à une dimension plurielle : « État musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen » (Royaume du Maroc, *La Constitution*, 2011).

En ce qui concerne la reconnaissance officielle de l'amazigh, le parti n'a pas encore tranché : nous sommes pour que l'amazigh devienne une langue nationale. (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004), ... son officialisation est repoussée à plus tard, ce n'est pas encore à l'ordre du jour. (Mohammed Moujahid, 25, 2004).

Ils dénoncent la position de certains acteurs amazighs : « discours irresponsable et excessif d'une certaine instrumentalisation sectaire de la question amazighe, qui, pour marginal qu'il soit, persiste encore et fait légitimement peur » (Mohammed El-Ghahs, 29, 2001), « une démarche déséquilibrée » (Aissa Al Ouardighi, 23, 2004), « ... mais le parti renonce à l'extrémisme qui cherche à diviser les Marocains. » (Ismail El-Alaoui, 24, 2004) « (...) contre les tendances extrémistes et la vision chauviniste d'un côté comme de l'autre [...] « connaît en son (mouvement amazigh) sein des tendances ayant une conduite extravagante. » (Ibrahim Yassine, 14, 2004)

On comprend des discours de ces derniers, qu'on désigne parfois par mouvement culturel amazigh, qu'ils s'appuient sur la légitimité historique pour sensibiliser et défendre la cause amazighe. Il est à signaler que ce mouvement ne constitue pas une entité homogène « Plus de 100 associations jusqu'à présent. *La Charte d'Agadir* n'a été signée que par 6 associations en 1991 » (Boubker Anghir, 31, 2001). Par conséquent, plusieurs courants de pensée s'y manifestent. On le considère (ou il se considère) comme un « groupe d'influence ou de pression » défendant les « intérêts des Amazighs » (Imad El Minyari, 14, 2004), un mouvement « moderniste », « global », « unitaire », « libérateur » (Ahmed Bouras, 4, 2004), « humaniste », n'est pas « chauviniste » (Bazagh Lahcen, 11, 2004) et n'est « l'ennemi de personne » (Ahmed Bouras, 4, 2004). Ce mouvement appelle « au respect de l'identité et la diversité dans l'unité » (Mohammed Handayen, 13, 2004) et « cherche à construire un projet sociétal où régnerait la démocratie, le droit et la modernité » (Rachid Arrakha, 10, 2004). Il se réfère aux « conventions internationales » et aux « droits de l'homme » et dénonce l'exclusion et les politiques suivies par l'élite au pouvoir et certains courants de pensée : « arabisation idéologique », « islamisme », qui cherchent à « effacer l'identité » amazighe. (Ahmed Dgharni, 30, 2004)

## **6. Des politiques linguistiques de minoration**

Ce traitement par l'État de la question linguistique et culturelle est largement remis en cause. On parle notamment d'« ostracisme », d'« une idéologie sectaire et hégémoniste », de « la négation du fait amazigh », des « silences », des « approximations », de la « folklorisation », de l'« entêtement », du « déni », « Insupportable parce qu'injuste, stupide et dangereux » (Mohammed El-Ghahs, 29, 2001). On conteste le « statut d'infériorité » qu'on lui attribue et dénonce le sentiment de « mépris » à son égard (Bazagh Lahcen, 11, 2004). On reproche aux partis nationalistes et à l'État de limiter l'identité nationale à l'arabité et à l'islam : « une politique d'assimilation pour construire une personnalité arabo-musulmane qui exclut toute dimension amazighe » (Hassan Aid Al-qassem, 7, 2004), de magnifier « les qualités de l'appartenance (uniquement) à la sphère arabe » (Ahmed Chafik, 19, 2004) et de considérer les revendications amazighes « comme une atteinte à l'unité nationale » (Bazagh

Lahcen, 11, 2004). Les termes d'« hégémonie » de « régime tyrannique », de « dictature » reviennent très souvent sous la plume d'un certain nombre d'acteurs : « cette exclusion est due à l'hégémonie d'un régime tyrannique », la « dictature de l'État-nation » (Ahmed Bouras, 4, 2004), imprégné d'une idéologie venue d'orient « islamiste, wahhabiste ou arabo-nationaliste » (Mohammed Handayen, 13, 2004), « ceux (partis politiques) qui sont rattachés au mouvement nationaliste se sont trompés de voie lorsqu'ils ont adopté la référence du Machrek<sup>16</sup> » (Mohammed Handayen, 13, 2004). On pointe du doigt certaines administrations qui participent de cette minoration : « absent dans les administrations publiques » (Mohammed Handayen, 13, 2004), plus particulièrement les ministères de l'information : « n'a pas de place dans les médias » (Mohammed Handayen, 13, 2004), « poursuit toujours une politique d'arabisation largement dépassée » et de la culture : « les festivals, l'édition et la publication sont réservés à la langue arabe » (Ahmed Bouras, 4, 2004). La position que l'amazigh occupe par rapport aux autres langues le fragilise sur le marché du travail : « langue du chômage, de la vie secrète et de l'économie informelle. » (Ahmed Dgharni, 30, 2004)

## **7. La réhabilitation : quelle(s) démarche(s) adopter ?**

Comme son décret<sup>17</sup> de création le stipule, l'IRCAM a pour mission la conception et la mise en œuvre des conditions scientifiques et techniques et des moyens susceptibles de promouvoir la langue et la culture amazighes. Autrement dit, le pouvoir politique a confié à cette institution la tâche de mettre en place, d'accompagner et d'évaluer la planification linguistique de cette langue : intervention sur le statut de la langue (sa revalorisation par la promotion de ses biens culturels) et sur la langue elle-même (corpus). Les domaines d'intervention sont assez nombreux et interdépendants : linguistique (normalisation de la langue), didactique (manuels, implantation des écoles et leur répartition), sociolinguistique (fonctions des langues en contact, domaines d'emploi), et juridique (textes de loi).

### ***7.1. Intervention sur le corpus : la question de l'alphabet***

Placé dans son contexte historique (début des années 2000) et politique (avènement d'un nouveau Roi et les mesures prises au début de son règne), le discours d'Ajdir (17 octobre 2001) constitue un véritable tournant dans l'histoire de cette langue au Maroc. La création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) est perçue comme un réel engagement des Hautes Autorités de l'État à réhabiliter cette langue : « L'IRCAM a pour vocation de donner avis à Sa Majesté sur les mesures de nature à sauvegarder et à promouvoir la langue et la culture amazighes dans toutes ses formes et expressions. En collaboration avec les autorités gouvernementales et les institutions concernées, l'IRCAM concourt à la mise en œuvre des politiques retenues par Sa Majesté et devant permettre l'in-

---

16. Terme arabe désignant les pays du Moyen-Orient (par opposition au pays du Maghreb).

17. Dahir n° 1-01-299 portant sur la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM)

troduction de l'amazigh dans le système éducatif et assurer son rayonnement dans l'espace social, culturel et médiatique, national, régional et local<sup>18</sup>. »

En dépit de certaines plumes qui voient dans l'IRCAM une institution ne bénéficiant que d'une marge de manœuvre très réduite : « L'Ircam est encerclé par des instances du Makhzen<sup>19</sup> » (Ahmed Dgharni, 30, 2004), ayant une faible représentativité « le Conseil d'Administration de l'IRCAM ne représente pas toutes les régions du Maroc », « basé sur des considérations ethniques » (M. Benabdallaoui, 1, 2001), ne coopérant pas avec les associations : « aucune coopération n'existe entre le mouvement amazigh et l'Ircam » (Bazagh Lahcen, 11, 2004), la création de l'IRCAM est très positivement saluée : « un des premiers mécanismes scientifiques pour promouvoir cette question » (Ahmed Bouras, 4, 2004) ; « La création de l'IRCAM entre dans le cadre de la gestion de cette question loin de la vision sectaire et tribale » (UC, 28, 2002) ; « la création de l'IRCAM est venue combler une grande lacune : (celle de la) planification linguistique », (Abdellilah Salim, 5, 2004).

Parmi les difficultés majeures que cette instance, dans l'exercice de ses fonctions institutionnelles, avait à gérer juste après sa création, figure le dossier de la codification de la graphie à adopter. De la décision à prendre dépendaient, en grande partie, les principales missions que l'institut devait remplir. La question d'approcher cet aspect a été très souvent soulevée : « L'adoption de l'alphabet tifinagh est une affaire de spécialiste (linguistes) dans le cadre de la sauvegarde de notre identité nationale. Chaque fois qu'on s'éloigne des considérations idéologiques et politiciennes, les solutions seront correctes... » (Thami El Khiyari (FFD), 22, 2004)

Trois tendances reflétant le poids des composantes du paysage linguistique marocain se sont dessinées : les défenseurs de l'alphabet arabe, de l'alphabet latin et de l'alphabet tifinagh<sup>20</sup>. Au sein du CA de l'IRCAM, le choix était essentiellement politique et idéologique. Les débats suscités, dans la presse et ailleurs, soulignent les enjeux que pourrait cacher l'adoption de telle ou telle trace (Mabrouk et Mgharfaoui, 2010). Chacune des parties en présence tente de faire valoir son point de vue.

Les adeptes de l'alphabet arabe mettent en avant des arguments ayant trait au coût limité de l'opération, au nombre assez important de locuteurs, au Maroc et dans les autres pays arabes, susceptibles d'avoir accès à cette langue et dénoncent l'attitude hostile à la langue arabe. Les caractères amazighs ont leur correspondant en arabe à part quelques sons emphatiques (Jamal-ddine Ben Abderazzak, 2, 2002)

---

18. <http://www.ircam.ma>

19. Terme pour désigner l'administration marocaine.

20. Cette trace remonte au VI<sup>e</sup> siècle avant J. C. Elle se présente actuellement sous une variante appelée néo-tifinagh (Chaker, 2007).

En ce qui concerne l'alphabet, nous aurions souhaité que la voix de la sagesse l'emporte et adopter la trace arabe pour deux raisons : civilisationnelle (assurer le lien et la continuité entre les Arabes et les Amazighs) et scientifique et technique (l'alphabet arabe a été adopté par les Amazighs eux-mêmes depuis des siècles. C'est le plus systématisé (NT). (Mohammed El-Merouani, 27, 2004)

Ceux qui chantent la lisibilité de la trace latine doivent faire l'exercice des homophones en allemand, en anglais et en français pour comprendre les difficultés que pose cet alphabet (latin) [...] L'alphabet arabe a une autonomie presque totale, ce qui le prédispose à être enseigné et lisible (vocalisation pour le débutant et son absence pour les avancés.) (NT) (Abdelkader Fassi-Fihri, 34, 2002)

Je ne peux expliquer cette obstination à adopter la trace latine au lieu de l'alphabet arabe que par une manifestation d'extrémisme, par démagogie. (Faouzi Mansour, 37, 2001)

L'alphabet arabe est la trace naturelle pour écrire l'amazigh. (Rachid Al-Idrissi, 6, 2004)

(...) son adoption (trace latine) signifie que le traitement est de nature politique et non culturelle ou intellectuelle. (Rachid Al-Idrissi, 6, 2004)

Les partisans de la trace latine évoquent son caractère international (ouverture sur le monde) et son efficacité technique, particulièrement en matière des technologies de l'information et de la communication. Un des adeptes (Abdessalam Ben Mays, 41, 2002) de la trace latine évoque deux positions dans le traitement de cette question, idéologique et scientifique. Laissant de côté la première, plus polémique, il s'est penché sur la deuxième parce qu'elle met en avant « objectivité » et « argumentation ». Deux critères sont pris en compte : l'« authenticité » et l'« efficacité ». À ses yeux, s'agissant du premier critère : ni la trace arabe ni la trace latine ne sont originales, contrairement au tifinagh qui est un produit ancestral des Amazighs. Pour ce qui du deuxième critère, les positions et les formes géométriques de l'alphabet arabe ne sont pas harmonieuses. La difficulté principale est qu'il faudrait comprendre le texte avant de le lire. Il en résulte une perturbation intellectuelle chez l'apprenant. Cependant, les formes de la trace latine sont harmonieuses et dotées d'une grande efficacité scientifique : modernisme, TIC et accès facile à l'information à l'échelle internationale :

Les écrits actuels dans le domaine amazigh sont en caractères latins [...] L'amazigh est enseigné en caractère latin dans beaucoup de pays. [...] Il offre beaucoup de possibilités en matière technologique (ouverture sur le monde.) (Hamani Aqafli, 36, 2002)

Les formes de la trace arabe ne sont pas homogènes (long, court, vertical, horizontal, au-dessus de la ligne, en-dessous [...] La lettre arabe oblige son utilisateur à le comprendre avant de le lire. [...] Le tifinagh, en dépit de sa dimension identitaire et historique est dépourvu d'efficacité scientifique. [...] La trace latine a des formes géométriques homogènes et pourvue de l'efficacité scientifique (NTIC) [...] Ceux qui s'opposent à son utilisation prétendent que c'est un produit étranger, de mécréants. (Abdessalam Ben Mays, 36, 2002)

Plusieurs pays et institutions ont adopté la trace latine pour l'écriture de [...] (Hamani Aqafli, 36, 2002)

Ceux qui refusent ce choix, ils le font pour une raison idéologique, religieuse, nationaliste arabe, raciste. (Abdessalam Ben Mays, 41, 2002)

Les tenants de l'alphabet tifinagh avancent comme principal argument le fait que cet alphabet constitue la trace d'origine des Amazighs (une trace nationale). « L'alphabet tifinagh a une charge symbolique et psychologique plus que les autres traces. » (Rachid Arrakha, 10, 2004). À leurs yeux, choisir un autre alphabet (l'arabe ou le latin), en plus de la charge idéologique et symbolique que cela pourrait avoir (hégémonie de la langue et de la culture arabes ou françaises), serait assimiler cette langue et l'intégrer de force à un système linguistique et civilisationnel qui n'est pas le sien (Akhayyat, 2003).

En janvier 2003<sup>21</sup>, après plusieurs réunions, le tifinagh est adopté par le conseil d'administration de l'IRCAM. Ce choix met en avant la pluralité des conflits du patrimoine linguistique et culturel du pays et souligne avec force l'importance de la dimension amazighe dans l'identité nationale marocaine.

## **7.2. Intervention sur le statut : la question de la constitutionnalisation**

Comme nous pouvons l'imaginer, la question du statut et des fonctions que l'amazigh peut remplir, dans un contexte comme celui du Maroc, est primordiale aux yeux des différents acteurs. Si l'on reconnaît l'importance, « sur le plan symbolique » (Mohammed Boudhan, 9, 2004), de ce qui a été réalisé, on note, dans le même temps, que cela reste « en deçà des aspirations » du mouvement amazigh (*Idem*). Une réelle volonté politique pour réhabiliter cette langue nationale est très souvent associée aux mesures et actions concrètes à entreprendre sur le terrain :

La question amazighe est une question politique avant d'être scientifique, académique ou linguistique. En l'absence d'une volonté politique courageuse, franche, claire, sincère et qui engage les institutions de l'État pour une réhabilitation de l'amazigh et sa reconnaissance réelle en tant qu'identité, culture et langue, l'IRCAM reste une tétine (radda3at) qui a pour fonction d'hypnotiser, de distraire, de faire taire, d'absorber (...). Les réformes et les initiatives resteront très limitées s'il n'y a pas une légitimité constitutionnelle. (Ahmed Bouras, 4, 2004)

---

21. Dix-huit voix pour le tifinagh, huit pour l'alphabet latin et zéro voix pour la trace arabe. (Zakari, 2003)

Cette volonté devrait se traduire, en premier lieu, par son officialisation. Les autres actions en découleront : discrimination positive, intégration dans les différents domaines d'emploi (éducation, administration, paysage audiovisuel...) à l'image de l'arabe, seule langue officielle à cette date.

Cette revendication constitue le principal point d'achoppement des échanges observés. Les « arguments » avancés, particulièrement par ceux qui s'opposent explicitement ou d'une manière contournée, reposent sur plusieurs critères. On avance qu'il faudrait :

- l'approcher en lien étroit avec le contexte politique immédiat : il faudrait l'inscrire dans le cadre de cette transition démocratique. (...) Le gouvernement d'alternance est le premier à avoir abordé explicitement cette question. (Mohammed El Yazghi, 21, 2004),
- la gérer d'une manière globale, avec les autres composantes :

C'est une obligation que de s'intéresser à la langue amazighe et lui accorder toute l'importance qu'elle mérite, tout comme l'arabe marocain et l'arabe classique [cette langue] souffre d'exclusion et de marginalisation (médias et administration) ; la question doit être posée dans sa globalité. (Rachid Al-Idrissi, 6, 2004)

On ne peut pas aborder la question de la langue amazighe sans aborder les autres langues en présence : l'arabe marocain, l'arabe standard... la partie implique le tout [...]; la constitutionnalisation de l'amazighe exige d'aborder le problème de la politique linguistique en précisant les grands choix : [celle de la] planification linguistique. (Mohammed Ghanim, 8, 2004)

En faisant intervenir le coût de cette réhabilitation : l'officialisation de l'amazigh demanderait des moyens énormes. (Abdellilah Salim, 5, 2004)

...la revendication d'officialiser l'amazigh est irréaliste (quelle variété adopter ?)/l'officialisation a un coût exorbitant. (Rachid Al-Idrissi, 6, 2004)

Son officialisation est perçue comme un « acte » hostile envers la langue arabe et la religion musulmane, « fonder la légitimité de cette question sur l'hostilité à l'arabe, à l'arabité, à l'islam [...] nous sommes contre ceux qui veulent forcer le bras à l'histoire selon leurs désirs et leurs motivations malsades » (Mostafa Moatasime, 26, 2004) ; « rompre avec l'entité arabo-musulmane » (Rachid Al-Idrissi, 6, 2004) ; « ce que l'on peut reprocher à ces mouvements c'est leur hostilité implicite ou avouée envers tout ce qui a trait à l'arabe, l'islam et le Machrek », (Mohammed Ghanim, 8, 2004) et une preuve de trahison aux principes de la nation : « C'est une trahison que d'abandonner une de nos composantes arabe ou amazighe » (Mostafa Moatasime, 26, 2004) ; « références populistes dont les racines sont nourries par les vétérans du colonialisme » (Abdellah Ben Mohammed El Moudden, 44, 2002). « Nous ne voulons pas que le Maroc soit divisé en deux » (Abbas Al-Fassi, 20, 2004).

On fait valoir la posture du (ou on passe pour) « spécialiste » :

L'amazigh n'est pas une langue, c'est un dialecte. (Abdellah Ben Mohammed El Moudden, 44, 2002) ;

...uniformiser la langue amazigh signifie la création d'une nouvelle langue. (Abdellilah Salim, 5, 2004) ;

...la revendication d'officialiser l'amazigh est irréaliste (quelle variété adopter ?) (Achid Al-Idrissi, 6, 2004) ; ...du moment que l'arabe n'est la langue maternelle de personne, cela la prédispose à être la langue nationale officielle de tous les Marocains. (Mohammed Ghanim, 8, 2004)

Les acteurs du mouvement amazigh sont qualifiés d'« extrémistes », de « traîtres » : « C'est la raison pour laquelle on qualifie tous ceux qui défendent cette cause d'extrémistes » (Mohammed Boudhan, 9, 2004) ; « Les adeptes de ce discours sont devenus synonymes de partisans de la discorde et du séparatisme et les descendants de Lyautey » (Mohammed Ben Dou, 39, 2001) ; « subordination à des partis politiques et à des cercles extérieurs » (Mohammed El-Merouani, 27, 2004) d'agents de forces extérieures. Sionisme et francophonie sont souvent cités : « On nous accuse d'être des collaborateurs à des services secrets étrangers » (Bazagh Lahcen, 11, 2004) ; « la défense incompréhensible de la francophonie et l'hostilité à l'arabisation » (Mohammed El-Merouani, 2004 : 27) ; « relation avec la colonisation et le sionisme [...] Les leaders de ce discours sont des lauréats des écoles francophones au Maroc et sont contre la monarchie (séparer la religion de la politique et puis affaiblir la monarchie). Beaucoup d'entre eux ont une tendance séparatiste. » (Mostafa Moatasime, 26, 2004).

Comme nous pouvons le remarquer, ces discours se caractérisent par leur plus grande charge subjective et émotionnelle. Les accusations portées, les messages qu'on donne à entendre, les propos tenus, les mots et expressions employés de manière polémique sont très violents parfois et s'adressent à des « adversaires », nommés ouvertement ou simplement signifiés, auxquels on attribue la responsabilité de ce qui arrive ou ce qui peut se produire. S'il y a une particularité liée à la question de la langue amazighe, ce sera sans conteste la prééminence de la dimension politique et idéologique. Ceci ne peut s'expliquer que par la charge historique et symbolique que recèle la longue lutte menée pour accéder à la légitimité et pour avoir droit à la parole dans un contexte où toute reconnaissance de leur langue était sentie comme une menace politique, une attaque à l'arabe et une hostilité à ce dont l'arabe est fortement rattaché dans l'imaginaire collectif : l'arabité et l'islam. Dans de telles conditions la posture objective cède le pas à d'autres considérations : « Certains militants amazighs, à force d'être en conflit avec les discours adverses ont fini par adopter les mêmes mécanismes argumentatifs. » (Ahmed Asid, 17, 2004) Chacune des parties, en fonction de l'angle à partir duquel elle perçoit cette question et des « intérêts » qui la commandent, tente de faire valoir son point de vue et, dans bien des cas, s'en prendre aux autres.

## 8. Conclusion

On aura bien compris qu'une décision politique de cette envergure, avec toutes les mesures qu'elle est censée entraîner, repositionnerait les langues en présence. L'officialisation de cette langue, par voie référendaire en juillet 2011, à côté de l'arabe ouvre une autre page de l'histoire de l'amazigh, celle des textes d'application de cette décision historique. Officialiser une langue oblige l'État à assumer son entière responsabilité et à honorer ses engagements constitutionnels à son égard. C'est la raison pour laquelle les réactions sont parfois vives et dépassent le cadre juridique ou institutionnel pour embrasser d'autres sphères relevant des convictions et des croyances. La polémique continue.

## Bibliographie

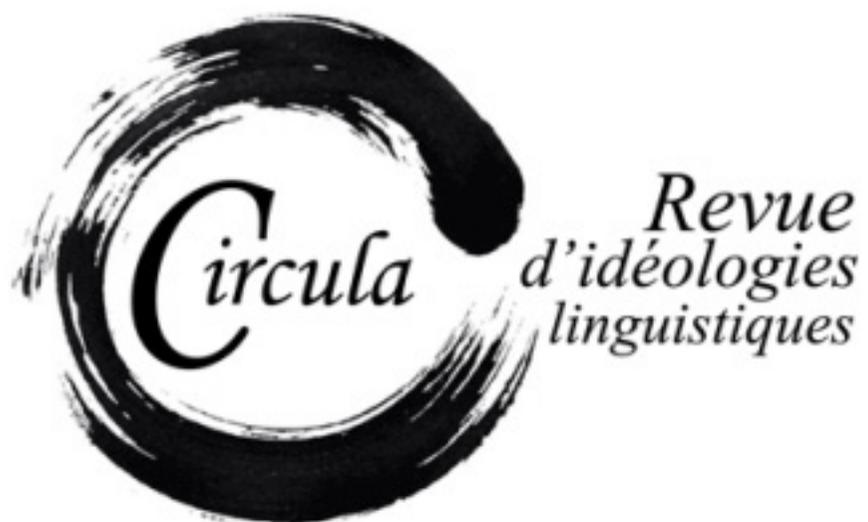
- Ameur, Meftaha et Boumalk, Abdallah (dir.) (2004), *Standardisation de l'amazighe*, Rabat, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.
- Benzakour, Fouzia (2007), « Langue française et langues locales en terre marocaine : rapports de force et reconstructions identitaires ». *Hérodote*, n° 126, p. 45-56.
- Boukous, Ahmed (1995), *Société, langues et cultures au Maroc, enjeux symboliques*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres.
- Boukous, Ahmed (2008), « L'avenir du français au Maroc », Maurais, Jacques, Dumont, Pierre, Klinkenberg, Jean Marie et Chardenet, Patrick, *L'Avenir du français*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 205-209.
- Boukous, Ahmed (2012), *Revitalisation de la langue amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, Rabat, Publications de l'IRCAM, Série Études n° 22.
- Chaker, Salem (2007), « Langue et littérature berbères », *Clio*, 1-10, page consultée le 3 mars 2021 : [http://www.clio.fr/bibliotheque/langue\\_et\\_litterature\\_berberes.asp](http://www.clio.fr/bibliotheque/langue_et_litterature_berberes.asp).
- Champagne, Patrick (1990), *Faire l'opinion. Le nouveau jeu politique*, Paris, Éditions de Minuit.
- Charaudeau, Patrick (2005), *Les médias et l'information. L'impossible transparence du discours*, Bruxelles, De Boeck-Lna.
- Charaudeau, Patrick (2010), « Une éthique du discours médiatique est-elle possible ? » *Communication*, vol. 27/2, p. 51-75.
- Djordjevic, Ksenija (2004), *Configuration sociologique, nationalisme et politique linguistique*, Paris, l'Harmattan.
- Gardes-Tamine, Joëlle et Molino, Jean (1982-1988), *Introduction à l'analyse de la poésie*, tomes 1 et 2, Paris, PUF.
- Ibn El Farouk, Abdelhamid et Mabrou, Ahmed (dir.) (2015), *Enseignement, langues et cultures au Maroc*, Casablanca, Publications de la faculté des lettres et des Sciences humaines d'El Jadida.
- Klinkenberg, Jean-Marie (2001), *La langue et le citoyen*, Paris, PUF.
- Mabrou, Abdelouahed et Mgharfaoui, Khalil (2010), « *The Teaching of Amazigh in France and Morocco: Language Policies and Citizenship between Pedagogy and Power Politics* », Sultana, Ronald et Mazawi, André (dir.), *Education in the Arab "World" : Political Projects, Struggles, and Geometries of Power*, New York, Routledge, p. 214-225.
- Mabrou, Abdelouahed (2020), « Le poids des langues au Maroc : enjeux, contraintes, ouvertures », Laroussi, Foued et Ben Mustapha, Heikel, *Louis-Jean Calvet, un linguiste parmi nous*, Tunis, Université La Manouba.

- Maurais, Jacques, Dumont, Pierre, Klinkenberg, Jean Marie et Chardenet, Patrick, *L'Avenir du français*, Paris, Éditions des archives contemporaines.
- Molino, Jean (1993), « Pour une sémiologie des formes symboliques. Analyse d'un poème », Mieville, Denis (dir.), *Approches sémiologiques dans les sciences humaines*, Lausanne, Payot.
- Stakey, Hugh (2002), *Citoyenneté démocratique, langues, diversité et Droits de l'Homme*, Strasbourg, Conseil de l'Europe.
- Zakari, O., (2003), « Al-judur at-tarikhiyya... », *Al-amazighiyya : ichkaliyyat wa qadaya*, (collectif), Casablanca.

## Corpus

1. *Al-ittiHad al-usbou3i*, n° 17, 4-10 août 2002
2. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 2 octobre 2002
3. *Agaroua Amazigh*, n° 95, septembre 2002
4. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 4 mai 2004
5. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 5 mai 2004
6. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 27 avril 2004
7. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 28 avril 2004
8. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 30 avril 2004
9. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 7 mai 2004
10. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 22 avril 2004
11. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 23 avril 2004
12. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 29 avril 2004
13. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 6 mai 2004
14. (colloque) *Al-aHdath al-maghribiyya*, 17 mai 2004
15. (lettre ouverte) *Al-aHdath al-maghribiyya*, 11 février 2004
16. (dialogue fictif) *Al-aHdath al-maghribiyya*, 18 février 2004
17. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 14 mai 2004
18. *Démission de 5 membres du CA de l'Ircam*, *Al-aHdath al-maghribiyya*, 6 mars 2005
19. *Al-'ittiHad al-'ichtira : ki*, 31 mars 2005
20. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 26 mars 2004
21. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 24 mars 2004
22. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 29 mars 2004
23. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 30 mars 2004
24. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 31 mars 2004

25. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 1<sup>er</sup> avril 2004
26. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 6 avril 2004
27. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 8 avril 2004
28. *Al-aHdath al-maghribiyya*, (UC) 26 septembre 2002
29. *Libération*, (MEG) 2 août 2001
30. *Al-aHdath al-maghribiyya*, (Dgharni) 13 avril 2004
31. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 10 septembre 2001
32. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 10 septembre 2001 (bis)
33. *aS-SaHi :fa*, 17-23 octobre 2002, p. 34
34. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 23 décembre 2002
35. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 17 décembre 2004
36. *Al-3aSr*, 15-21 novembre 2002
37. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 4 juillet 2001
38. *Al-‘ittiHad al-‘ichtira :ki*, 6 septembre 2001
39. *Al-‘ittiHad al-‘ichtira :ki*, 7 septembre 2001
40. *Al-‘ittiHad al-‘ichtira :ki*, 8 septembre 2001
41. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 21 juin 2002
42. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 15 juin 2002
43. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 18 octobre 2002
44. *Al-aHdath al-maghribiyya*, 18 octobre 2002 (bis)



**TITRE:** LA LANGUE ARABE ENTRE RÉALITÉS ET IDÉOLOGIE : DE LA LÉGITIMITÉ DE LA DARIJA AU MAROC

**AUTEUR:** KHALIL MGHARFAOUI, UNIVERSITÉ CHOUAÏB DOUKKALI, EL JADIDA

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 154 - 169

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19266](http://hdl.handle.net/11143/19266)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19266](https://doi.org/10.17118/11143/19266)

# La langue arabe entre réalités et idéologie : de la légitimité de la darija au Maroc

Khalil Mgharfaoui, Université Chouaïb Doukkali, El Jadida  
mgharfaoui@gmail.com

## 1. Introduction

La langue est une réalité linguistique concrète, un système de signes ou « instrument de communication » (Martinet, 1960 : 20) remplissant une fonction et jouissant d'un statut. Mais elle est aussi une représentation et un discours autour de questions identitaires et politiques, voire idéologiques. Le débat autour de la langue arabe se confond dans ces deux dimensions et rend parfois les arguments avancés par les uns, inaudibles pour les autres. Quand certains parlent de données objectives, d'autres évoquent un discours idéologique sur la question.

Depuis plus d'un siècle<sup>1</sup>, le débat sur la langue arabe alterne entre des moments de tension et d'autres d'accalmie. La dissension porte essentiellement sur le rapport que doivent entretenir ses deux variétés que nous appellerons « standard » et « darija » (en ce qui concerne la variété orale). Tant qu'une répartition stricte et paisible des rôles et des fonctions entre ces deux variétés étaient acceptées, chacune se déployait dans ses limites définies. L'arabe standard, langue écrite, côtoyait sans problème la darija, variété dialectale parlée.

Avant d'aller plus loin, il nous semble important d'expliquer le sens des termes que nous serons amenés à utiliser dans ce développement pour parler des langues. Plusieurs qualificatifs accompagnent la langue arabe pour en préciser ses multiples facettes. Le choix des termes « standard » et « darija » pour nommer ces deux variétés est dicté par la recherche d'une simplicité qu'on ne voudrait pas une simplification. Nous entendons par « arabe standard » la variété écrite et enseignée dans toutes ses déclinaisons (classique, littéraire, coranique, etc.) Quant à la variété appelée « darija », elle ne prend ici aucune signification péjorative. Nous aurions aussi bien pu l'appeler « arabe parlé » ou « arabe marocain », mais nous avons estimé que ces deux dernières désignations restent réductrices dans la mesure où la variété en question est de plus en plus écrite et que ce phénomène ne se limite pas au seul contexte marocain.

Le terme « idéologie » mérite également d'être précisé. Il est parfois empêtré dans son sens classique lié aux circonstances de son apparition et, plus spécifiquement, la critique marxiste. Nous

---

1. Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle et la campagne de Napoléon sur l'Égypte et ce qu'on a appelé « la Renaissance arabe ».

entendons ce mot dans le sens d'un système culturel basé sur une croyance ou pratique symbolique (Thompson, 1987 : 10). Bihr, de son côté, ajoute que « la fonction essentielle [de l'idéologie] est de justifier la situation, les intérêts ou les projets d'un groupement social particulier. » (Bihr, 2011 : 44)

Nous souhaitons, dans cet article, revenir sur le débat autour de la darija au Maroc en analysant les arguments avancés en faveur ou contre son utilisation à l'écrit et dans l'enseignement. Cette question ne cesse de s'exacerber depuis une décennie. Trois événements marquants ont déclenché une polémique nationale suscitant diverses réactions. Le premier événement est un colloque sur l'école organisé à Casablanca, en 2013, par la société civile. Dans l'une de ses recommandations, les participants au colloque ont appelé à l'adoption de la langue maternelle, darija, dans les premières années de la scolarisation. La deuxième « crise » s'est manifestée après la publication du premier dictionnaire monolingue de la darija. Enfin, le troisième épisode de cette saga, qui a fait couler beaucoup d'encre et déclencher<sup>2</sup> une polémique médiatique, s'est déclaré après l'introduction, en 2018, de mots jugés « dialectaux » dans les manuels d'arabe des classes primaires.

## 2. Les défis

La langue arabe se déploie dans une large palette de désignations : d'un côté, l'arabe standard, langue écrite, langue de l'élite, de l'enseignement, de la « bonne » littérature, de la presse, de la science, de l'administration et de l'autre côté, l'arabe parlé, dialectal, vernaculaire, langue de l'échange quotidien, langue de l'intimité et langue maternelle, à côté de l'amazighe. Entre ces deux variétés, une répartition fonctionnelle semble s'être installée, les faisant côtoyer paisiblement<sup>3</sup>.

Cet équilibre s'est ébranlé quand le monde dit « arabe » s'est confronté à l'évidence de sa faiblesse économique et sociale<sup>4</sup> et que la langue a été identifiée comme un élément fondamental pour sortir du sous-développement. Outil principal dans l'acquisition des sciences et du savoir, la langue arabe est tantôt présentée comme une des manifestations, parfois même la cause, du retard de ces pays et souvent comme le moyen le plus sûr du progrès socio-économique. Dès le début du XIX<sup>e</sup> siècle, avec la campagne de Napoléon en Égypte<sup>5</sup>, des penseurs (Mohamed Abduh, al-Tahtawi, Djemâl ad-

---

2. Le débat s'est déroulé sur les plateaux de télévision (Médi1, la première chaîne) sur les pages des journaux et des médias web (Hespress et plusieurs quotidiens).

3. Les deux variétés, la darija et le standard, se sont réparties les fonctions dans une complémentarité qui les fait se côtoyer sans chevauchement. À chacune sa sphère. La darija relevant du discours oral dans les domaines informels et l'arabe standard ceux de l'écrit, l'enseignement, et l'oral dans les situations officielles, les médias audiovisuels, les prêches du vendredi, etc.

4. Le XIX<sup>e</sup> siècle se caractérise par un éveil de la conscience des penseurs arabo-musulmans constatant l'état d'avancement des pays européens et la « décadence » du monde arabe (inhabit) aussi bien économique que sociale et culturelle. Les grandes figures de ce qu'on a appelé la « Renaissance arabe » sont Mohamed Abduh, al-Tahtawi, Djemâl ad-Dîn al-Afghâni... L'époque est aussi marquée par le développement du mouvement orientaliste en art, littérature, mais aussi en linguistique, ethnologie, etc.

5. La campagne a bien débuté deux ans avant le début du XIX<sup>e</sup> siècle, mais s'est prolongée jusqu'à 1802.

Dîn al-Afghâni, etc.) ont mis en avant l'importance de la réforme de la langue arabe et sa nécessaire simplification. La généralisation de l'enseignement posa le problème avec plus d'acuité. On se rendit compte, notamment, que la particularité de la langue arabe réside dans la présence d'une variété écrite dite « haute » selon la classification de Ferguson, aujourd'hui remise en cause, à côté d'une variété parlée dite « basse ».

Une panoplie de solutions fut préconisée pour résoudre ce problème. Il y a ceux d'abord qui prônent la simple transposition de la variété orale dans le domaine écrit (Fahmi, 1944 ; Timour, 1956). À l'opposé, certains considèrent que la langue arabe, souvent présentée comme uniforme et inchangée, ne souffre que des complots cherchant à porter atteinte à son patrimoine civilisationnel et religieux (Al Joundi, 1982). Les réformateurs cherchent une voie alternative. Ils estiment que les deux variétés peuvent se rejoindre si la langue arabe accepte l'intégration des termes étrangers et qu'elle révisé sa grammaire dans le sens d'une plus grande souplesse. Ils proposent aussi d'amender la trace écrite pour combler le déficit d'une écriture sans voyelles ou même adopter les caractères latins (Friha, 1955, 1989).

Tendant à minimiser l'écart entre les deux variétés, les défenseurs de l'arabe standard considèrent parfois qu'il s'agit d'une simple question de registre qu'on trouve dans toutes les langues. Il est certain que la darija n'est pas un registre inférieur de l'arabe standard, mais bien une variété couvrant tout le spectre des niveaux de langue depuis le niveau argotique jusqu'au littéraire. Cette variété est celle de l'argot, du parler « relâché » des jeunes, mais en même temps celle du discours policé au sein des familles et elle celle de la poésie *Malhoun*, des chansons et du théâtre.

Les défis qui se posent aujourd'hui à la variété standard de l'arabe peuvent être regroupés dans trois catégories : la concurrence de la darija (Caubet, 2005 ; Miller, 2014 ; Mabrouh et Mgharfaoui 2019) ; la rivalité des autres langues présentes dans le même espace (Massoudi, 2020, Mgharfaoui, 2016) et la complexité intrinsèque liée aux règles grammaticales désuètes et à l'orthographe déficiente (Elmedlaoui, 2019).

Tous ces défis semblent émaner d'une cause première liée à l'évolution que subit toute langue et l'« érosion » du temps qui re façonne son lexique, sa syntaxe et sa phonétique. Le désir de garder l'arabe à l'abri de cette évolution aurait engendré les variétés parlées dans les différents pays du monde arabe. L'idée est *a priori* séduisante et correspond à ce qui s'est produit en Europe avec la langue latine.

La comparaison entre l'arabe standard et le latin s'appuie sur des arguments en apparence convaincants. Les deux langues sont, en effet, des langues écrites différentes des parlers quotidiens. Mais, la trajectoire de l'évolution de l'arabe n'est pas aussi linéaire qu'on ne le croit. En effet, les variétés dialectales ont existé de tout temps et le contexte actuel est différent de celui qu'a connu le latin. En réalité, l'arabe standard ne fait pas que résister, barricadé derrière une forme figée. Il avance et attaque également. Son évolution incontestable se manifeste dans la multitude d'adjectifs qui lui

sont collés : arabe classique, arabe *al-fuṣḥā*<sup>6</sup>, arabe médian, arabe scolaire, arabe journalistique, etc. Ces désignations représentent autant de déclinaisons et de variants de l'arabe écrit. Non seulement cette variété évolue, parfois sans que cela ne soit reconnu, mais elle a aussi, grâce à l'école et à la presse, enrichi les variétés vernaculaires en les dotant de concepts et de termes abstraits. L'écart entre l'arabe standard et la darija a tendance à se réduire du fait de la scolarisation et des médias. L'évolution plaide certainement pour une rencontre des deux variétés avec le temps, mais nous manquons encore d'études approfondies sur ce processus. L'évolution des langues connaît en principe un schéma inverse. Plus le temps passe, plus les variétés s'éloignent l'une de l'autre. L'arabe standard et la darija ont longtemps cohabité dans le même espace sans réellement se mélanger (à chaque variété son domaine et sa fonction). Cette réalité a changé avec la scolarisation et l'extension des médias. L'arabe standard (scolaire et écrit) a pu ainsi enrichir la darija de son lexique riche.

### 3. Représentation mythique

Cette évolution n'est cependant pas toujours visible. Ainsi, la particularité de l'arabe semble être justement sa résistance pendant plus de 14 siècles<sup>7</sup> à toute forme d'altération de sa « pureté » nonobstant la réalité de son changement. Al Joundi compte « parmi les caractéristiques les plus marquantes de la langue arabe la capacité qu'ont ses locuteurs aujourd'hui, et après 1500 ans, de comprendre des écrits de l'époque préislamique » (Al Joundi, 1982 : 15 ; notre traduction). Il en conclut que la langue du Coran est bien une langue actuelle et évoque, en termes élogieux, le peu d'emprunts que compte la langue arabe standard.

La prodigieuse richesse du lexique arabe est un autre argument en faveur d'une représentation fantasmagorique de cette langue. Cependant, plusieurs auteurs reconnaissent que seule une partie de ce lexique est réellement « utilisée ». La majorité des mots restent prisonniers des pages du dictionnaire. Al Joundi (1982) cite Al Khalil Ibnou Ahmad, qui parle de manière étonnamment précise de 12 305 412 mots entre ceux utilisés et ceux « négligés ». Dans la même référence on trouve aussi un autre chiffre avancé par Al Hassan Al Zoubaidi, qui parle de 6 699 400 mots arabes, mais dont seulement 5620 sont utilisées et le reste « négligé » (Cité par Al Joundi, 1982 : 8).

Le même auteur ne cite pas moins de dix-huit « qualités » de la langue arabe, dont les deux que nous venons de voir (richesse lexicale et peu d'emprunts aux autres langues). Nous ne souhaitons pas reproduire ici toutes ces qualités. Nous en citons quelques-unes à titre d'exemples. Elles nous aideront à mieux comprendre la perception idéologique et mythique qui entoure le débat autour de l'usage de la darija dans certains domaines réservés. Al Joundi parle ainsi de la langue arabe comme langue « nationale » de centaines de millions d'Arabes et de langue de la pensée, de la culture et de la foi d'un milliard de musulmans (Al Joundi, 1982 : 8). En plus de cette large diffusion qu'on pourrait

---

6. Variété de l'arabe jugée « éloquante » et seule digne d'être enseignée et utilisée à l'écrit.

7. Nous nous référons ici à l'avènement de l'islam et la fixation d'une variété dans le texte coranique, devenus, par la force de la loi, la référence absolue. Mais, il est évident que la langue arabe est bien antérieure à cet événement.

discuter, la langue arabe serait « la plus proche de la logique. Ses expressions sont justes, maniables et faciles à utiliser par le locuteur pour exprimer ses idées sans difficulté ni artifice » (Al Joundi, 1982 : 10).

Dans cette vision des choses, la primauté est accordée à la langue, et non à la société. Tout semble aller dans le sens de mettre la société au service de la langue, et non l'inverse. C'est aux hommes de se soumettre à la syntaxe et au lexique de la variété standard dans sa forme *fuṣḥâ* (éloquente) et non à celle-ci de se modeler en fonction des réalités sociales et culturelles changeantes. Cette perception vient du caractère sacré accordé à l'arabe comme langue vénérée, une « relique de musée » et non comme un outil et une réalité vivante et changeante.

#### **4. La réalité de l'arabe standard**

La réalité linguistique est tout autre. La langue arabe souffre de deux maux, au moins : sa complexité et son manque de vitalité. On peut longuement discuter de la pertinence des deux termes choisis ici. La complexité est en effet une notion floue et relative, mais elle évoque l'extraction, réelle ou au niveau des discours, de cette variété de l'histoire et son confinement dans l'usage élitiste de l'écrit. Quant à la vitalité, nous avons parlé plus haut de l'évolution de l'arabe standard. Aussi, faudrait-il comprendre par le manque de vitalité la coupure marquée de cette variété avec celle parlée dont elle rejette avec fureur les emprunts ou son utilisation comme langue d'enseignement.

Un autre reproche fait à l'arabe standard (auquel la version dialectale n'échappe pas toujours lorsqu'elle passe à l'écrit) est lié à son écriture « défailante » ou « incomplète ». Cette écriture a connu des améliorations importantes depuis le VIII<sup>e</sup> siècle. Il est édifiant de noter que cette évolution a été facilement acceptée, quand la langue arabe était en pleine expansion et qu'une résistance farouche s'est manifestée contre toute réforme au XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque la même langue était, avec toute la société, en déclin marqué.

Au-delà de la langue elle-même, sa trace a également été sacralisée. La langue arabe est présentée comme un don divin offert à Adam. Langue élue par Dieu qui n'a pas voulu seulement que son message y soit transmis, mais qu'il le soit aussi dans l'écriture qui lui est associée. La même vision mythologique fait descendre toutes les langues humaines de cette première langue divine. « Une telle perception de l'origine pourrait expliquer les résistances aux changements considérés comme une "déliquescence" de cet héritage divin » (Mgharfaoui et Barakate, 2020 : 9).

Pour préserver la langue arabe dans sa forme et son expression jugées authentiques, l'argument religieux côtoie souvent l'argument identitaire lié à l'appartenance à une même nation partageant, au-delà de la langue, l'histoire et la culture.

Selon Ernest Renan, les facteurs religieux et linguistique sont deux éléments essentiels dans la construction d'une nation. Mais c'est principalement la dissolution des différences et non leur maintien qui renforce cette entité. C'est pourquoi

l'oubli, et je dirais même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation. (...) l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. (Renan, 1882 : 3)

Cela semble bien le cas des pays arabes fient ce qui les réunit et oublient leurs différences, pourtant évidentes.

Les discours nationalistes sur la langue sont liés à l'apparition des revendications nationales en Allemagne et en Europe de l'Est aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. La légitimité de s'identifier en tant qu'entité politique trouve son fondement dans le partage de la même langue parce que celle-ci n'est pas seulement un outil de communication, mais bien l'incarnation d'une identité unique qui mérite d'être constituée en nation et donc en État.

Ce n'est pas nécessairement la réalité linguistique, mais sa perception qui prime. Les frontières linguistiques dessinent ainsi les limites d'une communauté reconnue comme homogène. Le cas de la langue arabe est emblématique parce que la référence se fait à une variété écrite non parlée et à une conception idéologique de la langue liée principalement à la religion. Toutes les différences et variétés réelles dans la vie pratique sont effacées.

La sublimation de la langue devient le pendant de la valorisation de la nation. Cette démarche est encore plus visible dans le contexte d'une faiblesse réelle. C'est pourquoi la « nation arabe » n'a jamais eu conscience de son unité que quand elle fut confrontée à la réalité de son sous-développement. Dans les situations difficiles et comme réflexe de défense, la réactivation des représentations mythiques de l'identité de la nation est appelée à la rescousse.

Le monde arabe montre un cas étrange d'entité plurielle et variée aussi bien d'un point de vue historique ethnique religieux que linguistique, mais qu'un discours magnifie en une réalité homogène sur la base d'une langue et une religion communes.

Au Maroc, la question linguistique efface la dimension ethnique. La langue arabe sans qu'elle soit la langue maternelle, ni même la langue parlée spontanément par tous les Marocains, est haussée au rang de langue-ciment de la nation. Le territoire national s'estompe au détriment d'un espace plus large fondé sur une perception bâtie sur l'unité linguistique. La forte croyance de partager (voire de parler) la même langue fait violence à la réalité quotidienne qui contredit l'utopie d'une langue unifiante.

## 5. La darija

Des voix se sont élevées pour faire évoluer la langue arabe standard notamment en simplifiant sa grammaire et son lexique et en enrichissant ce dernier de termes nouveaux. Des propositions sont faites pour résoudre le problème de l'écriture où les voyelles manquent (Friha, 1955 ; Timour, 1956). D'autres chercheurs ont appelé, simplement et directement, à écrire et à enseigner avec la darija. Les atouts de la darija se présentent comme le reflet dans le miroir des défaillances de l'arabe standard. Elle est reconnue comme plus proche des réalités quotidiennes et de l'expression réelle des locuteurs. Cette vitalité en fait en même temps une langue simple, parce que maternelle et acquise spontanément dans le milieu familial et social et non apprise à l'école.

Les premiers appels à l'adoption de la variété dialectale, comme variété écrite, remontent au XIX<sup>e</sup> siècle à l'initiative de chercheurs (pas tous linguistes) occidentaux pendant la domination coloniale. Cela suffit pour jeter de la suspicion sur ces appels considérés comme des tentatives d'accompagner « culturellement » l'entreprise coloniale. Mais si les premières voix furent en effet celles de Wilhelm Spitta (1880) et John Selden Willmore (1901), plusieurs auteurs arabes ont suivi leur chemin comme Salama Moussa, Tawfiq El Hakim, Lewis Awad, Anis Friha, Mohamed Timour, etc.

Le passage de l'oral à l'écrit est une entreprise bien complexe. Il ne s'agit pas toujours de transcrire les sons au gré des moyens dont dispose le locuteur. C'est l'impression que donne le foisonnement des messages écrits dans cette variété sur les réseaux sociaux où l'on constate un flagrant manque de règles et de normes. Les utilisateurs recourent aux ressources disponibles, principalement leur intuition orthographique et le clavier à portée de main où des chiffres servent à transcrire des sons spécifiques. Dans d'autres contextes, où le message se veut plus élaboré et recherché, on remarque une tendance à policer l'écriture de la variété dialectale. Elle est alors plus élaborée, notamment par l'intrusion de mots et de tournures syntaxiques venant de l'arabe standard scolaire. C'est le cas, par exemple, des écrits d'El Medlaoui (2019) dans sa grammaire de l'arabe marocain où l'auteur qualifie la variété utilisée de langue arabe de « médiane et policée ».

Rappelons certaines spécificités de la darija. Cette variété s'écarte du standard par bien des aspects. El Medlaoui cite, en ce qui concerne la phonétique, l'apparition des sons emphatiques, la disparition des interdentes et de l'allongement significatif, ainsi que la règle qui interdit la succession de deux sons silencieux (El Medlaoui, 2019 : 17). Sur le plan morphosyntaxique, le même auteur relève la disparition du dual et la limitation des pluriels au cas avec « i » et non « u » dans toutes les situations (فلاحين, معلمين). Il souligne également la disparition, à la fin des mots, des marques de la fonction grammaticale et leur remplacement par l'ordre des mots dans la phrase. Il relève aussi l'apparition de nouveaux mots-outils pour désigner le cas « inaccompli (زكا / غادي) ou les mots marquant le but / باش/ et l'article indéfini / واحد/ ainsi que le pronom relatif / اللي/, etc. (El Medlaoui, 2019 : 17-18).

## 6. Présentation et analyse du corpus

Dans ce qui suit, nous analysons un corpus fait de textes publiés dans la presse électronique. Nous n'abordons pas la question d'un point de vue statistique pour déterminer si les idées présentées sont largement partagées ou pas. Nous avons sélectionné les affirmations en fonction de leur nature sans nous soucier de l'ampleur du phénomène.

Notre corpus est constitué de dix textes publiés dans les journaux en ligne *Hespress* et *Maghress*. Dans neuf cas, il s'agit d'articles d'opinion et d'information. Le dixième texte rend compte d'un débat organisé par *Hespress*. Nous avons retenu, pour cette dernière publication, 31 commentaires des lecteurs. Tous les textes sont écrits en caractères arabes. Le plus ancien est celui portant sur le débat autour de la sortie du dictionnaire de l'arabe marocain. Il date du 29 décembre 2016. Trois autres textes datent de 2018, quatre de 2019, un de 2020 et un de 2021. Cela montre que la question reste d'actualité et retrouve chaque fois un nouveau souffle pour revenir sur la scène médiatique.

Quand on analyse de plus près les 31 commentaires laissés par les lecteurs, on se rend compte que 20 sont écrits en arabe standard, 6 en darija, 4 en français et un en anglais. Quant à leur teneur, nous les avons classés en fonction de la position dominante de l'auteur : « critique envers l'usage de la darija » ; « en faveur de cette variété » ou « neutre ». Nous avons comptabilisé 16 avis critiques (contre la darija), 13 favorables à la darija et deux neutres. Nous remarquons que la langue utilisée ne reflète pas forcément la position de l'auteur. Si en effet la majorité des commentaires en faveur de l'arabe standard sont écrits dans cette langue, nous comptons deux textes dans cette catégorie écrit en français et deux utilisant la darija. De même, les commentaires défendant la darija sont en partie écrits en arabe standard. Il ne semble donc pas y avoir de corrélation entre les convictions et la pratique rédactionnelle.

Dans les extraits analysés, nous nous sommes arrêtés, dans un premier temps, aux commentaires qui défendent l'arabe standard comme seule expression légitime dans le domaine de l'écrit. Leurs auteurs sont opposés farouchement à toute intrusion de la darija dans les supports écrits (presse, livre, manuel, affiche, etc.) et restent suspicieux quant au projet de sa standardisation. Ils utilisent pour cela plusieurs arguments en puisant dans divers registres. Ces arguments sont présentés selon le champ où ils s'inscrivent. La stratégie consiste à valoriser l'arabe standard, dévaloriser le « dialectal » et avancer des arguments étayant le danger de cette dernière « variété » pour l'identité religieuse, nationale et pour l'enseignement. Nous terminerons par les arguments touchant à la langue elle-même et prenant en considération l'aspect pragmatique.

## 7. Stratégie de valorisation/dévalorisation

Le débat sur les deux variétés de l'arabe emprunte plusieurs chemins et porte sur plusieurs aspects. Une série d'arguments sont avancés dans des couples en opposition. On trouve ainsi des arguments linguistiques intrinsèques : langue capable/incapable ; riche/pauvre ; etc. ; des arguments culturels : langue de l'identité/de l'assimilation ; des arguments politiques : langue de l'unité/de la division ; des arguments religieux : langue de Dieu/langue des hommes ; des arguments économiques : langue du développement/du sous-développement ; des arguments sociaux : langue de l'élite/langue du peuple, langue de la rue ; des arguments pédagogiques : langue de l'écrit et de l'école/langue de l'oral et de la rue. Dans cette série d'opposition, on voit à l'œuvre une démarche de valorisation/dévalorisation où l'arabe standard est considérée comme supérieure, à tous points de vue, à la darija.

## 8. Danger pour l'identité religieuse

Le projet du dictionnaire de la darija ainsi que l'introduction de mots de cette variété dans le manuel scolaire sont jugés comme une attaque contre l'arabe standard. Dans l'esprit des gens, les deux variétés sont bien dans un rapport d'opposition. Elles ne peuvent coexister que si elles respectent une répartition fonctionnelle de leur espace : l'arabe standard pour l'écrit et la darija pour l'oral. Tout débordement de la darija sur le territoire de l'arabe standard est senti comme une tentative de déloger ce dernier et le remplacer. Les deux variétés sont opposées sur une échelle de valeurs où l'arabe standard est présenté comme la langue de la civilisation, de la culture et de la religion.

Soyons attentifs. Aujourd'hui, on cherche (par la publication du dictionnaire du dialectal) à détruire la langue arabe pour que les générations futures ne puissent plus comprendre la civilisation et notre culture islamique. L'étape suivante consistera à nous faire changer de nom arabe parce qu'ils ne seraient plus adaptés au siècle,

peut-on lire dans un commentaire.

Un autre résume la question dans une formule lapidaire : « Le Coran est descendu en langue arabe, un point c'est tout ». Un autre internaute surenchérit : « Qui combat la langue arabe combat le coran ».

La langue arabe, porteuse de l'identité dans ce qu'elle a de plus sacré, est la seule légitime pour accéder à la connaissance et au savoir parce qu'elle est apte et capable de le faire. D'un autre côté, non seulement la darija ne pourrait pas concurrencer l'arabe standard dans ce domaine, mais elle porterait un sérieux préjudice à l'enseignement en le dégradant gravement.

Dans un commentaire, un lecteur prétend que si l'on isole un nouveau-né dans une salle et qu'on le laisse grandir sans jamais lui adresser de parole, « il parlera l'arabe parce qu'il s'agit de la voie divine ». Est-il nécessaire de commenter de tels propos ?

## 9. La darija comme un complot

Si les partis conservateurs (Istiqlal et PJD<sup>8</sup>) considèrent la langue arabe comme une manifestation de l'identité culturelle, civilisationnelle et religieuse, certains militants de gauche empruntent le même chemin. Ils s'opposent à l'usage de la darija, en avançant d'autres arguments « idéologiques ». Ici, l'argument phare reste le complot colonialiste et le service rendu à la France et à la francophonie. Il peut paraître, *a priori*, étrange que la France puisse soutenir la darija pour défendre sa langue. Mais la logique semble aller dans le sens de l'histoire qui a amené les premiers orientalistes à s'intéresser aux dialectes et parlers des peuples colonisés ou à coloniser. Ces travaux sont compris non comme des recherches scientifiques désintéressées, mais comme la recherche d'information nécessaire à la domination des populations autochtones et leur « destruction » en les éloignant de leur identité, ciment de leur unité (v. El Joundi, 1982).

Un militant de gauche<sup>9</sup> accuse ainsi les promoteurs de la darija de prolonger l'entreprise coloniale. « Ils ont agi comme des étrangers avec un référentiel étranger », affirme-t-il. « Ils s'inscrivent dans un projet néocolonialiste ». La même personne, confrontée au caractère scientifique d'une production comme le dictionnaire de l'arabe marocain, persiste à y voir un projet « idéologique ». « Même si le travail est scientifique, il a toujours une fonction politique et idéologique », dit-il. Il affirme aussi que les premiers orientalistes qui ont publié le dictionnaire de l'arabe parlé algérien l'ont fait de manière scientifique indéniable, mais pour réaliser un objectif moins noble : « purger et assassiner le peuple algérien ».

Les chercheurs qui s'intéressent à la darija sont ainsi taxés d'être au service de l'ancien colonisateur. Ils défendraient, aujourd'hui encore, les intérêts de la France et de la francophonie. Il n'est pas facile de comprendre quel intérêt aurait la France à voir les Marocains écrire leur langue parlée. Mais l'un des textes avance l'idée que ce pays (la France), en perte d'influence dans le monde, cherche à « protéger sa langue et sa culture ». Le raisonnement est alambiqué. Il faut comprendre que par l'encouragement de la darija, on essaye d'affaiblir l'arabe standard et de privilégier par voie de conséquence la langue française très ancrée au Maghreb. Cette entreprise vise la division du monde arabe pour mieux le dominer. L'argument n'est plus, ici, de nature religieuse, mais politique.

---

8. Partie de la Justice et du Développement.

9. V. Hespress, page consultée le 30 décembre 2016 : <https://www.hespress.com/-331968ال-اغتياال-الى-يسعى-الى-اغتيال-ال-331968.html>.

La même personne affirme que, par nature, les dialectes arabes sont multiples et variés, et que les tentatives de les standardiser reviennent à les unifier et donc les renforcer contre la variété standard. C'est pour cette raison qu'il faudrait garder une nette distinction entre l'arabe standard, langue unifiée, « langue écrite et langue d'État » à côté des dialectes multiples et parlés.

Dans l'article de Maghress<sup>10</sup>, Abdessamad Belakbir parle de régression intellectuelle. Selon lui, « l'arabe dialectal n'a pas la capacité de théoriser les choses ni d'être une référence scientifique comme l'arabe "éloquent" (fuṣḥā). » L'argument semble ici « linguistique », mais il faut bien voir dans l'utilisation du mot « décadence » une perception bien idéologique des langues.

Pour embrouiller davantage la question, un lecteur évoque le complot, mais cette fois-ci contre la langue amazighe. Il voit dans le débat sur la légitimité de l'une des deux variétés arabes une tentative de faire oublier que la seule langue antiquement maghrébine, selon lui, est l'amazighe : « Ces gens qui parlent du dialecte marocain et de la langue arabe classique veulent nous faire oublier l'amazigh seule langue authentique de l'Afrique du Nord. Ils se disputent pour nous faire taire ».

## 10. Danger pour la qualité de l'enseignement

L'introduction de quelques noms de gâteaux marocains, sans réel correspondant dans l'arabe standard, est présentée comme un danger pour la qualité de l'enseignement et une atteinte « au socle essentiel de la langue arabe », ajoute un internaute. Il faut comprendre certainement par socle de la langue arabe, un parler « purifié » des emprunts.

Si la darija se déploie sur les panneaux publicitaires avec une audace qui horripile les défenseurs de l'arabe standard, son introduction dans le manuel, malgré son aspect anecdotique, devient un danger qui mène à « la dialectisation de l'école ». Pour le ministère, les noms de gâteaux, plats et habits dans le manuel permettent à l'apprenant de retrouver à l'école des réalités émanant de son quotidien. Cet argument rejoint les affirmations sur la nécessaire scolarisation des enfants, ne serait-ce que dans les premières années, dans leur langue première. Force est de constater que seuls la darija et l'amazigh remplissent cette fonction.

Le parti de l'Istiqlal (conservateur) s'inquiète de voir les manuels adopter des expressions dialectales « qui contredisent les valeurs et les fondamentaux consensuels de la "ouma" marocaine ». Ce reproche ne parle pas de valeurs mises en danger par l'introduction de quelques mots en darija, mais il inscrit cette action dans le sens d'une entreprise globale de contenu inadapté. Le parti voit dans cette initiative la détérioration du niveau de l'enseignement et son déclin.

---

10. V. l'article en arabe, page consultée le 18 décembre 2018 : <https://www.hespress.com/%D8%A8%D9%84%D9%83%D8%A8%D9%8A%D8%B1-%D9%84%D8%A7-%D9%88%D8%AC%D9%88%D8%AF-%D9%84%D9%80%D8%AF-%D9%8E%D8%A7%D8%B1%D9%90%D8%AC%D9%8E%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D8%AD%D8%AF%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7-332420.html>.

## 11. Une non-langue

Les commentateurs de notre corpus qui se sont risqués à parler de la langue elle-même opposent la pluralité des dialectes à l'unicité de l'arabe standard : « Nos dialectes arabes comme amazighs sont multiples. Cela est naturel. C'est notre culture ». La même personne voit dans la répartition fonctionnelle des différentes variétés un ordre « naturel » des choses : « Toutes ces expressions orales complémentaires ont été créées par Dieu pour la communication entre les hommes et elles ne sont pas en guerre comme on le prétend. »

Certains commentateurs s'étonnent même qu'on puisse mettre en rapport les deux variétés parce que l'une est une « véritable » langue (la variété standard) alors que l'autre n'est qu'un simulacre de langue : « Quoi ? Est-ce qu'on peut considérer cela comme une langue ? *Chkoun* ("qui" en darija), *ch'ftouni* (vous m'avez vu), *ma mchache* (il n'est pas parti). »

## 12. Considérations pragmatiques

Enfin, certains commentaires font preuve de réalisme et de pragmatisme. Ils abordent la question du point de vue des bénéfices attendus des langues sans considération idéologique : « Soyons pragmatiques et fonctionnels ! Qu'est-ce que la langue arabe (standard) a porté à notre économie ? Rien. (...) Même dans son berceau (l'Arabie), la langue arabe n'est pas utilisée. C'est l'anglais qu'on utilise ».

Un autre conteste l'arabe standard sur sa production : « Au lieu de se prêter à des duels non productifs, qu'est-ce que l'arabe standard a produit ? ».

Un troisième commentaire pointe du doigt le flou des arguments avancés par les défenseurs de l'arabe standard : « Si vous disposez de données justes, il faut les présenter et les appuyer avec des arguments solides. Nous ne voulons pas de sous-entendus du genre "certains sont au service d'agendas étrangers". »

« Croyez-vous qu'il suffise de dire que l'arabe est la langue du Coran pour que le monde entier se bouscule pour adopter la langue sacrée ? Oui pour un Maroc indépendant économiquement, intellectuellement, linguistiquement et dans tous les autres domaines, mais comment ? Et avec quoi ? »

## 13. Conclusion

Nous avons dégagé des commentaires de notre corpus deux grandes orientations générales : la perception des partisans de l'arabe standard et celle des défenseurs de la légitimité de la darija en l'inscrivant dans un plurilinguisme ambiant.

Les partisans de l'arabe standard recourent généralement à deux types d'arguments : le premier est idéologico-religieux. Il consiste à lier l'arabe au Coran et à la civilisation musulmane en évoquant le caractère sacré de cette langue. Le second argument est politico-idéologique. Il fait de l'arabe le garant de la nation arabe unie, selon la vision du panarabisme. Les deux arguments trouvent un appui dans l'évocation de la religion musulmane et de la langue arabe dans le préambule et l'article 5 de la Constitution<sup>11</sup>. Dès lors, toute initiative visant à donner à la darija, en tant que variété maternelle, plus de place dans le domaine scriptural et scolaire devient une atteinte aux deux fondamentaux que sont les composantes identitaires religieuse et « nationale »<sup>12</sup>.

De leur côté, les défenseurs de la darija s'appuient sur des arguments linguistiques (les langues évoluent), pédagogiques (l'enseignement se fait d'abord dans la langue première) et pragmatiques (le développement et l'économie<sup>13</sup> exigent plus de réalisme dans la gestion du paysage linguistique). En effet, le monde de l'entreprise reste largement francophone et incite par simple réalisme à faire de la maîtrise de cette langue le chemin le plus sûr pour accéder au travail. Ils prônent pour cela le plurilinguisme qui inscrit toutes variétés de langues présentes sur l'échiquier linguistique marocain dans une dynamique d'enrichissement qui nourrit une identité culturelle marocaine.

---

11. Extrait de l'article 5 de la Constitution : « L'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception. »

12. La réserve qu'introduisent les guillemets s'explique par la vision faussement monolithique que peut couvrir ce mot. Par définition, les nations sont plurielles et la vision « unitaire » n'est qu'un raccourci fantasmagorique.

13. La langue française étant celle du monde économique au Maroc, le réalisme impose de l'apprendre pour les bénéfices qu'elle procure dans la recherche du travail.

## Bibliographie

- Al Joundi, Anwar (1982), *Al-fus·ha, langue du coran* (الفصحى لغة القرآن), Beirut, Éditions Dar Al Kitab.
- Bensfia, Abdellatif, Mabrou, Abdelouahed et Mgharfaoui, Khalil (2013), « L'impact du choix de la langue sur les débouchés et carrières professionnels : points de vue d'étudiants » *Recherches en didactique des langues et des cultures : Les Cahiers de l'Acedle*, vol. 10, n° 3, p. 55-73.
- Bihr, Alain (2011), « L'idéologie néolibérale », *Semen. Revue de sémio-linguistique des textes et discours*, n° 30, p. 43-56.
- Boukous, Ahmed (2005), « Dynamique d'une situation linguistique : le marché linguistique au Maroc », *Dimensions Culturelles, Artistiques et Spirituelles*, p. 71-111.
- Boukous, Ahmed (2008), « Le champ langagier : Diversité et stratification », *Revue Asinag*, n° 1, p. 15-37.
- Caubet, Dominique (2005), « Génération Darija !? », Zaragoza, EDNA, p. 233-243.
- Caubet, Dominique (2008), « *From Movida to Nayda in Morocco: the use of darija (Moroccan Arabic) dans the artistic creation at the beginning of the 3rd Millennium* », *Between the Atlantic and the Ocean 7th International Conference of AIDA, Vienna (Austria), 6-9th September 2006, 2008*, p. 113-124.
- De Ruiter, Jan Jaap et Ziamari, Karima (2014), *Le marché sociolinguistique contemporain du Maroc*, Paris, l'Harmattan.
- Elmedlaoui, M. (2019), العربية الدارجة - إملائية ونحو : الأصوات، الصرف، التركيب، المعجم (Arabe dialectal : orthographe et grammaire : sons, morphologie, structure, lexique), Casablanca, Zakoura.
- Friha, Anis (1955), *Les lettres latines pour écrire l'arabe* (أرواف اللاتينية لكتابة العربية), Hindawi Foundation C.I.C., 2018 pour l'édition consultée.
- Friha, Anis (1989), *allahajâtou wa dirâsatou 'ousloubihâ*, (Les Dialectes et la méthode de leur enseignement), Beyrouth, Dar Al Jayl.
- Haddar, Mohamed (2019), « Représentations sur les langues en contact dans l'espace scolaire marocain : cas des lycéens », Cortier, Claude, Kadi-Ksouri, Latifa et Mabrou, Abdelouahed (dir.), *Cultures d'enseignement/apprentissage des langues, cultures éducatives, didactiques et professionnelles, Action Didactique*, 4, p. 68-89.
- Larcher, Pierre (2008), « *Al-lugha al-fuṣḥâ* : archéologie d'un concept "idéolinguistique" », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 124, p. 263-278.
- Mabrou, Abdelouahad et Mgharfaoui, Khalil (2019), « L'enseignement de l'arabe marocain, entre pédagogie et politique », *Relais*, n° 4, Leric, El Jadida, Université Choauib Doukkali.

- Mabrou, Abdelouahad (2016), « Les langues au/du Maroc : une présentation sociolinguistique », *Le français à l'université*, 21<sup>e</sup> année, n° 1, page consultée le 14 janvier 2022, <http://www.bulletin.auf.org/index.php?id=2174>.
- Mabrou, Abdelouahad et Mgharfaoui, Khalil (2011), « L'enseignant (non) natif entre motivations et représentations. Cas de l'enseignement/apprentissage des langues dans des établissements au Maroc », Dervin, Fred et Badrinathan, Vasumathi (dir.), *L'enseignant non-natif : identités et légitimité dans l'enseignement-apprentissage des langues étrangères*, Fernelmont, E.M.E., p. 265-284.
- Martinet, André (1970), *Éléments de linguistique générale* (1960), Paris, Armand Colin.
- Messaoudi, Leila (2010), « La langue française au Maroc, fonction élitaire ou utilitaire ? », *Pratiques innovantes du plurilinguisme : Émergence et prise en compte en situations francophones*, Paris, Éditions archives contemporaines AUF, p. 51-63.
- Mgharfaoui, Khalil et Barakate, Hassna (2020), *La trace arabe au défi de l'évolution et la technologie*, Relais 6, Leric.
- Mgharfaoui, Khalil (2017), « Langue et identité au Maroc », Actes du colloque international : *Identités, mémoires et processus de reconnaissance*, Centre de la mémoire commune pour la démocratie et la paix, Meknès, 14 janvier 2017, page consultée le 14 janvier 2022, [https://www.researchgate.net/profile/Khalil-Mgharfaoui/publication/331629828\\_LANGUE\\_ET\\_IDENTITE\\_AU\\_MAROC/links/5c8377d0458515831f92f6a4/LANGUE-ET-IDENTITE-AU-MAROC.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Khalil-Mgharfaoui/publication/331629828_LANGUE_ET_IDENTITE_AU_MAROC/links/5c8377d0458515831f92f6a4/LANGUE-ET-IDENTITE-AU-MAROC.pdf).
- Mgharfaoui, Khalil (2016), « Enseignement du français au Maroc : le paradoxe d'une langue "privilegiée" », Bacha, Jacqueline, Ben Abid-Zarrouk, Sandoss, Kadi, Latifa et Mabrou, Abdelouahad (dir.), *Penser les TIC dans les universités du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- Miller, Catherine (2010), « Langues et Médias dans le monde arabe/arabophone. Entre idéologie et marché, convergences dans la glocalisation », Lachkar, Abdenbi (dir.), *Langues et Médias en Méditerranée*, Paris, L'Harmattan.
- Spitta, Wilhelm (1880), *Grammaire du dialecte arabe vulgaire de l'Égypte* (en allemand), Leipzig, J. C. Hinrichs.
- Thompson, John (1987), « Langage et idéologie », *Langage & société*, n° 39, p. 7-30.
- Timour, Mohamed (1956), *Problèmes de la langue arabe* (مشكلا اللغة العربية), Le Caire, Al Matba'a an naimoudajiya.
- Willmore, John Selden (1901), *The spoken Arabic of Egypt*, London, D. Nutt.
- Ziamari, Karima et De Ruyter, Jan Jaap (2015), « Les langues au Maroc : réalités, changements et évolutions linguistiques », *Le Maroc au présent : D'une époque à l'autre, une société en mutation*, Casablanca, Centre Jacques-Berque, p. 441-462.



**TITRE:** LANGUES, POLITIQUES LINGUISTIQUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB

**AUTEUR:** LOUIS-JEAN CALVET, UNIVERSITÉ D'AXE-MARSEILLE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 170 - 184

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19265](http://hdl.handle.net/11143/19265)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19265](https://doi.org/10.17118/11143/19265)

# Langues, politiques linguistiques et idéologies au Maghreb

Louis-Jean Calvet, Université d'Aix-Marseille

[louis-jean.calvet@wanadoo.fr](mailto:louis-jean.calvet@wanadoo.fr)

## 1. Introduction : anicroches dans les services publics

Dans un court texte de son livre *Historias de Cronopios y de Famas* (1962) intitulé « anicroches dans les services publics », l'écrivain argentin Julio Cortázar imagine que le directeur général de la radio, « Cronope » décide un jour de faire traduire tous les bulletins d'informations, les publicités, les chansons diffusés sur les ondes en roumain, « langue fort peu répandue en Argentine » précise-t-il. Les auditeurs ne comprennent rien, s'étonnent, secouent leurs postes, mais la radio continue d'émettre en roumain, « y compris le célèbre tango *Ce soir je me souûle* ». Ils téléphonent pour protester, mais au standard on ne leur répond qu'en roumain. Bref, ce changement produit une grande pagaille. Le gouvernement fait fusiller le directeur et nomme à sa place un « Fameux » chargé de remettre de l'ordre et qui rétablit la langue nationale sur les ondes. Mais, une partie de la population avait acheté des manuels et des dictionnaires de roumain, langue qui devient à la mode, au grand dam du gouvernement, et certains allaient même secrètement se recueillir sur la tombe de feu le directeur, « Cronope » et roumanophile, de la radio.

Ce petit texte fantaisiste est un bon thème de réflexion pour qui s'intéresse aux politiques linguistiques. On y trouve en effet une décision paradoxale (passer de l'espagnol au roumain sur les ondes nationales d'un pays hispanophone), qui ne repose sur aucune nécessité ni revendication sociale, qui ne répond à aucune volonté de faciliter la communication, bref, qui constitue une bonne illustration d'une décision parfaitement arbitraire. Et le fait que cette décision soit rapidement révoquée n'empêche pas qu'elle laisse des traces dans la population : nous l'avons dit, dans la fiction de Cortázar le roumain devient une langue à la mode et son promoteur est révééré. La réalité dépasse d'ailleurs parfois la fiction et nous pourrions nous amuser à relire à la lumière d'*Anicroches dans les services publics* certaines politiques linguistiques, par exemple le cas de l'Ouzbékistan, où, en 1928, le pouvoir soviétique décida de remplacer l'alphabet arabe par l'alphabet latin, puis de lui substituer en 1940 l'alphabet cyrillique, et où, après l'indépendance du pays, on revint en 1992 à l'alphabet latin.

Bien sûr Julio Cortazar n'était ici évoqué que pour montrer ce que ne devrait pas être une politique linguistique : un choix ne reposant sur aucune visée sociale, sur aucune politique explicitée, ne correspondant à aucun projet d'enseignement ou de développement, à aucune évaluation d'une situation dont on considère qu'elle doit être modifiée ou améliorée, etc.

## 2. Connaissance et hypothèses

Passons maintenant de la fantaisie à la réalité, c'est-à-dire aux politiques linguistiques. Voici tout d'abord une rapide définition de ce que j'entends par cette expression. Il s'agit des interventions, le plus souvent étatiques, sur les situations linguistiques, qui impliquent deux choses. D'une part, le fait que l'on considère la situation de départ (que j'appellerai S1) comme insatisfaisante (et il faut pouvoir dire en quoi elle n'est pas satisfaisante) et, d'autre part, une situation (que j'appellerai S2) que l'on vise et que l'on considère comme plus satisfaisante (et, ici aussi, il faut pouvoir dire en quoi elle serait plus satisfaisante). Et la planification linguistique (que certains appellent aménagement linguistique) est alors l'ensemble des moyens utilisés pour passer de S1 à S2.

Ces politiques portent sur différents aspects de la langue et des langues et, s'il n'est pas question ici d'en faire une typologie, nous allons simplement en souligner quelques tendances et en donnerons des exemples plus bas. Elles peuvent porter sur la langue (par exemple, son lexique ou sa transcription graphique), parfois pour l'équiper, lui donner les moyens de remplir un certain nombre de fonctions, la moderniser, et parfois pour la « purifier », la débarrasser des emprunts à d'autres langues. Elles peuvent également porter sur les langues, sur les rapports qu'elles entretiennent entre elles, pour en promouvoir ou en favoriser certaines, en négliger d'autres. Mais, dans tous les cas, la conception d'une politique linguistique implique, ou devrait impliquer, une connaissance précise des situations de départ et en même temps une description des résultats que l'on peut attendre d'une intervention sur ces situations.

Connaître une situation, ce serait pouvoir répondre aux questions dont Fishman avait fait le titre d'un article<sup>1</sup>, « *Who Speaks What Language to Whom and When ?* », « qui parle quelle langue à qui et quand ? », questions auxquelles il aurait pu d'ailleurs en ajouter d'autres, *why*, « pourquoi », *where*, « où », etc. ou mettre le mot langue au pluriel : *which languages*. Et, pour y répondre, il faudrait pouvoir mener des enquêtes sur les pratiques et les représentations linguistiques des populations, sur leurs éventuels souhaits ou refus de changements, etc., ce qui implique bien sûr des spécialistes, mais aussi, du côté des pouvoirs publics, de pouvoir disposer de chiffres précis, par le biais de recensements, sur les langues premières et les autres langues parlées. Et c'est loin d'être le cas.

Il est par exemple difficile (pour évoquer rapidement le Maghreb, sur lequel nous reviendrons) d'avoir des données précises et indiscutables sur le nombre de locuteurs de l'arabe marocain et du

---

1. Publié en 1965 dans *La Linguistique*, n° 2, p. 67-88.

tamazight au Maroc. Wikipédia<sup>2</sup> donne des fourchettes (arabe, 74-98 %, « berbère », 27-45 %), et le site de l'université Laval consacré à l'aménagement linguistique<sup>3</sup> donne 69,4 % de locuteurs première langue de l'arabe, 9,3 % pour le tamazight et 4 % pour le tachelhit. De la même façon, pour l'Algérie, Wikipédia donne pour l'arabe 70-90 % et pour le « berbère » 30-40 %, tandis que le site de l'université Laval donne 60 % de locuteurs de l'arabe algérien, 5,9 % pour la hassaniya et distingue entre diverses formes de tamazight (kabyle 9,4 %, chaouia 5,3 %, tamazight 4,5 %, tachelhit 2,6 %, etc.) D'autres sources, scientifiques ou militantes, donneraient sans doute d'autres chiffres et le moins que nous puissions dire est que nous sommes en pleine imprécision.

Les choses sont tout aussi complexes du côté des hypothèses sur les effets de ces politiques. Nous venons de dire que les politiques linguistiques pouvaient intervenir sur la langue ou sur les rapports entre langues, mais il est plus juste de dire qu'elles interviennent sur la société à travers la langue ou les langues, et c'est donc à travers leurs effets sur la société qu'il convient de les évaluer. Mais, se pose alors le problème du temps nécessaire pour que les effets de telles politiques soient visibles et qu'on puisse donc voir si les hypothèses de départ étaient, ou non, fondées. Lorsque l'État intervient dans le domaine sanitaire, par exemple dans un contexte de pandémie, les effets de ses décisions (confinement, couvre-feu, vaccination, etc.) se font sentir en quelques semaines. Lorsqu'il intervient dans le domaine économique (impôts, politique des salaires, etc.), les effets (inflation ou pas, augmentation ou diminution du chômage, etc.) s'en font sentir en un ou deux ans. Lorsqu'il intervient contre le réchauffement climatique, les effets se font sentir progressivement sur l'échelle du temps avec des données (taux de CO<sup>2</sup>, espèces menacées, etc.) qui évoluent dans un sens ou dans l'autre. En revanche, pour ce qui concerne les politiques linguistiques, leurs effets se mesurent en termes de générations, en particulier dans le domaine scolaire ou dans celui de l'alphabétisation.

Imaginer les retombées d'une politique linguistique relève en fait d'une approche prospective, et suppose la capacité de la science à anticiper ou à conjecturer l'impact d'une politique sur les situations linguistiques et sociales en fonction de différents facteurs dont certains sont objectifs et d'autres relèvent plutôt des imaginaires, des sentiments linguistiques. Il ne peut pas s'agir de prédictions rétrospectives, comme celles des « exégètes » de Nostradamus déclarant régulièrement « il l'avait prédit » après qu'un événement s'est passé, mais plutôt d'une réflexion sur le mode « que se passerait-il si... ? ». Que se passerait-il si nous promouvions telle langue à telle fonction ? Comment les gens réagiraient-ils si nous remplacions telle langue par telle autre dans le système scolaire ? Est-ce que le choix de tel système d'écriture faciliterait ou non l'alphabétisation ? On peut évoquer une analyse en termes de bénéfices-risques (la balance entre ce que l'on peut gagner et ce que l'on risque de perdre), en termes de théorie des jeux et de la décision (jeux à somme nulle – les uns gagnent ce que les autres perdent – ou à somme positive – tout le monde gagne, mais pas la même chose) ou en termes de théorie du chaos (le résultat d'interventions sur la dynamique des situations est parfois impossible à déterminer), mais dans tous les cas il s'agit d'émettre des hypothèses sur ce

---

2. Page consultée le 4 mars 2020.

3. <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/> (page consultée le 11 janvier 2022).

que pourraient être les réactions des citoyens face à une décision qui risque de heurter leurs sentiments linguistiques, leur attachement ou leur opposition à elle ou telle forme, à tel ou tel système graphique, ou à l'inverse d'avoir leur adhésion à la réforme envisagée.

Et, en amont de tout cela, il y a la nécessité de s'entendre sur la notion de langue, avoir une idée de ce que sont les langues, ce que sont leurs images sociales, leurs usages sociaux. Qu'est-ce que l'arabe ? Le français ? Le chinois ? Un corpus écrit ? Un ensemble de règles grammaticales ? Un lexique ? Un ensemble de variations ? Un symbole identitaire ? Une vision du monde ? En bref, de pouvoir répondre à la question légèrement transformée de Fishman : *who speaks which languages to whom, when, why and where ?*

Pour revenir un instant à la fiction de Cortazar, nous y trouvons deux « langues », l'espagnol argentin et le roumain. Mais, elles ne correspondaient pas aux mêmes pratiques sociales. L'une était une langue première, « maternelle », parlée par 20 millions d'Argentins à l'époque où ce livre fut publié, l'autre n'était la langue première de personne (sauf, peut-être, de quelques migrants roumains ou de leurs descendants) et se résumait dans la fiction à des manuels et des dictionnaires de roumain, et à des représentations linguistiques.

### **3. Quels buts pour les politiques linguistiques ?**

Nous pouvons également nous demander, toujours d'un point de vue typologique et sans vouloir être exhaustifs, quels sont les buts des politiques linguistiques connues, dont nous pouvons analyser les objectifs et les réalisations. Nous allons tenter de répondre à cette question en évoquant rapidement quatre exemples très différents, ceux de la Turquie, de la Chine, de la Norvège et du Paraguay. Il ne s'agit que de quelques rappels de faits connus de tous, mais qui nous permettront de mettre nos idées au clair.

Quand Mustapha Kemal prend en 1920 le pouvoir en Turquie, il se lance dans ce qu'on a appelé la « révolution linguistique » (*dil devrimi*). L'alphabet arabe transcrivait assez mal la langue turque, en particulier pour les huit voyelles de la langue. Mais, si tout le monde était conscient du problème, il était difficile, dans cet État musulman, de toucher au système graphique de la langue du Coran. Un grand débat s'instaure alors : faut-il adapter mieux l'alphabet arabe au turc, en lui ajoutant des signes diacritiques par exemple ou en créant de nouveaux signes pour les voyelles, ou faut-il créer un nouvel alphabet ? C'est cette seconde solution qui sera imposée par Mustapha Kemal, la création d'un « alphabet turc », en fait l'alphabet latin légèrement modifié. Et cette réforme, qui facilita les campagnes d'alphabetisation, constituait aussi le versant linguistique d'une politique de modernisation et de laïcisation de l'État. Ainsi le vocabulaire fut lui-même « épuré », débarrassé des emprunts à l'arabe ou au farsi qui furent remplacés par des mots venus de différents dialectes turcs ou de langues occidentales.

En Chine, lorsque les communistes prennent le pouvoir, ils décident d'abord d'instituer une langue nationale, le *pu tong hua* (« langue d'unification »), qui fut définie par sa prononciation (celle de Pékin), son lexique (celui des dialectes du nord de la Chine) et sa syntaxe (celle de la littérature populaire). Le taux d'analphabétisme étant à l'époque très élevé dans le pays, il fut aussi décidé pour faciliter l'accès du peuple à l'écriture, de la simplifier. Ainsi, en 1955, le gouvernement fixa une liste de 515 caractères fréquents et de 54 particules dont on allait réduire le nombre de traits (un seul exemple : le caractère classique pour « cheval », 馬, comportant neuf traits, fut remplacé par 马 qui n'en comporte que trois) et cette réforme fut rapidement imposée par la presse, l'école, et surtout par Mao lui-même dont le *Petit Livre rouge* fut publié avec ces caractères simplifiés. Puis, en 1958, on créa un système de romanisation du chinois, le *pin yin*. Le président Mao voulait d'ailleurs remplacer à terme les caractères par le *pin yin*, pensant que le chinois, comme toutes les autres langues du monde, devait avoir une écriture phonétique. Mais le *pin yin* ne note pas les tons, et il ne permettait donc pas de distinguer entre les nombreux homophones. Ainsi le son/ma/, sans indication de son ton, peut correspondre à 馬 le cheval, 媽 la mère, 罵 injurier ou 嗎 une particule interrogative, qui tous se prononcent/ma/, mais avec chaque fois avec un ton différent. Et la réforme en resta là.

La Norvège, qui fut sous domination danoise de 1523 à 1814 avant de passer sous domination suédoise jusqu'à son indépendance en 1905, a été confrontée pour sa part à un problème de normalisation. À l'époque danoise, la seule langue écrite y était le danois, et, en 1814, plusieurs langues ou formes linguistiques coexistaient : le danois littéraire, enseigné dans les écoles, un standard urbain avec des variantes locales selon les villes et différents dialectes ruraux. La question de la langue va alors être le thème de débats passionnés. Fallait-il partir de la langue parlée urbaine en « norvégianisant » la prononciation du danois ou unifier les dialectes ruraux pour construire une langue norvégienne ?

Cette alternative va se cristalliser autour de deux types d'appellations. Dans le premier cas *dansk* (danois), *dansk-norsk* (dano-norvégien) ou *rigsmål* (langue de l'État), dans le second *norsk* (norvégien), *national sprog* (langue nationale) ou *landsmål* (langue du pays). Puis le débat va être symbolisé par deux termes, le *rigsmål*, langue littéraire proche du danois, qu'on appelle aujourd'hui *bokmål* (la langue des livres), et le *landsmål*, langue standardisée à partir des dialectes ruraux, qu'on appelle aujourd'hui *nynorsk* (nouveau norvégien). Et les choses en sont là, avec la coexistence de ces deux formes dans l'enseignement ou la presse, après de nombreux débats démocratiques et de nombreuses lois dont chacune remplaçait la précédente.

Quant au Paraguay, pays hispanophone dans lequel une langue indienne, le guarani, est la langue première de près de 90 % de la population dont 70 % sont bilingues espagnol-guarani, on y a en 1967, par voie constitutionnelle, reconnu ces deux langues comme « nationales », l'espagnol restant la seule langue officielle. Puis, de modification en modification, l'appellation *espagnol* a été remplacée par *castillan*, afin de gommer les connotations coloniales de la première, et les deux langues sont devenues co-officielles. Pourtant, ce bilinguisme n'est pas vraiment égalitaire et s'apparente plus à une diglossie. Les deux langues sont théoriquement et juridiquement à égalité de statut, mais elles

ne remplissent pas les mêmes fonctions sociales et il y en a une, pourrions-nous dire, qui est plus égale que l'autre.

Ces quatre exemples font apparaître un certain nombre de visées de ces politiques linguistiques, que l'on retrouve bien sûr dans beaucoup d'autres.

- Certaines d'entre elles se donnaient pour but de faciliter l'alphabétisation des populations en simplifiant le système graphique (en Turquie, en Chine).
- Certaines voulaient affirmer l'unité du pays autour d'une langue unique, ou d'une forme standard, parfois créée *ad hoc* (en Norvège, en Chine).
- Certaines voulaient afficher une égalité de statut entre les langues en présence, égalité que les pratiques sociales infirmaient (au Paraguay).
- Certaines étaient le moyen linguistique de tendre vers la laïcité (en Turquie).
- Certaines répondaient à des pulsions nationalistes (Chine, Norvège).
- Certaines voulaient effacer les traces linguistiques de la colonisation : le Paraguay pour le nom de la langue (castillan *versus* espagnol).

Mais, nous pouvons ajouter d'autres visées ou d'autres moyens que ne révèle pas notre corpus restreint, comme le changement de toponymie (dans les pays du Maghreb, dans certaines régions de la France, comme la Bretagne ou la Provence, ou d'Espagne, comme la Catalogne ou la Galice), ou encore le renforcement d'une domination linguistique, comme dans les pays d'Amérique latine avant que certains d'entre eux n'accordent un statut aux langues indiennes qu'ils avaient jusque-là opprimées.

Et, derrière tout cela, on trouve un certain nombre d'images de la langue, de représentations ou d'idéologies linguistiques.

## 4. Idéologies

On prête à Charles Quint des formules comme « Je parle espagnol à Dieu, italien aux femmes, français aux hommes et allemand à mon cheval », ou encore « je parle anglais aux marchands, italien aux dames, etc. ». Mauro, commentant cette phrase, souligne que « c'est la version franco-espagnole de l'anecdote, pour les Italiens la caractéristique de langue efféminée est réservée au français tandis que l'italien est évidemment la langue des hommes » (Mauro, 1969 : 48). Puis il cite ce qu'il présente comme un proverbe du XVII<sup>e</sup> siècle : « L'Allemand hurle, le Français chante, l'Anglais pleure, l'Italien joue la comédie et l'Espagnol parle » et il commente : « Nous sommes manifestement ici à la limite où les stéréotypes linguistiques et nationalistes se confondent » (Mauro, 1969 : 48).

Plus sophistiquée, ou plus imaginative, est la vision de l'origine des langues selon les Songhoy qu'a décrite Maïga (1998). Elle repose sur un mythe ou une légende qui concerne l'origine des langues : Dieu aurait un jour convoqué tous les peuples du monde pour leur donner à chacun une langue, les premiers arrivés étant les mieux servis. Or il existe au Mali une tribu touareg, les Dawsahak, parlant ce qu'on considère parfois comme un créole, une langue comportant une morphosyntaxe tamasheq et un lexique largement emprunté au songhay. Les Songhays expliquent donc ce phénomène en racontant que les Dawsahak sont arrivés les derniers à la distribution des langues et que Dieu a pris un peu de toutes les langues pour faire la leur. Mais, les Songhays peuvent aussi se moquer des Bambaras, dont la langue est dominante au Mali, en disant qu'ils ont abandonné la langue que selon le mythe Dieu leur aurait donnée, le songhay, et en les appelant des/meeberaw/, « des gens qui ont changé de langue ».

Nous nous trouvons dans ces exemples au degré zéro du stéréotype linguistique, qui tend à valoriser la langue de l'un pour dévaluer celles des autres, et le lien établi par Mauro avec le nationalisme ou le chauvinisme nous mène à certaines formes d'idéologies linguistiques. Masson, dans un livre dont la visée est très particulière puisqu'elle porte sur le cas de l'hébreu moderne en Israël, écrit dans sa conclusion :

Nous sommes en mesure de répondre à la question posée en introduction : l'idéologie a-t-elle joué un rôle dans le développement de l'hébreu moderne ? L'idéologie nationaliste inspira la renaissance de l'hébreu en tant que projet et c'est bien par idéologie nationaliste qu'un public l'a acceptée. Mais l'intervention de cette idéologie aux origines n'impliquait nullement qu'elle se perpétuât dans la texture de la langue : on pouvait aboutir par exemple à une yidichisation de la langue, une arabisation, une sabisation, etc..., et la renaissance de l'hébreu s'est réalisée dans des conditions telles que ce genre de résultat paraissait vraisemblable. Or rien de tel ne s'est produit : l'idéologie nationaliste a continué à intervenir. (Masson, 1986 : 213-214)

Et il ajoute un peu plus loin :

Il serait étonnant que ce qui vaut pour l'hébreu ne soit pas applicable à d'autres langues, c'est-à-dire que l'idéologie doit aussi y intervenir et donc être intégrée dans leur description. Il serait certainement intéressant pour la linguistique et l'histoire des idées d'envisager l'influence du nationalisme dans d'autres langues et d'aboutir à une étude comparative. (Masson, 1986)

Il ne met en avant dans ces passages que l'influence du nationalisme en la matière, mais on ne peut pas négliger, pour ce qui concerne le cas de l'hébreu, celle du sionisme ou de la religion. Et ceci constitue une bonne transition vers le cas de l'arabe.

Commençons par deux autres questions : qu'est-ce que nommer une langue ? Qu'y a-t-il derrière cette nomination ? Parler en France de l'occitan comme d'une langue unique ou considérer qu'il y

a différentes langues comme le provençal, le languedocien, le gascon, etc., repose sur des analyses plus idéologiques ou politiques que scientifiques. Le fait qu'après l'éclatement de l'ex-Yougoslavie, on soit passé d'un terme générique (le serbo-croate) à des appellations plus particulières (serbe, croate, bosniaque...) relève évidemment d'une idéologie nationaliste. Et le passage de l'hindoustani, que Gandhi voyait comme la future langue nationale de l'Inde, à la division entre hindi et ourdou (et à la création du Paskistan) relève d'une opposition à la fois nationaliste et religieuse. Les langues n'ont pas de noms prédestinés, justes « par nature » comme le voulait Cratyle dans le dialogue de Platon. En les nommant, on les singularise, et l'on singularise en même temps un territoire, un groupe (une ethnie, un peuple ou une classe sociale), parfois une entité politique, un état. Et nous pouvons alors nous demander comment analyser dans les pays du Maghreb l'opposition en fusha et darija, ce dernier terme se déclinant d'ailleurs localement (darija au Maroc, darja en Algérie et derja en Tunisie) ou prenant des appellations géographiques (maghrbi au Maroc, dziri en Algérie et tounsi en Tunisie) ? De quelle idéologie cette opposition entre fusha et darija (que l'on retrouve dans le Machrak sous la forme fusha/âmmiya) est-elle la trace ?

Dans un article très documenté, Larcher a reconstruit l'archéologie de ces appellations et, avant d'entrer dans les détails, il est intéressant de lire le résumé qu'il donne lui-même de son travail :

Tous les arabisants savent que l'expression d'*al-lughā al-fuṣṣḥā* désigne la variété d'arabe qu'ils appellent eux-mêmes « arabe classique ». Mais on a oublié aujourd'hui d'où venait l'expression et ce qu'elle signifiait à l'origine. Dans une première partie, intitulée « Théologie et philologie dans l'islam médiéval », nous rappellerons que cette expression est au premier chef une réécriture de *'afṣaḥ al-lughāt al-'arabiyya* (« la plus châtiée des manières de parler arabes »), qui qualifie la *lughāt Quraysh*, à laquelle est identifiée, sur une base non pas linguistique, mais scripturaire (Cor. 14, 4), la langue du Coran. Dans une seconde partie, intitulée « Idéologie et linguistique dans le domaine arabe à l'époque moderne », nous examinerons quand et comment cette expression médiévale a été ressuscitée pour désigner ce qu'un célèbre nationaliste arabe qualifiait de *lughā muwaḥḥida wa-muwaḥḥada* (« langue unificatrice et unifiée »). Dans les deux cas, nous pointerons que le concept est au croisement de l'idéologie et de la linguistique. (Larcher, 2008 : 263-264)

Sa démarche est ensuite chronologique : il montre que jusqu'à la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, on a des formules pour désigner l'arabe parlé (*kalām al-âmma*, *al-kalām al-dârij*, *al-lughā al-âmmiyya* et de *al-lughā al-dârija*), mais pas de formule fixée pour l'arabe « classique ». Puis il rend compte d'un débat qui s'est instauré dans une revue *al-Muqataṭaf*, fondée à Beyrouth en 1876 par deux chrétiens libanais (Ya'qub Sarrûf et Fâris Nimr), débat dans lequel les intervenants s'interrogent sur les différences entre l'arabe parlé (*lughāt al-takallum*) et la « langue des livres » (*lughāt al-kutub*) et proposent différentes solutions pour l'avenir (écrire dans la langue parlée, dans l'arabe « correct » – *al-'arabiyya al-ṣaḥîḥa* –, utiliser une fusion de tous les dialectes, etc.) Il commente :

Dans cette série d'articles, deux choses doivent être observées : alors que *lughat al-‘amma* et sa variante *al-lugha al-‘ammiyya* s'imposent pratiquement comme nom du dialecte, en revanche *al-lugha al- fuṣḥâ* n'apparaît que deux fois comme nom de l'arabe classique, à côté d'une foule d'autres noms : outre *lughat al-kutub* ou *al-kitâba* (vs *lughat at-takallum*), *al-lugha al-‘aṣliyya*, *al-lugha al-qadîma Al Mumkin* : 495), *lughat Muḍarou al-lugha al-muḍariyya* (toutes expressions qui mettent l'accent sur l'ancienneté de la langue), également *al-lugha al-ṣaḥîḥa* et *al-lugha al-faṣîḥa* (qui mettent l'accent sur sa « correction ») et même une fois *lughat al-khâṣṣa* (« langue de l'élite ») ! (Larcher, 2008 : 274)

La conclusion de Larcher est double. D'une part, les deux expressions (*fusha* et *ammiya*) s'imposent en 1892 dans un article de *Jurjî Zaydân al-lugha al-‘arabiyya al-fuṣḥâ wa-l-lugha al-‘ammiyya*, publié dans le premier numéro de la revue *al-Hilâl* fondée au Caire. D'autre part, le succès final de l'expression *lughat al-‘arabiyya* s'expliquerait par la convergence de deux idéologies, l'une « islamocentrée » et l'autre « arabocentrée » : « Pour la première, la *lughat 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 ». Ce qui explique l'expression « idéolinguistique » utilisée dans le titre de son article

## 5. Le Maghreb et ses langues : pour renouer les fils

Une grande partie de ce qui précède pourrait sembler éloignée du thème annoncé par le titre de ce numéro (« langues, politiques linguistiques et idéologies au Maghreb »), mais nous allons tenter maintenant de renouer les fils.

L'association des termes Maghreb et langues suscite immédiatement une pluralité de visions ou d'imaginaires, une galaxie des termes, de notions ou de concepts comme diglossie, glottophagie, bilinguisme, plurilinguisme, arabe, berbère, amazighe, darija, fusha, tounsi, dziri, maghribi, français, francophonie, umma, nation, colonisation, français, francophonie, religion, islam, arabisation et, bien sûr, politiques linguistiques. Pour ce qui concerne ces politiques, les trois pays ont en commun la politique d'arabisation et deux d'entre eux, l'Algérie et le Maroc, la promotion de ce que certains appellent globalement le « berbère » (kabyle, amazighe, tamazight, etc.)

Considérons pour commencer ce que disent les différentes Constitutions. Celle de l'Algérie (2016) précise dans son article 3 que

[l]'arabe est la langue nationale et officielle. L'arabe demeure la langue officielle de l'État. Il est créé auprès du président de la République un Haut Conseil de la langue arabe. Le Haut Conseil est chargé notamment d'œuvrer à l'épanouissement de la langue arabe et à la généralisation de son utilisation dans les domaines scientifiques et technologiques, ainsi qu'à l'encouragement de la traduction vers l'arabe à cette fin.

Et dans son article 3bis :

Le tamazight est également langue nationale et officielle. L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national. Il est créé une Académie algérienne de la langue amazighe, placée auprès du président de la République. L'Académie qui s'appuie sur les travaux des experts est chargée de réunir les conditions de promotion du tamazight en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle. Les modalités d'application de cet article sont fixées par une loi organique.

L'article 5 de celle du Maroc (2011) déclare que :

L'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception.

Et la Constitution de la Tunisie (2014) précise en son article 1 : « La Tunisie est un état libre, indépendant et souverain, l'islam est sa religion, l'arabe sa langue et la république son régime. Il n'est pas permis d'amender cet article ». Et on lit à l'article 39 :

L'état veille aussi à enraciner l'identité arabo-musulmane dans les jeunes générations et à ancrer, à soutenir et à généraliser l'utilisation de la langue arabe, ainsi que l'ouverture sur les langues étrangères et les civilisations humaines et à diffuser la culture des droits de l'homme.

On voit que dans les trois pays l'arabisation pourrait être rebaptisée « fushaïsation », puisqu'il n'est pas question de la langue parlée, de l'arabe du peuple. En revanche, la constitution évoque une langue parlée, en Algérie (tamazight) comme au Maroc (amazighe), qui n'est pas déclarée co-officielle, mais se trouve plutôt à côté ou en marge de la fusha : « Le tamazight est également langue nationale et officielle » (Algérie), « De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État » (Maroc). Les grands absents de ces textes constitutionnels sont les arabes populaires, ceux que parlent réellement les citoyens de ces pays : de manière très caractéristique les Constitutions ne parlent que d'arabe, sans qualification, prenant le terme comme synonyme de fusha, ce qui revient à dénier, d'une part, toute existence aux vernaculaires, et, d'autre part, pour l'Algérie et le Maroc, l'ensemble des langues « berbères ». On peut voir une sorte d'incohérence dans cette juxtaposition d'une langue qui n'est la langue maternelle de personne et d'une autre qui est la langue maternelle d'une partie de la population, et se dire qu'un jour ou l'autre se posera la question de la promotion institutionnelle de ces arabes nationaux qui ne sont même pas nommés dans ces textes officiels.

Cette *invisibilisation* de langues dont l'importance sociale n'est pourtant pas discutable est la partie visible (qu'on me pardonne cette apparente contradiction) d'une idéologie dont on trouve parfois la trace, à leur corps défendant, sous la plume de certains scientifiques. J'ai souligné ailleurs (Calvet, 2021), dans la préface d'un ouvrage portant sur les capitales du Maghreb, que l'on utilisait dans les

différents chapitres du livre, plus d'appellations pour la langue officielle (arabe, arabe scolaire, arabe institutionnel, arabe standard, arabe standard moderne, arabe standard ou classique, arabe dit « normé », arabe officiel, arabe médian, fusha, arabe littéraire, arabe littéral) que pour les parlers populaires (arabe algérien, arabe algérois, arabe maghrébin, algérien [arabe dialectal], dérija, arabe marocain, arabe dialectal, dialectal, arabe tunisien). Et dans les deux cas, cette dispersion lexicale témoigne bien de la complexité des situations linguistiques maghrébines et du grand silence, voire du tabou, concernant les connotations à la fois religieuses et panarabes (c'est-à-dire non nationales).

On retrouve cette même tendance à l'*invisibilisation* dans un article de Taleb Ibrahimî portant sur l'école algérienne, dans lequel elle s'inquiète de voir émerger ce qu'elle appelle une « ghettoïsation » de l'enseignement du tamazight et plaide pour qu'on étende cet enseignement à l'ensemble du pays :

Chaque Algérien, de quelque région du pays qu'il soit, doit pouvoir, s'il le désire, apprendre cette langue ou plutôt une variante régionale de cette langue. Pourquoi, donc, ne pas opter pour un enseignement généralisé proposé à tous les Algériens quand bien même, certains d'entre eux n'exerceraient pas ce droit ? (Taleb Ibrahimî, 2020 : 13)

Mais, proposant ce qu'on pourrait appeler une promotion du tamazight, elle ne propose pas le même traitement pour l'arabe algérien et semble plutôt imaginer une égalité institutionnelle entre l'arabe standard et le tamazight : encore une fois l'arabe populaire (ou algérien, ou parlé, ou dialectal, etc.) est le grand absent. Pourtant l'auteure, qui défend dans beaucoup de ses textes le tamazight, est en même temps très consciente du fait que pour toucher la population il faut lui parler dans sa langue et l'illustre ailleurs à partir d'exemples tirés de la publicité (Taleb Ibrahimî, 2015).

Il n'est pas question ici de critiquer des chercheurs dont la bonne foi n'est pas en cause. Mon propos est plutôt de souligner l'écho d'une stratégie parfois inconsciente de reproduction ou de perpétuation d'une forme de domination qui rappelle ce que Bourdieu appelait des « stratégies de sociodécès » qui « visent à légitimer la domination et son fondement (c'est-à-dire l'espèce de capital sur laquelle elle repose) en les naturalisant » (Bourdieu, 1994 : 6). Ce qui est ici considéré comme « légitime », comme ne pouvant être mis en question, c'est l'arabe constitutionnel, comme si l'on pouvait discuter à loisir de la promotion des langues « berbères », mais pas de celle des « dialectes » arabes, parce que le statut ou la fonction de la fusha ne pouvaient être considérés que comme « naturels ».

Il en découle certaines spécificités des politiques linguistiques des pays du Maghreb. L'Algérie et le Maroc veulent, dans leurs Constitutions, afficher une égalité entre deux langues, l'arabe et la forme locale de tamazight, mais comme au Paraguay, cette égalité n'est que de façade. Les pays du Maghreb se situent en outre, comme la Chine ou la Norvège, dans la lignée de la recherche d'une langue standard, d'une langue d'unification, mais un grand flou règne sur ce qu'il est question d'unifier : un pays, l'ensemble des pays arabes ou l'ensemble des pays arabo-musulmans ? Et enfin, si le facteur religieux a clairement été au centre des oppositions hindi-hindouisme/ourdou-islam ou au centre de la politique de Moustapha Kemal (de façon négative puisqu'elle tendait vers la laïcité), il est

certes présent dans l'idéologie sous-jacente aux politiques linguistiques du Maghreb, mais rarement formulée.

On voit donc que si la distinction proposée par Larcher entre deux idéologies, l'une « islamocentrée » et l'autre « arabocentrée » fonctionne parfaitement, il faut y ajouter deux autres caractéristiques : l'absence au Maghreb, en matière de langue, d'un nationalisme « local » qui mènerait à la défense ou à la promotion des langues arabes algérienne, marocaine ou tunisienne, et l'absence de réflexion scientifique sur ce qu'est une langue.

Ferguson, à la fin de son article sur la diglossie, se risquait à des prévisions sur l'avenir des situations qu'il avait décrites et, pour ce qui concerne l'arabe. Il écrivait que d'ici deux siècles on verrait l'émergence de langues standards fondées sur ce qu'il appelait dans sa terminologie des « variétés basses » : celle de Rabat ou de Tunis pour le Maghreb, celle du Caire pour l'Égypte, celle de Bagdad ou de Damas pour le Machrek, celle de Khartoum pour le Soudan (Ferguson, 1959 : 340). Postulant que des standards urbains pouvaient devenir des langues nationales, il anticipait sans le savoir une réalité démographique en cours. À l'époque où il écrivait, le taux d'urbanisation des pays arabes était de moins de 30 %, il est passé à près de 60 % en 2005 et doit frôler actuellement les 70 %. Mais, son concept de diglossie limitait son analyse et il négligea le poids idéologique porté par la notion de langue arabe.

Carrien n'indique de nos jours que nous allons dans cette direction. À l'époque où écrivait Ferguson, c'est l'idéologie nationaliste panarabe qui dominait, mais il semble fonder son hypothèse, sans vraiment le dire, sur un facteur lié à l'État-nation qui a effectivement joué un rôle central dans l'histoire d'un certain nombre de pays, dont avons dit par exemple qu'il était présent dans les politiques linguistiques menées en Chine ou en Norvège. Mais, nous l'avons vu, s'il y a du nationalisme dans les politiques linguistiques du Maghreb aujourd'hui, il s'agit d'un nationalisme hémiplégique, qui ne concerne qu'une moitié de la situation linguistique, les « berbères », mais non pas les arabes parlés.

Lorsque nous avons élaboré le *Baromètre des langues du monde*<sup>4</sup>, nous avons été confrontés à un problème presque insoluble. Le premier de nos facteurs était le nombre de locuteurs langue première, qui nous permettait d'introduire une langue dans notre baromètre : nous avons pour la version 2010 fixé la barre à un cinq millions de locuteurs, ce qui nous donnait 137 langues, puis nous sommes passés pour la version 2012 à un million de locuteurs et à 563 langues, et, pour la version 2017, à 500 000 locuteurs et à 634 langues. Et, chaque fois, nous étions confrontés au problème de l'arabe. Selon le code ISO 639-3, créé par le *Summer Institute of Linguistics* et qui regroupe toutes les langues du monde, il y a une macro-langue arabe (code *ara*) recouvrant une trentaine de « langues individuelles » qui ne sont pas nécessairement mutuellement intelligibles comme le *standard arabic* (*arb*), et des *spoken arabics*, les formes parlées dans les différents pays arabophones, par exemple l'arabe

---

4. Calvet, Alain et Calvet, Louis-Jean, *Baromètre des langues dans le monde*, [culture.gouv.fr](http://culture.gouv.fr)

du Sud Levant (code *ajp*), l'arabe du Golfe (*afd*), l'arabe du Nord Levant (*apc*), l'arabe égyptien (*arz*), l'arabe marocain (*ary*), etc.

Fallait-il introduire le *standard arabic*, sans réels locuteurs première langue, dans ce baromètre ? La *fusha* étant la langue officielle d'une vingtaine de pays, nous avons cependant choisi de l'introduire en même temps que les arabes nationaux. Et cette solution un peu incohérente, prendre en compte une langue non parlée (il n'a jamais été question d'introduire dans le baromètre des langues comme le latin ou le grec ancien), nous montre que l'approche scientifique des situations sociolinguistiques se heurte ici à une frontière invisible, à une idéologie qui empêche de poser une question toute simple : l'arabe est-il une langue comme les autres ? Peut-être d'ailleurs les différentes réponses à cette question que l'on pourrait recueillir par une enquête sur ce point nous permettraient-elles de mieux préciser la frontière entre science et idéologie.

Pour finir par où nous avons commencé, soit le petit texte fantaisiste de Julio Cortazar, nous voyons qu'il serait ridicule de vouloir le projeter, même *mutatis mutandis*, sur la situation linguistique des pays du Maghreb, les arabes maghrébins prenant la place de l'espagnol argentin et l'arabe officiel celle du roumain. Il y avait évidemment dans cette fiction l'idée que le roumain profitait subitement de représentations linguistiques positives, mais elles n'ont pas grand-chose à voir avec les situations qui nous retiennent ici. Il demeure cependant que la fiction de Cortazar nous a permis, par défaut, d'attirer l'attention sur les conditions nécessaires à l'élaboration d'une politique linguistique : connaissance précise du terrain, des pratiques, des représentations, diagnostic sur cette situation, formulation de projets de changements et hypothèses sur leurs résultats. Et, pour renouer donc les fils, il semble bien que ces conditions ne soient pas vraiment remplies au Maghreb.

## Bibliographie

- Bourdieu, Pierre (1994), « Stratégies de reproduction et modes de domination », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1994, n° 105, p. 3-12.
- Calvet, Louis-Jean (2021), *Préface à Alger, Casablanca, Tunis, Quand le plurilinguisme s'écrit dans les métropoles du Maghreb*, Laroussi, Foued, Mabrou, Abdelouahed et Morsly, Dalida (dir.), Lambert-Lucas (à paraître).
- Ferguson, Charles A. (1959), « Diglossia », *Word*, vol. 15, p. 325-40.
- Fishman, Joshua A. (1965), « *Who Speaks What Language to Who and When?* », *La Linguistique*, vol. 1 et 2, p. 67-88.
- Larcher, Pierre (2008), « *Al-lugha al-fushâ* : archéologie d'un concept "déolinguistique" », *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 124, p. 263-278.
- Maïga, Amidou (1998), *Pratiques et représentations linguistiques des locuteurs du songhoy au Mali*, thèse de linguistique sous la direction de Louis-Jean Calvet, Université de Paris 5.
- Masson, Michel (1986), *Langue et idéologie. Les mots étrangers en hébreu moderne*, CNRS, Paris.
- Mauro, Tullio de (1969), *Une introduction à la sémantique*, Paris, Payot.
- Miller, Catherine (2008), « Quelles voix pour quelles villes arabes ? », Moussirou-Mouyama, Auguste (dir.), *Les boîtes noires de Louis-Jean Calvet*, Paris, Écriture, p. 371-397.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (2015), « Passeurs et parcours algériens en langues. Images du "dire en langues" pluriel et plurilingue », Achour-Kallel, Myriam (dir.), *Le social par le langage, la parole au quotidien*, Tunis-Paris, IRMC-Karthala, p. 83-94.
- Taleb Ibrahim, Khaoula (2020), « L'école algérienne et le défi des langues. Le plurilinguisme algérien et ses implications didactiques », Dourari, Abderrezak et Taleb Ibrahim, Khaoula (dir.) (2020), *Multilinguisme et unité nationale. Des Langues et des cultures en Algérie : de l'unité dans la diversité*, Alger, Éditions « Les Amis de Abdelhamid Benzine ».



**TITRE:** JEUX DE MÉMOIRES, JEUX DE MIROIRS : APPROPRIATIONS HISTORIQUES ET JUSTIFICATIONS LANGAGIÈRES DES LANGUES AMAZIGHE, ARABE ET TUNISIENNE

**AUTEUR:** MYRIAM ACHOUR-KALLEL, UNIVERSITÉ DE TUNIS

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 185 - 202

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19264](http://hdl.handle.net/11143/19264)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19264](https://doi.org/10.17118/11143/19264)

# Jeux de mémoires, jeux de miroirs : appropriations historiques et justifications langagières des langues amazighe, arabe et tunisienne

Myriam Achour-Kallel, Université de Tunis  
myriamkallel@yahoo.fr

## 1. Introduction

Au printemps 2018, au Centre d'arts vivants Safia Farhat, à Radès, dans la banlieue sud de Tunis, s'est tenue une exposition collective nommée *Histoire(s)*. L'artiste plasticienne Aicha Filali y a planté un « arbre-histoire » (Figure 1). Comme son nom l'indique, il s'agit d'une sculpture composée d'un tronc et de branches sur lesquels des rétroviseurs sont disposés. Ils sont de formes différentes : ronde, ovale, carrée, rectangulaire ; ils ont des emplacements différents : ils sont situés à des hauteurs et à des latitudes différentes de l'arbre si bien qu'ils ne sont que partiellement visibles, même quand le spectateur fait le tour complet de l'arbre ; enfin, les miroirs sont orientés de telle façon qu'ils ne peuvent refléter les mêmes images : certains sont dirigés à droite, d'autres à gauche, d'autres plutôt vers le haut, d'autres, encore, vers le bas. Au-dessous de ces rétroviseurs, des dates sont gravées sur l'arbre marquant des événements importants de l'histoire tunisienne. Les 17 dates vont de 1846, année de l'abolition de l'esclavage, à 2014, année de la rédaction de la Constitution abrogeant celle de 1959, en passant par la fondation du parti destourien (1934), l'indépendance (1956) ou les émeutes du pain (1978).



Figure 1 : *Arbre-histoire* © Aicha Filali

L'allégorie suggérée par l'artiste détourne, d'abord, l'entendement des rétroviseurs censés montrer des objets situés dans une spatialité vers celui suggérant des événements inscrits dans une temporalité ; le rétroviseur ne reflète plus des objets physiquement situés derrière soi, mais bien des événements situés dans une temporalité passée. Ensuite, cette sculpture suggère l'idée que cette temporalité passée est fragilisée par un infini fractionnement : l'existence de ces événements passés ne prend son (ses) sens qu'à partir des positionnements du spectateur. La variété des formes, des emplacements et des orientations des rétroviseurs ne permet à quiconque de percevoir un passé unique. Les passés sont multiples et dépendent largement de celle ou celui qui observe. Dès lors, ils ne peuvent être appréhendés que par tessons, nécessairement situés. Si bien que ce retour au passé prend sens à partir d'un moment présent, d'un ici et maintenant. Somme toute, et à la lumière d'un jeu de miroirs, la sculpture décrit vraisemblablement, en substance, ce que la mémoire est à l'histoire : des tessons interprétés.

## 2. Cadre général

La Tunisie a été le lieu d'une intense rupture politique depuis janvier 2011. Son président a quitté précipitamment une Tunisie marquée par des décennies de régime autoritaire. Depuis 1987, Ben Ali a été le deuxième président de la République succédant à une trentaine d'années de règne d'un Habib Bourguiba (1903-2000) de plus en plus vieilli et malade. Loin était sa jeunesse durant laquelle, vaillant, il a joué un rôle clé dans l'indépendance du pays (1956). Mais, avant d'être occupée par la France (1881), la Tunisie a été sous emprise ottomane après avoir été aghlabide (IX<sup>e</sup> siècle), fatimide (X<sup>e</sup> siècle) puis hafside pendant trois siècles (du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle). Les Banû Hilâl (XI<sup>e</sup> siècle) n'ont pas été les premiers visiteurs arabes. Ils ont été précédés, au VII<sup>e</sup> siècle déjà, d'une première incursion qui a conduit à la fondation de la ville de Kairouan. Avant, Byzantins (VI<sup>e</sup> siècle) et Vandales (V<sup>e</sup> siècle) ont succédé aux Romains (II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) qui ont finalement réussi à ravir Carthage, cité fondée à l'arrivée des Phéniciens de Tyr (IX<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) à la population libyque. Arrêtons-nous ici<sup>1</sup>.

Ces couches successives de cultures ont imprégné des pratiques sociales qui vont des rites funéraires à l'architecture en passant par des objets comme les lampes, amphores, mosaïques et statues. Les archéologues en ont fait leur miel. Ces couches de cultures ont, dans le même temps, imprégné des pratiques sociales qui relèvent du registre langagier. Dépendamment des différentes forces politiques qui ont occupé le pays, les habitants ont été amenés à adopter telle ou telle langue. Du libyque, la Tunisie a ainsi été traversée par le punique, le latin, le grec, l'arabe, le turc pour ne citer que quelques-unes des rencontres langagières qui ont eu lieu sur un sol où le plurilinguisme a été la règle. Linguistes et historiens en ont fait leur miel<sup>2</sup>.

---

1. Sur l'histoire de la Tunisie, v. Bessis (2019) et Boularès (2011).

2. Sur l'histoire linguistique de la Tunisie (et, plus largement de la Méditerranée et du Maghreb), v. respectivement Calvet (2016) et Dakhlija (dir.) (2004).

Mais, la reconstruction de ce passé, y compris par les linguistes, historiens et archéologues, ne peut être formellement neutre et leurs représentations ne sont pas sans influence sur leurs travaux scientifiques. Par exemple, l'archéologue Ghaki soutient que

[l]es supposés idéologiques étaient (...) une constante : si les [s]ources qu'elles soient grecques, latines, païennes ou chrétiennes et plus tard arabes se sont « intéressées » aux autochtones, elles le furent souvent par « intérêt ». Encore de nos jours, force est de constater que l'historiographie moderne qu'elle soit d'époque coloniale ou contemporaine à l'indépendance demeure prisonnière de discours souvent partisans. (Ghaki, 2005 : 35)

De la même manière, et toujours sans mettre en cause le caractère scientifique de leurs travaux, l'historienne Gutron cherche précisément à sonder « l'histoire des regards présents sur le passé » (Gutron et Fauvelle, 2018 : 33). Elle a ainsi montré comment le recours au passé s'opère chez les archéologues de manière sélective suivant le contexte et les acteurs comme cette façon dont s'est construite, par exemple, dans les années 1990, la référence au passé phénicien qui deviendra une variable importante dans la construction de l'histoire de la Tunisie (Gutron, 2010).

Toutefois ces usages du passé ne sont pas exclusifs à celles et ceux qui produisent des connaissances scientifiques. D'autres s'y réfèrent – de manière stratégique (les politiques notamment) ou pas – pour le (s'y) reconstruire. Par exemple, Abbassi a mis en lumière la manière dont les références au passé du pays se construisent dans les manuels scolaires tunisiens en mettant en évidence le caractère différentiel de ces mises en sens historiques (suivant les politiques et les contextes). Par exemple, d'une part, la référence méditerranéenne ne se verra appuyée que dans les années 1990, pas avant ; d'autre part, tandis que les Libyques sont bien considérés comme les premiers habitants, l'assertion est dans le même temps accompagnée d'un corollaire signifiant leur origine égyptienne, « précision qui vise à appuyer la thèse de l'arabité originelle de l'Afrique du Nord. » (Abbassi, 2008 : 117)<sup>3</sup>

Finalement, les mémoires étant sans cesse resémantisées, regarder en arrière n'est pas chose anodine. Pétries de telles considérations, les pratiques langagières, qui font l'objet du présent article, se déploient. De ces langues qui, à un moment donné de son histoire, ont été celles de la Tunisie, une est aujourd'hui reconnue politiquement. L'arabe fushâ est considéré comme langue du pays selon l'article premier des constitutions de 1959 et de 2014. Contrairement au fushâ qui n'est pas langue natale, les deux langues natales que sont le tamazight et le tunisien ne bénéficient pas d'une reconnaissance politique officielle. Pourtant, depuis qu'il est devenu moins risqué d'exprimer des

---

3. Nous verrons plus loin comment une lecture analogue est avancée pour les mêmes raisons par d'autres acteurs.

revendications, des voix se sont élevées dès 2011 pour faire entendre leurs conceptions de la langue légitime du pays<sup>4</sup>.

Au cours d'un travail de terrain que je mène depuis 2016 auprès de l'association *Derja* qui promeut la langue tunisienne, j'ai remarqué que le discours construit autour de la légitimité de la langue repose en grande partie sur une mise en récit de l'histoire du pays. Cette observation m'a amenée à m'interroger sur la manière dont d'autres langues de Tunisie sont légitimées par les associations qui les promeuvent. Par conséquent, et tout en continuant à axer mon terrain sur l'association *Derja*, j'ai participé à certaines manifestations organisées par deux autres associations de promotion des langues amazighe et arabe : l'Association Tunisienne de la Culture Amazighe et l'Association de promotion et de défense de la langue arabe (*jam'iyyat tanmyat al-lugha al-'arabiyya wa himâyatihâ*). J'ai aussi eu des échanges avec leurs présidents sous forme d'entretiens formels et informels. Cette étude repose sur ces entretiens ainsi que sur les observations issues des activités organisées par ces associations<sup>5</sup>.

Les lignes qui suivent ont pour objectif d'apporter un éclairage sur les liens entre la légitimation de pratiques langagières et la façon dont l'histoire est sollicitée par la construction d'une mémoire. Celle-ci est entendue comme une « représentation construite du passé » (Fouéré, 2010 : 6), appréhendée par la « mise en forme verbale et physique du passé dans le présent » (Fouéré, 2010 : 7)<sup>6</sup>. Plus précisément, mon intérêt consistera à mettre en lumière les idéologies langagières suivant lesquelles chacune de ces langues est non seulement considérée comme légitime, mais plus légitime que les autres. J'emprunte à Jaffe la définition des idéologies langagières entendues comme

[d]es croyances, souvent inconscientes, concernant ce qui définit une langue comme langue (ses critères fondamentaux) (...) [et] des idées/convictions sur les critères linguistiques liées à des attributs sociaux, individuels ou collectifs, tels que la légitimité, l'autorité, l'authenticité, la citoyenneté (...). Ces idéologies se manifestent dans les discours métalinguistiques et

---

4. Du point de vue linguistique, les langues amazighes et arabes font partie des langues chamito-sémitiques ou afro-asiatiques. La première appartient à la branche des langues berbères ; la seconde à la branche sémitique. Par ailleurs, je fais le choix d'utiliser les catégories *emic* pour nommer chacune des trois langues en employant la terminologie suivante : langue amazighe ou tamazight ; langue arabe ou arabe fushâ et langue tunisienne ou tunisien. Si d'autres nominations figurent (comme *derja/âmmiyya* ou *barbar*), elles seront celles des acteurs interrogés. Pour une lecture des politiques et pratiques langagières contemporaines à l'endroit de l'arabe fushâ et du tunisien, v. Achour Kallel (2016).

5. Tous les entretiens ont eu lieu à Tunis. L'entretien formel avec Mohamed Abdeladhim (désormais MA), président de l'association qui promeut l'arabe fushâ a eu lieu le 21 décembre 2017. Celui avec Jalloul Ghaki (désormais JG), président de l'association qui promeut la langue amazighe au moment de l'entretien, le 25 février 2018. Le 13 mai 2016, un premier entretien formel a été mené avec Ramzi Cherif (désormais RC), président de l'association *Derja*. Par ailleurs, les entretiens ont été menés en tunisien avec l'emploi de vocables arabes ou français. Les extraits partagés ici sont des traductions de l'auteur.

6. Depuis les travaux pionniers de Halbwachs en 1997 [1950] sur la mémoire, celle-ci a fait l'objet de très nombreux travaux en anthropologie à tel point que Berliner (2005) parle d'un « *Memory boom in anthropology* ». Citons néanmoins les travaux de Baussant (2007, 2017).

se reflètent également dans des pratiques qui les prennent comme point de départ. (Jaffe, 2008 : 517-518)

Dans la première partie de ce texte, j'exposerai les termes dans lesquels chacun des trois discours visite un passé de la Tunisie pour construire une mémoire langagière. Dans la deuxième partie, je montrerai en quoi chacune de ces mémoires constituera le point de départ de lectures sociopolitiques. Dans la dernière partie, et à la lumière des questions précédemment soulevées, je décalerai l'analyse vers ce que ces mémoires soulèvent des problématiques contemporaines.

### **3. Histoires d'origine, de grandeur et de brassage**

#### **3.1. Une histoire d'origine : « De Siwa aux Canaries »**

Pour le président de l'Association Tunisienne de la Culture Amazighe, JG, qui se définit lui-même comme Amazighe, la langue amazighe (*amâzîghiyya*) ou tamazight est, sans conteste, une langue légitime de la Tunisie. Elle tire sa légitimité de son caractère originel. « Langue autochtone (*el-lugha el-asliyya*) », elle est celle des « premiers habitants (...), Amazighes »<sup>7</sup>. Dans son discours, il insiste sur l'épaisseur historique de l'amazighe (« 9000 ans d'histoire »), de ses origines géographiques, entre l'Éthiopie et l'Érythrée et de l'éclatement de la matrice des langues en trois parties. L'une de ces parties « s'est mélangée avec les descendants des Capsiens en Tunisie et de là est parue la langue amazighe ». JG fait ainsi remonter l'existence de la langue amazighe à la civilisation capsienne (du VIII<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> millénaire avant J.C). Pour lui, c'est donc depuis le paléolithique que cette langue est parlée et que ses locuteurs existent. Et c'est précisément en tant que langue autochtone parlée par les habitants autochtones depuis des millénaires (ce qui n'est pas le cas des deux autres langues) que cette langue est celle de la Tunisie<sup>8</sup>.

Ces étapes de l'histoire traversées par la langue amazighe ne concernent pas la seule Tunisie. Le récit de JG de l'histoire est accompagné d'un autre récit portant sur des projections géographiques où plusieurs espaces sont convoqués : le Mali, l'Égypte, l'Érythrée, l'Éthiopie, les îles Canaries ou les pays du Maghreb font partie de l'histoire des pratiques langagières amazighes. En m'expliquant le danger de l'oubli du tamazight, JG me dit ceci : « Emnay, c'est le cavalier. Ce vocable est connu de Siwa aux Canaries (...). Emnay existe dans les contes des amazighes (...) [ce qui a été relevé depuis] 1895 ». Il en va de même pour le vocable « Era, le bébé qui est dans le ventre de sa mère (...). Pour nous, maintenant, ce vocable va mourir parce qu'il n'est plus utilisé ». De manière significative, l'am-

---

7. La catégorie « Langue autochtone » implique non seulement une référence aux origines, mais elle implique aussi l'idée de langue natale, ce qui est partagé avec le tunisien, mais pas avec l'arabe fushâ qui n'est la langue natale d'aucune communauté.

8. L'objectif de ce travail étant d'interroger les idéologies langagières que les discours renferment, il sera question dans ce texte uniquement des perspectives de mes interlocuteurs que je ne confronterai pas aux discours scientifiques.

plitude historique est ainsi doublée d'une projection spatiale. Elle va de « Siwa aux Canaries » ce qui, comme nous le verrons plus loin, diffère des projections spatiales produites pour les autres langues.

Mais, construire une mémoire de sa langue signifie également la situer par rapport à d'autres et, par conséquent, construire aussi des mémoires pour les autres langues. Ainsi, à la mise en récit d'une histoire de la langue amazighe participent celles relatives au fushâ et au tunisien. Pour JG, la derja est ancienne aussi. Les deux langues « sont anciennes, les plus anciennes en Tunisie ». La relation entre la derja tunisienne et la langue amazighe est « très étroite, parce que la derja, dans sa formation, a beaucoup pris de la langue amazighe, elle a pris volontairement et s'est constituée comme langue. Pour moi c'est un exemple de coexistences de langues, la derja tunisienne. »

Il explique : elle « est un groupe de langues : la derja tunisienne comporte la langue amazighe, comporte l'arabe, comporte l'espagnol, comporte l'italien, comporte le grec, comporte tout ! La derja tunisienne est une langue qui rassemble [*chêmla*] ». Or cette caractéristique n'est pas celle de l'arabe fushâ qui, bien qu'il soit « une langue à respecter, n'est qu'une langue parmi les langues, [...] ce n'est qu'une langue venue de l'extérieur (*lughâ wâfda*) ». Le caractère d'extranéité affecté à la fushâ s'accompagne du sentiment de mépris qu'il ressent être dirigé, par les tenants du fushâ, envers le tamazight. Par exemple, il soutient que « les Arabes ne parlent pas de tfinagh ; les Arabes, ils parlent de l'amazighe comme une "langue orale sans écriture". » Or, pour JG, le tfinagh montre non seulement la dimension écrite du tamazight mais aussi la profondeur historique de cette langue à travers son lien étroit au libyque.

Par conséquent, étant donné que la langue amazighe est antérieure aux autres, elle devrait être première langue du pays. Quant au tunisien, il devrait être deuxième langue car c'est la langue « la plus utilisée. Plus que toutes les autres langues maintenant, la derja est utilisée partout ». Pourtant, comme il sera développé plus loin, c'est une proposition moins ambitieuse qui a été soumise lors de la rédaction de la constitution de 2014.

### **3.2. Une histoire de civilisation : « Du golfe à l'océan »**

Le président de l'Association de promotion et de défense de l'arabe fushâ, MA, se définit lui-même comme Arabe. Il considère que c'est bien l'arabe fushâ qui est la langue légitime de la Tunisie. Cette légitimité repose sur la grandeur de la civilisation arabe qui est venue phagocyter les autres cultures qui l'ont précédées : « La civilisation arabe, quand elle est venue, a pris les civilisations qui lui pré-existaient, qui étaient petites, faibles (...). La civilisation la plus forte (...) a avalé (...) les autres civilisations qui étaient venues avant ». D'ailleurs, la langue arabe fushâ n'est pas extérieure à la Tunisie, mais bien tunisienne puisque

ceux qui ont promu l'arabité et l'islam, ce sont les enfants du pays, ce sont les berbères (el-barbar). Le premier État à avoir utilisé l'arabe (*'arabiyya*) comme langue officielle est l'état berbère (*ad-dawla al-barbriyya*) (...).<sup>9</sup>

Si pour certains, l'arabe fushâ tire sa légitimité de son caractère sacré (langue du coran), la grandeur de la langue arabe n'est pas d'ordre religieux pour cet acteur : « Ce n'est pas parce que c'est la langue du coran [que l'arabe fushâ est légitime]. C'est le coran qui a employé l'arabe et non pas l'arabe qui serait apparu avec le coran. C'est-à-dire que c'est une langue antérieure au coran ». À cet argument relatif à l'antériorité de la langue à la religion musulmane s'ajoute celui relatif à l'importance de la civilisation qui a parlé cette langue :

l'arabe fushâ, le monde entier reconnaît sa force aujourd'hui ; il a des spécificités qui n'existent pas [dans les autres langues]. Du point de vue linguistique, nous avons besoin de l'arabe (...). [Il] contient plus de mots [que dans les autres langues] ; il contient environ 12 millions de mots, très loin de l'anglais et du français en nombre de mots.

De plus, pour MA, les traductions arabes ayant servi de passerelles entre les écrits grecs et latins montrent le poids historique de cette langue qui, de plus, a laissé des traces dans d'autres langues comme le français ou l'espagnol. Pour cette dernière langue, MA considère qu'en dépit de la volonté politique de lui ôter toute trace de l'arabe, elle contient bien « 3000 mots d'origine arabe ». Et de conclure : « c'est la force de la langue ! »

De la même manière que la construction de la mémoire de la langue amazighe est accompagnée d'une projection géographique, celle de l'arabe fushâ connaît aussi des ancrages spatiaux. MA me dit en effet à quel point il s'agit d'une langue qui rassemble : « Nous nous comprenons tous, du golfe [persique] à l'océan [atlantique] », avance-t-il. D'une part, l'espace géographique sollicité se prolonge à l'est et s'arrête au Maroc, alors que celui de la mémoire amazighe se décale plus à l'ouest. D'autre part, les mêmes espaces géographiques ne recouvrent pas les mêmes interprétations. Par exemple, s'ils parlent tous deux des pays du Maghreb, MA parle de « Maghreb arabe », dénomination pour le moins problématique pour des Amazighes qui y voient un déni de reconnaissance de leur communauté dans ces pays.

Quant aux liens entre la construction d'une histoire de la fushâ et celles des deux autres langues, MA considère le tunisien non pas comme une langue mais comme « une manière de prononcer » l'arabe fushâ. Si bien que la mémoire relative au tunisien, comme du sable entre les doigts, ne peut être saisie. Elle file rapidement pour se confondre avec celle du fushâ. Quant à la langue amazighe, le propos est partagé entre deux assertions. D'une part, et bien qu'il se considère arabe, il n'écarte

---

9. Dans un texte paru par le Groupe international de travail pour les peuples autochtones, Belkacem Lounès aborde le caractère délibéré de l'usage du vocable « barbar » au lieu de « amazighe » : « les organisations panarabistes (...) préfèrent d'ailleurs employer le terme « Berbère » à la place de « Amazigh », car « berbère » se prononce en arabe « bar-bar », prononcé « barbare », ce qui laisse penser à sauvage, arriéré, montagnard, inculte. », page consultée le 27 mars 2021 : <https://gitpa.org/web/TUNISIEEN2015.pdf>.

pas la possibilité d'être, avec les autres, amazighe : « Qui te dis que nous ne sommes pas berbères ? », me dit-il. Mais cette possible ascendance n'en devient pas appartenance pour autant. La preuve : le président de l'association de défense de la langue arabe fushâ en Algérie est lui-même « du groupe des berbères (*barbar*), du groupe des amazighes, affirme MA, parce que l'appartenance est civilisationnelle et que la civilisation qui domine maintenant est la civilisation arabe ». D'autre part, comparativement au discours de JG, l'histoire des amazighes est-elle-même racontée autrement dans celui de MA pour soutenir que les Amazighes sont arrivés du Yémen et que, en définitive, ils sont bien Arabes. Le poids historique relatif aux deux autres langues est ainsi, dans cette construction mémorielle, bien modéré.

### 3.3 Une histoire de brassage : « De Benzart à Ben Guerdène »

Le président de l'association *Derja*, RC, se définit comme Tunisien. Non pas que les deux autres présidents d'association ne s'y identifient pas. Pour RC, cette définition ne renvoie pas à une seule appartenance, mais renferme l'amazighité et l'arabité tout en ne s'y réduisant pas. Pour lui, la langue légitime en Tunisie est la langue tunisienne. En plus d'être langue natale, le tunisien est le reflet de l'histoire plurimillénaire du pays. Le logo de son association rend d'ailleurs bien compte de la manière dont il construit l'histoire de cette langue. Il fait référence à un voilier qui traverse les civilisations et qui recèle les richesses dont chacune des cultures a laissé des traces dans la langue actuelle. Les propos rédigés sur le site de l'association résument bien cette construction :

La derja est notre langue tunisienne qui parle, seule, de notre histoire. De Élyssa et Carthage, nous passons aux Romains et aux Vandales, aux Byzantins et aux Arabes. Notre langue est une bonne ratatouille<sup>10</sup> de mots (...) d'origine berbère, latine, italienne, française, arabe... Un très beau mélange tunisien qui explique l'ouverture de notre fabuleuse civilisation. Notre langue est ce qui rassemble les habitants du pays<sup>11</sup>.

Pour RC, le tunisien se compose d'arabe, mais aussi d'autres langues. En n'écartant pas l'impact historique de ces autres langues dans la pratique du tunisien actuel, un poids différent est d'emblée octroyé à l'arabe fushâ. Il est perçu comme une langue parmi d'autres qui est venue, en cours de route (les Arabes arrivent en Tunisie à partir du VII<sup>e</sup> siècle), nourrir la langue tunisienne tout comme celle-ci a été nourrie par le libyque, le punique, le latin, le grec et comme elle le sera par le turc, l'espagnol ou le français.

Si la mémoire du tamazight se projette spatialement « de Siwa aux Canaries », que celle du fushâ se projette « du golfe à l'océan », la mémoire de la langue tunisienne est bien cramponnée aux frontières du pays. Pour évoquer une initiative qui recouvre toute la surface du pays, l'expression consacrée

---

10. Le mot utilisé est *tchakchîka* qui est un vocable tunisien difficilement traduisible. Il est dérivé du nom d'un plat, *Chakchûka*, cuisiné à base de plusieurs légumes. Le mot renvoie justement à l'idée d'un mélange typiquement tunisien.

11. Propos traduits du site de l'association *Derja*, page consultée le 24 mars 2021 : <http://www.bettounsi.com/>.

est « de Benzart à Ben Guerdène », deux villes qui se trouvent respectivement au nord et au sud du pays. Il est possible d'appliquer cette formule pour délimiter la projection spatiale de la mémoire qui correspond à la langue tunisienne.

En résumé, le caractère légitime de chacune de ces langues tire sa pertinence d'une histoire du passé : c'est parce que nous sommes une grande civilisation que l'arabe devrait être la langue de la Tunisie ; c'est parce que nous sommes les autochtones que le tamazight devrait être une langue de Tunisie ; c'est parce que le tunisien reflète notre histoire qu'il devrait être une langue de Tunisie. Mais la construction de ces mémoires n'a pas seulement pour fonction d'établir une justification de la langue convenable. Elle participe dans le même temps à tracer son chemin au présent. Dans la partie qui suit, il sera question de la manière dont ces compréhensions du passé sont mises en actes – et en discours – pour interpréter le présent.

## **4. Les mémoires comme matrices de lectures sociopolitiques du présent**

Chacune des langues est soutenue par une mémoire qui justifie sa légitimité. Ce faisant, ces mémoires disent aussi comment les choses devraient être et l'espace sociopolitique que ces langues devraient occuper. Si, comme nous le verrons plus bas, leurs lectures sociopolitiques diffèrent, en revanche mes interlocuteurs convoquent pour leur évaluation des indicateurs analogues. Ainsi, ils se plaignent tous de la déconsidération que chacune des langues subit politiquement ; du manque ou de l'absence de subventions accordées par le ministère de la culture ; de l'inanité ou de la non-application des lois nationales et internationales ou encore du manque ou de l'absence d'investissement dans l'enseignement de chacune d'elles. Ce dernier point prend une place importante dans les logiques de mes trois interlocuteurs et illustre, pour chacun d'eux, la négligence politique à l'endroit de ces langues.

### **4.1. Une problématique de la différence**

JG considère que la langue amazighe devrait être enseignée

dans les écoles tunisiennes parce que, d'après les recommandations qui proviennent des Nations unies, il faut que (...) [la langue amazighe] soit enseignée dans les trois niveaux d'enseignement [primaire, secondaire et universitaire]. Il existe une recommandation qui provient de l'ONU [datée] de (...) novembre 2016 (...). Il faut trouver les dispositifs administratifs et juridiques pour qu'elle soit enseignée.

Ce devoir d'enseigner la langue amazighe relève non seulement du « droit du citoyen », mais est d'autant plus facilité pour JG par le fait qu'

il existe des supports, il y a tout. Il y a des glossaires, il y a des supports, il y a des méthodes pédagogiques très développées qui ont été faites par des spécialistes en linguistique amazighe en Lybie, au Maroc et en Algérie, qui s'enseigne. On a même la possibilité de former des professeurs en langue amazighe. Ils peuvent [soit] étudier à l'étranger [soit faire venir] quelqu'un (...) pour leur enseigner ici [en Tunisie] ; cette possibilité existe.

Cet enseignement du tamazight, JG ne le motive pas seulement par l'existence de lois et la promptitude de former un staff pédagogique. Il l'est aussi pour des raisons humaines et psychologiques : des expériences personnelles nourrissent cette démarche. Né en 1956, JG raconte son désarroi d'enfant d'un village amazighe qui ne savait parler que tamazight et qui a même été frappé par ses instituteurs pour cette raison. Des élèves ne savaient pas comment demander à leur instituteur l'autorisation d'aller aux toilettes, il fallait trouver des subterfuges : « l'instituteur ne sait pas [parler tamazight] (...). La plupart des instituteurs n'étaient pas du village parce que dans les années 60 et 70 il n'était pas facile au ministère de l'Éducation de trouver des instituteurs du village. » JG soutient que ce type de vécu n'a pas disparu aujourd'hui : « À tamezret et à Tawjout, surtout à Tawjout (...) [quand l'élève va à l'école] il vit cette crise (*azma*), ce choc (*es-sidâm*) ».

Afin de mettre fin à cette épreuve vécue par des enfants amazighophones, des organismes ont été contactés. JG confie :

Honnêtement, ici, on en a même parlé à l'organisation des droits de l'enfant. Pourquoi l'enfant amazighe qui vit cet état n'est pas secouru ? [Pourquoi ne pas] le laisser poursuivre l'apprentissage de sa langue puis lui ajouter l'arabe comme on ajoute après le français ? Cette coupure est très mauvaise !

L'appréciation de l'état de vigueur de la langue dans la configuration sociopolitique s'insère dans une appréciation, plus globale, du présent sociopolitique. Par exemple, ce n'est pas seulement la langue amazighe qui est sacrifiée pour JG, mais l'ensemble de la culture amazighe. Si bien que le manque de considération politique à l'égard de la langue amazighe relève en réalité d'une politique visant délibérément à marginaliser et à exclure la communauté amazighe. Il s'agit pour JG de « la continuité d'une politique suivie avec méthode pour marginaliser les Amazighes de Tunisie ». L'une des raisons de cette volonté politique réside pour lui dans une problématique de gestion des différences : « on ne respecte pas nos différences. Et quand je parle de nos différences, ce n'est pas seulement pour la langue, mais nos différences dans l'identité, dans le genre, dans la couleur, dans la croyance, et même dans la coloration politique ». Si les différences étaient respectées, toutes les langues auraient « la même valeur (...). Nous adopterions avec elles le même comportement et nous nous éloignerions de l'exclusion de n'importe quelle langue ». La langue amazighe pourrait ainsi « être une langue vivante, respectable, existante et enseignée ». Or, actuellement, le non-respect des différences amène pour JG une hiérarchisation dans la considération de chacune des langues. Par conséquent, même si la mémoire autorise la langue amazighe à être la première langue de Tunisie, la réalité sociopolitique ne le permet pas : « Il est vrai aujourd'hui, depuis [19]56 [année de l'indépen-

dance tunisienne] jusqu'à maintenant, il y a 62 ans ; il n'est pas raisonnable qu'elle soit la première langue ».

#### 4.2. Une problématique de forces politiques internationales

Nous pourrions légitimement nous attendre à ce que l'arabe, seule langue politiquement reconnue, soit considéré comme suffisamment soutenue par un État qui, à l'instar des autres pays arabophones lors des décolonisations, a mené une politique d'arabisation (par exemple les journées de célébration de la langue arabe sont, contrairement aux deux autres, non seulement plus nombreuses, mais certaines sont soutenues sur le plan national et international<sup>12</sup>). Ce n'est pourtant pas le cas.

Pour MA, s'il est vrai que l'enseignement est arabisé, il ne l'est qu'en partie, et mal : « les sciences [sont enseignées] jusqu'en 3<sup>e</sup> année en arabe, puis en 4<sup>e</sup> on vient changer en français ; et on leur remet le même programme »<sup>13</sup>. L'enseignement arabisé est donc « altéré » (mchawwah) et « quand l'arabisation est incomplète, nos élèves souffrent (...). Ce n'est pas une vraie arabisation : la question est une question politique », soutient-il.

Pour lui, ce manque de fermeté à l'égard de l'arabe fushâ remonte aux premiers choix des langues d'enseignement dès l'indépendance :

Le discours de Bourguiba [premier président tunisien de 1957 à 1987], juillet [19]58 : qu'est-ce qu'il y dit ? À l'époque, ils avaient mis en place (...) 3 filières : A, B et C. Et ils ont appelé la filière A 'filière fondamentale' (*assliyya*). Et il [Bourguiba] dit dans son discours que, après 10 ans, les filières B et C vont être déplacées à la filière A, ce qui signifie l'arabisation de l'enseignement, tout [l'enseignement]. Ce qui s'est passé est l'inverse. C'est que la « A », ils l'ont (...) mise à mort et les « B » et « C » sont redevenues celles qui fonctionnent. Ça, c'est une violation de ses propres propos, président d'une république !

L'arabisation de l'enseignement fait ainsi pour lui partie d'une perspective politique plus large où l'arabe fushâ est instrumentalisé tant par Bourguiba que par Ben Ali. En réalité, ce n'est pas tant l'arabe fushâ qui est concerné, mais il s'agit, par son biais, d'arriver à des fins politiques. Par exemple, en 1994, une circulaire interdisait l'usage du français au sein de l'administration, des correspondances administratives comme des enseignes commerciales. Mais, pour MA, ce document a seulement existé « pour mettre la pression sur la France » et, dénué de considérations punitives, n'a pas été efficace. Aujourd'hui, avance-t-il, non seulement les correspondances de la STEG (la Société tunisienne de

---

12. Comme la Journée mondiale de la langue arabe (fixée par l'UNESCO au 18 décembre) ; la Journée nationale de la langue arabe (le 1<sup>er</sup> mars) et la Journée internationale de la langue maternelle (UNESCO, le 21 février).

13. Le modèle d'enseignement préuniversitaire est passé d'un modèle école primaire-lycée à un modèle tripartite école primaire-collège-lycée. La 3<sup>e</sup> année évoquée par MA correspond ainsi aujourd'hui à la 9<sup>e</sup> année de collège ; la 4<sup>e</sup> année à la première année de lycée.

l'électricité et du gaz) comme les correspondances des banques sont en français mais les slogans publicitaires sont en *ʿāmmiyya*.

Plus largement, les politiques enfreignent eux-mêmes à la constitution tunisienne en s'exprimant dans d'autres langues que l'arabe *fushâ*. En plus des exemples de Bourguiba et de Ben Ali, ceux d'après la révolution n'ont pas fait mieux. Aussi bien Moncef Marzouki (2011-2014)<sup>14</sup>, Béji Caid Essebsi (2014-2019) que le chef de gouvernement Mehdi Jomaa (2014-2015) ont parlé en Tunisie comme à l'étranger d'autres langues que celle prescrite par la Constitution. Nourrie par cette succession de violations des lois, une plainte a même été déposée auprès de l'Instance gouvernementale vérité et dignité (IVD) chargée de la justice transitionnelle où MA déclare y avoir été entendu par deux magistrats.

Tandis que JG reliait la politique linguistique à l'égard de la langue amazighe à une politique nationale plus large en rapport à la culture amazighe, MA, lui, place la politique linguistique à l'égard de l'arabe *fushâ* dans la continuité de stratagèmes internationaux visant les pays arabophones. Pour MA, il s'agit d'un plan (*mukhattat*) « des forces mondiales » (« les forces, l'impérialisme, l'Amérique »), « une guerre orientée contre la langue arabe » qui cherche à ce que « chaque pays parle son propre dialecte ». Cet objectif de « destruction de la langue arabe » passe par une influence exercée auprès des politiques des pays arabophones pour les affaiblir et mieux les contrôler. Ainsi, considérer la langue tunisienne comme une langue à part tout comme parler de la légitimité de la langue amazighe vise d'après lui à nourrir ces velléités de dissensions encouragées par des « puissances étrangères » quand elles ne sont pas directement leur paravent. Par conséquent, l'enjeu est, pour une association comme la sienne, de juguler ces manœuvres pour ne pas désunir ce que la langue arabe est légitimement en mesure de consolider.

#### **4.3. Une problématique de *realpolitik* nationale**

Alors que JG rapportait que des élèves amazighophones ne pouvaient s'exprimer dans leurs langues à l'école parce qu'ils ne se faisaient pas comprendre, RC considère que même si les élèves se font bien comprendre lorsqu'ils parlent tunisien, ils se font systématiquement « corriger », comme s'ils parlaient mal la langue convenable. Pour lui, cela est dû à la correspondance entre tunisien et arabe *fushâ*, c'est-à-dire au fait qu'ils ne soient pas considérés comme deux langues différentes. RC soutient que la pleine reconnaissance du tunisien comme langue à part entière aurait pour conséquences de prémunir les élèves puisqu'elle amènerait la reconnaissance de leurs compétences linguistiques en tunisien tout en leur permettant de développer leurs compétences dans une langue qu'ils ont déjà éprouvée. Si l'enfant apprend dans sa propre langue, l'apprentissage de la langue arabe *fushâ*, qui viendrait quelques années plus tard, n'en serait, pour RC, que meilleur.

---

14. Qui a lui-même, et à plusieurs reprises, dénoncé les pratiques langagières en Tunisie. V. par exemple son texte paru sur le site Al-Jazeera.net, page consultée le 31 mars 2021 : <https://www.aljazeera.net/opinions/2011/11/6/أ-غ-ي-أ-ب-ق-ك-س-ل-م-ن-ر-ق-ل-ا-ب-ر-ع-ل-م-ل-ك-ت-ي-س>.

Mais pour dispenser un enseignement en tunisien, encore faut-il résorber la dure exigence de faire traduire les manuels rédigés en arabe fushâ au tunisien. Des tentatives ont pourtant été faites. Un chef d'entreprise, père de deux enfants, a sollicité l'association pour faire traduire les manuels de sciences et de mathématiques correspondants aux niveaux scolaires de ses deux enfants. Quelques réunions ont été tenues pour réfléchir au lexique tunisien à adopter avant de prendre la mesure du projet et de se rendre à l'évidence de la nécessité de faire appel à des spécialistes (éducateurs comme linguistes) et de les rémunérer. Le projet ne s'est pas poursuivi.

En outre, c'est dans cette même veine relative au bien-être linguistique des enfants que RC a rédigé une demande adressée à la chaîne nationale tunisienne pour demander la diffusion de dessins animés doublés en tunisien. Certains l'ont déjà été voilà quelques décennies comme *Naqqâr ez-zahwânî* (« Woody woodpecker ») et *Ech-chîkh Kahfân* (« Capitaine Caverne »), mais ils ne sont plus diffusés aujourd'hui à la faveur de dessins animés en arabe fushâ. Deux correspondances ont été envoyées, restées sans réponse.

RC, tout comme JG, n'envisagent pas de ravir l'arabe fushâ à la Tunisie. Pour lui, il s'agit d'une langue qui doit demeurer parce qu'elle fait partie de l'histoire de la Tunisie. Toutefois, elle devrait vivre en bonne camaraderie avec le tunisien. De fait, le présent étant ce qu'il est – c'est-à-dire le produit de plusieurs strates de cultures successives ayant été, chacune à un moment donné, celle du pays –, le mieux selon lui sera de composer avec ce présent. Comment ? En reconnaissant l'apport de toutes les cultures et en considérant la langue tunisienne aujourd'hui comme une langue emblème de cette réalité sociohistorique.

## 5. Trois mémoires à l'épreuve du présent

Ces descriptions appellent un certain nombre de remarques et de précisions. La première remarque a trait au fait suivant : il a été question, dans ce texte, des langues qui sont soutenues par des associations. À première vue, il s'agit bien des langues de la Tunisie. Mais, à bien considérer les choses, l'on s'aperçoit qu'il en manque : il est à noter qu'à ma connaissance, il n'existe pas d'association de promotion de la langue dite judéo-tunisienne. Même s'il s'agit d'une langue de moins en moins parlée<sup>15</sup>, l'inexistence d'associations œuvrant à promouvoir ou à revitaliser la langue d'une communauté qui fait partie intégrante de l'histoire de la Tunisie est le fruit d'un ensemble de choix politiques. Comme l'avance Bessis, sous la présidence de Bourguiba déjà, « [l]a communauté nationale est définie par son appartenance à l'arabité et à l'islam qui en deviennent constitutionnellement les constituants privilégiés, excluant du même coup les segments non arabes et non musulmans de la population. » (Bessis, 2019 : 371) À cette orientation s'ajouteront d'autres considérations liées au départ massif de

---

15. Elle est considérée comme une langue en danger. V. <http://www.endangeredlanguages.com/lang/3705>, page consultée le 30 mars 2021.

la communauté de culture juive de la Tunisie et à la position tunisienne de soutien de l'État palestinien. Il serait pourtant utile d'interroger cette mémoire<sup>16</sup>.

La deuxième observation se rattache à l'idée selon laquelle chacune des trois logiques considère la langue légitime qu'elle soutient comme à la fois langue natale et langue légitime du pays. Par exemple, pour argumenter l'importance de l'enseignement en arabe fushâ, MA affirme : « Il faut que l'enseignement soit assuré dans sa propre langue ». Même si ce ne sont pas les mots exacts employés par JG et RC, ils auraient parfaitement pu l'être puisque ceux-ci considèrent la langue amazighe pour le premier et tunisienne pour le second comme étant leur « propre langue ». Or ces mémoires distinctes donnant lieu à des imaginaires langagiers différents d'une même appartenance citoyenne n'ont pas encore fait partie d'une politique linguistique tunisienne. Dès 1959, l'article premier de la constitution soutient que l'arabe fushâ est langue du pays. La politique autoritaire a ensuite pris le relais pour imposer une vision homogénéisante supportant mal l'expression des différences religieuses, politiques comme langagières. Plus tard, le fait que ce même article ait été maintenu dans la Constitution de 2014 montre que, du point de vue politique, les options n'ont pas sensiblement changé<sup>17</sup>.

Enfin, en cherchant à interroger les mémoires langagières, mon point de départ tentait naturellement de reconstruire des allers-retours entre passé et présent. Or il s'est avéré que ces lectures socio-politiques du présent allaient, pour chacune de ces associations, inspirer des actions à entreprendre. Il s'agira par exemple d'encourager l'usage de chacune des langues en récompensant celles et ceux qui les utilisent ; d'exploiter la Journée internationale de la langue maternelle pour sensibiliser un public plus large sur l'importance du « bon » usage langagier ou encore de communiquer au sujet des parutions écrites dans la langue « convenable ». L'objectif de ces actions est de réduire l'écart entre ce qui devrait être et ce qui est et de tendre ainsi vers la construction d'un futur qui répond aux attentes de chacun. Par conséquent, cette construction d'une mémoire langagière ne réfère pas seulement au passé et n'autorise pas seulement une lecture du présent. Elle sert aussi à jeter les bases d'un avenir souhaité.

## 6. Conclusion

Cette étude a porté sur les liens entre mémoires et idéologies langagières au sujet des trois langues, arabe, amazighe et tunisienne. Chacune de ces mémoires repose, pour établir sa légitimité, sur la mise en récit d'un rapport au passé. Les premiers considèrent que le tunisien, fruit de plusieurs strates historiques, est la langue du pays qui devrait être reconnue comme telle. Les deuxièmes considèrent que la langue amazighe, langue originelle, devrait être reconnue. Alors que les troisièmes considèrent

---

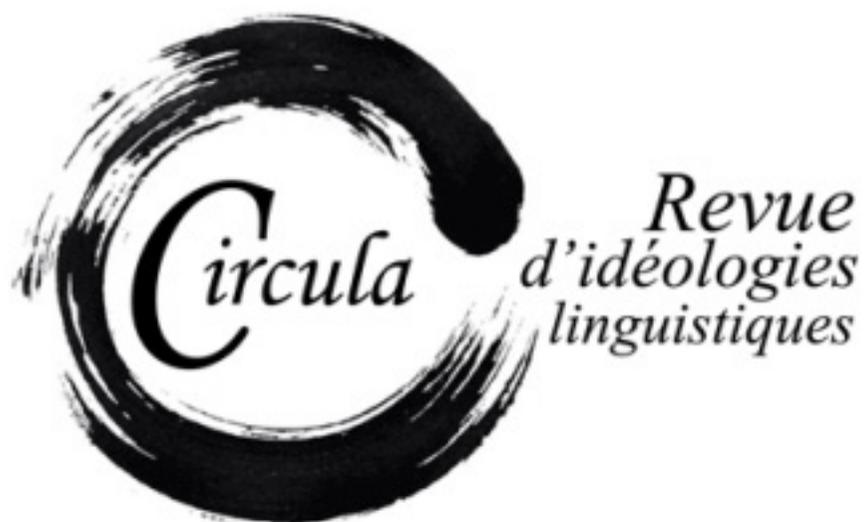
16. Notons au passage que Fontaine (2017) comme Kassab et Khedher (2019) traitent des traces des langues judéotunisiennes dans l'histoire de la littérature tunisienne.

17. Notons toutefois avec Baussant que « [l]es tentatives d'intégration des différentes expériences au sein d'une mémoire nationale n'équivalent pas toujours à une réelle reconnaissance historique » (Baussant, 2007 : 390).

que l'article premier de la constitution qui stipule que la langue arabe est la langue du pays n'est pas appliqué dans les faits. Les trois ensembles de discours justifient leurs causes en remontant dans l'histoire et en décidant de « s'arrêter à un moment donné ». Ce faisant, et à la lumière des enjeux langagiers, ces mémoires contribueront à évaluer les conditions sociopolitiques au présent et à penser à des alternatives langagières futures.

## Bibliographie

- Abbassi, Driss (2008), « Le Maghreb dans la construction identitaire de la Tunisie postcoloniale », *Critique internationale*, vol. 3, n° 40, p. 115-137.
- Achour Kallel, Myriam (2016), « “La Rolls et la Volkswagen”, écrire en tunisien sur Facebook en 2016 », *JAIS. Journal of Arabic and Islamic Studies*, n° 16, p. 253-272.
- Berliner, David (2005), « *The Abuses of Memory: Reflections on the Memory Boom in Anthropology* », *Anthropological Quarterly*, vol. 78, n° 1, p. 197-211.
- Baussant, Michèle (2007), « Introduction. Penser les mémoires », *Ethnologie française*, vol. 37, n° 3, p. 389-394.
- Baussant, Michèle et Foscarini, Giorgia (2017), « Échanges d’histoires, passages d’expériences et jeux de la mémoire », *Ethnologies*, vol. 39, n° 2, p. 3-29.
- Bessis, Sophie (2019), *Histoire de la Tunisie. De Carthage à nos jours*, Paris, Tallandier.
- Calvet, Louis-Jean (2016), *La méditerranée. Mer de nos langues*, Paris, CNRS Éditions.
- Boularès, Habib (2011), *Histoire de la Tunisie : les grandes dates, de la Préhistoire à la Révolution*, Tunis, Cérés Éditions.
- Dakhli, Jocelyne (dir.) (2004), *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l’histoire du Maghreb*, Paris/Tunis, Maisonneuve et Larose/IRMC.
- Fontaine, Jean (2017), *La littérature tunisienne*, Tunis, Arabesques.
- Fouere, Marie-Aude (2010), « La mémoire au prisme du politique », *Cahiers d’études africaines*, n° 197, p. 5-24.
- Ghaki, Mansour (2005), « Quel sens faudrait-il donner aux termes Autochtones, libyen, libyque, liby-phénicien, numide et maure ? », *Studi Magrebini. Nouvelle série*, vol. III, p. 35-42.
- Gutron, Clémentine et Fauvelle, François-Xavier (2018), « Comment naissent les ruines. Souvenirs de ville, désir d’archéologie à Sijilmâsa (Maroc) », *Genèses*, n° 110, p. 32-54.
- Gutron, Clémentine (2010), *L’archéologie en Tunisie (XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles). Jeux généalogiques sur l’Antiquité*, Paris, Karthala.
- Halbwachs, Maurice (1997), *La mémoire collective* (1950), Paris, Albin Michel.
- Jaffe, Alexandra (2008), « Parlers et idéologies langagières », *Ethnologie française*, vol. 38, n° 3, p. 517-526.
- Kassab-Charfi, Samia et Khedher, Adel (2019), *Un siècle de littérature en Tunisie. 1900-2017*, Paris, Honoré Champion.



**TITRE:** « LE DANGER DE LA *FÛSHA* POUR LA LANGUE ARABE » : TRADUCTION DE L'ARTICLE DE BÉCHIR KHRÁÏEF

**AUTEUR:** SAMIA KASSAB-CHARFI, UNIVERSITÉ DE TUNIS

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 202 - 207

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19263](http://hdl.handle.net/11143/19263)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19263](https://doi.org/10.17118/11143/19263)

# « Le danger de la *fûsha* pour la langue arabe » : traduction de l'article de Béchir Khraïef

Samia Kassab-Charfi, Université de Tunis  
samiakassab@yahoo.fr

## 1. Introduction

« Le danger de la *fûsha* pour la langue arabe » est un texte paru en juillet 1959 dans la 10<sup>e</sup> livraison de la revue tunisienne *al-Fikr*. Béchir Khraïef (1917-1983) y soutient l'idée selon laquelle la langue arabe classique, la *fûsha*, serait une... langue étrangère. Dans ce beau plaidoyer en faveur de la langue usuelle, Khraïef est fidèle à sa posture d'écrivain engagé contre toutes les formes de discrimination. Si dans *Barg Ellil* (1960), il exalte la sensibilité et la dignité d'un jeune esclave noir, si *Eddeгла fi arajinha* (1969) illustre au détour d'aventures rocambolesques le parti pris de Khraïef pour la cause des femmes dans une société patriarcale oppressive, cet extrait du 4<sup>e</sup> tome des *Œuvres complètes* – qui rassemble des articles, des écrits théoriques et des réflexions sur la langue, quelques lettres et dialogues – participe en quelque sorte de la même démarche. Khraïef y analyse le clivage diglossique qui gangrène le rapport des Arabes à leur langue et y détaille précisément, en mêlant la perspicacité de l'observateur et l'ironie de l'écrivain amoureux de la *derja*, les mesures de discrimination qui ont été adoptées par les traditionalistes au détriment de la langue usuelle. Pour lui, rien ne justifie le suprématisme culturel dont jouit la *fûsha*. Khraïef s'inscrit ainsi délibérément contre cette culture de la diglossie qui donne la précellence à la *fûsha*. Récusant ce statut acrolectal de la *fûsha*, il milite pour un parler accordé à l'époque, par lequel tout un chacun peut développer sa fibre créative, un parler favorable à l'expression des talents et inclusif des variétés accentuelles. En ce sens, dans sa manière de réhabiliter la langue parlée et de lui donner droit de cité dans le monde de la culture et de la création littéraire, il est profondément moderne.

## 2. « Les dangers de la *fûsha* pour la langue arabe »<sup>1</sup>

La langue arabe à laquelle je fais référence ici est celle-là que les Arabes parlaient avant l'invention de la *fûsha*. Et je prétends ici que si Imru' al-Qays<sup>2</sup> venait à ressusciter et à entendre le parler des gens, puis qu'on lui lût les livres de notre modernité et les journaux, il comprendrait bien plus aisément le parler des gens que la *fûsha*.

Si nous prenions la peine de revenir un peu aux œuvres anciennes : celles d'al-Asmai<sup>3</sup>, d'al-Jahidh<sup>4</sup> et d'Ibn al-Muqaffa<sup>5</sup>, les biographies saintes du Prophète, les Hadiths et le Coran, nous les trouverions bien plus proches de notre langue usuelle que de la *fûsha*.

Car il se trouve que la langue arabe, qui a été commune jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, a semblé ardue aux non-Arabes qui se convertirent à l'Islam. Alors, on en fixa l'usage par des règles, on codifia les normes de ce bon usage et de bienheureuses existences furent ainsi vouées à la consolidation de cette nouvelle institution – que Dieu récompense leur saint ouvrage.

Mais « le perfectionnisme gâte tout »<sup>6</sup>. Les codifications eurent sur la langue les incidences qu'elles devaient avoir. Un brouillard de canonisation vint l'opacifier, et elle se figea. Alors, hissée au-dessus de la mêlée quotidienne, la vitalité la quitta peu à peu.

Effrayés, ces conservatistes préfèrent en effet s'écarter du locuteur lambda, fût-il de toute évidence arabe, en faveur de la bizarrerie la plus archaïque, et ce au risque du maniérisme et d'un appauvrissement du sens, invoquant la majesté de la tournure et arguant de sa prévalence sur la langue des marchés populaires et de la plèbe. En vérité, cette posture d'aristocrate est un mal qui a aussi affecté d'autres nations, mal symptomatique d'une indigence intellectuelle qui fait dévier l'attention vers le vernis des apparences. Assurément, une telle posture est révélatrice d'un obscur sentiment : celui du peu de valeur qu'on accorde à l'essence du problème.

La langue est un organisme vivant, et comme tout vivant elle voit ses cellules se renouveler : il en est d'elle comme il en serait d'un arbre. Nous n'avons pas à en sacrifier l'âme parce que des mots sont

---

1. *Al-Fikr*, n° 10, juillet 1959. Ce texte a été publié dans le 4<sup>e</sup> volume des *Œuvres complètes* (2007) de Béchir Khraïef, Tunis, Sud Éditions, p. 19-24.

2. Poète de l'Arabie antéislamique (VI<sup>e</sup> siècle).

3. Poète, philologue, zoologue et botaniste arabe du VIII<sup>e</sup> siècle (note de la traductrice).

4. Écrivain et encyclopédiste arabe du IX<sup>e</sup> siècle (*Idem*).

5. Écrivain et apologiste arabe d'origine persane, auteur du recueil de fables *Kalila wa Dimna*, elles-mêmes inspirées d'apologues indiens (VIII<sup>e</sup> siècle). (*Idem*)

6. Vieux dicton de sagesse populaire.

tombés en désuétude ni à fermer la porte au visage de la nouveauté qui en émane. « *Allah efface et confirme ce qu'il veut et, auprès de Lui, est l'Archétype de l'Écriture* »<sup>7</sup>.

Ainsi avons-nous cru bon, par déférence à l'égard de la langue du Coran, de conserver le schème arabe et de maintenir le principe de dérivation au sein de la langue. Quant à la terminologie scientifique et aux innovations compositionnelles, nous avons jugé préférable, toujours par déférence, de convenir de leur prononciation et de leur graphie selon la tournure la plus conforme au schème arabe. De sorte que pour un mot tel que « pénicilline », par exemple, il existe de nombreuses variantes orthographiques : *pé(é)nicilline, pounicilline, péncilline*, etc.

Or une telle question ne peut être que du ressort d'un Conseil de la langue, qui prendrait sur lui de veiller à ce que celle-ci ne se raidisse pas telle une vieille bûche, en un assèchement qui la rongerait comme il le ferait d'un sol, le vidant de sa substance vitale jusqu'à ce que le vent l'emporte, éparpillé en fine poussière.

L'outil de cette veille serait un dictionnaire, entrepris puis augmenté au fil des jours et dont les diverses éditions seraient renouvelées par des réimpressions régulières ; un dictionnaire d'où l'on évacuerait les étrangetés obsolètes pour ne retenir que ce qui circule dans le parler quotidien.

Mais l'autorité souveraine en la matière demeure celle du goût commun, tant que celui-ci ne déroge pas aux deux paramètres essentiels : le schème et le nom déverbal.

C'est qu'il existe un instinct arabe, profondément ancré dans l'être, qui assure cette veille de manière inconsciente, instinct qui s'est maintenu durant treize siècles, et jusque chez les arabisants (de degré inférieur), au point d'en devenir une seconde nature.

Dès lors, ce dictionnaire deviendrait une référence pour l'ensemble des régions du monde arabe, tenant lieu d'épine dorsale pour la langue et l'affermissant sur des fondements solides afin de lui assurer une portée suffisamment longue et vivace pour qu'elle s'intègre au siècle.

Il est fréquent de rencontrer, dans les ouvrages qui traitent de la langue arabe, qu'elle soit *fûsha* ou usuelle, cette expression : « Et quand la langue arabe s'est trouvée *pervertie*... » Mais pourquoi donc désignent-ils l'évolution comme une perversion ? Une telle attitude ne relève-t-elle pas d'un traditionalisme acharné ? Ne constitue-t-elle pas un barrage à la voie du progrès et du modernisme ? Car avec tout le respect dû à nos pères, nous devons pouvoir prétendre être un maillon plus avancé qu'ils ne l'étaient dans l'évolution.

De l'avis général, on a ainsi décidé de se passer du duel – comme il en a été dans la majorité des langues. Alors, pourquoi nous entêter encore à le maintenir ? ...

---

7. Sourate XIV, *Ar-Raad (Le Tonnerre)*, verset 39 (*Le Coran*, 1972, 1966, trad. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve & Larose Éditeurs, p. 278.)

Parmi les misères inhérentes à la *fûsha*, il y a le sentiment éprouvé par l'utilisateur lorsque celui-ci se rappelle que, dans sa vie quotidienne, il utilise en réalité la langue usuelle. Mais pour peu qu'il s'essaie à l'écriture, il a alors l'impression de s'aventurer en territoire étranger. Aussitôt, son style se dépouille de tout naturel et perd sa fluidité au profit de constructions artificielles et alambiquées.

Une autre des misères de la *fûsha*, surtout si son domaine s'étend au lexique des croyances et dogmes, aux abstractions scientifiques et aux généralités de la physique ou de la biologie, est qu'elle se réduit à n'être rien d'autre, si nous abordons avec elle le quotidien et le sentiment populaire, rien d'autre qu'une traduction :

Une traduction depuis la langue parlée vers la *fûsha*.

Car la vie ne se résume pas aux saintes Écritures et aux atmosphères de pâmoison, ni à la seule réflexion intellectuelle et au recueillement méditatif. Les lieux populaires ont aussi leur noblesse.

L'honneur de la mesure est dans sa profondeur, comme l'honneur du palais est dans sa « *facciata* »<sup>8</sup> (pardon, ô *fûsha* !). Et les préoccupations ordinaires du peuple dans ses différentes couches, sa lutte avec la réalité empirique sont bien plus hautes, plus nobles et honorables que les palabres des clubs et leurs (doctes) considérations. Si nous arrivons à intégrer ce fait, nous traduirons, mais au moins la traduction n'aura plus à pâtir de l'absence de naturel.

Tout cela cependant est nul et non avvenu si l'Arabe continue de prétendre qu'il vit avec la *fûsha*.

Ce tourment que nous nous infligeons à nous-mêmes, un jour d'autres que nous s'en délivreront, et s'affranchiront de toutes ces contraintes si nous ne prenons pas les bonnes initiatives, tandis que nous vivons un siècle pas comme les autres.

Ces initiatives comportent deux points :

1. Élever la langue usuelle au rang d'une langue respectable et, en prévision, amender ses imperfections.
2. La prémunir contre toute surenchère suprémaciste, « et contre l'affectation »<sup>9</sup>, de sorte que si l'enfant dit devant nous, par exemple : « Y'a personne », nous rectifierons avec « Il n'y a personne », mais nous ne le reprendrons pas avec « Il n'y a en ce lieu personne ».

---

8. « Façade ». Le mot, qui est un emprunt du dialecte tunisien à l'italien, est translittéré en arabe dans le texte original. (Note de la traductrice).

9. Dans le texte d'origine : « jusqu'à l'afféterie » (note de l'éditeur dans le texte original).

Car il aura parlé en langue arabe – peut-être non *fûsha*, mais assurément dans l’arabe du Coran. Ainsi est-il écrit : « *Quand tu porteras ta vue là, tu verras un délice et une pompe royale* »<sup>10</sup>.

Les exemples de présence latente de l’instinct arabe dans la langue usuelle et la distance qui la sépare de la *fûsha* se retrouvent dans la globalité de la langue. Nous nous contenterons ici de citer quelques binômes largement significatifs :

Dialectal	<i>Fûsha</i>
waqida وقديّة	ulbat thiqâb علبة ثقاب
achiyya عشيّة	umssya أمسية
Qâyla قائلّة	Qayloula قيلولة
Sîf سيف	Sayfa صائفة
mkhadda مخدّة	wassada وسادة
mgharfa مغرفة	mil’aqqa ملعقة
hadîd حديد	mikwêt مكواة
sqîfa سقيفة	dehlîz دهليز
ma’ûn ماعون	awani أواني
ba’hdheh بحذائه	bi izâihi بإزائه
zâz جاز	dakhala دخل
awwalan أوّلا	bâdiyan dhî bada’ بادئ ذي بدء
jâ bil’kteb جاء ب(الكتاب)	atâ bilkitâbi أتى ب(الكتاب)

On prétend enfin que l’attachement que nous manifestons pour notre langue usuelle est une forme de séparatisme vis-à-vis du reste du monde arabe. Mais qui donc – parmi les Arabes des Orient de la Terre et de ses Occidents –, qui ne comprend pas ce que nous avons désigné par « langue usuelle » ?

Alors, ô discoureurs, experts en éloquence, daignez donc descendre un peu de vos sommets et fuyez l’arabisation abusive par la *fûsha* comme vous fuiriez un lion. Et craignez Dieu dans votre arabe, et puisse cette crainte vous profiter un peu.

10. Sourate LXXVI, *Al Insan (L’Homme)*, verset 20 (*Le Coran*, 1972, 1966, trad. Régis Blachère, Paris, Maisonneuve & Larose Éditeurs, p. 629. Khraïef fait ici un jeu de mots avec le « il y a » (نَمَّ), qui est aussi un mot du verset coranique cité, le « نَمَّ » se trouvant magnifié dans le verset en question. L’auteur détourne ainsi malicieusement le sens coranique au profit de sa propre argumentation de défense de la langue usuelle.



**TITRE:** LA MAISON AUX DEUX FENÊTRES OU LANGUE ET IDÉOLOGIE CHEZ TAHAR BEKRI

**AUTEUR:** MUSTAPHA TRABELSI, UNIVERSITÉ DE SFAX

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉES:** 2021

**PAGES:** 208 - 218

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19270](http://hdl.handle.net/11143/19270)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19270](https://doi.org/10.17118/11143/19270)

# La maison aux deux fenêtres ou langue et idéologie chez Tahar Bekri

Mustapha Trabelsi, Université de Sfax  
mutrabelsi@gmail.com

Aujourd'hui, il est rarissime de recourir à la notion d'idéologie dans la lecture des faits littéraires. Elle semble avoir connu son chant du cygne à la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Tahar Bekri ne dit-il pas que la lecture idéologique « est souvent une attitude négative et directrice. Le critique est un juge et non un explorateur des dimensions cachées de l'œuvre » ? (Bekri, 1991 : 77) Pour autant, en avons-nous fini avec l'idéologie dans les études littéraires ? Selon Maingueneau, les études littéraires ont « du mal à se passer d'une notion comme celle de l'idéologie, qui implique tout naturellement la recherche de significations cachées. » (Maingueneau, 2007). L'« attitude herméneutique » (Maingueneau, 2012 : 11) dans lequel se trouvent pris les textes littéraires conduit le lecteur à traquer des significations enfouies. Ainsi, n'est-il pas rare de s'interroger, surtout dans le cadre des revendications identitaires, sur les rapports entre langues et idéologies au Maghreb. Au nom de l'uniformité de la nation et d'un modèle linguistique, en cherchant à consolider le sentiment d'appartenance à la patrie par le biais d'une langue commune, on avait souvent dénigré et mis à l'index la pluralité linguistique. L'imposition du monolinguisme comme valeur culturelle et identitaire collective se fait au nom d'une idéologie linguistique nationale. Ce rejet se cristallise surtout dans le discours idéologique relatif à la langue française et à son utilisation dans ce qu'on appelle aujourd'hui « littérature maghrébine d'expression française ».

La polémique autour de l'idéologie linguistique remonte aux années soixante : « Drame du langage » et « langue comme exil » (Malek Haddad), « langue comme butin de guerre » (Kateb Yacine), « langue de l'Autre comme moyen de découverte de soi » (Mohamed Dib), « langue de sang » (Assia Djebar), « la langue française, c'est une passion » (Rachid Boudjedra), « bi-langue comme exil » (Abdelkébir Khatibi) ... Voici quelques expressions employées pour parler de cette « hybridation » chez certains écrivains maghrébins. Cette question « obsédante du débat littéraire [...] se fait aux dépens des œuvres elles-mêmes, leur lecture, leur critique » rappelle cependant Bekri (Bekri, 1994 : 76). Les écrivains francophones sont par ailleurs qualifiés de « produits du colonialisme » et « complices du néocolonialisme ». Le poète tunisien rappelle dans ce sens :

Les controverses et polémiques continuent à régner sur la littérature maghrébine d'expression française et à empêcher toute analyse heureuse. Il n'est pas sans intérêt de rappeler que l'une des principales causes de ce débat passionné reste : la question de la langue d'écriture. Autrement, écrire dans la langue de l'autre, écrire en langue française. L'écrivain maghrébin,

à cause de la langue d'écriture, se trouve dans une situation inconfortable, créant un malaise chez lui qui peut atteindre le silence. (Bekri, 1994 : 76)

Mais que représente la langue de l'Autre pour l'écrivain maghrébin ? Le français n'est pas un simple moyen de communication, rien qu'un support : il est, comme le rappelle Laroussi, « un contenu identitaire, un vécu social, une appropriation, une histoire d'amour, pour employer l'expression de Khatibi » (Laroussi, 2004 : 182). Bekri est plus explicite, en refusant l'opposition langue française et identité, la réduction de l'identité à une dimension héréditaire ou à la seule culture traditionnelle :

Il ne faut pas dès lors limiter la langue à un support. Si une voix court tant de pérégrinations, c'est qu'elle attend au bout du voyage une écoute. C'est cette écoute qui me paraît urgente, car, au-delà du support linguistique, cet invité voudrait dire à son hôte que toutes les langues se valent et que toute langue perdue est une part de l'Homme qui s'en va. (Bekri, 1994 : 236).

La langue de l'Autre lui offre une ouverture sur le monde<sup>1</sup>, l'hospitalité sans laquelle il risquerait de glisser dans le soliloque appauvrissant. Cette hospitalité qui accueille la « parole de l'étranger » (Derrida et Dufourmantelle, 1997 : 29) et lui *donne lieu* procure le plaisir d'habiter la langue et favorise par conséquent une résistance contre l'être figé et clos :

Pardonne-moi cette halte  
Pour dire bonjour  
Au nouveau monde  
A des frères et sœurs  
qui disent  
Bienvenue  
Vous nous faites plaisir  
Comme un beau chant  
ne craignez pas le vent  
Il est libre  
Toujours naissant (Bekri, 2009 : 17).

Cette extraterritorialité, pour reprendre un terme cher à Steiner, ne « déloge » pas pour autant Bekri ni de son espace ni de sa langue maternelle. Sa poésie favorise le détour, les traversées temporelles, spatiales et imaginaires :

---

1. « J'écris en français pour dire aux Français que je ne suis pas français », avoue Kateb Yacine.

Brûlé par le souvenir  
Il arborait des palmeraies absentes  
La voix tremblée et la savate lente  
Confondu par les vignes vierges  
Le long des murs blafards  
S'avivaient en bataille ses silences (Bekri, 2002 : 10).

Parler dans la langue de l'Autre n'est pas ainsi vécu chez Bekri comme un drame, un « déracinement » ou même « perte d'identité » :

Je peux dire que mes derniers livres ne sont pas très nostalgiques parce que je vais maintenant vers l'autre. Je découvre et je continue d'être émerveillé par le monde. S'il y a donc un aspect positif dans l'exil, c'est bien celui-là : la découverte de l'autre. [...] Mon exil est sous le signe de la rencontre (Bekri, 1985).

Ce choix délibéré n'est nullement un renoncement à la langue maternelle : « La langue arabe est si enracinée en moi que je n'ai jamais eu peur de la langue française, peur qu'elle me déracine ou qu'elle menace mon identité », déclare-t-il en 2016, lors d'une rencontre organisée par l'association France Tunisie<sup>2</sup>. Bekri serait dépositaire, selon l'expression de Fishman, d'une « double » identité (cité par Gadet et Varro, 2006 : 20). Certains textes écrits en arabe en témoignent : *Exils* (1979), *Poèmes à Selma* (1989), *Journal de neige et de feu* (1997), pour ne citer que quelques-uns. D'autres sont bilingues : *Le vent sans abri* (2002), *Si la musique doit mourir* (2011), *Au souvenir de Yunus Emre* (2012). Ce bilinguisme, précise Bekri, remonte à l'enfance :

À six ans, j'ai appris donc à écrire de droite à gauche et de gauche à droite. Il s'agit de l'arabe dit littéral, classique et le français. Mes instituteurs étaient tunisiens et français, venant de la Corse ou de Bretagne, pour la plupart [...]. À la maison, nous utilisons en famille, l'arabe dialectal tunisien qui est ma vraie langue maternelle. Mon père, qui était fonctionnaire sous l'Administration coloniale française puis tunisienne et bien qu'il ait été de culture arabo-islamique solide, employait de nombreux termes techniques français dans son parler quotidien. Il y a parfois des mots italiens ou même, espagnols qui traversent la communication, naturellement, comme s'ils avaient toujours fait partie intégrante de la langue arabe parlée. (Bekri, 1999 : 73-74)

Cette justification d'ordre autobiographique est insuffisante pour expliquer la raison pour laquelle il écrit en français. L'ancien prisonnier de Borj Erroumi s'évade vers une autre réalité, une autre langue, un autre genre littéraire, un autre imaginaire :

---

2. Cité par TAP, 24 mars 2016.

Mais aujourd'hui encore, j'essaie de comprendre pourquoi je n'ai pas cherché à exprimer cela en prose, par la fiction, par la narration. Je crois, mais je ne suis pas sûr que cela est dû, chez moi, à ce sentiment que la prose est trop explicite, trop explicative. La parole en prose supprime tout mystère dans le langage, elle est trop bavarde, elle ne fait pas l'économie des mots, veut donner un sens à tout, elle s'appauvrit à force d'exercice de style. J'aime quant à moi, à m'exprimer avec des métaphores, des images, des mots poétiques, qui évoquent et expliquent, qui font allusion et non qui donnent des leçons, qui posent des questions et non qui répondent. (Bekri, 1999 : 106)

Le recours à la poésie est un moyen de tricher et de remodeler la langue. La nouvelle écriture est illustrative de l'imaginaire poétique de Bekri. Son exil dans le pays et la langue de l'Autre n'est pas une fuite ou une trahison, mais une « résistance à la servitude, une quête de dignité et une lutte pour la liberté » (Kéfi, 1997 : 46). Locataire dans cette langue ? Il est plutôt invité dans une maison hospitalière où il participe de la vie même de la langue en lui « insufflant [ses] propres itinéraires et démarches » (Bekri, 1994 : 213). Son univers poétique est peuplé d'émotions, de mystères et d'images métaphoriques. L'ailleurs, comme l'Autre, est sollicité, convoité, apprivoisé :

Tu es la mer  
Je suis la barque  
J'aime ta main l'écume  
emporte-moi vague  
mes mouettes sont tes rivages (Bekri, 1978 : 2).

La traversée spatiale se mue en traversée temporelle et identitaire, en voyage initiatique. L'identité n'est plus synonyme de poncifs ou d'expressions figées dans un espace clos, elle est différence et liberté. Chez « ce poète de l'élément plus que de l'évènement » selon l'heureuse expression de Bernard Magnier<sup>3</sup>, la mer, mouvante et infinie, figure matricielle, devient métaphoriquement cet espace nomade, transfrontalier, qui sépare et relie à la fois des terres et des êtres :

Il invite la mer  
Dans les bras de la ville sourde  
Marcheur inconsolable (Bekri, 2002 : 9).

Bekri construit, avec sa « parole de l'étranger », une poétique de la co-existence et du métissage culturel entre différentes rives. La mer, hautement symbolique, rapproche les choses et les hommes. Elle est pour le poète libération et régénérescence :

---

3. Cité par *Jeune Afrique*, 2 juillet 2007.

Le cœur rompu aux feux de la mer

Dispersées ses cendres dans l'univers (Bekri, 2002 : 56)

Sa poésie n'est plus une terre d'exil, elle devient une traversée imaginaire des temps et des espaces, elle sera dépositaire de valeurs humanistes. Elle est restructuration de ce qui a été défiguré par l'Histoire et les poncifs. Elle est quête inlassable de la modernité sur les traces des « ancêtres fondateurs ». Chez lui vont cohabiter le passé et le présent, les images du pays quitté et celles du pays d'accueil, se réconcilier le souffle brûlant du désert et le vent glacial du nord, l'éclat du soleil et la blancheur de la neige. Le paysage poétique de Bekri n'est pas seulement réminiscence ou nostalgie, il est reconnaissance : « Les arbres [bretons] me couvrent et je pense, je ne sais pas pourquoi soudainement à la palmeraie natale de Chenini, à ses jardins, où j'ai vécu petit » (Bekri, 2005 : 112).

Les différences des réalités géographiques et culturelles ont tendance à s'estomper comme si le référent n'est pas différent et l'implicite culturel facilement saisissable :

Au jardin du Luxembourg

Il revoyait ton ombre

Les grenadiers dans les caisses

Les palmiers les racines en l'air (Bekri, 2002 : 60).

Sans exotisme, l'oasis trouve un écho dans le jardin du Luxembourg. La juxtaposition, l'absence de ponctuation crée une contiguïté, des échos entre les deux lieux. L'écriture poétique est une odyssée qui rapproche les frontières et brouille les limites :

Je sens, chaque fois que j'écris, ce besoin profond du voyage réel ou imaginaire, comme une traversée nécessaire du temps et de l'espace, un besoin d'enchevêtrement des lieux et des souvenirs, une réécriture ou une relecture du passé le plus enfoui afin d'y puiser un regard attentif au présent. (Bekri, 1994 : 195)

Il fait sien la phrase de l'écrivain soudanais Taieb Salah : « Je suis un sud qui a la nostalgie du nord »<sup>4</sup>. Des rencontres, voire une réconciliation, sont devenues possibles entre l'ici et l'ailleurs, la neige et le soleil, la lumière et l'obscurité, la mer et le désert, le luth et la guitare, le désespoir et l'espoir :

Le soleil

arrive

au pied des portes de neige

---

4. « Images réciproques à travers quelques textes littéraires arabes et européens », *Conférence euro-arabe pour le dialogue des cultures, ALESCO, Paris, Paris, 15-16 juillet 2002*

de ton azur  
à l'aube des luths  
aux youyous des blessures des femmes  
étoiles maritimes  
guitares des âges à venir (Bekri, 1991 : 55)

Des liens privilégiés se créent entre deux mondes, deux cultures, exprimant des résonances particulières, une connivence secrète entre les personnes et les pays. Dans ces textes se rencontrent non seulement des espaces et des temps différents, mais y vivent et circulent non seulement Chebbi, Ibn Hazm, Darwiche, mais aussi Eluard, Saint-John Perse, Lorca, Ritsos, Pessoa, Hikmet. En parlant d'eux, il se raconte, se métaphorise. Il rassemble les éléments disséminés de son moi fragmenté pour en faire un sens.

Sans aller jusqu'à se sentir « plus libre à l'intérieur du français » (Bekri, 1991 : 55) pour reprendre Senghor, ou ayant fait de la « langue de l'exil sa patrie » (Semprún, 1994 : 313) ou même constitué sa personnalité à travers l'appropriation de la langue française (Semprún, 2003 : 35), Bekri opte pour la tension, l'interstice, qui va à l'encontre des ethnocentrismes linguistiques. Ce que le poète cherche à créer, c'est moins une langue, dans le sens d'un code reconnu par tout le groupe, qu'un style. Lors d'une rencontre autour du bilinguisme qui a eu lieu à Paris, en 2016, Bekri affirme : « J'habite une maison à deux fenêtres, à travers l'une je regarde ce que m'apporte la langue arabe, sa richesse, sa beauté, sa poésie, ses grands classiques, ses modernes aussi, à travers l'autre, la langue française, ce qu'elle a pu m'apporter et m'apporte encore comme ouverture sur le monde. »<sup>5</sup>. Le tunisien Abdelwaheb Meddeb reformule cette idée et affirme que « l'espace de l'entre-deux reste hospitalier. » (Martin, 2001 : 76)

Bekri a pour ambition de dé-provincialiser la langue maternelle, invitée à se penser comme une langue parmi d'autres et, à la limite, à se percevoir elle-même comme étrangère. Loin de chercher à réconcilier une langue avec une autre ou d'entrevoir une conjonction possible, le poète se reconnaît dans l'entre-deux langues, exprime à sa manière une certaine notion d'universalisme. Le poète de l'intervalle est voué à construire une autre voie/voix, une identité différenciée, construite sur la base du refus du provincialisme de la langue maternelle. Ainsi loin d'être apatride, il habite la patrie des lettres. Le poète opère une « reterritorialisation mythique et imaginaire » (Monleón Domínguez, 2007 : 183). Vivre cet entre-deux langues, autrement dit, vivre à la périphérie de la langue d'origine et vivre en marge de la langue d'adoption semble être la clé de voûte de la poétique de Bekri. Il construit sa propre énonciation et l'écriture devient une autre voie, une sorte de *catharsis* qui le mène à l'aboutissement de sa quête identitaire, car elle synthétise, par le biais de la mémoire et de la remémoration, toutes ses identités passées et présentes – exilé, poète, intellectuel, universitaire, essayiste.

---

5. « Tahar Bekri ou l'homme qui a la lune dans la tête », entretien conduit par Raffik Darragi, *La Presse littéraire*, Tunis, 5 et 12 mai 2002.

La langue hospitalière s'imprègne de rythmes et de sonorités autres, de constructions nouvelles et d'images insolites. En traversant les frontières physiques et métaphoriques, en passant d'une langue à l'autre ou d'un style à l'autre, ce poète de l'exil, ce passeur des mots, bouscule barrières et conventions. Son déracinement, au lieu d'être perte de repères, devient source de créativité qui enrichit la langue. Il renouvelle l'imaginaire social et les modes d'expression stylistiques :

L'invité a emporté avec lui ses mots et leurs couleurs, ses accents et ses rythmes, sa syntaxe et ses odeurs, sa respiration et son souffle, ses images et ses métaphores ses signes et leurs symboles, ses ciels et ses mers, ses sables et ses arbres, ses légendes et ses rêves comme cadeaux, offrandes bien modestes mais combien précieuses, car elles sont son corps et sa langue, l'âme de son être, sa vie. (Bekri, 1994 : 235)

Grâce à cette langue hospitalière, la Tunisie nous parle « de l'intérieur ». Elle se révèle, comme l'affirme Noiray à propos du Maghreb, « avec une franchise, une liberté, une impudeur même que l'usage d'une langue autre souvent favorise ses souffrances, ses rêves, ses fantasmes ses regrets » (Noiray, 1996 : 9). La parole poétique de Bekri ne dit pas seulement « les paroles arrachées au silence et à la mélancolie », mais le « chant fraternel, terre sans frontière » (Bekri, 1999 : 106) :

Très tôt, j'ai découvert que ma sensibilité était proche des poèmes que je lisais. La plupart des poèmes qui me touchaient étaient ceux que je trouvais sincères, ceux qui parlaient de sentiments vrais, qui me consolait, qui me donnaient l'impression qu'ils partageaient ma souffrance. (Bekri, 1999 : 104)

La parole poétique de ce passeur des mots s'élève contre le mythe de la tour de Babel, rêve « d'une langue unique [...] d'une humanité réunie avec elle-même » (Herrenschmidt, 2008 : 5). Parler autrement dans une autre langue et un autre style subvertit le fantasme de « l'un » qui « détermine toujours le regard posé sur soi-même et sur les autres » (Gadet et Varro, 2006 : 21). La langue de l'Autre lui permet non seulement d'interroger la condition humaine de l'exil, mais aussi de confronter les mondes et les rives pour mieux se (con)naître : « Les racines, c'est bien, mais l'essentiel, ce sont les fleurs » (Bekri, 1994 : 121).

Les poèmes de Bekri qui fleurissent dans la langue de l'Autre « représentent » des valeurs humanistes universelles et expriment en amont un réel complexe et pluriel. Combattant les clivages qui séparent les hommes, comme les tribalismes, les communautarismes, les nationalismes, les intégrismes religieux, sa poésie, chant polyphonique, devient une forme d'identité carrefour, faite de rencontres et de métissages, d'influences et de remodelages, permettant aux hommes de se reconnaître collectivement et affectivement dans la multiplicité et la variété. Non ancrée dans la valorisation d'une langue particulière, elle est plutôt fondée sur une manière d'être aux langues comme conscience de la diversité et de la pluralité des identités : « L'essentiel est de dire son humanité, de participer à la culture universelle »<sup>6</sup>.

---

6. Tahar Bekri, « Tahar Bekri se souvient », *Jeune Afrique*, 2 juillet 2007.

Cette poésie fraternelle, humaniste qui s'engage dans la dialectique du singulier et du commun, dessine subrepticement le sentiment identitaire qui ne saurait se réduire à la langue et à la culture traditionnelle. Loin de dire le « décalage léger et constant qui sépare ce qu'il dit de ce qu'il voudrait dire, dès qu'il parle de lui » (Sartre, 1948 : 19), le passeur des mots tend à décloisonner ses pensées, à réconcilier son être profond et sa langue d'expression. Les mots du souvenir, de la nostalgie, de l'intimité, de l'enfance, de la mère, qui ont défié le temps, gardé intactes les sensations, constituent la chair vivante de la langue de l'Autre. Le Sartre des Mots le dit si bien : « Cela tient à la nature du Verbe : on parle dans sa propre langue, on écrit en langue étrangère » (Sartre, 1964 : 135). Cette affirmation reprend l'idée proustienne selon laquelle un vrai écrivain écrit dans une sorte de langue étrangère.

La présence de soi dans la littérature, l'émergence d'une voix singulière, est enfin soulignée par Bekri lui-même dans un entretien en 1989 :

Il n'est pas rare de constater la lassitude qui gagne les écrivains maghrébins de langue française, ennuyés qu'ils sont de se voir continuellement interpellés presque exclusivement à propos de la question de langue. Comme pour ignorer ce que leurs œuvres expriment et disent. Le fait francophone finira par se dresser entre l'écrivain et son œuvre, s'il ne sert à un certain discours que pour évaluer une dimension du texte, fût-elle aussi grave et que aussi importante que la dimension de la langue. Il y a de fortes chances pour que cet écrivain devienne aphone ! Le risque est grand de ne pas réussir à être parfaitement à l'écoute de toutes ces voix qui veulent rompre le silence, même par le biais de la langue de l'Autre. (Bekri, 1989 : 36)

## Bibliographie

- Bekri, Tahar (1988), *Le cœur rompu aux océans*, Paris, L'Harmattan.
- Bekri, Tahar (1991), « Pour une poétique de la littérature maghrébine d'expression française », *Horizons maghrébins, Le droit à la mémoire*, n° 17, p. 76-79.
- Bekri, Tahar (1991), *Le Laboureur du soleil*, Paris, L'Harmattan.
- Bekri, Tahar (1994), *Littératures de Tunisie et du Maghreb*, Paris, L'Harmattan.
- Bekri, Tahar (1999), *De la littérature tunisienne et maghrébine et autres textes*, Paris, L'Harmattan.
- Bekri, Tahar (2002), *L'Horizon incendié*, Paris, Éditions Al Manar.
- Bekri, Thar (2016), « Reconstruire Babel », Kassab-Charfi, Samia et Rastier, François (dir.), *Mille Langues et une œuvre*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines.
- Derrida, Jacques et Dufourmantelle, Anne (1997), *De l'hospitalité*, Paris, Calmann-Lévy,
- Gadet, Françoise et Varro, Gabrielle (2006), « Le "scandale" du bilinguisme », *Langage et société*, n° 116 p. 9-28.
- Herrenschmidt, Clarisse (2008), « La Tour de Babel n'existe pas », Congrès Eurozine 2008 - Crosswords X Mots croisés, Revue Sens public, page consultée le 14 janvier 2022 : [http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic\\_CHerrenschmidt\\_\\_La\\_Tour\\_de\\_Babel\\_n\\_existe\\_pas.pdf](http://sens-public.org/IMG/pdf/SensPublic_CHerrenschmidt__La_Tour_de_Babel_n_existe_pas.pdf).
- Kéfi, Ridha (1997), « Tahar Bekri. La liberté de l'exil », *Jeune Afrique*, n° 1917.
- Laroussi, Foued (2004), « Écrire dans la langue de l'Autre ? Quelques réflexions sur la littérature francophone du Maghreb », *Glottopol, Revue de sociolinguistique en ligne*, n° 3, p. 181-189.
- Maingueneau, Dominique (2012), « Que cherchent les analystes du discours ? », *L'analyse du discours entre critique et argumentation, Revue électronique du groupe ADARR*, n° 9, page consultée le 14 janvier 2022 : <https://doi.org/10.4000/aad.1354>.
- Maingueneau, Dominique (2007), « L'idéologie : une notion bien embarrassante », *Contextes*, vol. 2, page consultée le 14 janvier 2022 : <https://doi.org/10.4000/contextes.189>.
- Martin, Patrice (2001), *La langue française vue d'ailleurs, 100 entretiens réalisés par Patrice Martin et Christophe Drevet*, Casablanca, Emina Soleil/Tarik Éditions.
- Monleón Domínguez, Ana (2007), « L'interculturalité dans l'univers poétique de Tahar Bekri », *Quaderns de Filologia. Estudis literaris*, n° 12, p. 179-194.
- Noiray, Jacques (1996), *Littératures francophones, 1, Le Maghreb*, Paris, Belin, 1996.
- Sartre, Jean-Paul (1948), « Orphée noir », préface, *L'anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, PUF.

Sartre, Jean-Paul (1964), *Les Mots*, Paris, Gallimard.

Semprún, Jorge (1994), *L'écriture ou la vie*, Paris, Gallimard.

Semprún, Jorge (2003), *Vingt ans et un jour*, Paris, Gallimard.

Tounsi, Emna (dir.) (2020), *La Géopoétique de l'œuvre de Tahar Bekri*, Sfax, Med Ali Éditions.

Trabelsi, Mustapha (2012), « Voix et lyrisme dans *La Brûlante rumeur de la mer* de Tahar Bekri », *Interculturel Fancophonies*, Alliance française de Lecce, 21 juin-juillet 2012, p. 89-100.



**TITRE:** POUR UNE DÉCONSTRUCTION DES IDÉOLOGIES LINGUISTIQUES EN TUNISIE POST-RÉVOLUTION :  
« HIER, L'IDÉOLOGIE DES COLONS, AUJOURD'HUI, L'IDÉOLOGIE DES COUILLONS »

**AUTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 219 - 241

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19269](http://hdl.handle.net/11143/19269)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19269](https://doi.org/10.17118/11143/19269)

# Pour une déconstruction des idéologies linguistiques en Tunisie post-révolution : « Hier, l'idéologie des colons, aujourd'hui, l'idéologie des couillons »

Foued Laroussi, Université de Rouen Normandie

Foued.laroussi@univ-rouen.fr

## 1. Introduction

Coupler « langue » et « identité » n'est jamais un exercice simple, mais périlleux tant le risque de dérapage et de déviance est grand : les mots qu'on utilise pour nous identifier ou pour identifier les autres, différents de nous, peuvent être porteurs d'excès. Ces mots sont le lieu de conflits linguistiques sans cesse définis, redéfinis et réinterprétés, et à ce titre, ils sont idéologiquement investis. Comment interpréter les discours politiques des Tunisiens depuis le changement politique qui a eu lieu en 2011 ? Quels sens leur assigner ? Dans quelles perspectives sociolinguistiques les conçoit-on ? Les réponses à ces questions complexes sont loin d'être évidentes, ce qui rend la tâche plus ardue, mais, les enjeux étant de taille, cela en vaut la peine.

Je conçois le terme « idéologie » au sens de Weber, c'est-à-dire un « système d'idées lié sociologiquement à un groupement économique, politique, ethnique ou autre, exprimant sans réciprocité les intérêts plus ou moins conscients de ce groupe, sous la forme d'anhistorisme, de résistance au changement ou de dissociation des totalités. » (Weber, 1965, cité par Gabel [s.d.] : 7)

## 2. Le plurilinguisme tunisien, une réalité linguistique suspecte : une nécessaire mise au point

Il n'est pas facile de traiter du plurilinguisme en Tunisie sans difficulté de nommer les faits, de déconstruire les idéologies linguistiques et d'analyser les stratégies discursives, de dépassionner les débats dans un espace culturel et langagier, caractérisé par le double discours, le non-dit, les guillemets et les ratures.

Avant de poursuivre ce débat, je m'autorise un bref rappel théorique juste pour préciser dans quel cadre théorique je conçois le plurilinguisme et pour quelle fin. La littérature linguistique sur le plurilinguisme est bien sûr abondante : Chaudenson (1991), Truchot (1994), Laroussi (1997), Laroussi et Liénard (2011), Simonin et Wharton (2013), pour ne citer que ces références.

Truchot (1994) fait la distinction entre plurilinguisme et multilinguisme, recommandant d'utiliser le premier pour décrire des situations de coexistence de langues et de pluralité de communautés linguistiques dans un espace donné, et de réserver le second pour désigner le maniement multiple de différentes langues par un même individu.

Je conçois, pour ma part, le plurilinguisme au sens de Marcellesi (1993 : 125) qui propose le concept de « plurilectalisme ». Ce dernier permet de neutraliser les oppositions classiques de type langue *versus* dialecte, parler ou patois.

Tributaires des traditions européennes et tout particulièrement françaises, les recherches sur le plurilinguisme non seulement en Tunisie, mais au Maghreb, de manière générale, ont exclu de leurs préoccupations les aspects sociaux et collectifs du plurilinguisme. Les études sur le bilinguisme, franco-arabe surtout, n'ont concerné que les aspects psycholinguistiques de la manière dont l'acquisition des deux langues se faisait chez l'enfant. Elles concernaient souvent des cas isolés, la finalité étant la recherche de solutions permettant la maîtrise optimale des deux langues en question.

La réticence à s'occuper du plurilinguisme social et sociétal au Maghreb est indiscutable. On peut gloser sur les raisons, mais on ne peut pas négliger le fait qu'au XIX<sup>e</sup> siècle notamment, ces questions en rapport avec les luttes d'émancipation nationale des minorités d'Europe centrale, étaient éminemment politiques et qu'il pouvait paraître téméraire de s'avancer sur de pareils terrains glissants. Deux conceptions de la nation s'opposaient alors : d'une part, la tradition allemande puisant ses références notamment chez des philosophes tels Herder, Humboldt ou Fichte, lesquels ont fait de la langue le fondement de la culture, du peuple et de l'État. D'autre part, la tradition française privilégiait l'acceptation d'objectifs idéologiques et de modes de vie. Elle s'appuyait surtout sur la notion de contrat social, chère à Rousseau, ce qui implique que toute organisation sociale dite « juste » repose sur un pacte qui garantisse l'égalité et la liberté à tous les citoyens sans distinction aucune.

Bien que ces deux conceptions de la nation puisent leurs références idéologiques et philosophiques dans deux traditions différentes, dans la réalité, elles aboutissaient au même résultat, à savoir l'occultation et la stigmatisation du plurilinguisme.

Par le biais de la colonisation française, les pays du Maghreb ont donc hérité de cette pensée européenne. En effet, dans l'équation simpliste et réductrice « une langue = un peuple = un État », on pourrait s'interroger sur le sort réservé aux groupes bilingues amazighophones pratiquant des langues différentes de la langue dominante, imposée par une politique linguistique officielle, fondée sur le principe de la minoration linguistique.

Sans doute le rapprochement de la situation linguistique des amazighophones avec celle des Juifs d'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle est-il osé. Il n'empêche que dans les deux cas, ces groupes dont les pratiques linguistiques ne cadrent pas avec les politiques officielles, constituent par leur existence même une source de doute, voire un danger que les États uniformisateurs et unificateurs se doivent de régler. Le premier tort des Juifs de langue yiddish face au pangermanisme était de parler une variété germanique avec des emprunts à l'hébreu et de l'écrire en caractères hébreux. La politique française, jacobine et homogénéisante, avait, elle aussi, besoin d'ignorer l'existence de communautés plurilingues minoritaires susceptibles, dans le cadre étatique, de troubler l'uniformité que l'on pensait indispensable à l'égalité des citoyens.

C'est donc cette conception de l'État-nation qui a été importée au Maghreb par le biais de la colonisation française. Les rapports entre langue et identité ont été pensés et se pensent encore souvent en Tunisie avec le même arrière-plan idéologique. Bien sûr en raison du nombre des amazighophones, le problème ne se pose pas avec la même acuité en Tunisie qu'en Algérie ou au Maroc. Mais, les concepteurs d'une politique d'arabisation exclusive visent aussi le tunisien et le français. Faut-il rappeler aux tenants du tout arabe que le plurilinguisme est une source d'enrichissement et non d'appauvrissement et, contrairement aux idées reçues, qu'il n'est jamais l'exception ?

Dire que la Tunisie est plurilingue et pluriculturelle depuis l'Antiquité pourrait signifier enfoncer une porte ouverte, puisque, rétorque-t-on, cela relève de l'évidence. Le rappeler surtout dans une Tunisie post-révolution où le débat identitaire tend vers le repli et le recroquevillement, c'est insister délibérément sur l'idée selon laquelle la diversité linguistique doit être perçue comme une richesse et non comme un handicap. Personne ne nie ou ne passe sous silence les apports arabo-islamiques constitutifs de l'identité tunisienne. Cependant, il faut signaler que, depuis l'époque phénicienne, la Tunisie a été un lieu de rencontre de civilisations multiples : différents peuples s'y sont succédé, chacun y a introduit sa langue et sa culture même si de nombreuses langues n'y sont plus parlées aujourd'hui. Et ce sont ces apports multiples qui constituent son originalité et sa diversité.

L'idéologie dominante, adepte des thèses du tout arabe, tente, dans un souci d'homogénéisation, de dénigrer la composante occidentale, francophone en particulier, en voulant la présenter comme une forme d'aliénation culturelle et linguistique vis-à-vis de la France, ancienne puissance coloniale. Faut-il le rappeler, la Tunisie de Bourguiba a su positiver ses apports étrangers, y compris les plus lointains ou profanes. Contrairement à ce qui est couramment admis, ce ne sont pas uniquement des intérêts économiques ou touristiques qui ont incité les décideurs tunisiens au lendemain de l'indépendance du pays à valoriser à la fois les apports berbères, carthaginois, romains, arabo-islamiques ou français, mais surtout une lecture plus ouverte et plus tolérante de l'histoire. Depuis 2011, c'est cet héritage bourguibien qu'on essaie de dénigrer au nom de l'authenticité et du retour aux sources alors que la Tunisie n'a jamais connu une crise aussi cruciale dans tous les domaines que depuis le changement politique survenu en janvier 2011.

Afin de mieux comprendre le tournant idéologique et le revirement identitaire qui ont accompagné la révolution de 2011, il n'est pas sans intérêt de rappeler brièvement le choix de Bourguiba en matière de politique linguistique au lendemain de l'indépendance. Dès 1956, suivant les directives de Bourguiba, les dirigeants tunisiens ont justifié le choix du bilinguisme français-arabe par la nécessité, pour le pays, de se doter d'un outil lui permettant d'acquérir le savoir moderne et de rattraper son retard économique.

User du français ne porte pas atteinte à notre souveraineté ou à notre fidélité à la langue arabe, mais nous ménage une large ouverture sur le monde moderne. Si nous avons choisi le français comme langue véhiculaire, c'est pour mieux nous intégrer dans le courant de la civilisation moderne et rattraper plus vite notre retard ; ce qui était déjà le vœu de la première génération des patriotes tunisiens. » (Discours de Bourguiba, le 10 octobre 1968, à Montréal)<sup>1</sup>

Pour Bourguiba, le français était synonyme de modernité, d'ouverture et de progrès technologique, ce qui avait justifié son choix du bilinguisme. Pendant les trois décennies qu'il a passées au pouvoir, il a œuvré pour cet objectif. C'est ainsi que le français a joué un rôle considérable dans les secteurs de la vie publique tunisienne. Il y sera avec l'arabe la langue de l'enseignement public, en particulier des matières scientifiques malgré les réformes et les politiques d'arabisation qui se sont succédé. Le français restera aussi la langue des transactions avec l'Europe et l'Afrique francophone.

Pour le père de la nation tunisienne, le français ne représentait pas un simple instrument, voire un outil technique, mais véhiculait une culture et des valeurs qui enrichissent la culture arabo-musulmane et lui apportent une complémentarité insoupçonnée. Pour Bourguiba, il ne s'agissait pas d'un bilinguisme, mais d'un biculturalisme :

Et c'est trop peu, finalement, quand on parle de la Tunisie, que de souligner son bilinguisme. Il s'agit bien plutôt d'un biculturalisme. La Tunisie ne renie rien de son passé dont la langue arabe est l'expression. Mais elle sait aussi bien que c'est grâce à la maîtrise d'une langue comme le français qu'elle participe pleinement à la culture et à la vie du monde moderne. (Discours de Bourguiba, le 10 octobre 1968, à Montréal)

Ce choix ne suscite l'adhésion de tout le monde. Pire, il a soulevé des polémiques et divisé les intéressés en partisans et détracteurs du bilinguisme franco-arabe, remis en cause surtout par les islamistes qui le considèrent comme moins utile au développement du pays. Ces derniers souhaitent remplacer le français par l'anglais parce que, disent-ils, l'anglais est la meilleure langue pour l'ouverture à l'international. Sans avoir complètement tort, les tenants de ce discours oublient que le français est historiquement ancré dans la société tunisienne, qu'il bénéficie d'une certaine proximité avec le tunisien grâce notamment aux emprunts faits au français. Et même sur un plan strictement économique, le remplacement du français par l'anglais représente un coût important que la Tunisie ne peut supporter ni à court terme ni à long terme.

---

1. Journal *L'Action*, 11 octobre 1968.

### 3. La révolution de 2011 et le bilinguisme franco-arabe

Depuis la révolution de 2011, ceux qui prennent pour cible le bilinguisme franco-arabe le présentent comme une forme de dépendance culturelle et linguistique. Pour cela, ils réclament « la liquidation des séquelles du colonialisme ». Je reviendrai ultérieurement sur la référence au contexte historique et des liens entre bilinguisme et colonialisme.

Précisons d'abord ceci : lorsque les Tunisiens sont descendus dans la rue pendant la période allant du 17 janvier 2010 au 14 janvier 2011, réclamant le départ de Ben Ali et la fin de la dictature, les slogans qu'ils avaient scandés n'étaient absolument pas identitaires. Le slogan « Dégage ! », devenu l'emblème de cette révolution, n'était pas motivé par des revendications identitaires, mais par des appels incessants pour plus de justice sociale, de démocratie, de liberté, d'équilibre entre les régions. Les manifestants n'ont guère réclamé une identité confisquée ou aliénée ni une religion bafouée.

Pourquoi donc la révolution s'est-elle trouvée confisquée, notamment par ceux qui ne l'avaient pas faite ? Pourquoi lui a-t-on donné un contenu identitaire qu'elle n'avait pas initialement ? Quelles sont les raisons qui expliquent que les débats de la campagne électorale de l'ANC (Assemblée Nationale Constituante) ainsi que ceux qui ont accompagné la rédaction de la Constitution de 2014 se sont transformés presque exclusivement en débats idéologiques sur l'identité tunisienne ?

La rédaction de la Constitution de 2014 par les députés de l'ANC, élus en 2011, a pris trois ans. Pendant cette période, les débats au sein de cette institution ont été houleux, controversés, voire stériles, car de l'avis d'éminents constitutionnalistes, la plupart des députés de l'ANC n'avaient ni le niveau intellectuel ni la compétence scientifique pour être à la place où ils étaient. Et la situation de l'Assemblée nationale ne s'est guère améliorée depuis. Le parlement actuel, devenu objet de risée de tous les Tunisiens, ressemble plus à un souk, voire à un ring de boxe, qu'à une chambre de députés de la nation.

Très rapidement, une divergence autour de la définition de l'identité collective, l'identité de la nation, est apparue. Deux idéologies s'opposaient au sein de l'ANC : la première, fondée sur les liens entre langue et religion, situe la Tunisie dans la sphère arabo-islamique et la situe dans un espace géopolitique plus large, celui de la *oumma*. Ce sont entre autres les partis politiques *Ennahdha* et *Al-Aridha al-chaabia*<sup>2</sup> (La Pétition populaire) qui représentaient ce courant idéologique. La seconde, s'inscrivant dans la continuité du courant néo-destourien<sup>3</sup> dont Habib Bourguiba était le chef de file, considérait la Tunisie certes comme arabo-musulmane, mais aussi comme berbère, punique, carthaginoise, méditerranéenne. Autrement dit, elle ne nie rien de ses apports culturels et linguistiques multiples. Bourguiba est donc considéré par les premiers comme un despote qui a concentré tous

---

2. Ce parti populiste de M. Hechmi Hamdi est arrivé en 3<sup>e</sup> position au scrutin pour élire les députés de l'ANC.

3. Le *Néo-Destour* est un parti politique créé par Bourguiba en 1934 qui s'est construit sur les ruines du vieux Destour.

les pouvoirs et mis fin à l'enseignement religieux en fermant l'université de la Zitouna, mais par les seconds, comme le père de la Tunisie moderne, le libérateur de la femme et l'artisan du progrès.

Que l'on soit pour ou contre l'œuvre de Bourguiba, pour les concepteurs de la tunisianité, la langue et la religion ne suffisent pas à définir l'identité tunisienne. Principalement ancrée dans les traditions et les acquis modernistes, celle-ci laisse une place à la reconnaissance des minorités ethniques et religieuses, amazighes et juives notamment. Au sein de l'ANC, cette position est tenue par des partis de gauche tels que le *Front populaire*, *Al-Massar*, *Ettakatol*, pour ne citer que ceux-ci.

Ce qui est plus surprenant, c'est que le débat identitaire s'est cristallisé autour de questions considérées jusqu'alors comme tranchées en Tunisie, à savoir l'affirmation du caractère civil de l'État (art. 8.5), la place de la religion dans la sphère politique, la place du politique dans la religion (art. 1 et 1.4), les droits de la femme (art. 1.7).

La double référence du préambule de la Constitution de 2014, issue des travaux de l'ANC, à la fois aux valeurs humanistes et à la grande nation arabe, à la *oumma*, traduit cette divergence autour de l'identité. La conception, héritée de la tradition bourguibienne, construite dans la lutte pour l'indépendance et prenant sens dans l'idée même de tunisianité, qui semblait jusque-là faire consensus à la fois chez les partisans de l'ancien régime et chez l'opposition de gauche, s'est trouvée soudain mise en cause par les partis majoritaires au sein de l'Assemblée. À partir de là, la nouvelle Constitution allait refléter ces divergences.

Pour cela, un essai de déconstruction de l'idéologie sous-jacente est, me semble-t-il, nécessaire. Cela passe, à mon sens, par une mise au point théorique.

#### **4. Pour une déconstruction des idéologies linguistiques en Tunisie**

Dans un texte antérieur (Laroussi, 1997), j'avais proposé d'analyser les rapports entre langue et identité au Maghreb en termes d'« identification » et non d'« identité », le concept d'identité ne me semblait pas univoque. Mon approche est interactionniste et met l'accent sur la dialectique du même et de l'autre ou de l'un et du multiple. Autrement dit, dès le début de notre vie, le regard de l'autre nous renvoie une image, une personnalité, un modèle culturel, des rôles sociaux... que certes nous pouvons accepter ou rejeter, mais par rapport auxquels nous sommes contraints de nous déterminer. Au sein des réseaux familiaux et sociaux, se construisent et se reconstruisent les traits qui définissent la personne et par lesquels elle se définit face aux autres, et est reconnue par eux. Par « interaction », j'entends non seulement les relations interpersonnelles, mais de manière générale, l'interaction entre la personne et le monde qui l'entoure, c'est-à-dire personnes, groupes et structures sociales.

L'identité ne se présente point comme une entité figée, mais comme un processus de référenciation dynamique, évolutif et suivant des critères complexes et largement en fonction des situations d'interaction. Concevoir l'identité en termes d'identification, c'est, à mon sens, insister sur le processus et la flexibilité des processus identitaires. La plupart des stéréotypes identitaires sont construits culturellement par les médias, les récits historiques, les discours politiques, les idéologies... Ces stéréotypes identitaires favorisent l'auto-identification et jouent un rôle considérable dans l'élaboration des idées toutes faites et des modèles culturels auxquels on s'identifie.

Déconstruire les idéologies linguistiques en Tunisie, c'est mettre à nu les pseudoarguments selon lesquels l'homogénéité linguistique et l'uniformisation culturelle sont synonymes de cohésion nationale et de paix sociale. Nombre de pays dans le monde, Suisse, Canada, Espagne, Belgique, pour ne citer ceux-ci, n'ont pas construit leurs politiques linguistiques sur le modèle jacobin fondé sur l'unilinguisme linguistique, mais sur le plurilinguisme et la diversité linguistique. Par exemple, un Suisse germanophone n'est pas moins ou plus suisse qu'un Suisse francophone ou italophone.

Je signalais *supra* que la conception monolithique de l'identité tunisienne avait présidé aux débats au sein de l'ANC. Des discours idéologiques virulents stigmatisant des Tunisiens francophones, qu'on pensait révolus, sont revenus avec acuité et agressivité sur la scène politique depuis la révolution de 2011.

Je prends un exemple : deux extraits d'une déclaration faite par M. Tahar Hmila, député de l'ANC, président du groupe parlementaire du CPR (Congrès Pour la République), à l'ANC, et conseiller politique de l'ancien Président tunisien, Moncef Marzouki, publiée par *Babnet.net*, le 15 décembre 2011.

Pour bien contextualiser le débat, j'ai fait une capture d'écran de la déclaration en question ainsi que des réactions qu'elle a suscitées sur le même site. Qu'ils approuvent ou non la déclaration du député de l'ANC, les internautes s'expriment de manière anonyme, sous des pseudonymes.

Premier extrait :

الحتالة الفرنكوفونية هي التي أوصلت البلاد إلى هذا التغيير الجذري بسياستها الخرقاء العوراء و تبعيتها للغرب  
وانبطاحها لطلباته و هواه ( و الحمد لله), أم تراك صدقت خرافة الإستقلال من فرنسا يوم 20 مارس بشروط أولها:  
تتعهد الجمهورية الجديدة بعدم استعمال الحديد لكل أنواع الصناعات إلا بموافقة فرنسا... و تنتهي بتعهد تونس عدم  
استيراد الأسلحة القتالية(طائرات و دبابات و بوارج) إلا بموافقة فرنسا

Traduction : C'est la racaille francophone qui a mené le pays à ce changement radical avec sa politique déviante et son aliénation sur l'Occident. Elle se couche devant ses exigences et envies (Et Dieu merci.)...

Cette déclaration a suscité nombre de réactions parmi les internautes sur le site Babnet.net. J'en présente ci-après quelques exemples. Lorsque l'extrait est en arabe, je mets systématiquement la traduction en français à la suite.

Norchane (Tunisia) | Lundi 16 Juillet 2012 à 13h 04m |

Historique de Norchane

إذا ثمة حاجة نفتخر بها تونس اليوم وتتميزذ بها على العرب فذلك بفضل الفرنكفيون سنرى الحثالة الوهابية المستعربة  
أش باش اتقدم بيخلاف النقاب وعورة المرا والفتويس المتخلفة وحس عووروبا

S'il y a une chose dont la Tunisie est aujourd'hui fière et qui la fait se distinguer des pays arabes, ce sont les francophones. Nous allons voir ce que la racaille wahhabite et arabisée va proposer au pays hormis le niqab, la nudité de la femme, l'ignorance...

Fidele (Canada) | Vendredi 13 Juillet 2012 à 23h 30m |

Historique de fidele

الحثالة الفرنكوفونية هي لي تداوي فيك في المستشفيات و توصفك الدواء في الصيدليات..هاته الحثالة التي تلتقت  
تكوينها بالفرنسية و صارت فرنكوفونية هي نخبة لبلاد من مهندسين و رجال اقتصاد و اساتذة جامعيين و باحثين و  
اطارات عليا يا جبري يا عديم المستوى

La racaille francophone est celle qui te soigne dans les hôpitaux et te prescrit les ordonnances médicales. Cette racaille qui s'est formée en français et est devenue francophone forme l'élite du pays : ingénieurs, économistes, professeurs des universités, chercheurs et hauts fonctionnaires, espèce de balourd et d'inculte.

Bouda (Tunisia) | Vendredi 13 Juillet 2012 à 22h 37m | Par 

Historique de Bouda

Quand on est mal éduqué, c'est pour toute la vie. Il insulte tous les tunisiens et ses élites, je ne pense pas que ça mérite plus de commentaire. les points forts de notre pays: matière grise + ouverture sur les autres.

Myraa (Tunisia) | Vendredi 13 Juillet 2012 à 19h 45m |

Historique de myraa

الحثالة الفرنكوفونية هي من حررت البلاد من الاستعمار  
و أرسى مبادئ الدولة الحديثة و عممت التعليم و الصحة و حررت المرأة من التخلف و التسلط مقابل ذلك نجد  
انجازات الحثالة المستعربة المتمثلة في إدخال ثقافة الحجاب و النقاب و اللحي المغوفة إلى تونس و وإباحة الزواج  
العرفي و تحقير المرأة و المساهمة في إنتشار الارهاب و تصديره إلى الدول الشقيقة و تشجيع تجارة الأسلحة  
فمن الذي يمثل قوى الردة يا فهميم؟

La racaille francophone est celle qui a libéré le pays du joug du colonialisme et a instauré les fondements d'un pays moderne, a généralisé l'enseignement et la santé pour tous et a libéré la femme de l'ignorance et l'injustice. En contrepartie, quels sont les exploits de la racaille arabisée ? Elle a introduit en Tunisie la culture du voile, du niqab, les barbes touffues, autorisé le mariage coutumier, humilié la femme, encouragé le terrorisme et son exportation vers les pays amis et a encouragé le commerce des armes. Qui représente les forces de l'apostasie, toi, qui comprends tout.

و إنت يا عم الطاهر إلى أي نوع من الحثالة تنتمي؟؟؟ على خاطر احنا في تونس ما بعد الثورة مقسمين على إثنين:  
حثالة فرنكفونية و حثالة قطرية و هابية.

الشيء الأكيد انهم جماعة المؤتمر و التكتل من كثرة حبهم للكراسي و طمعهم في المناسبات فاتو كل حدود التلحيس و اصبحوا نهضاوين أكثر من من النهضاوين الأصليين.

Et toi, oncle Tahar, à quelle racaille tu appartiens ??? car en Tunisie post-révolution, nous sommes divisés en deux clans : la racaille francophone et la racaille qatarie et wahabite.

Ce qui est sûr, c'est que les gens des partis politiques, le Congrès Pour la République et Ettakatol<sup>4</sup>, à force d'être soit du pouvoir (litt., aimer les chaises) et avides d'occuper des postes, ils ont dépassé toutes les limites et devenus plus nahdhaouis que les gens d'Ennahdha eux-mêmes.

Deuxième extrait :

"الفرنكفونيين هم أناس تلوثت أفكارهم ونفسياتهم وثقافتهم باللون الفرنكفوني المادي وأنا أجل وأحترم كل من ينتمي الى الثقافة الفرنسية في دائرة مبادئ وأفكار الثورة الفرنسية وفي دائرة Voltaire و Victor Hugo و Montesquieu وكل الشرفاء.

Les francophones sont des gens dont les idées, esprits et culture sont pollués par la pensée matérialiste francophone. Moi, je respecte tous ceux qui se revendiquent de la culture française, fondée sur les préceptes et idées de la Révolution française et sur la pensée de Victor Hugo, Voltaire, Montesquieu et tous les gens honnêtes<sup>5</sup>.

Am thoura lit bien se qui passe par l'esprit des gens et il vise bien ceux qui n'ont pour seul principe le matérialisme

il pense à élever la jeunesse d'aujourd'hui sur les principes fondamentaux de l'islam

Alerter 

برافو عم الطاهر لقد فضحتهم بالفدا ، نعم هؤلاء هم حثالة الحثالات ، منبئين ، متخننين ، نرجو أن يترباؤ ويعود لهم الرشد والعقل مش قاعدين يتبعوا بعضهم ويزيدوا فيه ، ربي يهدي ويحل العينين ويصلح الراي إن بقي منه شيء عندهم

Alerter 

Ratina: 0

4. Les trois partis politiques qui ont remporté les élections pour élire les députés de l'ANC sont Ennahdha, le CPR et Ettakatol. Ils ont formé une coalition, la troïka, qui a formé le premier gouvernement pro-révolution. Ce sont aussi ces trois partis majoritaires au sein de l'ANC qui avaient pour charge de rédiger la Constitution de 2014.

5. Toutes les traductions des segments en arabe ont été réalisées par mes soins.

(3roubi) : Bravo oncle Tahar, tu les as bien démasqués. Oui. Ceux-là sont la racaille de la racaille, ils sont déracinés et travestis. Nous souhaitons qu'ils s'en saisissent et que la raison et la sagesse leur reviennent (...) Que Dieu les guide, leur ouvre les yeux et les ramène à la raison, s'ils en ont encore quelque chose de ce genre.

**Jalel** (France) | Jeudi 15 Decembre 2011 à 08h 44m | Historique de Jalel  
Cerains commentaires et commentateurs ne méritent même pas une insulte... on comprend pourquoi ben ali a sévi dans le pays 23 ans! il avait en face de lui tous ces imbéciles et incultes qui n'ouvrent leurs leurs bouches que pour proférer des insultes à l'égard de leurs compatriotes. vous êtes la honte de la tunisie!

**Ex-cpriste** (Germany) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 21h 56m | Historique de Ex-cpriste  
"تونس للتونسيين و من يحب الفرنسيين قليتحق بهم في فرنسا (إذا قبلوه)"  
أنا أحب التونسيين و الألمان  
و حبا في الله أحب كل ما خلق  
من عرب أوربيون امريكان و صينييين  
و مسلمون و مسيح و يهود  
و من أحب المنهج البورقيبي و اعترف بحسناته و سلبياته  
و من أحب الاعتدال و لذلك أمن بأهمية الوجود السياسي لانهضة  
لكن لما أنعت بالحنالة  
لاني بورقيبي  
أو لان امراتي تلبس البكيني  
من مستشار رايس  
فلأ أبخل عن الالتحاق إلى أي مكان آخر

(Ex-cpriste) : La Tunisie est pour les Tunisiens, et celui qui aime les Français, qu'il les rejoigne en France (s'ils l'acceptent).

Moi, j'aime les Tunisiens et les Allemands, et par amour de Dieu, j'aime toutes ses créatures :

Arabes, Européens, Américains, Chinois, musulmans, chrétiens et juifs.

J'aime la doctrine bourguibienne et reconnais ses bienfaits et ses méfaits.

J'aime la modération, et c'est pour cela que je suis pour l'existence politique du parti Ennahdha.

Cependant, lorsque je suis taxé de racaille, par le Conseiller du président, parce que je suis bourgeois ou parce que ma femme porte un bikini, je n'hésite pas à fuir n'importe où ailleurs.

**Elchinois** (Tunisia) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 19h 59m | Historique de elchinois

Attention ce monsieur est "conseiller politique" du président. la politique il l'a apprise au sein du -rcd-.il parle des grands de la littérature française;je parie qu'à part quelques fables de la fontaine il n'y connaît rien.

il a raison,hier l'idéologie des colons, aujourd'hui c'est l'idéologie des couillons. les francophones: 1) ils sont plus cultivés et plus éduqués que vous ne le pensez. 2) ils ne vous en veulent pas parceque "alzheimer" commence à frapper.

**Zinedddine** (Tunisia) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 18h 58m | Historique de zinedddine

De quoi parle cet ignorant? de sartre? je rêve! ce guignol a atteint le abysses de l'ignorance et de la médiocrité!voltaire et v.hugo doivent se retourner dans leur tombe! il n'y a qu'une seule réponse à opposer à ce minus abens : heureusement que le ridicule ne tue pas!

**Pfff** (France) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 16h 54m | par  Historique de pfff

Un vieux populiste a deux balles pour ne pas dire un.vieux con....la.francophonie t'em\*\*\*\*\*...les.lumières les.droite de l'homme la liberté de l'esprit et de l'ame ...il ne faut pas confondre colonialisme et francophonie voire la ""la francophobie ""...l'apport français a l'humanité est considérable et rien n'empêche d'etre nationaliste tunisien et se référer a ce qu'il y a de noble et sage dans la culture française !!! Mais bon c'est dans l'air du temps de s'attaquer a l'occident et s'auto enfermer dans un discours religieux et populiste ....malheureusement on mélange tout ..Hugo descartes montesquieu flaubert zola manet monet Rousseau voltaire sartre camus proust ...sont devenus pour certains ignorants des ennemis !!! Drôle d'epoque et drôle de mentalité

**Zimigre 71 ans** (France) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 15h 52m | Historique de zimigre 71 ans

Il était ou si tahar au temps de zaba!!!et maintenant

il fait parti des gents (errakibin a la ethowara)

il donne aussi des leçons.

mais ethowara pas fini 😊la roue tourne pour tout le monde.😞😞😞

Alerter 

**Oussema** (Canada) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 15h 49m | Historique de ousema

Bravo am taher. la majorité des tunisiens croit en tes propos..  
bonne continuation..

**Mohamed nacer** (France) | Mercredi 14 Decembre 2011 à 15h 43m | Historique de mohamed nacer

Il faut mieux qui reste a la mosquée qui laisse la place aux jeunes.

يا قصي أنا فعلا فرنسي تونسي و مثلي نصف مليون تقريبا، ثمة من اختار ان ينحاز كليا لاحدى الجنسيين أو الهويتين، هو حر ، أنا أفخر بكلاهما و باستقلال تونس و عدم تبعيتها حتى لفرنسا، و اتمنى ان لا تصير تابعة لقطر أو السعودية كذلك ، و الفكر الفاشي الذي أعنيه هو فكر عمك الطاهر الذي يهين جزءا من بني وطنه و يشكك في انتمائهم و تونسيتهم و يحدد ماذا نقرأ و ماذا نقول كي نعيش في تونس و إلا فالطرد ينتظرنا ، لو كانت فعلا دولة حق و قانون فعلى المرزوقي اقالته من مصبه كمستشار إن لم يعتذر علانية.... لكن القادم أسوأ ، و دائما الفاشيات تستغل العواطف و الهوية و خطاب كراهية الاخر و تشويهه ، لانتاج استبداد يحفظ نقاءا مزعوما ، ما يقوله هذا الرجل قاله قبله هتلر و الخميني و لعلك تعرف النتيجة ، سيتحول النصف مليون تونسي فرنسي لمليونين أو ثلاثة ملايين مهاجر تونسي من جحيم الاستبداد الديني و اللغوي و الثقافي بل من استبداد عامة الشعب الذي تخونج و صار كل جاهل يأمر و ينهى بتوكيل و وحي من ربه فجأة🙄

## Imed

Effectivement, je suis franco-tunisien et comme moi, ils sont à peu près un demi-million. Il y en a ceux qui ont opté définitivement pour l'une des deux nationalités ou identités, ils sont libres. Moi, je suis fier des deux et de l'indépendance de la Tunisie, y compris vis-à-vis de la France. Et je souhaite qu'elle ne soit dépendante ni du Qatar ni de l'Arabie Saoudite non plus. Et par la pensée fasciste, j'entends la parole de « oncle » Tahar qui insulte une partie de ses compatriotes et met en doute leur appartenance nationale, leur tunisianité et détermine ce que nous lisons et ce que nous disons si on veut vivre en Tunisie sinon l'exclusion nous attend. Si nous étions vraiment dans une République de justice et de loi, le Président Marzouki l'aurait viré de son poste de conseiller du Président s'il ne s'en excusait pas publiquement. Mais l'avenir est pire. Le fascisme se nourrit toujours des sentiments, des discours identitaires et de haine de l'autre dans le but de le salir et produire un contexte de dictature destiné à préserver une pureté prétendue. Ce que dit cet homme, l'ont dit Hitler et Khomeiny avant lui et nous en savons les conséquences : le demi-million de Franco-Tunisiens vont devenir deux ou trois millions de migrants tunisiens fuyant l'enfer de la dictature religieuse, linguistique et culturelle. Pis, ils vont fuir la dictature de tous ceux qui ont rejoint les *khwânjiya*<sup>6</sup>. Chaque inculte s'est mis du coup à ordonner et interdire par procuration et révélation de son Dieu.

La violence de la déclaration du député de l'ANC et surtout les réactions qu'elle a suscitées montrent que les rapports entre langue et identité en Tunisie restent très problématiques et largement investis idéologiquement.

6. Le verbe *tkhawnaj* signifie devenu *khwânji*, c'est-à-dire membre des *khwânjiya* : une appellation péjorative qui, au départ, désignait la confrérie des Frères musulmans qu'ils soient en Égypte ou Tunisie. Et plus, tard la même appellation a été utilisée pour désigner les partisans du parti Ennahdha.

## 5. Quelle langue pour exprimer quelle identité ?

La première question qui me semble pertinente concerne l'utilisation formelle des langues : quelle langue pour dire quoi et pour exprimer quelle identité ? Précisons que la déclaration du député a été faite en arabe standard. Quant aux internautes qui ont réagi aux propos du député, ils se sont exprimés respectivement en arabe standard, en tunisien, en français ou dans une forme d'alternance tunisien-français. Dans la mesure où le député défend une conception de l'identité conservatrice et de repli, on pouvait s'attendre à une convergence linguistique au sens de Giles et Smith (1979), autrement dit à ce que ceux qui partagent son avis s'expriment comme lui en arabe standard alors que ceux qui condamnent ses propos s'expriment en français, voire en tunisien. Mais, il n'en est rien. Ses détracteurs (Ex-cpriste et lmed) ont recours à la même langue, l'arabe standard, pour manifester leur désaccord avec lui. Quant aux autres (Jalel, Elchinois, Pfff et Mohamed Naceur), ils condamnent de façon virulente les propos du député en utilisant le français.

Quant à ceux qui approuvent les propos du député, ils ne s'expriment pas forcément en arabe standard. Slouma et Oussema l'ont fait en français et 3roubi a eu recours à l'alternance arabe standard/tunisien. Cela montre que l'équation « une langue = une identité » ne fonctionne pas. On peut utiliser l'arabe standard pour défendre les francophones comme on peut utiliser le français pour les condamner. Cela prouve aussi que la langue n'appartient à personne et n'est la propriété d'aucun groupe social ; elle appartient à ceux qui la parlent. Ce n'est pas parce que des Tunisiens s'expriment en français ou en tunisien qu'ils sont moins tunisiens que ceux qui s'expriment en arabe standard, et inversement.

## 6. Une conception monolithique et idéologique de l'identité

L'analyse des réactions aux propos tenus par le député de l'ANC sur les francophones tunisiens montre que l'identité tunisienne ne s'exprime pas, comme le prétendent certains, dans et par une langue unique, mais bien dans la diversité linguistique, puisqu'ils ont recours à des idiomes différents pour contester les propos du député.

Ce constat étant fait, voyons, maintenant, comment ce député conçoit l'identité et quels sont les contre-arguments que ses détracteurs lui opposent.

Rappelons tout de même qu'il ne s'agisse pas de n'importe quel homme politique, mais d'un député chargé de rédiger la nouvelle constitution tunisienne et d'un conseiller du Président de la République tunisienne, lui-même francophone qui a vécu en France pendant plusieurs années.

Ce député qui, comme le dit l'un de ses détracteurs, « mange à tous les râteliers », qualifie les francophones tunisiens de « racaille ». Pour lui, « les idées, esprits et culture » des francophones sont « pollués par la pensée matérialiste francophone », abstraction faite de l'utilisation de termes inadéquats

comme l'adjectif « pollué » qui révèle implicitement une conception monolithique, monoculturelle et fermée de l'identité. Pour lui, c'est la racaille francophone qui est à l'origine des difficultés du pays parce qu'elle s'est « couchée devant l'Occident » et a répondu favorablement à toutes ses exigences. Sa conception est, du reste, classique, puisqu'elle condamne l'aliénation linguistique et culturelle, symbolisée par la présence du français en Tunisie. Pire, il ose même dire qu'il ne faut pas croire à la fable de l'indépendance, puisque la Tunisie continue toujours à recevoir les ordres de la France. Quoi qu'il en soit, le député ressasse une idéologie aussi vieille que la présence coloniale en Tunisie.

Il prétend respecter « tous ceux qui se revendiquent de la culture française fondée sur les préceptes et idées de la Révolution française et sur la pensée de Victor Hugo, Voltaire, Montesquieu et tous les gens honnêtes. » Autrement dit, il ne respecte pas les autres, ceux qui ne pensent pas comme lui, ceux-là, il les considère comme des gens dont la culture est « polluée ». Notre député, qui malheureusement n'est pas une exception dans une Tunisie post-révolution, ignore la culture de la tolérance, de la différence et de la diversité. Il revendique une conception de l'identité tautologique, monolithique et rétrograde. Bourguiba, que des députés du parti politique de M. Tahar Hmila considèrent comme un vendu à la France et comme un despote francophone, lorsqu'il était dans les geôles de la France coloniale, défendait rigoureusement l'idée selon laquelle il ne fallait pas confondre la culture et la civilisation françaises, véhiculées par le français avec l'oppression coloniale. Bourguiba se battait contre le colonialisme, et non contre la culture française. Pour lui, l'ignorance, l'obscurantisme et la pauvreté étaient pires que le colonialisme. Si la bataille contre celui-ci a été remportée, celle contre le sous-développement et l'obscurantisme est loin d'être gagnée.

Pour ne considérer que les réactions hostiles aux propos du député, abstraction faite des insultes : « couillon », atteint d'« Alzheimer » (Elchinois), « imbécile », « inculte », « la honte de la Tunisie » (Jalel), « guignol » (Zineddine), « populiste », « vieux con » (Pfff) qui sont tout aussi condamnables que les propos du député, deux conceptions de l'identité, voire deux conceptions de la Tunisie, s'affrontent ici.

Une conception, véhiculée par le courant idéologique que représente Hmila. Ce courant conservateur qui se dit arabonationaliste confond délibérément francophonie et colonialisme. À ses yeux, les francophones tunisiens sont les alliés de la France et, à ce titre, ils sont aliénés culturellement et linguistiquement. Pour les représentants de ce courant, la Tunisie est un pays de culture arabe et de religion musulmane. Son appartenance doit forcément être le monde arabo-musulman, et tout Tunisien qui dit le contraire est un « traître » à la nation, un « vendu » à l'Occident et fait partie de la « racaille » francophone.

Les détracteurs du député condamnent fermement sa conception conservatrice et sa pensée totalitaire et intolérante. Ils lui opposent une Tunisie francophone, moderne, ouverte sur le monde, tolérante, qui s'appuie sur une élite éduquée, instruite et compétente, qui a bâti une nation moderne, libéré la femme du joug de l'ignorance et du sous-développement et qui a beaucoup investi dans l'enseignement. Grâce à l'enseignement moderne qu'ils avaient reçu dans les écoles publiques

mises en place par Bourguiba, les Tunisiens ont appris à combattre les thèses wahabites et salafistes, introduites par des gens de la mouvance politique de ce député.

Pour Pfff, le député confond « colonialisme » et « francophonie ». Il l'interpelle en lui rappelant que l'apport de la culture francophone à l'humanité est « considérable », et qu'on peut être « nationaliste tunisien » et « se référer à ce qu'il y a de noble et sage dans la culture française ». Quant à l'Ex-cpriste<sup>7</sup>, réagissant dans un arabe standard soutenu, il dit respecter toutes les nationalités et les religions sans distinction, mais lorsqu'il est taxé de faire partie de la « racaille francophone », parce qu'il est « bourguibiste » ou parce que sa femme porte un « bikini », il n'hésite pas à rejoindre le camp de la racaille.

## **7. « Hier, l'idéologie des colons, aujourd'hui, l'idéologie des couillons. »**

Dans une longue réponse faite dans un arabe standard soutenu, Imed se présente comme un binational ayant la double nationalité française et tunisienne. Il se définit comme un francophone revendiquant un biculturalisme arabe/français et condamnant la conception dogmatique de l'identité proposée par Hmila.

Pour Imed, il y a à peu près un demi-million de Tunisiens qui ont opté pour la double nationalité franco-tunisienne. Il se dit fier de ses deux appartenances comme il est fier de l'indépendance de la Tunisie non seulement vis-à-vis de la France, mais aussi vis-à-vis du Qatar et de l'Arabie Saoudite. L'évocation du Qatar n'est pas fortuite, on sait que les partis politiques Ennahdha et le CPR sont les alliés des Qataris, le premier étant même financé par eux.

Imed qualifie la déclaration du député de l'ANC de « fasciste ». Selon lui, le député humilie ses compatriotes et met en doute leur patriotisme et leur appartenance à la nation juste parce qu'ils sont binationaux. Comment ce député peut-il décider quelle langue doivent parler ses compatriotes ? Comment doivent-ils s'habiller et à quelle identité doivent-ils se référer ? Il condamne la conception dogmatique et religieuse de l'identité par le député. Pour lui, ce dernier ne fait que propager un discours de haine et de xénophobie qui risque de transformer le demi-million de Franco-Tunisiens en plusieurs millions de migrants fuyant l'enfer de la dictature religieuse, linguistique et culturelle.

« Hier, l'idéologie des colons, aujourd'hui, l'idéologie des couillons. » Avec un tel énoncé, Elchinois désigne le député comme un « couillon » qu'il compare à un colon de jadis. Cet énoncé a retenu tout particulièrement mon attention parce que j'ai le sentiment que ce Tunisien s'exprimant sous le pseudonyme Elchinois voulait dire au député ceci : tu es loin d'être à la hauteur de Bourguiba qui

---

7. Cet internaute, qui se présente avec le pseudonyme « ex-cpriste », nous informe qu'il était un ex-membre du parti CPR (Congrès Pour la République), le parti de l'ex-Président de la République, Moncef Marzouki et du député Tahar Hmila dont nous analysons les propos dans ce texte.

bien que croupissant dans les geôles du colonialisme, faisait la différence entre la culture française véhiculée par la langue française et la culture de l'injustice et de l'oppression véhiculée par l'autorité coloniale, toi, tu confonds colonialisme et francophonie. Et l'histoire nous a toujours enseigné qu'il est plus difficile de lutter contre l'obscurantisme que contre le colonialisme.

Taxant le député « d'ignorant », Pfff lui rappelle que la francophonie signifie « les lumières », « les droits de l'homme », « la liberté de l'esprit ». Il lui conseille de ne pas confondre « colonialisme et francophonie », voire « colonialisme et francophobie » :

L'apport français à l'humanité est considérable, et rien n'empêche d'être nationaliste tunisien et de se référer à ce qu'il y a de noble et de sage dans la culture française !!! Mais bon c'est dans l'air du temps de s'attaquer à l'Occident et de s'auto-enfermer dans un discours religieux et populiste.

L'extrait de l'intervention de Pfff résume pertinemment le discours identitaire en Tunisie post-révolution, un discours largement investi idéologiquement, démagogique et populiste. Pire, lorsqu'identité, dogmatisme et populisme s'enchevêtrent, les choses se compliquent davantage. Imed montre qu'une langue peut exprimer plusieurs cultures, et qu'une culture peut être exprimée dans plusieurs langues. La culture islamique s'exprime en arabe, en berbère, en kurde, en persan, en wolof et aussi en français. Celui-ci exprime à tour de rôle la culture française, wallonne, helvétique, québécoise, africaine, tunisienne... Le député de l'ANC ignore que chacun revendique, en Tunisie, un ensemble de traits culturels, linguistiques, religieux susceptibles de lui donner le sentiment d'appartenir à des entités non exclusivement identiques, mais différentes.

Au-delà du choix des mots insultants à l'instar de « racaille », le but du député est de classer, déclasser, voire dénigrer les francophones pour s'en démarquer. Son discours identitaire s'inscrit dans un processus de relation et de démarcation *hic et nunc*. Le fait qu'il s'identifie à un groupe ou qu'il s'en démarque à un à sens. Cela montre que les processus identitaires demeurent au cœur des débats publics et alimentent les discours politiques en Tunisie, surtout depuis 2011. Ils notifient une inscription, une appartenance et, par conséquent, une place au sein des réseaux complexes de la vie sociale. Les formulations auxquelles a recours le député pour qualifier les francophones tunisiens de « racaille » sont langagières et, en tant que telles, elles occupent un rôle important dans le jeu des différenciations sociales au sein de la société tunisienne. Les propos du député montrent surtout que les identités sont pensées en Tunisie comme un patrimoine national fortement symbolique que chacun investit selon ses convictions et croyances de projections idéologiques, politiques, voire fantasmatiques.

## 8. La francophonie en Tunisie post-révolution

Si l'on conçoit donc l'identité tunisienne comme faite d'appartenances multiples, le français pourrait contribuer à sa définition. Cependant, avant de préciser quel rôle joue le français dans la définition de l'identité tunisienne, il faut savoir quel sens on donne aux termes « francophonie » ou « francophone ».

Pour que les choses soient claires, je n'ai pas pour objectif de répondre à la question que l'on pourrait formuler comme suit : les Tunisiens sont-ils francophones ? La réponse à une telle question dépend évidemment du sens que l'on accorde au terme « francophone » dont toute tentative de le circonscrire pose autant de problèmes qu'elle en résout. En revanche, il me semble plus pertinent de poser la question autrement : le français contribue-t-il à la définition de l'identité collective tunisienne ? Si oui, comment et sous quelles formes ? Sinon, pourquoi ? on le sait, les situations de francophonie où le français est langue première diffèrent nettement des situations où il n'est parlé que par une élite qui s'en sert comme une langue seconde ou étrangère ayant un statut privilégié. Or, le français en Tunisie aujourd'hui, surtout dans les deux dernières décennies, ne s'inscrit pas forcément dans ce schéma.

Je ne suis ni alarmiste ni adepte des discours catastrophistes, mais, s'il faut répondre à la question posée *supra* uniquement à travers le prisme de l'analyse des pratiques langagières des Tunisiens, le constat est malheureusement alarmant : le français recule en Tunisie avec une vitesse grand V. Il est en train de devenir la langue de l'élite. Pour illustrer mes propos, je n'en prends que deux exemples :

- 7000 copies ont eu zéro comme note à l'épreuve de français au bac de 2017, sans parler des notes très proches telles que 1, 1,5 ou 2.
- Dans une émission portant sur le français en Tunisie, la chaîne tunisienne privée, El Hiwar Ettounsi, avait organisé un micro-trottoir dans l'avenue Bourguiba : le journaliste demandait aux passants (des jeunes), en arabe, comment on dit « une pomme », « une orange », « un abricot », « une poire », etc. La seconde série de questions était similaire, mais portant sur les noms des couleurs : le journaliste nomme la couleur en arabe et demande à ses interlocuteurs de lui donner l'équivalent en français. Dans les deux cas, le constat était affligeant : la plupart des passants ne savaient pas répondre aux questions.

Lorsqu'un élève de collège ou de lycée ne sait pas dire « pomme », « abricot », « poire » ou « rouge », « bleu » ou « vert » en français, on est en droit de dire ceci : pourquoi, au pays de Bourguiba, le français est-il en train de reculer de la sorte ? Qui sont les responsables ? Et à qui profitera la disparition de cette langue en Tunisie ?

À l'heure où, en Europe, les écoliers s'efforcent d'apprendre, outre leur langue première, une ou deux langues étrangères, les jeunes Tunisiens possèdent par voie d'héritage, fût-il colonial, un instrument qui constitue une richesse, le français. Cependant, pour des raisons qui tiennent plus de l'idéologie et de la démagogie que du réalisme, des pressions s'exercent sur les pouvoirs pour limiter son usage.

Aussi paradoxal que cela paraisse, ce sont les islamistes qui faisant mine de brandir le drapeau de la modernité, proposent de remplacer le français par l'anglais.

Étrange modernité qui consisterait à détruire un instrument que l'on possède et qui peut aider à la maîtrise progressive d'autres (sic) pour lui substituer un outil sur lequel on n'a dans l'immédiat aucune prise, qui risque de surcroît de rompre un vivant réseau de coopération francophone, non exclusif de l'arabophone, pour installer, à terme, une dépendance plus uniformisatrice et plus menaçante pour la langue arabe elle-même. (Balta, 1990 : 278)

Les islamistes ne cherchent pas, comme ils le prétendent, à favoriser le contact avec la communauté internationale par le biais de l'anglais, mais « à distendre les liens avec le proche voisin européen, régulièrement dénoncé, et à couper la population maghrébine de la communauté émigrée dont ils redoutent l'évolution et l'influence. » (Balta, 1990 : 279).

### ***8.1 La modernité passe nécessairement par l'arabe tunisien***

Dans les discours des détracteurs du député, la question de la modernité revient sans cesse.

À une conception rétrograde et salafiste de l'identité, ils lui opposent une conception moderne et ouverte sur l'autre. Cela montre qu'on ne peut penser les rapports entre langues et identités en Tunisie sans se poser la question de la modernité. Depuis que les islamistes et leurs alliés ont pris le pouvoir en 2011, la question de la modernité se pose plus que jamais avec gravité tant la menace qui pèse sur elle est devenue réelle. Il n'y a pas plus pervers que de vouloir désigner la modernité comme un danger pour l'authenticité, l'identité, la culture locale ou le patrimoine.

La principale question, me semble-t-il, consiste moins à savoir si nous avons affaire à un conflit entre conservatisme et modernisme que de comprendre pourquoi en Tunisie, la modernité, liée essentiellement au français, n'est pas perçue comme un progrès par des Tunisiens de la mouvance politique de M. Hmila.

Ces derniers savent pertinemment que c'est l'élite francophone, plus exactement bilingue arabe/français, qui a édifié la Tunisie moderne. On sait aussi que les rapports à l'histoire et aux mythes ne sont plus perçus et ne se gèrent plus de la même façon que dans les premières années de l'indépendance. La révolution de 2011 a conforté l'idée selon laquelle l'affirmation de la culture nationale par rapport aux cultures étrangères ne s'inscrit plus dans la seule dynamique de la décolonisation.

Si, au lendemain de l'indépendance du pays, les tenants du discours du tout arabe s'en prenaient directement à l'État-nation en tant que mauvais serviteur de la modernité, depuis la révolution, c'est la modernité, elle-même que les islamistes mettent en cause, pointant surtout son contenu francophone.

Si la modernité paraît aujourd'hui la cible des critiques, c'est son caractère francophone qui est mis en cause, avivant par-là les réponses « d'identité » et « d'authenticité » que certains lui opposent. De cette « dépression idéologique », profitent surtout « les cultures qui paraissent essentielles, c'est-à-dire qui offrent, en alternative au modernisme déficient, une cosmogonie simple et cohérente, puisée dans les apparentes certitudes du passé », écrivait déjà Henry (1986 : 6-7).

Tout le monde sait, y compris le député de l'ANC en question, que le français a été introduit en Tunisie par la colonisation. En revanche, cette langue fait partie du paysage linguistique du pays. Ainsi, les Tunisiens n'ont guère que deux choix possibles : soit ils se barricadent dans une position frileuse et refusent au nom de croyances pour le moins mythiques toute influence étrangère liée au français, soit ils se réapproprient cette langue et participent à sa recréation afin de jouer un rôle aussi important que d'autres dans sa transformation tout en demeurant eux-mêmes des Tunisiens.

La problématique de la modernité a été souvent pensée au Maghreb par rapport aux langues occidentales, y compris en Tunisie. Or, depuis les années 1990, on a assisté à une nouvelle approche qui, sans nier le rôle joué par le français en tant que véhicule de la modernité, met l'accent sur les langues premières (variétés arabes et amazighes). On peut sans être exhaustif citer les travaux de Benrabah (1993), Grandguillaume (1990, 1991, 1997), Morsly (1997), pour l'Algérie, ceux de Boukous (1995) et Caubet (1996), pour le Maroc, Balegh (1998), Ben Achour (1995), Laroussi (1993, 1996, 1997, 1998, 1999), pour la Tunisie. Chacun, selon ses propres préoccupations, insiste sur tel ou tel aspect de la modernité véhiculée par les langues premières.

Ceux qui sont de l'avis du député rejettent le français au nom de l'authenticité. Or, comment peut-on expliquer aussi leur rejet du tunisien, considéré comme un dialecte, au sens propre du terme ? Les langues premières sont ancrées au Maghreb depuis des millénaires. Grandguillaume les désigne comme « la source de la créativité authentique » permettant au locuteur maghrébin « de vivre à un niveau collectif les sentiments et les passions que l'art officiel néglige et réprime. » (Grandguillaume, 1991 : 54)

Le rejet du français par les tenants du tout arabe n'est, me semble-t-il, qu'un prétexte idéologique pour rejeter toute forme de modernité ayant un caractère étranger. Or, aussi paradoxal que cela puisse être, l'exclusion du français s'explique, à mon sens, non pas du fait de son éloignement, mais de sa trop forte présence, de son inévitable proximité. Le tunisien exprime la vitalité, la modernité et la liberté parce qu'il échappe à la pression des institutions normatives. C'est la langue de l'inventivité, de la création et du génie discursif et communicationnel.

En tant que langue première, il dispose de la souplesse suffisante pour intégrer la modernité et demeurer dans le dynamisme de la vie. Contrairement aux défenseurs du seul arabe littéraire, pour qui l'oralité constitue une tare pour le tunisien, elle signifie aux yeux des modernistes évolution, progrès et transformation sous le contrôle des usagers qui le parlent et exclut tout contrôle externe qui soit l'apanage d'une quelconque instance normative qui prétendrait légiférer au nom du bien dire.

## 9. Conclusion

Déconstruire les idéologies linguistiques relatives aux rapports entre discours politique, langue et identité en Tunisie, c'est montrer avec analyse du corpus à l'appui que depuis la révolution de 2011, au moins, des questions que l'on pensait réglées depuis longtemps reviennent sur la scène nationale avec une brutalité inouïe. Déconstruire les idéologies linguistiques relatives à la présence du français en Tunisie, c'est mettre à plat leur fondement qui ne repose pas sur des données tangibles, mais sur une pensée tautologique, conservatrice, populiste qui définit à tort l'identité comme une entité figée et monolithique. La Tunisie a été depuis des millénaires une terre ouverte aux influences étrangères ; elle détient sa richesse de sa diversité et de son ouverture sur le monde extérieur, le nier, c'est méconnaître incontestablement son histoire ancienne et récente.

## Bibliographie

- Balegh, Hédi (1998), *Proverbes tunisiens*, tome 3, Tunis, Éditions La presse.
- Balta, Paul (1990), *Le grand Maghreb*, Paris, La Découverte.
- Ben Achour, Yadh (1995), « Les implications politiques du problème linguistique au Maghreb », *La Pensée*, n° 303, Paris, IRM, p. 93-102.
- Benrabah, Mohamed (1993), « L'arabe algérien véhicule de la modernité », *Cahiers de Linguistique sociale*, n° 22, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, p. 33-43.
- Boukous, Ahmed (1995), *Société, langues et cultures au Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Université Mohamed V.
- Caubet, Dominique (1996), « Entretien avec Mohamed Fellag. Créer dans l'urgence pour devancer la morale », Laroussi Foued (dir.), *Linguistique et anthropologie*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, p. 31-46.
- Gabel, Joseph [s.d.], « Idéologie », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], page consultée le 16 janvier 2022 : <http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/ideologie/>.
- Giles, Howard et Smith, Philip (1979), « *Accommodation theory: Optimal levels of convergence* », Giles, Howard et St Clair, Ralf (dir.), *Language and social psychology*, Oxford, Blackwell, p. 45-65.
- Grandguillaume, Gilbert (1990), « *Language and legitimacy in the Maghreb* », Weinstein, Brian (dir.), *Language Policy and Political Development*, Norwood, New Jersey, Ablex, p. 150-166.
- Grandguillaume, Gilbert (1991), « Arabisation et langues maternelles dans le contexte national au Maghreb », *International journal of the Sociology of Language*, Berlin, New York, Mouton, LXXXVII, p. 45-54.
- Grandguillaume, Gilbert (1997), « Le multilinguisme dans le cadre national au Maghreb », Laroussi Foued (dir.), *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, p. 13-19.
- Henry, Jean-Robert (1986), « Introduction générale », *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, p. 5-27.
- Henry, Jean-Robert (1986) (dir.), *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS.
- Laroussi, Foued et Liénard, Fabien (dir.) (2011), *Plurilinguisme, politique linguistique et éducation. Quels éclairages pour Mayotte ?* France, Publications des Universités de Rouen et Havre (PURH).
- Laroussi, Foued (dir.) (1993), *Minoration linguistique au Maghreb*, Cahiers de Linguistique sociale, 22, Mont Saint-Aignan, Université de Rouen.

- Laroussi, Foued (1996), « Frontières linguistiques et pratiques langagières : le cas tunisien », Le Dù, Jean et Le Berre, Yves (dir.), *Badume, Norme, Standard*, La Bretagne linguistique, 10, Actes du Colloque de Brest, Brest, Université de Bretagne occidentale, p. 133-141.
- Laroussi, Foued (dir.) (1996), *Linguistique et Anthropologie. Rouen-Tizi-Ouzou*, Collection Bilan et Perspectives, Cahiers de Linguistique sociale, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen.
- Laroussi, Foued (dir.) (1997), *Langue et stigmatisation sociale au Maghreb*, Peuples Méditerranéens, 79, Toulouse.
- Laroussi, Foued (dir.) (1997), *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Mont-Saint-Aignan, Publications de l'Université de Rouen.
- Laroussi, Foued (1999), « Un nouveau regard sur la situation linguistique tunisienne ». *Cahiers de sociolinguistique*, 4, Presses universitaires de Rennes, p. 155-168.
- Marcellesi, Jean-Baptiste (1993), « Postface », Laroussi, Foued (dir.), *Minoration linguistique au Maghreb*, Cahiers de linguistique sociale, n° 22, Mont-Saint-Aignan, Université de Rouen, 1993.
- Morsly, Dalila (1997), « Stigmatisation linguistique de l'arabe algérien. Le marqueur sexuel », *Peuples Méditerranéens* n° 79, p. 15-24.
- Weber, Max (1965) [1922], *Essais sur la théorie de la science*, trad., Paris, Plon.



**TITRE:** ROMAIN COLONNA (2020), *DE LA MINORATION À L'ÉMANCIPATION : ITINÉRAIRES SOCIOLINGUISTIQUES*, AIACCIU, ALBIANA, COLL. « CARTA », 208 P. [ISBN : 978-2-8241-1046-2]

**AUTEUR:** ANNA GIAUFRET, UNIVERSITÀ DI GENOVA

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 242 - 247

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19268](http://hdl.handle.net/11143/19268)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19268](https://doi.org/10.17118/11143/19268)

# **Romain Colonna (2020), *De la minoration à l'émancipation : itinéraires sociolinguistiques*, Aiacciu, Albiana, coll. « Carta », 208 p. [ISBN : 978-2-8241-1046-2]**

Anna Giaufret, Università di Genova  
anna.giaufret@unige.it

Le but de ce recueil d'essais est de présenter une réflexion engagée sur les dynamiques qui caractérisent les langues minorées en s'appuyant sur le cas du corse. Cette réflexion est étroitement liée à la domination linguistique, dont les deux issues possibles seraient l'assimilation ou la folklorisation. Par ailleurs, pour Colonna, qui se dit « chercheur “impliqué” [dans une] sociolinguistique “militante” » (p. 10), il est inconcevable de séparer l'analyse de l'intervention : c'est pourquoi cet examen de la minoration s'accompagne de la recherche de solutions susceptibles de produire une émancipation, du corse, mais également de toute langue minoritaire. L'auteur ne refuse pas pour autant le plurilinguisme ni le bilinguisme, pourvu que l'on trouve « les moyens politiques et sociaux de faire coexister deux langues » (p. 19) et de sortir du bilinguisme colonial.

Le chapitre 1 (« De la minoration à l'émancipation : libérer une parole historiquement, socialement et politiquement condamnée ») se penche sur le rôle du linguiste en contexte minoritaire. Si l'on peut regretter que l'auteur ne définisse pas plus précisément les différences entre les concepts de « langue minoritaire », « minorisée », ou encore « minorée », cette dernière est définie comme une langue « exclue[...] des principales sphères de communication collective, publique et des principales sphères de pouvoir » et qui est « soumise[...] constamment au régime du libéralisme linguistique [et à] un rapport de domination avec une entité tutélaire » (p. 33). Dans ce contexte, l'engagement du chercheur est étroitement lié à la notion de conflit, puisque « la responsabilité du sociolinguiste se mesurera en fonction de sa résolution à dénoncer le conflit et les forces qui l'occulent » (p. 34) afin de le résoudre, ce qui lui impose comme objectif de sa recherche l'utilité sociale.

Le chapitre 2, « Une sociolinguistique du conflit pour analyser le cas du corse », examine la situation de cette langue à travers le prisme de l'école catalane, qui aurait influencé la sociolinguistique corse à deux niveaux : le premier, général, a permis de mobiliser un appareil conceptuel catalan pour interpréter la situation du corse ; le second, plus spécifiquement universitaire, a créé des liens entre les universités catalanes et celle de Corse, par l'intermédiaires des recherches occitanes (modèle « catalano-occitan »). Colonna parle donc d'« institutionnalisation de la sociolinguistique corse » (p. 49), qui se réalise à travers un ensemble de travaux de Collectivité Territoriale de Corse, tels que

le rapport sur l'état de la langue (2007), le vote en faveur de la co-officialité corse-français (2013) et le document de planification linguistique *Lingua 2020 – Planification pour la normalisation de la langue corse et le progrès vers une société bilingue* (2015). Toutefois, il faut constater que la perte de terrain du corse dans le domaine privé, face à un regain dans la sphère publique (médias, école, littérature), s'accompagne d'un recul des pratiques compensé par une amélioration dans le pôle des représentations. Cette situation paradoxale fait ressortir les limites du modèle catalan et une issue très incertaine pour le conflit linguistique entre le français et le corse.

Dans le chapitre 3, Colonna aborde la question du « Plurilinguisme à l'épreuve de la minoration ». Si le monde connaît des contextes plurilingues différents, s'il existe une inégalité sociale entre les langues, et si tous les corsophones sont aussi francophones bien que l'inverse ne soit pas vrai, l'auteur demande d'envisager le plurilinguisme comme une forme de conflit entre les langues, car celui-ci favorise souvent des « processus de *satellisation* » (p. 59). Afin d'atteindre l'autonomie, la langue minorée doit donc compléter un processus d'*individuation*, par lequel la communauté identifie et reconnaît sa langue, ainsi que de prise de responsabilité des acteurs sociaux et des agents glottopolitiques. À la fin de ce processus, la langue pourra enfin bénéficier « d'espaces légitimes, autonomes et monolingues » (p. 61).

Le chapitre 4 (« La standardisation à l'épreuve de la minoration : le cas du corse ») – après avoir constaté le faible taux de transmission intergénérationnelle de celui-ci et sa relégation à un niveau subalterne par la constitution française, qui en fait une langue minorée – se concentre plus spécifiquement sur le cas du corse en mettant en regard deux modèles linguistiques apparemment opposés : celui du processus de standardisation en quatre étapes de Haugen (1987) et celui de la langue polynomique de Marcellesi (1991, 2003), qui vise à « légitimer l'ensemble des variétés dialectales et [à] affirmer par la reconnaissance mutuelle l'unité de la langue et conjointement son existence » (p. 71). Or, il ne faut pas oublier que la langue dominée va suivre par mimétisme le modèle de la langue dominante : dans notre cas c'est celui du monostandard. Si l'on suit le modèle de Haugen, on peut dire que le choix de la variété standard est remplacé par la langue polynomique et que la codification du corse s'est faite par l'élaboration d'outils descriptifs, notamment didactiques, mais en l'absence d'un dictionnaire de référence ; quant à la mise en œuvre du standard, elle se heurte bien évidemment au faible pouvoir des promoteurs du corse au sein des institutions, notamment scolaire ; pour finir, l'élaboration (ou modernisation) de la norme se heurte à un sentiment de dépossession de la langue qui affecte les locuteurs traditionnels ainsi qu'à l'absence d'institutionnalisations fortes. Le modèle de Haugen apparaît donc comme fortement problématique dans le cas des langues minorées.

Dans le chapitre 5 (« Les langues minorées et l'Europe : l'impossible convergence »), Colonna aborde la relation entre l'Union Européenne, le Conseil de l'Europe et les langues minorées, relation qui passe par les institutions étatiques des états membres, ce qui semblerait en contradiction avec les politiques de promotion de la diversité linguistique et culturelle des institutions européennes et qui dénoncerait l'absence d'une véritable politique linguistique européenne envers les langues non-étatiques. En effet, c'est la *Charte des langues régionales ou minoritaires* (1992) du Conseil de

l'Europe (adoptée par seulement 17 états-membre de l'UE) qui, selon le Rapport 2003 du Parlement Européen, représente la norme juridique européenne en la matière. Après une âpre critique de la Charte – selon Colonna texte vague voire contradictoire – l'auteur affirme que son éventuelle ratification par la France n'entraînerait pas une amélioration di statut des langues minorées. En revanche, le chapitre met en valeur les qualités de la *Déclaration universelle des droits linguistiques* (1996) et le *Rapport sur les langues européennes menacées de disparition et la diversité linguistique au sein de l'Union Européenne* (Parlement Européen, 2013), avant de conclure que « l'Union Européenne, malgré plusieurs déclarations largement favorables à la diversité, n'a pas de réelle politique à l'égard des langues minorées » (p. 107).

Le chapitre 6 (« Les “langues de France” : des langues non-étatiques au pays de l'État-nation ») analyse la situation des langues non-étatiques en France vingt ans après le rapport Cerquiglini (1999). Ces langues, en tant qu'elles sont conceptualisées comme patrimoine national, auraient donc subi un processus de déterritorialisation, voire de nationalisation, qui renvoie toujours ces langues à la sphère culturelle, contrairement à ce qui se produit pour la langue française. La modification constitutionnelle de 2008, qui reconnaît les langues régionales, ne ferait que renforcer le processus de muséification qui les frappe. Dans ce contexte, le vote sur la co-officialité du corse par l'assemblée régionale en 2013 veut dépasser cette vision patrimoniale pour mettre en place une politique interventionniste dans le domaine linguistique. Le rejet de l'État français de la loi de co-officialité « montre à quel point la question linguistique demeure une prérogative de l'État même lorsqu'il ne s'agit pas de langues d'État » (p. 121). En effet, le discours en langue corse du président de l'Assemblée régionale de Corse, Jean-Guy Talamoni, prononcé en 2015, a suscité chez les personnalités politiques et les journalistes des propos que Colonna qualifie de xénophobes, glottophobes et racistes, qui seraient révélateurs des représentations sociolinguistiques françaises envers les langues régionales.

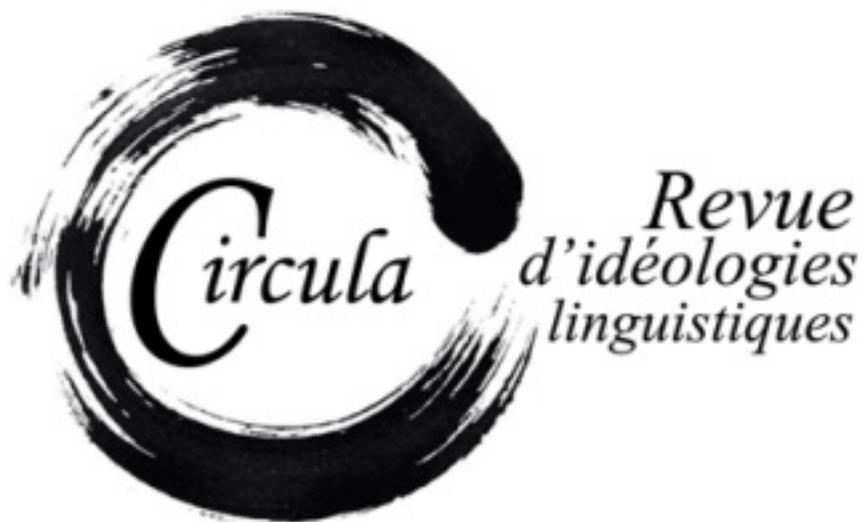
Dans le chapitre 7, Colonna met sous la loupe « [l]es limites du républicanisme linguistique en France » qui identifie l'État comme le seul détenteur de l'éducation légitime et rend par-là impossible l'enseignement obligatoire des langues régionales. En effet, la France, dans le cadre du libéralisme linguistique et s'appuyant sur la protection de la liberté individuelle, ne défend pas l'égalité des communautés linguistiques et de leurs langues puisque celles-ci n'ont pas toutes le même pouvoir. L'État ne serait donc pas réellement neutre et, ce qui plus est, « [l]a neutralisation républicaine des appartenances identitaires au sein de l'espace public est donc discutable » (p. 133), d'autant plus que la frontière entre la sphère publique et la sphère privée est poreuse et qu'une langue réduite à l'usage privé et condamnée. La dernière partie du chapitre aborde enfin la question de l'essentialisme de la langue française, érigée en religion d'État par l'idéologie monolingviste qui, en se posant comme universelle, occulte l'origine historique et géographique de ce qui deviendra plus tard la langue nationale française.

Le chapitre 8, « Le libéralisme à l'épreuve de la minoration : pour un nouveau contrat éducatif » s'attache à réfuter les deux arguments contre l'enseignement obligatoire du corse : que le cadre républicain ne l'autoriserait pas et qu'une langue régionale ne peut pas bénéficier de cette prérogative. En France, seul l'individu est sujet de droits, ce qui lui donne la liberté de choisir son éducation pour ce qui est des matières optionnelles. Ce système hiérarchise les savoirs entre essentiels et accessoires et attribue une liberté de choix aux individus, qui sont forcément soumis à des forces sociales : « dès qu'il y a choix, il y a discrimination, d'autant plus lorsque l'objet du choix est une langue minorée » (p. 143). Donc, pour que l'individu puisse exercer son choix librement, il faut que la langue minorée, par définition défavorisée, soit soutenue par une politique de valorisation et de généralisation de son enseignement, politique qui peut être mise en place par les collectivités locales, par le biais d'une plus grande délocalisation des décisions en matière éducative.

Le chapitre 9, « Penser la diversité au prisme de l'universalisme et de la minoration : recherche d'indices par l'analyse de trois discours politiques », utilise les outils fournis par l'analyse du discours, la philosophie politique et l'analyse critique de Bourdieu pour analyser trois discours : le premier de Mélenchon (2017), le second de Macron (2017) et le troisième du recteur de l'académie de Corse, Michel Barat (2014). Colonna montre dans son analyse que les deux premiers sont centrés sur l'évidence de l'universalisme de la France et de sa langue. Le troisième, prononcé lors de la décision du recteur de rendre le 8 septembre – journée qui réunit les festivités pour l'anniversaire de la Vierge Marie à celle de la libération de la Corse à la fin de la II guerre mondiale – un jour férié, établit un lien entre réussite scolaire et lien social, précisant que ce lien social se manifeste de manière spécifique en Corse, ce qui constituerait une reconnaissance de l'identité de l'île.

Dans le chapitre 10, « De la "haine de soi" à l'émancipation », Colonna s'appuie sur le terrain corse pour examiner le phénomène de l'auto-odi comme « la manifestation linguistique [individuelle] d'une domination linguistique et d'un déséquilibre social » (p. 168) et qui ne serait donc que l'autre face de la sacralisation de la langue. Les représentations linguistiques dans une situation diglossique se développent dans un cadre d'ambivalence solidaire, c'est-à-dire parallèlement à un ensemble d'attitudes apparemment contradictoires (idéalisation et auto-dénigrement), mais qui servent à effacer le conflit linguistique entre langue dominante et langue dominée au profit de cette dernière. Après le sentiment de culpabilité qu'a fait naître l'école républicaine chez les locuteurs de « patois », aujourd'hui les Corses non corsophones culpabilisent parce qu'ils ne parlent pas leur langue, qui est désormais « institutionnalisée » et la sacralisent. Le chemin vers l'émancipation passe donc par la reconnaissance, le retournement du stigmaté et l'assomption d'une identité positive.

Cet ouvrage a certainement le mérite d'offrir un panorama complet de la réflexion sociolinguistique sur le corse et les langues minorées à partir d'une perspective engagée ouvertement déclarée dès le début. Toutefois, au-delà de la cohérence thématique de l'ensemble, l'ouvrage aurait certainement bénéficié d'une refonte plus profonde de certains passages, afin d'éliminer les répétitions. Une conclusion de l'ouvrage entier aurait pu également contribuer à souligner l'unité de l'ensemble et à en résumer les points forts.



**TITRE:** JACQUET, ANTOINE (2020), *JOURNALISTES WEB ET LANGUE FRANÇAISE : ENTRE DEVOIR PROFESSIONNEL ET CONTRAINTES DE PRODUCTION*, BRUXELLES, ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES, COLL. « JOURNALISME ET COMMUNICATION », 212 P. [ISBN : 978-2-8004-1686-1]

**AUTEUR:** ROXANE GRÉGOIRE, UNIVERSITÉ DE SHERBROOKE

**REVUE:** *CIRCULA*, NUMÉROS 13-14 : *LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB*

**DIRECTEUR:** FOUED LAROUCSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

**ÉDITEUR:** LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

**ANNÉE:** 2021

**PAGES:** 248 - 255

**ISSN:** 2369-6761

**URI:** [HTTP://HDL.HANDLE.NET/11143/19267](http://hdl.handle.net/11143/19267)

**DOI:** [HTTPS://DOI.ORG/10.17118/11143/19267](https://doi.org/10.17118/11143/19267)

**Jacquet, Antoine (2020), *Journalistes web et langue française : entre devoir professionnel et contraintes de production*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, coll. « Journalisme et communication », 212 p. [ISBN : 978-2-8004-1686-1]**

Roxane Grégoire, Université de Sherbrooke  
roxane.gregoire@usherbrooke.ca

L'usage de la langue par les journalistes donne lieu à de nombreux discours critiques, normatifs et puristes qui nourrissent l'intérêt des chercheurs depuis déjà plusieurs décennies. La qualité de la langue des médias et leur rôle en tant que témoins, modèles et vecteurs de changements linguistiques ont fait l'objet de maints travaux scientifiques ; Antoine Jacquet en fait d'ailleurs une vaste synthèse en début d'ouvrage. Il note toutefois que « très peu de chercheurs ont mis au centre d'une analyse approfondie et systématique le rapport que les professionnels de l'information eux-mêmes – et en particulier les journalistes – entretiennent à la langue qu'ils pratiquent » (p. 27). C'est précisément cette lacune qu'il propose de combler au moyen d'une enquête sociolinguistique sur le journalisme web en Belgique francophone. L'étude, qui pose un regard sur « les mécanismes par lesquels un ensemble de représentations, de contraintes, d'enjeux et de pratiques régulent l'usage de la langue par les journalistes web » (p. 12), place le discours des praticiens en avant-plan. À partir d'entretiens réalisés avec des journalistes web, Jacquet analyse les facteurs de régulation qui sont susceptibles d'influencer leurs pratiques linguistiques. Il s'intéresse au contexte du journalisme en ligne en raison de ses propriétés particulières – la rapidité de production notamment – et des discours critiques dont il fait souvent l'objet. D'emblée, la pertinence et l'originalité de sa recherche sont évidentes.

L'ouvrage, qui est tiré de la thèse de doctorat d'Antoine Jacquet, s'appuie sur la réalisation de 28 entretiens menés entre 2015 et 2017. L'échantillon est composé de personnes occupant diverses fonctions au sein de cinq sites d'information belges francophones : DH.be, La Libre.be, Le Soir.be, RTBF Info et RTL Info. La majorité des informateurs sont des journalistes web, mais l'échantillon comprend aussi, entre autres, des rédacteurs en chef, des coordinateurs éditoriaux et des éditeurs.

La première partie du livre, constituée de deux chapitres, est consacrée aux représentations linguistiques des journalistes en ligne. Elle permet de saisir, dans toute sa complexité, la manière dont ils

se représentent la langue et, parallèlement, la façon dont leurs attitudes, croyances et impressions façonnent leur utilisation de la langue en contexte professionnel.

Dans le premier chapitre, les représentations linguistiques des journalistes web sont étudiées à partir d'un modèle d'analyse, élaboré par Jacquet, qui repose sur la distinction entre deux types de discours : ceux qui concernent les qualités *linguistiques* de la langue des journalistes – ce sont des « propos qui décrivent [l']usage, de[s] constatations relatives à l'état de la langue dans les médias » (p. 41) – et ceux relatifs à ses qualités *sociales*. Jacquet subdivise cette deuxième catégorie en quatre grandes idées : 1) « la langue des journalistes est le reflet de la langue de la société » ; 2) « la langue des journalistes possède un pouvoir d'influence » ; 3) « les journalistes ont une responsabilité sociale à l'égard de la langue » et 4) « la langue des journalistes doit être utilisée d'une certaine manière en vertu d'un devoir professionnel » (p. 42-43). Dans les pages qui suivent, l'auteur examine les propos de ses interviewés afin d'évaluer dans quelle mesure – et avec quel degré de certitude – ils adhèrent ou n'adhèrent pas à ces propositions.

Le discours des journalistes analysé sous l'angle des qualités *sociales* de la langue met en évidence des représentations linguistiques diverses qui, par ailleurs, ne se limitent pas qu'aux quatre affirmations présentées ci-haut. Si quelques-unes sont peu surprenantes – comme l'impression d'une « dégradation générale de la langue française » ou le fait que les journalistes web considèrent effectivement refléter la langue de la société –, d'autres paraissent plutôt inédites ou, du moins, elles ébranlent certaines croyances parfois considérées comme des évidences. C'est le cas de la question de l'influence des journalistes sur la langue, à propos de laquelle Jacquet écrit qu'« [i]l est frappant de constater que la question du pouvoir d'influence a suscité bien davantage de réactions dubitatives ou circonspectes que celle du reflet » (p. 48). En effet, plusieurs interviewés hésitent à reconnaître leur pouvoir d'influence sur l'usage et ne sont pas convaincus que les médias écrits contribuent significativement aux changements linguistiques.

Ce sont toutefois les propos reliés au « devoir professionnel » qui retiennent l'attention de l'auteur et qui l'amènent à identifier un premier facteur de régulation majeur :

En définitive, il est clair que l'idée que l'usage de la langue fait l'objet d'un devoir professionnel est celle qui, parmi les idées de notre modèle d'analyse, a suscité le plus d'adhésions franches, et qui semble le plus profondément ancrée dans les représentations des enquêtés.  
(p. 66-67)

La notion renvoie à l'idée que les journalistes utilisent la langue de manière à remplir certaines obligations professionnelles qui leur sont imposées en tant que journalistes web. Par exemple, le fait de viser une qualité de la langue irréprochable est plus souvent mis en relation avec la crédibilité du média – et du groupe professionnel – qu'avec le sentiment de servir de modèle ou de détenir une influence sur la langue.

L'analyse des discours relatifs aux qualités *linguistiques* de la langue est beaucoup plus brève que la précédente et repose en partie sur les réactions des interviewés à des commentaires d'internautes. Il en ressort que les journalistes web, de façon générale, maintiennent une certaine distance avec les critiques formulées à l'égard de leurs productions. Cela dit, les journalistes sont eux-mêmes très critiques envers la qualité de la langue dans les médias, si bien que Jacquet affirme que « nombre de leurs propos pourraient être confondus avec des commentaires d'internautes » (p. 71). Lorsqu'il se penche sur les raisons invoquées par les interviewés pour expliquer les nombreux écarts linguistiques dans les sites d'information, Jacquet constate que les contraintes de production liées au journalisme web sont « constamment » citées.

Dans le second chapitre, l'auteur aborde les représentations linguistiques des journalistes sous l'angle du « rapport à la langue ». Les notions de « faute » et d'« écart linguistique », qui sont demeurées abstraites jusqu'à présent, s'illustrent ici de façon plus tangible. Jacquet consacre quelques pages du livre aux « doutes linguistiques » des journalistes web, soit les difficultés qu'ils disent rencontrer le plus souvent dans leur pratique. Figurent en tête de liste les participes passés, puis les questions relatives à l'orthographe et au lexique ; la justesse et la variété du vocabulaire sont aussi citées par plusieurs enquêtés. L'auteur présente ensuite ce qui constitue le cœur du chapitre : une étude qui vise à rendre compte de l'imaginaire linguistique des journalistes web. Celle-ci permet de saisir davantage la façon dont leurs représentations interviennent réellement dans leur usage de la langue, puisque les informateurs ont été appelés à réagir à des phrases contenant des emplois critiqués. L'analyse du discours est cette fois réalisée à partir d'une version révisée du modèle de l'imaginaire linguistique élaborée par Anne-Marie Houdebine-Gravaud (2002); Jacquet justifie d'ailleurs les changements de façon détaillée et convaincante.

La place prééminente qu'occupent les considérations communicationnelles – celles qui amènent le rédacteur à adapter son langage en fonction du lectorat, notamment – dans le discours des informateurs est en adéquation avec les résultats de plusieurs études citées par Jacquet (Houdebine, 1988 ; Meier, 2017 ; Van Leuven et al., 2019) : la compréhension est considérée comme capitale et peut légitimer des écarts à la norme si la forme non normée est jugée plus claire. L'étude présentée ici fait cependant ressortir des réflexions propres au journalisme en ligne, comme la prise en compte, par les journalistes, des changements dans les pratiques de lecture :

Et ça, c'est très important, c'est que... étant donné que les gens, pour quasiment 50 %, nous lisent sur smartphone, c'est-à-dire dans les transports en commun, à la boulangerie, dans une file ou autres, on sait que c'est une lecture qui est pas forcément très attentive. Et donc pour nous, c'est primordial d'être limpide. Et donc les phrases sujet, verbe, complément, on s'en satisfait tout à fait, mais du moment qu'elles sont bien rédigées. [LL2] (p. 96)

L'auteur étaye également son analyse en exposant clairement, dans des sous-sections distinctes, les « interactions, tensions et oppositions » (p. 114) qui existent entre les différentes considérations – communicationnelles, relatives à l'utilisation, prescriptives et émotionnelles – du modèle de l'ima-

ginaire linguistique, un apport plus que bienvenu puisqu'il permet de mieux saisir la complexité dans laquelle baignent les journalistes en ligne :

T'as parfois [...] un peu des conflits entre que ce soit compréhensible, que ça reste léger, sinon les gens décrochent, mais qu'en même temps ce soit juste. C'est pas toujours évident.  
[RTL7] (p. 107)

Reconnaissant la difficulté à cerner la dynamique complexe dans laquelle s'inscrivent les différentes composantes de l'imaginaire linguistique, Jacquet est tout de même convaincu qu'elle agit comme un puissant facteur de régulation linguistique. Si une hiérarchie existe bel et bien entre les quatre types de considérations, celle-ci n'est pas rigide ; elle fluctue, dans l'esprit des journalistes web, en fonction de plusieurs paramètres.

Tout au long de la première partie de son ouvrage, Jacquet constate qu'un thème est régulièrement soulevé par ses informateurs, entre autres pour justifier des décisions linguistiques : celui des contraintes liées au domaine professionnel. C'est ce fil conducteur qui oriente la suite du livre, puisqu'il s'agit d'examiner en profondeur les contraintes de production du journalisme en ligne.

La seconde partie débute avec un chapitre sur l'organisation des rédactions web et des spécificités liées à ce secteur d'activité. D'abord, une brève section, plutôt descriptive, permet de brosser un portrait des pratiques organisationnelles des cinq rédactions à l'étude : il est question du nombre d'employés, des titres et des descriptions des postes, des horaires, etc. Ensuite, le lecteur est amené à prendre connaissance de ce que Jacquet nomme « les spécificités du journalisme web » : il s'agit de contraintes qui caractérisent les médias en ligne et qui agissent potentiellement comme des facteurs de régulation de la langue. Les contraintes qui sont directement liées à la production – l'immédiateté, la multiplication des tâches et la quantité d'articles à produire tous les jours – semblent être celles qui influencent le plus les pratiques linguistiques des interviewés. Toutefois, d'autres considérations sont analysées par l'auteur, tels la place qu'occupent les activités d'écriture dans le travail quotidien des journalistes web, la façon dont ceux-ci perçoivent l'écriture pour le web ainsi que les enjeux relatifs au clic et au référencement. Parmi les éléments les plus évocateurs de ce chapitre, citons la diversité des tâches assumées par les journalistes web – édition, compilation de dépêches, suivi de l'actualité en ligne – ainsi que la différence perçue entre l'écriture web et l'écriture destinée au papier. Selon une majorité d'interviewés, les textes mis en ligne exigent une clarté et une concision accrues, ce qui a des répercussions sur la syntaxe et sur le choix des mots, notamment. L'auteur termine cette section en se penchant sur les « spécificités éditoriales de chaque média, les logiciels avec lesquels travaillent les journalistes, les ressources humaines consacrées à la correction linguistique et [...] les consignes de la part des hiérarchies portant sur des questions de langue » (p. 143). Plusieurs éléments rapportés par les informateurs apparaissent comme des freins à la correction linguistique, si bien que Jacquet parle de « facteurs de (non)-régulation linguistique » (p. 151). Il cite entre autres les logiciels d'édition mis à la disposition des journalistes, qui sont jugés insatisfaisants, l'absence

de relecteurs humains ou encore le manque de consignes – liées à la langue – écrites, claires et centralisées.

Tenant compte de l'encadrement linguistique « quasi inexistant » (p. 153) des producteurs de l'information web, l'auteur s'intéresse, dans le chapitre suivant, aux pratiques individuelles et collectives qui sont mises en œuvre par les journalistes web dans un effort de régulation de la langue. Il vise à observer comment les pratiques de relecture, le traitement des dépêches d'agence, les interactions entre collègues et les outils sollicités par les journalistes participent à la régulation et à la correction de la langue. Ce court chapitre n'en est pas moins pertinent, puisqu'il soulève une notion nouvelle, celle de l'idéologie professionnelle. Selon Jacquet, certaines tâches – comme la vérification des dépêches d'agence de presse – ne sont pas valorisées et/ou valorisantes et ne cadrent pas avec la conception que les journalistes web ont de leur profession. Par conséquent, l'importance accordée au contrôle linguistique se trouve parfois amoindrie. Il s'agit, d'après l'auteur, d'un facteur de régulation de haute importance qui interagit avec d'autres considérations liées aux contraintes de production :

La contrainte du temps à disposition, centrale dans le discours des enquêtés, n'est donc pas envisagée de la même manière selon le type de production dont il est question. Dans un contexte d'urgence, les mécanismes de contrôle linguistique perdent de leur importance en priorité pour les tâches qui ne correspondent pas à l'idéologie professionnelle des journalistes. (p. 172)

Cette hypothèse est aussi confortée dans le troisième et dernier chapitre, qui porte sur la gestion des commentaires des internautes en tant que possible facteur de régulation de la langue. Bien que de nombreux informateurs reconnaissent l'effet positif que peut avoir le signalement de fautes par les lecteurs en ligne, ils admettent ne pas consacrer beaucoup de temps à lire les fils de discussion. Ce « désintérêt global » (p. 179) se refléterait jusque dans les pratiques organisationnelles du journalisme web : depuis 2016, la modération des commentaires est assurée par des sociétés externes, faisant en sorte que les commentaires – incluant ceux qui soulèvent des écarts linguistiques – ne parviennent pas toujours aux personnes concernées.

En somme, la deuxième partie de l'ouvrage permet de mettre en contexte le rapport que les journalistes web entretiennent avec la langue et, surtout, elle fait la démonstration d'un certain écart entre ce qui devrait être – aspect relevant surtout des représentations linguistiques présentées en première partie du livre – et ce qui est réellement.

[...] pour qu'un devoir professionnel soit rempli, il faut d'abord qu'il y ait une activité journalistique professionnelle – ou une activité journalistique perçue comme idéale. Or, il faut constater que cette condition n'est pas remplie pour de nombreuses tâches que les journalistes web assument. (p. 190-191)

L'étude d'Antoine Jacquet, rigoureusement appuyée de près de 100 extraits provenant de ses entretiens, permet ainsi d'identifier une longue liste de facteurs – représentations, pratiques, idéologies, attentes – qui jouent un rôle dans l'utilisation de la langue par les producteurs de l'information en ligne. Or, la contribution de l'auteur se situe davantage dans sa mise en lumière des tensions et des oppositions qui existent entre ce qu'il appelle les « trois socles factoriels » (p. 191) de la régulation linguistique des journalistes web : l'idéologie professionnelle, les conditions de production et le devoir professionnel. Il conclut ainsi :

De tels affrontements de logiques, sous-tendus par des représentations et des contraintes particulièrement complexes, ne peuvent donner lieu qu'à des pratiques tourmentées, fluctuantes, commentées, discutées et critiquées. (p. 196)

## Bibliographie

- Houdebine, Anne-Marie (1988), « Elle parle français la presse ! ou *La Belle au Bois dormant* des analyses de discours », dans Patrick Charaudeau (dir.), *La Presse : produit, production, réception*, Paris, Didier Érudition, coll. « Langages, discours et sociétés, 4 », p. 131-149.
- Houdebine-Gravaud, Anne-Marie (2002), « L'imaginaire linguistique : un niveau d'analyse et un point de vue théorique », dans Anne-Marie Houdebine-Gravaud (dir.), *L'imaginaire linguistique*, Paris, L'Harmattan, p. 9-21.
- Meier, Franz (2017), *La perception des normes textuelles, communicationnelles et linguistiques en écriture journalistique : une contribution à l'étude de la conscience linguistique des professionnels des médias écrits québécois*, Frankfurt am Main, Peter Lang, coll. « Sprache - Identität – Kultur, 13 ».
- Van Leuven, Sarah, Karin Raeymaeckers, Manon Libert, Florence Le Cam, Joyce Stroobant, Sylvain Malcorps, Antoine Jacquet, Joke D'Heer, François Heinderyckx, Sara De Vuyst et Bart Vanhaelewyn (2019), *Portrait des journalistes belges en 2018*, Gent, Academia Press.