



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

N° 1 – Janvier 2003

Quelle Politique linguistique pour quel Etat-nation ?

SOMMAIRE

Foued Laroussi : *Présentation*

Guy Lemarchand : *Nation, Etat, mémoire et culture. Quelques jalons pour l'étude du cas français d'Etat-nation*

Laurent Puren : *Pédagogie, idéologie et politique linguistique. L'exemple de la Méthode Carré appliquée à la francisation de la Bretagne à la fin du XIX^e siècle*

Dora Carpenter-Latiri : *L'arabe, butin de guerre ?*

Gilbert Grandguillaume : *Arabofrancophonie et politiques linguistiques*

Salih Akin & Mehmet-Ali Akinci : *La réforme linguistique turque*

William Rodriguez : *L'Espagne en 2002 : un laboratoire glottopolitique*

Jean-Pierre Jeantheau : *Bélarus : de la langue à l'Etat*

Samantha Chareille : *Aspects institutionnels de l'aménagement linguistique du Mercosur*

M.A. Haddadou : *L'Etat algérien face à la revendication berbère : de la répression aux concessions*

Foued Laroussi : *Glottopolitique, idéologies linguistiques et Etat-nation au Maghreb*

Compte rendu

Philippe Blanchet : *Bavoux, Claudine, et de Robillard, Didier, (Dir.), Linguistique et créolistique, Paris, Anthropos, collection « univers créole » 2, 2002, 218 p.*

Débat

Jean-Baptiste Marcellesi : *Glottopolitique : ma part de vérité*

GLOTTOPOLITIQUE, IDEOLOGIES LINGUISTIQUES ET ETAT-NATION AU MAGHREB

Foued Laroussi

Université de Rouen – CNRS UMR 6065 DYALANG

I. Les fondements idéologiques de la glottopolitique maghrébine

Il est difficile de faire un compte rendu exhaustif des courants idéologiques qui ont influencé les politiques linguistiques au Maghreb. Néanmoins toute réflexion, dans ce domaine, ne peut passer sous silence les deux courants dominants, le nationalisme arabe et l'islamisme, avec dans chaque cas des subdivisions correspondant à des tendances différentes, voire antagoniques.

1. Le nationalisme arabe (ou le panarabisme)

Sans évoquer toutes les tendances nationalistes représentées au Maghreb, on peut mentionner ses deux principaux courants, à savoir le nassérisme et le baasisme.

1.1. Le nassérisme

Le nassérisme renvoie à Jamal Abdel Nasser (1918-1970). Né dans la province d'Assiout (Haute Egypte), Nasser est le fils d'un fonctionnaire des Postes issu de la petite paysannerie. Bachelier, en 1934, il fait des études de droit et participe aux grandes manifestations de 1935 contre la domination coloniale britannique. Le 23 juillet 1952, suite à un coup d'Etat, Nasser et ses camarades, nommés *les Officiers libres*, renversent le roi Farouk et prennent le pouvoir. Le 18 juin 1953, Nasser proclame la République, mettant ainsi un terme à une dynastie qui a gouverné l'Egypte pendant plus d'un siècle et demi.

Le 26 juillet 1956, Nasser nationalise le canal de Suez et sort victorieux de la guerre qui a opposé l'Egypte à une coalition franco-britannique. C'est à partir de cette date qu'il commence à s'affirmer comme le leader arabe dont le rôle consistera désormais à galvaniser le combat contre le colonialisme. Pendant la période 1958-1961, Nasser tente l'union avec la Syrie pour fonder la République arabe unie, mais ce projet se solde rapidement par un échec.

Son objectif était la fusion du socialisme et du panarabisme, puisqu'il était persuadé que la seule solution pour sortir du sous-développement, imputable au colonialisme, était l'union de tous les pays arabes. Et cette vision devient vite le courant idéologique dominant dans les mouvements populaires des années soixante.

Au Maghreb, le nassérisme a influencé, à des degrés différents, des partis tels que l'*UNFP* marocaine (Union Nationale des Forces Populaires), née de la scission de l'*Istiqlal* (litt. Indépendance), en 1959, mais officiellement créée en 1962, le *FLN* (Front de Libération Nationale) algérien et une branche arabisante du *Néo-Destour* (parti politique créé par Habib Bourguiba, le 2 mars 1934), devenu, en 1964, le *Parti socialiste destourien*. En Tunisie, le désaccord entre les deux figures du nationalisme tunisien, Habib Bourguiba et Salah Ben Youssef, à propos de l'autonomie interne, trouve sans doute son origine dans l'attitude que ces derniers avaient vis-à-vis de Nasser : si Bourguiba était « anti-Nasser », Ben Youssef voyait en lui le leader incontestable du monde arabe. On sait que leur différend s'est terminé au profit de Bourguiba, puisque Ben Youssef a été d'abord exclu du *Néo-Destour*, lors du congrès de Sfax (le 15 octobre 1955), puis assassiné à Genève (le 12 août 1961).

Si le nassérisme n'a pas eu, en Tunisie ou au Maroc, le succès auquel on aurait pu s'attendre, c'est parce que ses représentants maghrébins ont été écartés du pouvoir, pour ne pas dire chassés. Le Marocain Mehdi Ben Barka, leader de l'*UNFP*, condamné à mort par contumace, en 1964, est enlevé à Paris en 1965 et disparaît dans des conditions très obscures. Dix ans après (en décembre 1975), c'est au tour d'Omar Ben Jelloun, un autre leader de l'*UNFP*, d'être assassiné à Casablanca.

En Algérie, les nationalistes arabes n'ont pas connu le même sort que dans les deux autres pays du Maghreb. Dès l'indépendance, en 1962, les leaders du *FLN*, Ben Bella (1962-1965) et Boumediène (1965-1976) ont affiché une politique résolument panarabe et par conséquent pro-nassérienne.

Pour Nasser, l'arabisme signifie d'abord la solidarité de tous les pays arabes avec la politique égyptienne d'indépendance vis-à-vis des grandes puissances. Cependant, ses adversaires politiques, tel Bourguiba, lui ont souvent reproché ses objectifs non affichés, à savoir dominer le monde arabe pour servir les intérêts de l'Égypte. Bourguiba lui reprochait aussi de faire du conflit arabo-palestinien un fonds de commerce. Sur cette question, contrairement aux autres dirigeants maghrébins (surtout Boumediène et Kaddafi), Bourguiba a pris systématiquement le contre-pied de la politique nassérienne.

On peut dire enfin que le nassérisme consiste en une sorte de fusion de panarabisme, de socialisme et de populisme. Ce courant, dans une période de crise et surtout de défaites contre Israël, a eu un impact direct surtout sur les couches socialement défavorisées. Pour Nasser, l'union du monde arabe est un objectif sacré et la langue joue dans ce domaine un rôle fédérateur. Dans ce contexte, l'arabe littéraire, idiome commun à tous les Arabes, est le seul capable d'assurer cette fonction unificatrice.

Cependant, celui qui se veut le vrai représentant du nassérisme au Maghreb (entendu au sens de Grand Maghreb), c'est le libyen Kaddafi, qui, après la mort de Nasser, le 28 septembre 1970, s'est vu comme le dépositaire de ses idées et comme son successeur légitime en tant que leader panarabiste. Kaddafi tentera plusieurs unions (avec l'Égypte, la Tunisie, la Syrie) qui toutes se solderont par un échec. Sans doute cela explique-t-il, aujourd'hui, pourquoi le leader libyen a pris ses distances non pas vis-à-vis du nassérisme en tant que projet politico-idéologique mobilisateur, mais vis-à-vis des chefs d'États arabes qu'il soupçonne d'être majoritairement pro-Américains. Kaddafi est depuis quelques années intéressé par la mise en place d'une Union africaine.

1.2. Le baasisme

Ce nom est formé à partir de la racine trilitère « B' A T », c'est-à-dire « envoyer » mais dont le sens figuré est « ressusciter », car il s'agit de ressusciter la civilisation arabo-islamique telle qu'elle fut pendant les siècles d'or. Cette civilisation est considérée par les baasistes comme morte depuis le déclin du monde arabo-islamique, déclin dont l'Empire ottoman fut en grande partie responsable.

Le père du baasime linguistique est le Syrien Sati Housri (1880-1963). Dès son retour de Paris où il était étudiant, il a commencé à faire connaître ses idées, inspirées du romantisme allemand de J.G. Herder (1744-1803) et de J.G. Fichte (1762-1814).

Herder prône la nation romantique fondée sur le lieu d'origine et la langue. Il insiste sur le retour de la langue parlée par le *Volk*, le *Volksgeist*, c'est-à-dire « l'esprit du peuple », reliant ainsi langue et nation de façon mystique pour en donner « une conception littéraire et non existentielle », cette « nation idéale » s'opposant à la « nation réelle ».

Quant à Fichte, partant d'une affirmation de Herder selon laquelle « la perte de sa langue équivaut à la perte de son identité », il met au point une théorie sociale sur la langue et la culture, prône la supériorité de la langue allemande et fustige la langue des autres. Pour Fichte, de tous les peuples teutons, seuls les Allemands sont restés sur place pour y développer, de façon continue, la langue des origines. Il considère donc les Allemands – et leur langue – comme les dignes héritiers de la culture grecque, plus ancienne et plus primitive que la culture romaine, qui est considérée comme moins « authentique ».

Pour Sati Housri, les idées de Fichte s'appliquent parfaitement aux pays arabes (du Moyen-Orient). Partant, il construit le nationalisme arabe sur un seul critère, celui de l'arabe littéraire. Ce qui compte, pour lui, c'est l'existence d'une langue et d'une histoire commune. Aussi maintient-il que « le pangermanisme correspond davantage à la situation des Arabes que le nationalisme français qui concerne une nation formée depuis plusieurs siècles et réunie autour d'un Etat » (Saint-Prot, 1995 : 51). Le territoire ne représente pas, pour lui, une base importante pour fonder une nation dont les frontières dépassent celle de l'Etat-nation moderne. De cette nation arabe, il exclut le Maghreb sans doute en raison des caractéristiques de l'arabe littéraire qu'on y parle : celui-ci ne lui semble pas authentique, en comparaison avec l'arabe du Moyen-Orient.

Quelques années plus tard, deux intellectuels syriens vont faire des thèses de Housri un mouvement bien structuré : Zaki Al-Arsouzi (1899-1968) et Michel Aflaq (1910-1989). Tous les deux ont fait leurs études à Paris, dans les années 20-30. Contrairement à Housri, les deux baasistes incluent le Maghreb dans une seule nation, de l'Atlantique au Golfe, gouvernée par un seul Etat. Comme Housri, les deux penseurs arabes rejettent la réalité territoriale que délimitent des frontières artificielles parce que tracées par des occupants étrangers.

Al-Arsouzi est séduit, lui aussi, par l'idée de la supériorité des langues chez Fichte. Il insiste sur la charge affective suscitée par l'arabe littéraire. Parlant des Arabes, il les qualifie de « peuple élu ». Quant à leur langue, elle est considérée comme « miraculeuse », car, dit-il, « *c'est parce l'arabe est, depuis l'origine de l'humanité, la langue miraculeuse que Dieu s'est exprimé en arabe par le Coran* » (Carré, 1993 : 71). Le miracle, selon lui, ne date pas de Mahomet mais d'Adam, et l'idiome coranique est celui des origines précédant Babel. Arsouzi décrit l'arabe littéraire comme une langue divine pour deux raisons : 1) le fait qu'Allah a dicté le Coran en « pur arabe » ; 2) le caractère inimitable (al'iajâz) de cet idiome dans le Coran. C'est donc l'aspect linguistique du Coran qui fait de l'arabe une langue miraculeuse. De ce fait, on voit que le nationalisme arabe est difficilement concevable sans l'islam.

A l'instar de Fichte, Arsouzi affectionne l'idée de la langue qui se perpétue sans aucune interruption sur un même territoire. Se fondant sur le caractère morphologique triconsonantique du lexique arabe (tous les verbes et noms sont formés à partir d'une même racine, majoritairement trilitère), il considère l'arabe littéraire comme la langue « racine ». Arsouzi donne à son discours une tonalité exclusive lorsqu'il déclare :

« Les autres langues n'ont pas de telles racines dans la Nature. Par conséquent, la nation arabe a une essence propre, elle est l'Authentique. Cela veut dire que l'apparition de la nation arabe sur la scène de l'histoire coïncide avec l'apparition de l'humanisme. »
(Cité dans Carré, 1993 : 74).

Il rejette la pluralité linguistique et donne une suprématie absolue à l'arabe littéraire, l'idiome coranique. Pour lui, les Arabes authentiques sont les amoureux de la langue arabe.

Michel Aflaq, un arabe chrétien, après avoir été sympathisant communiste dans les années trente, rompt avec le parti communiste syrien et rejette le marxisme pour donner la priorité absolue à l'unité arabe. En 1943, avec Salah-Eddine Albitar, il fonde le *Baas* qui restera sans coloration sociale jusqu'à sa fusion, en 1953, avec le parti socialiste d'Akram Al-Hurani, plus nationaliste que socialiste.

Le *Baas* connaît son apogée dans les années soixante et devient l'une des principales expressions – avec le nassérisme – du nationalisme arabe révolutionnaire. Parti très idéologique, le *Baas* adopte comme mot d'ordre « Unité, Libération, Socialisme ». L'unité arabe est au centre de sa doctrine et prime sur tout autre objectif.

Selon Aflaq, l'islam représente pour les Arabes « l'expression de leur personnalité ». Certains utilisent l'expression « islamo-baasisme » pour désigner ce « laïcisme » teinté d'islam.

Les partisans du panarabisme revendiquent la création d'un Etat arabe unique dirigé par un chef charismatique. Mettant le panarabisme au dessus de tout, ils rejettent les libertés individuelles, la citoyenneté et s'accommodent d'un élitisme excessif s'exprimant par le mépris envers le peuple, dont le rôle consiste à suivre les décisions de son élite.

En 1963, le *Baas* accède au pouvoir en Syrie puis en Irak ; deux directions panarabes rivales se mettent en place, avec chacune ses sections régionales. Très rapidement, les divergences idéologiques initiales s'estompent pour céder la place à un antagonisme politique aigu. Sans doute ces divergences et querelles idéologico-politiques ont-elles précipité le déclin du baasisme comme idéologie dominante. Les défaites de 1967 et 1973 ont, elles aussi, accentué la crise du panarabisme au profit de l'islamisme.

2. L'islamisme politique

Quelles sont les causes de la naissance de l'islamisme politique dans le monde arabe ? Les données étant très complexes, on ne peut en dresser ici un compte rendu exhaustif (échec du panarabisme, défaites des armées arabes contre Israël, confiscation du pouvoir par des régimes peu soucieux des libertés individuelles ou collectives et surtout sans aucun projet mobilisateur...). On le sait, les mouvements islamistes ont tenté de s'approprier ces moments de crise, en montrant surtout que l'islamisme pouvait être une alternative possible.

Peut-on dater la naissance de l'islamisme politique ? Il est difficile de répondre à cette question car l'islam n'a jamais dissocié politique et pratique religieuse. Cependant, il est admis que l'islamisme politique, du moins dans sa forme moderne, est né dans les années 20, en Egypte. En mars 1928, un ancien instituteur, Hassan Al-Banna, crée l'*Organisation des Frères musulmans*. Très vite, cette organisation prend de l'importance, comptant 4 sections en 1929, 2000 en 1938 et un million d'adhérents en 1946, uniquement en Egypte. L'organisation est structurée autour d'un guide, un chef charismatique auquel les adhérents doivent une obéissance inconditionnelle. Les Frères musulmans se présentaient comme des novateurs, non pas en inventant un nouvel islam mais en en faisant un islam vivant, actuel, dans la suite de la vague du réformisme islamique, née au XIX^e. Cependant, c'est surtout sur le terrain politique que Hassan Al Banna va se distinguer ; il s'inscrit en faux contre le mouvement de laïcisation qui s'est affirmé en Egypte à l'époque, persuadé qu'il n'est pas d'organisation valable des sociétés sans l'islam, c'est-à-dire sans tribunaux, école, gouvernement exécutif musulmans appliquant effectivement la *chariaa* (la loi de Dieu).

Les Frères musulmans s'opposent au nationalisme arabe dans lequel ils voient même une sorte de racisme : pourquoi faut-il l'union des Arabes, disent-ils, alors que certains musulmans ne sont pas arabes (Turcs, Kurdes, Iraniens, Berbères, etc.) ? Malgré leur participation au coup d'Etat de 1952 et le soutien qu'ils ont apporté à Nasser, dans un premier

temps, ils vont vite s'opposer à lui et subir ses représailles (emprisonnement, tortures, exécutions etc.)

La deuxième grande figure et le penseur du mouvement est Sayyed Qutb, né en 1906, comme Hassan Al-Banna. Il est emprisonné, avant d'être exécuté par Nasser en 1965, suite à la publication d'une critique radicale de son régime, inspirée de l'islam : Qutb y démontre que le régime de Nasser n'est pas d'inspiration islamique. C'est en prison qu'il développe sa thèse, selon laquelle le monde est divisé entre deux univers, l'islam et la *jahiliyya* (« jahala » = « ignorer », littéralement, cela signifie « l'ignorance de Dieu », mais le terme a fini par s'appliquer à la période pré-islamique). Le terme fustige, dans les faits, la barbarie supposée des sociétés non islamiques. Sayyed Qutb est partisan de l'instauration d'un Etat islamique. Pour cela, il faut, selon lui, rompre avec les logiques et les mœurs de la société ambiante, construire un prototype de la société islamique future avec les vrais croyants puis, au moment opportun, engager le combat contre la *jahiliyya*. Le véritable musulman doit rompre avec la *jahiliyya*, puis lutter pour sa destruction afin d'élaborer sur ses ruines l'Etat islamique.

Poussant cette interprétation à l'extrême, de nombreux militants justifieront, à partir des années soixante-dix, le *jihad* (guerre sainte) contre les régimes arabes impies et opteront pour la force afin de conquérir le pouvoir.

Mais les Frères musulmans ne sont pas qu'une organisation égyptienne. Ils vont très vite essaimer dans l'ensemble du monde arabe. Ils jouent un rôle important à travers le Hamas, en Jordanie, au Yémen, en Arabie Saoudite, en Syrie... A partir des années quatre-vingt, on va assister à ce que Gilles Kepel appelle, dans *La revanche de Dieu* (1991), la « ré-islamisation par le bas » de presque tous les pays arabes.

Au Maghreb, région qui nous intéresse en particulier, on peut dire, de manière générale, que la plupart des leaders islamistes ont été largement séduits par les idées de Sayyid Qutb.

C'est d'abord en Tunisie que l'islamisme se montre le plus actif. Dans les années soixante-dix, on assiste à la naissance du *M.T.I.* (Mouvement de tendance islamique), fondé par Cheikh Rached Gannouchi (enseignant d'arabe, condamné à vie par contumace en 1981 et, actuellement réfugié en Grande Bretagne). Encouragés surtout par le retour triomphant de Khomeiny en 1979 et par la proclamation de la République islamique d'Iran, les mouvements islamistes deviennent de plus en plus actifs et influents au Maghreb. En Tunisie, dès la fin des années soixante-dix, le *MTI* contrôle totalement l'Université et condamne la politique de Bourguiba, jugée aliénée et pro-occidentale. Lorsque Ben Ali prend le pouvoir, en 1987, il tente d'abord de calmer le jeu en opérant un rapprochement avec les islamistes, mais très vite leurs rapports se détériorent. Devant le refus du pouvoir d'autoriser la création d'un parti politique se réclamant de l'islam et arguant du fait que la majorité des Tunisiens sont musulmans, le *M.T.I.* change de nom et devient *Al-nahdha* (la renaissance).

Au Maroc, même si l'islamisme n'a pas été aussi actif qu'en Tunisie, il a beaucoup influencé la scène politique, malgré l'habileté de l'ex roi Hassan II, qui a toujours su neutraliser les conflits.

En Algérie, en 1987, Mustapha Bouyali, ancien maquisard, crée le *M.A.I.A.* (Mouvement algérien islamique armé). Deux ans plus tard, en février 1989, Abbassi Madani et Ali Belhadj créent le *F.I.S.* (Front Islamique du Salut). Cette « ré-islamisation par le bas » connaît ses moments forts lorsque le *FIS* remporte les élections municipales, en juin 1990. C'est la première fois qu'un mouvement islamiste a la majorité dans un pays musulman suite à des élections libres. Aussitôt, le *FIS* affiche clairement ses objectifs : fonder un Etat islamique.

Par ailleurs, concernant la politique linguistique, l'arabisation de l'enseignement, menée depuis les années soixante-dix, a accentué la disproportion, sur le marché du travail, entre une demande élevée pour des compétences qui nécessitent la connaissance du français et une offre massive de diplômés arabisants promis à un avenir médiocre. Pour nombre de chercheurs, la lutte contre le français est un problème de débouchés et d'emploi au moins autant qu'une

question idéologique. Mais les islamistes, en faisant de ce thème l'un des principaux slogans de leur propagande, ont démontré leur habileté à exprimer en termes religieux un problème social.

II. Idéologie linguistique et politique d'arabisation

Le choix de l'arabisation comme axe central de la politique linguistique repose sur une idéologie linguistique dont il importe d'examiner les arguments. L'idéologie linguistique nationaliste est à concevoir avant tout comme une opération de légitimation et de défense de la langue arabe. La finalité du discours de (et sur) l'arabisation consiste à légitimer la langue arabe littéraire en tant que langue non seulement du patrimoine arabo-islamique mais aussi, au moins partiellement, de la modernité. Et ce n'est point fortuit que Sayyid Qutb lui-même ne rejette pas la modernité mais son caractère étranger, insistant sur la nécessité de l'islamiser. Ce discours semble avoir une fonction essentiellement militante dans la mesure où l'on accorde à l'arabe littéraire tous les attributs mélioratifs afin de le soutenir dans sa lutte contre le français, considéré comme responsable de l'aliénation linguistique et culturelle.

Cet effort de légitimation convoque divers arguments dont les principaux sont :

1) Un argument d'ordre religieux : il pose comme absolu la sacralité de l'arabe littéraire ; langue du Coran, l'arabe est aussi la langue capable d'unifier la communauté islamique. En vertu de ces attributs, cet idiome est considéré comme supérieur à toute autre langue.

2) Un argument d'ordre historique : il se fonde sur l'Age d'Or de la civilisation arabo-islamique. Le rayonnement des Arabes pendant la période médiévale a fait de leur langue le véhicule de la science et de la culture depuis l'Asie jusqu'à la côte atlantique, à une époque où l'Europe baignait dans l'obscurité de l'ignorance. Aux yeux de ceux qui parlent de légitimité à propos de l'arabe littéraire, cela lui confère une légitimité historique.

3) Un argument d'ordre culturel : il se fonde sur l'appartenance à la communauté culturelle arabo-islamique, l'arabe y jouant le rôle de creuset dans lequel s'est constitué un patrimoine culturel qui transcende les spécificités ethniques des Musulmans. Ce patrimoine représente le produit de l'accumulation du savoir arabo-islamique auquel ont participé des élites différentes par leurs origines (Arabes, Amazighs, Afghans, Persans, Turcs, etc..) mais unies par l'usage de la langue arabe qui, de ce fait, assure une fonction culturelle intégrative.

4) Un argument d'ordre idéologique : il focalise l'attention sur la fonction politique de l'arabe littéraire, se fondant sur l'idée selon laquelle cette langue constitue le ciment qui solidifie les liens entre les différents pays de la Nation arabe, pays qui peuvent différer par les coutumes, des aspects culturels, le régime politique... mais sont unifiés par la langue. C'est le discours développé entre autres par les baasistes. De plus, l'affermissement de la position de l'arabe face aux langues étrangères peut être considéré comme le fondement même du recouvrement de l'identité spoliée par les régimes coloniaux. L'arabisation constitue en quelque sorte la face culturelle de l'indépendance politique.

L'arabe jouit donc d'une légitimité pluridimensionnelle qui est à la fois religieuse, historique, culturelle et politique. Au niveau de la politique linguistique, la thèse de l'excellence de l'arabe a marqué les réformes des systèmes d'enseignement. On a souvent cherché à lier langue nationale, authenticité et identité.

Essayons d'explicitier les fondements implicites de cette idéologie linguistique.

Il faut noter tout d'abord l'ambiguïté du syntagme « langue nationale ». Que signifie l'épithète « nationale » ici et quel est l'idiome qui « mérite » d'être désigné ainsi ? Il va sans dire que, pour les nationalistes, il ne peut s'agir que de l'arabe littéraire, véritable langue de la Nation. Pour ce qui est des autres langues du Maghreb, notamment les langues minorées, elles sont considérées comme des langues non nationales, voire anti-nationales, car symbolisant la division et l'éparpillement de la Supra-nation arabe.

On peut aussi interpréter ce discours dans le cadre des rapports de l'arabe au français d'une part et à tamazight d'autre part.

Assigner à l'arabe la légitimité nationale, c'est l'inscrire dans la logique de la continuité historique et lui conférer un statut enviable sur le marché linguistique maghrébin. Cette légitimité de l'arabe constitue un atout considérable face au français. Implicitement, cela voudrait dire que le français n'a aucune légitimité au Maghreb. Selon les tenants de ce discours, le français, hypothéqué par le passé colonial, ne peut prétendre ni au statut de langue officielle ni à celui de langue nationale. Aux yeux des nationalistes arabes, le français représente la langue du colonisateur, de l'aliénation culturelle et de la dépendance néo-coloniale. Dans le discours islamiste, le français apparaît comme la langue de la laïcité, de la rationalité, de l'athéisme... Bien souvent, les francophones, parmi les intellectuels maghrébins, sont *ipso facto* considérés comme des francophiles et par la vertu du même raccourci, ils sont désignés comme des acteurs de l'aliénation culturelle et linguistique. Qu'est-ce que la francophonie, dit-on, sinon un discours habilement construit et mis en œuvre dont l'objectif consiste à promouvoir le français et par conséquent à défendre les intérêts de la France ? Lors d'un débat récent (octobre 2002) sur la chaîne qatarite, *Al-jazeera*, portant sur la francophonie, on a largement fait écho de cette idéologie. Par exemple, le dialogue des cultures, slogan, semble-t-il, à la mode, a été largement commenté et présenté comme « le dialogue des intérêts ». Sans nécessairement prendre position pour l'une ou l'autre thèse, car, selon moi, chacune comporte une part de vérité, je veux tout simplement montrer que, abstraction faite de cette guerre de position, si l'on dépasse l'équation selon laquelle **une** langue = **une** identité et que l'on conçoit l'identité non comme monovalente mais comme plurielle, au sens de « faite d'apports multiples », la francophonie ne signifie pas la négation de l'arabophonie, et inversement.

Par ailleurs, attribuer le statut de langue officielle et nationale à l'arabe a aussi pour effet d'exclure tamazight, en lui ôtant sa légitimité, conformément au postulat suivant : si l'arabe est à la fois langue officielle et langue nationale, alors il n'y a ni lieu ni raison d'être pour une autre langue. Or cela pose au moins deux problèmes :

Le premier est relatif au principe de la langue officielle unique selon l'équation sous-jacente, un Etat = une langue, autrement dit, un Etat ne peut avoir qu'une seule langue officielle. Cette équation s'inscrit dans l'idéologie de la langue unique, fondement de l'unité nationale, idéologie clairement exprimée par la Révolution française. Or, on sait que ce modèle n'est ni universel ni plus démocratique qu'un autre.

Le second problème est relatif à une idée largement partagée au sein de la société maghrébine selon laquelle une langue nationale est toujours préférable à une langue étrangère. Si la description des pratiques langagières effectives révèle l'existence d'au moins deux langues nationales, l'arabe et tamazight, seule la première est déclarée comme telle. Cela pourrait avoir deux interprétations possibles : 1) tamazight n'existe pas, 2) tamazight n'est pas une langue nationale. La première signifie que tamazight ne fait pas partie du paysage sociolinguistique maghrébin, ce qui, bien sûr, va à l'encontre des faits ; la seconde signifie qu'il ne s'agit pas d'une langue mais d'un dialecte, non standardisé, qui ne peut prétendre au statut de langue nationale. Les deux interprétations illustrent le non-dit et surtout la contradiction entre le fait et le droit. Par ailleurs, si l'on admet qu'une langue nationale est une langue autochtone enracinée dans la pratique socioculturelle de la communauté nationale ou d'une fraction de cette communauté, pourquoi tamazight, présent au Maghreb depuis la Haute Antiquité, ne pourrait-il pas exprimer l'authenticité maghrébine ?

Ainsi il apparaît clairement que le discours des concepteurs de la politique linguistique a pour objectif de réduire le plurilinguisme, qui caractérise le marché linguistique maghrébin, à une seule langue légitime. Explicitement, l'arabe est opposé au français mais, implicitement, on l'oppose à tamazight, l'objectif étant de disqualifier les deux d'un même trait. Si, comme

on l'a vu, le français est assimilé au néo-colonialisme, tamazight, lui, symbolise le particularisme et la division de la nation.

III. Francophonie et amazighité : deux discours pour contrer l'idéologie arabo-islamiste

Face à cette idéologie linguistique, deux courants opposent à ce discours deux thèses distinctes, l'une empruntant les arguments du discours francophone, l'autre ceux de l'amazighité.

Sans doute faut-il le préciser, les tenants du discours francophone ne critiquent l'arabisation qu'en termes voilés et prudents, sans doute pour éviter la diffamation qui établit une relation d'équivalence entre francophonie et aliénation culturelle. Au Maroc, d'après Boukous (1996), leur préférence pour le français ne s'exprime que de façon « euphémique », à travers le terme *bilinguisme*. L'usage explicite du mot *français* dans les discours officiels est rare tant la passion du discours arabiste est forte. Dans les faits, le bilinguisme préconisé prend la forme d'une distribution complémentaire des fonctions de l'arabe et du français. Cette complémentarité fonctionnelle, que la plupart des chercheurs ont décrite, selon le modèle fergusonien de la diglossie, occulte en réalité un conflit linguistique fonctionnant souvent « en retombée d'idéologies », pour emprunter l'expression de la théorie occitane de la diglossie.

En Tunisie, le courant empruntant le discours de la francophonie est représenté par l'élite dirigeante qui a pris le pouvoir au lendemain de l'indépendance. Il est symbolisé, entre autres, par l'ex-président Habib Bourguiba.

« Ma fierté, elle, tient assurément au fait que je puis m'adresser à vous [Québécois] en étant compris immédiatement de tous, en une langue qui nous est commune. A vous, parce que la langue française est plus qu'un héritage, le fondement de votre être et de votre identité. A nous, Tunisiens, parce que la langue française est celle que nous avons choisie, presque à égalité avec notre langue maternelle, comme langue de culture, de travail et de rencontre. »¹

Ayant été choisie délibérément, la langue française a gardé, en Tunisie, un statut socioculturel et institutionnel important ; son usage s'est vite répandu surtout chez les jeunes scolarisés. Pour Bourguiba, le bilinguisme féconde la culture locale dans tous ses aspects et permet le développement de la langue arabe en lui apportant une complémentarité enrichissante.

Quatre mois plus tard, le 10 octobre de la même année, devant les cadres de l'enseignement réunis à Bizerte, H. Bourguiba réitère son choix :

« 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. »²

Comme on peut le remarquer, avec des termes tels que « ouverture », « monde moderne », « civilisation moderne », pour l'un des pionniers de la francophonie, le français est synonyme de modernité et d'ouverture. C'est cela, du reste, qui a fondé son option pour le bilinguisme, et pendant les quatre décennies qu'il a passées au pouvoir, il a œuvré pour cet objectif. C'est ainsi que le français jouera 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

¹ Discours prononcé à Montréal le 11 mai 1968.

² Le quotidien L'Action, 11 octobre 1968.

matières scientifiques, malgré les réformes et les politiques d'arabisation qui ont été mises en place. Aussi le français restera-t-il, majoritairement, la langue des transactions avec l'Europe et l'Afrique francophone.

Sans doute, pour Bourguiba, le français ne représentait-il pas un simple instrument, un outil technique ; au contraire, la culture et les valeurs qu'il véhiculait constituaient des données essentielles. Il s'en est expliqué à plusieurs reprises, le passage suivant en est un exemple :

« Et c'est trop peu, finalement, quand on parle de la Tunisie, que de souligner son bilinguisme. Il s'agit bien plutôt d'un bi-culturalisme. 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. »³

Mais un tel choix en faveur du français ne va pas sans soulever des polémiques.

En Algérie, le courant empruntant le discours de la francophonie est, dans la majorité des cas, celui des promoteurs de l'amazighité à tel point que ceux-ci sont souvent taxés de trahison et de dépendance vis-à-vis de l'Occident. Mais pour ces derniers, le français est l'allié de tamazight. Selon, eux, la politique linguistique, fondée sur une arabisation totale et radicale, a voulu occulter tamazight. Que ce soit à travers les inscriptions sur les enceintes en Kabylie ou lors des dernières manifestations où les jeunes scandaient « pouvoir assassin », le choix du français, en tant que moyen de communication, n'est pas fortuit.

Le discours de l'amazighité est quasi inexistant en Tunisie. Il ne sera donc question que des situations marocaine et algérienne. Pour les mouvements culturels amazighs, qu'ils soient marocains ou algériens, les politiques linguistiques officielles ont eu pour effet d'occulter le tamazight, occultation qui s'inscrit dans la logique du discours nationaliste arabiste de l'élite citadine du mouvement national, représenté, au Maroc, par le parti de *l'Istiqlal* et, en Algérie, par la branche arabiste du *FLN*.

Il va de soi que cette occultation est critiquée par les Mouvements culturels amazighs, qui revendiquent la reconnaissance de la langue amazighe non seulement comme langue nationale mais aussi comme langue officielle. On peut ouvrir ici une parenthèse pour remarquer que le geste du Président Bouteflika, lors de son discours de mars 2001, de reconnaître tamazight comme langue nationale n'a pas suscité l'intérêt du mouvement culturel amazigh ; on a interprété sa décision comme une volonté de continuer à refuser la reconnaissance de tamazight comme langue officielle. Il convient de préciser ici que le sens de « langue nationale » n'est pas le même qu'en France, par exemple, où la langue nationale est aussi la langue officielle, celle des discours officiels et de l'enseignement, ce qui n'est pas le cas, en Algérie. Quel est alors le sens de « langue nationale » dans le discours du Président algérien ? D'aucuns pensent que c'est une manière habile de dire « je refuse que tamazight soit considéré comme langue officielle », ce qui situe son discours dans la continuité idéologique de l'Etat centriste, minorant tamazight.

Les Mouvements culturels amazighs rejettent les thèses selon lesquelles, il n'existe pas de langue amazighe mais seulement des dialectes épars – thèse classique du reste. Pour les promoteurs de tamazight, leur langue a une légitimité pluridimensionnelle :

- une légitimité historique, fondée sur le caractère autochtone des Amazighes, premiers habitants originaires du Maghreb ;
- une légitimité juridique, fondée sur les droits linguistiques et culturels en tant que - composantes des droits de l'Homme dans leur acception universelle ;
- une légitimité politique, fondée sur les principes de la démocratie et de l'équité comme mode de gestion des biens matériels et symboliques des sociétés maghrébines.

³ *Ibid.*

Pour les Mouvements culturels amazighs, la revendication de la reconnaissance de leur langue s'inscrit dans une perspective intégrationniste et non séparatiste comme semble le présenter l'idéologie arabiste dominante. Ils posent comme prémisse le caractère pluriel de l'identité maghrébine, identité dans laquelle l'élément amazigh constitue une composante essentielle.

IV. Les enjeux de la politique d'arabisation

Comme on l'a vu, la politique d'arabisation comporte des enjeux politiques et culturels dont la nature découle de l'ambiguïté même du terme « arabisation ». Que signifie-t-il au juste ? S'agit-il d'un processus de substitution de l'arabe littéraire au français et/ou à tamazight ?

Hypothèse 1 : l'arabisation consiste à remplacer le français par l'arabe littéraire

Le discours officiel explicite présente l'arabisation comme une opération technique plutôt que politique visant à redonner à l'arabe le statut qui était le sien avant la colonisation et qui lui a été ravi par le français, soutenu par le régime colonial. L'objectif déclaré – objectif digne d'efforts du reste – consiste à faire de l'arabe littéraire l'unique langue de travail dans les différentes institutions. Dans cette perspective, il s'agit donc de ré-arabiser l'Etat et ses institutions.

Si l'on prend, par exemple, les situations marocaine et tunisienne, sous le Protectorat français – Maroc (1912-1956) et Tunisie (1881-1956) – on remarque que l'arabe littéraire n'était maîtrisé que par les élites (oulémas, cadis, hommes de lettres, etc.), c'est-à-dire par très peu de gens, puisque la majorité de la population était analphabète et ne communiquait qu'en arabe maternel ou en tamazight. L'arabe littéraire était donc plus un idiome élitaire qu'une véritable langue nationale, largement employée dans diverses situations de communication.

L'arabe n'a jamais été éliminé des systèmes éducatifs maghrébins sous la domination coloniale. Pour quelles raisons ce fait a-t-il été transfiguré dans le discours nationaliste ? Sans doute pour des raisons idéologiques qui occultent mal un enjeu social, celui du déclassement de l'élite traditionnelle et sa volonté de reprendre le pouvoir qui lui a échappé sous la domination française.

Hypothèse 2 : l'arabisation vise l'assimilation des Maghrébins non arabes

Si tel est le cas, quels moyens sont mis en place pour atteindre cet objectif ? L'officialisation de l'arabe, la non-reconnaissance de tamazight, son exclusion de l'enseignement et sa marginalisation dans les médias.

Quiconque analyse le discours nationaliste au Maghreb se rend compte que la minoration de la langue amazighe est rationalisée comme une condition *sine qua non* de la construction d'un Etat-nation. Le nationalisme maghrébin a toujours considéré l'existence de la langue amazighe comme un danger pour l'unité nationale et un cheval de Troie par lequel l'autorité coloniale a essayé de miner l'unité nationale. Au Maroc, par exemple, des voix se sont élevées parmi l'élite intellectuelle se réclamant de l'arabisme pour préconiser explicitement l'éradication de tamazight et inciter, implicitement, à la répression de son élite. En Algérie, depuis les émeutes de 1988, qui ont été réprimées par l'armée, plusieurs manifestations amazighes ont connu le même sort.

A la lumière de l'analyse précédente, on comprendra donc que les enjeux de la politique linguistique sont en rapport direct avec les objectifs mêmes de l'arabisation. Cependant, l'efficacité d'une politique linguistique ne dépend pas uniquement de la pertinence – ou de la

non-pertinence – de son discours, elle est évaluée surtout en fonctions des résultats qu'elle produit. Or, la plupart des spécialistes du Maghreb s'accordent pour constater l'échec – plus ou moins important d'un pays à l'autre – de cette politique linguistique. Quelques raisons peuvent être brièvement énoncées ici pour expliquer ces résultats décevants.

Outre son caractère ambivalent, l'arabisation a été utilisée tantôt pour atteindre un objectif tantôt un autre. Dans la plupart des cas, elle a servi de tremplin.

Si, au milieu des années soixante-dix, l'arabisation avait pour objectif inavoué de contrecarrer des idées marxistes en vogue à l'époque, au début des années quatre-vingt, sous la pression des islamistes, elle a été utilisée par le pouvoir pour satisfaire à leurs revendications, au nom de la sauvegarde de l'authenticité, de l'identité arabo-islamique et de l'intégrité de la langue arabe, menacée, disait-on, par la présence du français. Parfois, elle a été utilisée par le pouvoir comme une mesure de rétorsion à l'égard de la France, coupable soit d'ingérence, soit de laisser faire une presse nationale, considérée comme malveillante.

Mais l'échec le plus flagrant consiste dans le paradoxe selon lequel l'arabisation, qui est censée réduire les inégalités sociales, en particulier à l'école, en y remplaçant le français par l'arabe, s'est transformée en un processus de « sélection sociale », selon l'expression de G. Grandguillaume (1983). Seuls les groupes socialement aisés sont en mesure de contourner l'arabisation, projet conçu par l'élite pour la majorité, en inscrivant leurs enfants dans des écoles privées qui dispensent un enseignement en français. Et c'est ainsi qu'au nom de l'égalité des chances, on produit de l'inégalité sociale, et, par conséquent, de l'exclusion. A. Boukous (1996 : 81) évalue la politique d'arabisation, au Maroc comme « *une stratégie idéologique mise en place par les élites pour verrouiller l'accès à la formation qui produit les élites du pays* ».

Dans un marché du travail où le français est considéré encore comme la langue qui assure la promotion sociale, l'arabisation a produit nombre de diplômés qui au mieux pourraient occuper des postes subalternes et au pire seraient des chômeurs potentiels, accentuant par là la crise sociale.

Enfin, en parlant de crise, rappelons qu'en Algérie, de nombreux chercheurs, Harbi, Chaker, Benrabah... accusent la politique d'arabisation d'avoir islamisé l'école, voire la société algérienne. Pour Harbi (1994 : 34), la politique linguistique algérienne a visé la « *délaïcisation de l'école par l'introduction de l'enseignement religieux et par la volonté de faire de l'arabisation un instrument démagogique de contrôle social* ». Quant à Benrabah (1996 : 27), il parle du « processus d'arabisation des âmes », qui a engendré deux types de réactions chez les jeunes Algériens : « *ceux qui ont subi l'idéologie arabo-islamique ont rejoint les rangs des islamistes, (...) quant à ceux qui résistent à ce processus, ils s'organisent* ».

Conclusion

Que peut-on conclure de ce qui précède ?

Quelque analyse que l'on fasse des politiques linguistiques maghrébines, on se trouve confronté à des choix ponctuels, dictés par des considérations idéologiques et conflits politiques opposant quatre courants de pensée.

- Les partisans de l'arabisation, représentés par la tendance nationaliste, qui veut arabiser au nom de l'intégrité de l'identité arabo-islamique.

- Les partisans des langues maternelles arabes, langues minorées, dont les discours ne s'opposent pas à celui de l'amazighité. Pour eux, les véritables langues de communication, en dehors des variétés amazighes, sont l'algérien, le marocain et le tunisien, occultés au même titre que le tamazight.

- Les représentants des Mouvements culturels amazighs, qui revendiquent l'institutionnalisation de leur langue au nom du pluralisme et des droits linguistiques et culturels des Amazighs.

- Les promoteurs de la francophonie, qui se réclament d'un bilinguisme arabe-français au nom de la complémentarité, de l'ouverture sur l'étranger et de la modernité.

Quel impact l'interaction entre ces quatre tendances a-t-elle sur les politiques linguistiques maghrébines ? En dépit des incohérences des politiques mises en œuvre, il apparaît clairement que l'arabisation représente une constante de cette politique avec des temps forts marqués par le flux de la tendance arabiste traditionnelle. Mais ce flux est pondéré, dans les moments de crise aiguë de l'enseignement (par exemple, au Maroc et en Tunisie) par l'intervention directe de l'Etat pour rejeter une arabisation systématique et préconiser un bilinguisme dit « équilibré ».

Bibliographie

- BENRABAH M., 1996, *Langue et pouvoir en Algérie*, Séguier, Paris.
- BOUKOUS A., 1998, « La politique linguistique au Maroc : enjeux et ambivalences ». Dans Actes du colloque *Les politiques linguistiques, mythes ou réalités*, dirigés par C. Juillard et L.-J. Calvet, édition AUPELF-UREF, pp. 63-72.
- CARRE O., 1993, *Le nationalisme arabe*, Fayard, Paris.
- GRANDGUILLAUME G., 1983, *Arabisation et politique linguistique*, Maisonneuve et Larose.
- HARBI 1994, *L'Algérie et son destin, croyants ou citoyens*, Médias Associés, Alger.
- KEPPEL G., 1991, *La revanche de Dieu*, Editions du Seuil, Paris.
- LAROUÏ A., 1995, *Histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*, Centre culturel arabe, Casablanca.
- LAROUSSI F., 1996, « Langue, peuple et nation arabes : l'imaginaire linguistique du locuteur tunisien », dans *Travaux de Linguistique*, 7, Imaginaire Linguistique, Houdebine A.-M. (dir.), Université d'Angers, pp. 85-90.
- LAROUSSI F. (dir.), 1997a, *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Publications de l'Université de Rouen.
- LAROUSSI F. (dir.), 1997b, *Langue et stigmatisation sociale au Maghreb*, Peuples Méditerranéens, 79, Toulouse.
- LAROUSSI F., 1998a, « Démarche, particularités et enjeux de la sociolinguistique maghrébine », dans *Actes du XVI^e Congrès international des linguistes*, Paris 20-25 juillet 1997, publié sous forme de CD-rom.
- LAROUSSI F., 1998b, « Glottopolitique et minoration linguistique en Tunisie », dans Actes du colloque *Les politiques linguistiques, mythes ou réalités*, dirigés par C. Juillard et L.-J. Calvet, édition AUPELF-UREF, pp. 229-235.
- LAROUSSI F., 2000, *Langues, discours et constructions identitaires au Maghreb. Une approche sociolinguistique*, Habilitation à Diriger des Recherches, Université de Rouen, 2 tomes.
- SAINT-PROT C., 1995, *Le nationalisme arabe. Alternative à l'intégrisme*, Ellipses, Paris.

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Mehmet Akinci, Sophie Babault, André Batiana, Claude Caitucoli, François Gaudin, Normand Labrie, Philippe Lane, Foued Laroussi, Benoit Leblanc, Fabienne Leconte, Dalila Morsly, Clara Mortamet, Alioune Ndao, Gisèle Prignitz, Richard Sabria, Georges-Elia Sarfati, Bernard Zongo.

Conseiller scientifique : Jean-Baptiste Marcellesi.

Rédacteur en chef : Claude Caitucoli.

Comité scientifique : Claudine Bavoux, Michel Beniamino, Jacqueline Billiez, Philippe Blanchet, Pierre Bouchard, Ahmed Boukous, Louise Dabène, Pierre Dumont, Jean-Michel Eloy, Françoise Gadet, Marie-Christine Hazaël-Massieux, Monica Heller, Caroline Juilliard, Suzanne Lafage, Jean Le Du, Jacques Maurais, Marie-Louise Moreau, Robert Nicolai, Lambert Félix Prudent, Ambroise Queffelec, Didier de Robillard, Paul Siblot, Claude Truchot, Daniel Véronique.

Comité de lecture : constitué selon le thème du numéro sous la responsabilité de Claude Caitucoli