Document généré le 2 juil. 2025 03:24

Anthropologie et Sociétés

La confrontation par les langues

Gilbert Grandguillaume

Volume 20, numéro 2, 1996

Algérie. Aux marges du religieux

URI : https://id.erudit.org/iderudit/015414ar
DOI : https://doi.org/10.7202/015414ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Grandguillaume, G. (1996). La confrontation par les langues. *Anthropologie et Sociétés*, *20*(2), 37–58. https://doi.org/10.7202/015414ar

Résumé de l'article

La confrontation par les langues

La réponse aux grandes questions que se pose l'homme - d'où vient-il ? Où va-t-il ? Comment l'un naît-il de deux ? - constitue le système symbolique d'une société et se transmet de génération en génération par les langues. La multiplicité des langues en Algérie exprime la richesse des identités. Mais l'autoritarisme du pouvoir ou le sectarisme du dogme peuvent transformer une langue de vie en langue de bois. Pour l'instant, les langues sont vivantes, mais leur dialogue ne peut s'opérer par manque d'un centre de légitimité. La parole se tait et la violence s'installe.

Mots clés : Grandguillaumc, Algérie, arabisation, langue, religion, islam, identité, légitimité

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1996

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

LA CONFRONTATION PAR LES LANGUES

Gilbert Grandguillaume

Dans la crise que traverse l'Algérie, et dans la façon dont est posé l'avènement de l'islamisme, la question de la langue est importante, à la fois comme révélateur et comme enjeu dans la situation. Paradoxalement, il est important de souligner d'emblée que, de même que la question de l'islam n'est pas une question seulement religieuse, la question des langues n'est pas une question seulement linguistique. Les réflexions qui suivent veulent situer cette question dans une interrogation plus vaste, posée ici à propos de l'Algérie, et portant sur l'univers de significations dans lequel s'inscrit ce pays.

Devenue indépendante en 1962, constituée en République démocratique sur le mode socialiste, l'Algérie fut d'abord une des figures de proue du Tiers-Monde, alliant le développement et l'affirmation d'une personnalité arabe. Supportée par des ressources pétrolières conséquentes, elle a voulu construire l'image d'une société socialiste modèle, fondée sur trois révolutions : agraire, industrielle et culturelle. Puis, à partir des années 1980, une érosion globale s'est manifestée : dans l'économie par la crise du pétrole, dans la société par l'échec du développement, dans la vie culturelle par l'enlisement dans une politique linguistique d'arabisation. Une désaffection globale vis-à-vis du régime monolithique s'est développée, bientôt utilisée par des courants d'opposition dont le principal s'est réclamé de l'islam, opposant une légitimité religieuse à celle du pouvoir en place. Le parti ainsi créé, devenu majoritaire aux élections de 1992, s'est vu mettre hors-la-loi par le pouvoir, ouvrant une crise politique non résolue à ce jour. Cette situation révèle de l'Algérie un visage méconnu jusque-là et fait question, au-delà de l'Algérie, pour l'islam et le monde arabe dans son ensemble.

Pour comprendre cette situation, l'approche par la langue est importante. Elle côtoie le religieux pour plusieurs raisons, dont la principale est que l'islam a un lien d'origine avec la langue arabe. Mais l'importance de la langue découle de ses multiples fonctions. La plus apparente est celle de la communication, qui permet l'échange et les usages sociaux de la langue. L'autre fonction, qualifiée d'expression, induit tous les aspects culturels de la langue, là où elle entraîne la soumission à la loi (Barthes 1977), tout en permettant la reconnaissance d'une identité : la langue est alors porteuse des traits spécifiques d'une culture. Sigmund Freud a mis en valeur l'étendue de la langue, non seulement comme point nodal entre l'individu et la société, mais aussi comme lieu de l'inconscient, expression de l'ambivalence, lieu intime de la personnalité. Après lui, Jacques Lacan (Rifflet-Lemaire 1970) a précisé cette fonction centrale de la langue comme le lieu où s'inscrit le symbolique, où s'établit la Loi de l'humain, dont elle est, avec la figure du père, l'expression privilégiée (Grandguillaume 1985).

C'est à la condition d'envisager la langue sous ces multiples aspects que l'étude des langues en Algérie est susceptible de nous éclairer sur la nature profonde de cette société, sur les questions qu'elle se pose, les ambivalences auxquelles elle doit faire face, les origines qu'elle doit assumer, les pertes de sens qu'elle doit supporter. Si dans les sociétés monothéistes, le système symbolique a été largement pris en charge par les religions, au prix il est vrai d'une grande déperdition, il se retrouve aussi dans la situation des langues, dans les enjeux qu'elles soulèvent, dans les problèmes qu'elles posent : ce sont ces trois étapes que nous allons aborder.

La situation des langues

L'Algérie de 1996 se trouve face à un plurilinguisme de fait. Il comporte des langues d'usage quotidien, dites parfois maternelles, essentiellement orales : ce sont les parlers arabes et berbères. Il y a aussi une langue arabe écrite, dite littéraire, ou classique. Enfin la colonisation a introduit la langue française, qui est d'usage à la fois écrit et oral, et dont la présence s'est maintenue après l'indépendance.

Les parlers berbères

Ces parlers sont les plus anciens, puisqu'ils sont antérieurs à la présence de l'islam (et donc de l'arabe) au Maghreb. Leur champ, autrefois étendu à l'ensemble du Maghreb, s'est rétréci avec l'introduction et le développement de parlers arabes (avec lesquels il n'y a pas d'intercompréhension). Ces parlers berbères ont pratiquement disparu de Tunisie (environ 1 % de locuteurs). Ils se sont largement maintenus au Maroc (où on les évalue à 40 % des locuteurs). En Algérie, on les estime, sur des bases anciennes (puisque les derniers recensements ne les prennent pas en compte), à 20 % des locuteurs (Youssi 1991 : 276). Les principaux groupes de parlers en Algérie sont le kabyle (Grande et Petite Kabylie), le *chaouia* (parlé dans les Aurès), le mozabite (parlé dans le Mzab), et quelques survivances dans le massif du Chenoua et au Sahara (Hoggar). Ces régions sont généralement des zones montagneuses (Kabylie, Aurès) ou fermées (Mzab), qui ont échappé à l'implantation de populations arabes ou arabophones. Toutefois les parlers berbères (spécialement kabyles) ont aussi émigré dans les grandes villes, comme la capitale Alger.

En ce qui concerne la dynamique des langues berbères, disons que ces langues ont été en constant recul devant l'extension des parlers arabes. Le sens du mouvement est toujours le même : les zones perdues par les berbérophones au profit des arabophones le sont définitivement, aucun mouvement en sens inverse n'est observé. Un certain nombre de régions décrites comme berbérophones au début du XXe siècle par les ethnologues et les linguistes sont entièrement arabisées aujourd'hui.

Les langues berbères possèdent un alphabet spécial, le *tifinagh*, qui n'a jamais été bien répandu. S'il permet de réaliser des inscriptions (libyques autrefois, noms de ville aujourd'hui), il n'existe pas d'œuvre conséquente écrite avec ces

caractères. Les textes berbères qui ont été fixés l'ont été soit avec des caractères arabes (moyennant quelques ajustements), soit avec des caractères latins, utilisant pour les transcriptions des signes conventionnels (Galland 1991 : 280-283).

À l'université, une chaire de berbère a existé à Alger durant la colonisation, mais elle a été supprimée à l'indépendance. Elle a été rétablie en 1988 à Tizi-Ouzou. Outre celle-ci, il y a actuellement un autre département d'études berbères à Bejaïa.

Les parlers arabes

Les parlers arabes sont pratiqués par la majeure partie de la population en Algérie. Les linguistes distinguent trois types dialectaux dans les parlers maghrébins : des parlers citadins, des parlers bédouins et des parlers villageois (Roth 1991 : 280). Cette diversité se transpose à l'intérieur des grandes familles de parlers de l'ouest (Oranie), de l'est (Constantinois) et du centre (Algérois). L'origine de ces différences est généralement attribuée aux parlers propres des populations arabes venues s'implanter de diverses parties du Moyen-Orient (Marcais 1938). Il y a intercompréhension entre tous ces parlers, mais pas avec les parlers arabes d'autres régions que le Maghreb (c'est l'expérience que firent, dans les années 1960 et 1970, les coopérants égyptiens, syriens, irakiens, jordaniens, venus exercer leurs fonctions en Algérie).

Les parlers régionaux maghrébins ont été bien étudiés durant la colonisation (Cantineau 1936), moins bien après (Youssi 1989). Pour des raisons politiques, ces recherches ont été peu poursuivies après l'indépendance. À l'instar de celles qui portaient sur les parlers berbères, elles ont été considérées comme des éléments de division introduits par le colonialisme. Toutefois, depuis les années 1980, elles reprennent timidement leur place, au même titre que la linguistique, à l'ombre des instituts de langues étrangères des universités.

Les parlers arabes se situent dans un contexte de diglossie avec la langue arabe écrite. Lorsque celle-ci fut largement bannie de l'enseignement durant la colonisation, les parlers arabes se sont trouvés en partenariat avec le français, auquel (comme les parlers berbères) ils ont fait beaucoup d'emprunts, notamment pour le vocabulaire de l'environnement moderne. Dans les villes où l'usage oral du français était intensif, cette imprégnation du français a atteint des proportions telles qu'elles ne ménageaient parfois, dans une phrase, qu'une structure minimale. L'exemple caricatural souvent cité est cette phrase : *Krazat-lu at-tumubîl, ramassaw-h mursuwât mursuwât* (« L'automobile l'a écrasé, ils l'ont ramassé morceaux par morceaux »).

Le développement de l'enseignement de l'arabe écrit, après l'indépendance, a rendu à l'arabe parlé un vis-à-vis susceptible de « corriger » son vocabulaire, en y réintégrant des termes d'origine arabe. Cette opération a été soutenue par des interventions menées à l'école et dans les médias, sur le thème : « Ne dites pas *tâbla*, mais dites *mâ'ida* ». Mais l'influence du français, si elle a diminué dans la rue, s'est récemment renforcée par les réseaux de télévision par satellites. Les parlers arabes sont le lieu où la logique puriste des arabisants se heurte sans cesse à la loi d'économie (dite du « moindre effort ») qui règle l'utilisation d'une langue.

Si l'arabe parlé est l'objet de revendications pour lui donner place dans l'école, au titre de la pédagogie (Boudalia Greffou 1989) et de la reconnaissance de la langue maternelle (Benrabah 1995), il ne dispose pas, comme le berbère, de support régional défini pour porter cette revendication, comme c'est le cas pour le mouvement culturel berbère, animé par les Kabyles.

La langue arabe écrite

Pour bien comprendre les enjeux attachés à cette langue arabe écrite, il est essentiel de faire une distinction entre la langue arabe classique (dite aussi coranique, sacrale, littérale) et la langue arabe moderne. Si elles relèvent de la même grammaire et du même fonds originel, elles diffèrent autant qu'une langue classique peut différer d'une langue moderne.

La langue arabe classique est la langue du Coran. La révélation fut faite autrefois au prophète Muhammad dans la langue arabe. La révélation fut faite probablement, non dans le langage parlé courant, mais dans une *koïnè* (Miquel 1977 : 50) à usage poétique. Le Coran fut d'abord transmis par cœur, puis fixé par écrit (Blachere 1991). Durant les siècles suivants, la langue arabe a été élaborée dans sa grammaire et sa syntaxe avec pour objectif premier d'expliciter le message du Coran. Une production importante a été consacrée au commentaire du Coran, à l'histoire, aux sciences du langage, à la philosophie. Cette dominante religieuse a laissé une place importante à une littérature profane, littéraire ou scientifique, ainsi qu'à la traduction des ouvrages étrangers, principalement dans les deux premiers siècles de l'islam.

Dans l'Algérie de 1830, la connaissance de l'arabe classique était largement répandue, comme l'atteste le témoignage d'Ismaël Urbain :

> L'instruction primaire était (en 1830) beaucoup plus répandue en Algérie qu'on ne le croit généralement. La moyenne des individus de sexe masculin sachant lire et écrire était au moins égale à celle de nos campagnes (vers 1845), cependant que 2 à 3 000 jeunes gens suivaient dans chaque province les cours des médrassa et 600 à 800 l'étude des sciences, du droit et de la théologie.
>
> Cité dans Ageron 1968 : 318

Elle était en quelque sorte le soubassement de la religion, puisque cette langue est la langue de la prière, puis du savoir religieux. Son enseignement, depuis un stade initial dans des écoles coraniques de village (*kuttâb*) jusqu'à des degrés supérieurs (*madrasa*, universités), était soutenu par un important réseau de fondations pieuses (*habous*). La confiscation de ces biens par les autorités coloniales en 1843 et 1848 (Ageron 1968 : 294) porta un coup sévère à cet enseignement, qui fut de plus tenu en suspicion, accusé d'entretenir le « fanatisme » des populations. La relation entre cette langue et l'islam s'est donc trouvée renforcée au sein de la population algérienne. Son assouplissement, par l'ouverture de cette même langue arabe qui se faisait au même moment en Orient (Grandguillaume 1984), n'a pu produire ses effets, du fait du régime colonial et de la coupure qu'elle entraînait avec le monde arabe.

C'est précisément cette langue moderne qui s'y est développée à l'occasion de la « Renaissance arabe » du XIXe siècle. Elle est dite « moderne » parce que sa fonction est d'exprimer la modernité à partir d'une langue ancienne. Cette langue ne fut guère présente en Algérie jusqu'à l'indépendance. Mais la forme qu'elle y a prise s'est déterminée en fonction de la langue française qu'elle venait remplacer et sur laquelle elle s'appuie (comme elle le fait par rapport à l'anglais en Orient). Cette dépendance d'une langue étrangère se fait dans le champ sémantique, par l'emprunt de termes et de tournures, et s'accompagne d'une grammaire simplifiée et d'un vocabulaire plus réduit. Cette langue est celle dans laquelle s'expriment la presse, la littérature courante, et les médias, dans les bulletins d'informations et la plupart des émissions. C'est elle qui sera instaurée en Algérie dans le cadre de la politique d'arabisation. Il faut ajouter qu'elle n'est, jusqu'à présent, langue d'usage quotidien dans aucun pays arabe, et que son usage oral est réservé à l'enseignement et au discours officiel. En Algérie, cette langue entretient donc une double relation, avec l'arabe classique dont elle a repris les formes et avec la langue française dont elle reprend les contenus.

La langue française

Introduite avec la conquête, la langue française a remplacé l'arabe dans presque tous les usages écrits. La mise en place d'une administration française a accru l'importance de l'écrit. Par contre, les fortes restrictions mises par les autorités coloniales à développer l'enseignement dans le milieu dit « indigène » ont limité l'expansion du français aux populations en contact suivi avec la population française : villes, bourgs de colonisation. La majeure partie de la population était donc vouée à l'analphabétisme et à l'expression dans sa langue locale.

À partir de l'indépendance, dans une volonté de développement et de lutte contre l'analphabétisme, le gouvernement a multiplié les écoles, les lycées et les universités : toutes institutions qui se sont trouvées être des lieux de diffusion de la langue française. Le frein à cette expansion, que la politique d'arabisation a voulu marquer, est intervenu tardivement : décidée dès 1962, mais rendue effective dans les années 1970-1980, cette politique a toujours laissé une place privilégiée à la langue française, enseignée dès l'école primaire. Parallèlement, le développement des structures administratives, fonctionnant en français, a contribué à la même expansion. L'arabisation de l'administration, décidée en 1968, s'est installée lentement et n'est que partiellement réalisée à ce jour. Le secteur économique a toujours fonctionné en français. La connaissance imparfaite du français chez les jeunes générations est due autant à la mauvaise qualité de l'enseignement qu'aux mesures restrictives adoptées. Tout l'enseignement algérien est maintenant donné en arabe. Mais, dans le même temps où le pouvoir tentait de contenir cette expansion au profit de l'arabe, la transmission de programmes de télévision par paraboles, sans contrôle possible de l'État, a de nouveau branché la population sur la langue française (Rouadjia 1990 : 232-242).

Telle est globalement la situation des langues en 1996. Mais pour comprendre les enjeux de ces langues, il faut rappeler la politique linguistique suivie par l'Algérie depuis son indépendance, politique désignée sous le nom d'arabisation.

Les enjeux des langues dans l'arabisation

À la suite de son accession à l'indépendance, l'Algérie, comme les autres nations du Maghreb, a voulu donner un contenu culturel à son indépendance politique. Sur le plan linguistique, cela s'est traduit par la volonté de rendre à la langue arabe une place que la colonisation lui avait enlevée pour lui substituer le français.

Un choix de société impossible

Dans l'ouvrage que j'ai consacré à cette question (Grandguillaume 1983), j'ai exposé les multiples problèmes qu'une telle décision, si simple et si naturelle en apparence, pouvait entraîner. Le point central en est qu'elle impliquait en réalité un choix de société, impossible à trancher pour le pouvoir en place, et qui ne le fut jamais, puisque la solution ne pouvait venir que du réalisme d'un compromis. La question était en effet de substituer la langue arabe à la langue française. Dans cette opération, deux objectifs étaient envisageables : ce pouvait être pour dire en arabe la même chose qu'en français (arabisation-traduction), et ainsi conserver l'aspect de modernité apporté par le français, ou bien ce pouvait être pour dire autre chose qu'en français (arabisation-conversion), et donc opter pour une personnalité arabe plus proche de l'Orient. Si la seconde position débouchait sur un objectif de monolinguisme arabe, la première s'accommodait d'un bilinguisme franco-arabe (ou d'une absence d'arabisation). L'arabisation-conversion devenait ainsi synonyme d'islamisation, une situation qui aurait abouti à une société, voire à un État islamique, reconnaissant la *sharî'a* comme loi suprême. Mais pour l'autre courant, tel qu'il fut exprimé par le président Ben Bella en 1962, « l'arabisation n'est pas l'islamisation » (Grandguillaume 1983 : 184), ce serait la restitution d'une langue, non d'une religion : le discours tendait à rassurer les modernistes laïques. Vers la fin des années 1980, le discours islamiste sera l'inverse : l'arabisation ne présente aucun intérêt si elle n'a pas pour but l'islamisation (Grandguillaume 1990a : 162-163).

L'état de l'opinion algérienne en 1962, et sans doute aussi en 1996, ne permet aucune option (moderniste ou islamiste) qui se présenterait comme radicale : un tel choix est impossible pour n'importe quel pouvoir. Toute solution ne peut donc être qu'un compromis, dont toutefois les types peuvent être très divers.

Deux groupes de pression : arabophones et francophones

Les groupes d'opinion se référant plus ou moins à l'une de ces deux options sont en place dès 1962, et sans doute bien avant, mais sans être bien organisés. À part le noyau formé par les intellectuels de retour d'Orient, ou issus de l'ancien mouvement réformiste de Ben Badis (sur lequel je reviendrai), le groupe des arabophones correspond à une mouvance qui utilise une idéologie se réclamant à la fois de l'islam et du nationalisme. En face d'elle, le groupe des francophones a son implantation dans l'élite de la société formée à l'école française, dans la frange de la population qui est moderniste, qui craint le « retour au XIVe siècle » que représenterait la mise en place d'une société arabo-islamiste. Accusée plus tard par ses adversaires d'être « le parti français » (*hizb Fransa*), elle se laissera culpabiliser et ne pourra exprimer son opposition à l'arabisation que par la requête du

bilinguisme. L'arabisation sera donc érigée en dogme national, auquel nul ne pourra s'opposer ouvertement, sous peine d'être déclaré « traître à la nation et à son million et demi de martyrs »...

Vues avec le recul d'aujourd'hui, ces positions extrêmes, souvent exprimées avec ostentation, voire violence, révèlent surtout une grande hypocrisie sociale. La réalité était la volonté d'un groupe de prendre la place de l'autre, conformément aux promesses diffusées dans les masses durant la guerre de libération : l'indépendance permettrait à chacun de prendre la place des Français et d'être comme eux (on avait seulement oublié la classe inférieure du dispositif...). Durant la guerre, la France avait développé des écoles, des administrations et promu une importante bourgeoisie algérienne, naturellement francophone. Celle-ci ne souhaitait rien d'autre que de voir les choses continuer sur leur lancée, puisque c'était de toute façon le début du développement. En imposant une langue que ceux-ci ne connaissaient pas, leurs adversaires arabophones pourraient annuler d'un coup l'avance culturelle et sociale des premiers, et éventuellement prendre leur place aux différents niveaux de la société, et notamment ceux qui dépendaient directement de l'État, de l'enseignement et de la fonction publique. Le moteur essentiel de l'arabisation se trouve ici. S'il était politique au plus haut niveau de l'État, il trouvait ici sa base sociale. Plus tard, vers la fin des années 1980, il sera relayé par le courant de l'islamisme.

Créer une langue nationale

Pourtant, explicitée ou non, une logique soutenait cette politique linguistique. Elle consistait à mettre en place une langue nationale, adaptée au cadre de la nation nouvelle qu'était l'Algérie. Pour des raisons que j'exposerai plus loin, le régime algérien était beaucoup plus sous l'influence du modèle français qu'il ne le soupçonnait. Un modèle national, certes, mais centralisé et jacobin. Le pouvoir révolutionnaire de la France de 1789, inquiet de son manque de légitimité, hanté par le fantasme de dislocation, qui se traduirait par la défection des provinces, cherche un lieu de légitimité dans la langue nationale, ce que Michel de Certeau avait fort bien exposé : « Au corps imaginaire du roi qui, sous l'Ancien Régime, avait valeur de mythe susceptible de faire symboliser entre elles des pratiques sociales, se substitue sous la Convention un *corps de langage*, affecté au rôle, mythique et opératoire, d'articuler la Nation comme système propre. [...] La langue remplit et circonscrit le lieu politique » (De Certeau *et al* 1975 : 164, souligné par l'auteur). Cette unité nationale est dès lors principalement réalisée par l'agression extérieure : la menace des armées alliées créant pour tous les citoyens un devoir d'unité nationale, venant consolider une légitimité trop récente pour avoir trouvé ses racines. Celles-ci seront développées durant tout le XIXe siècle, par diverses mesures : scolarisation, laïcisation, mais principalement par l'imposition d'une langue nationale. Toute cette tendance s'incarne dans la qualification de « jacobin » annexée au modèle français.

Le pouvoir algérien, à partir de 1962, s'est trouvé dans une situation analogue. La légitimité qu'il a puisée dans le discours de la guerre ne peut être réaffirmée que face à des attaques de l'extérieur. Cette légitimité naissante, déjà contestée,

réveille la peur des séparatismes possibles, qui se fonderaient sur des bases régionalistes ou linguistiques. Cette carence de légitimité a résulté des conditions de la prise du pouvoir par des coups de force successifs bien décrits par les historiens de l'Algérie (Harbi 1985, Yefsah 1990). La politique d'arabisation entrait bien dans cette logique de la légitimation par ses deux objectifs : réduire la place du français (voire l'éliminer) et lutter contre les parlers régionaux (arabes et surtout berbères). Le premier permettait de poursuivre, sur le plan culturel, la lutte pour l'indépendance, génératrice d'unité nationale et de légitimité. Le second, moins affirmé, mais tout aussi présent, permettait, sous prétexte d'éliminer des germes de division favorisés par le colonialisme, d'affirmer l'autorité du pouvoir central.

Politique d'arabisation et résistances

Ce n'est pas le lieu ici de décrire les étapes de l'arabisation, que j'ai analysées ailleurs (Grandguillaume 1983), et dont un ouvrage récent (Taleb Ibrahimi 1995) fait un exposé complet. L'arabisation de l'enseignement s'est poursuivie entre 1966 et 1988, et n'a été marquée d'une pause que durant le passage au ministère de l'Éducation de Mostefa Lacheraf en 1977-1978. Celle de l'administration s'est réalisée entre 1968 et 1990 : sans doute insuffisamment, puisqu'une loi votée par l'Assemblée nationale le 16 janvier 1991 en imposait une application aussi draconienne qu'irréaliste, et elle fut reportée *sine die* en juillet 1992. L'arabisation de l'environnement s'est traduite par diverses mesures, dont le remplacement, en 1976, du dimanche par le vendredi comme jour de repos hebdomadaire : mesure qui donnait une coloration islamique à la politique d'arabisation.

Si le retour de la langue arabe jouit d'une certaine faveur (beaucoup de parents étaient fiers de voir leurs enfants apprendre cette langue à laquelle ils n'avaient pas eu accès eux-mêmes), il n'en suscita pas moins de sérieuses inquiétudes sur la qualité de cet enseignement. Ces résistances, outre celles qu'exprimait indirectement la demande de bilinguisme, se traduisirent par le souci de nombreux parents de mettre leurs enfants dans les filières bilingues de l'enseignement, ou dans des lycées français. Ces derniers accueillirent une grande partie des enfants de l'élite, toutes références confondues, y compris les enfants de ceux qui mettaient en place la politique d'arabisation, ou de ceux qui se révélèrent par la suite être des dirigeants islamistes. Pour une grande majorité de l'opinion, malgré l'arabisation, le français restait la langue de la réussite sociale. Cette situation s'est prolongée jusqu'en 1988, quand le président Chadli a interdit aux Algériens l'accès des établissements d'enseignement français.

Arabisation et islamisation

Une opinion fort répandue aujourd'hui est que l'arabisation a conduit l'Algérie à l'islamisme. Ce n'est pas l'arabisation en soi qui peut être incriminée, mais la façon dont elle a été mise en place. Au contraire, si l'arabisation avait été conduite de façon ouverte, elle aurait empêché la mystification actuelle d'une référence manipulée. Une référence aussi massive de la personnalité maghrébine que la langue arabe ne pouvait demeurer absente du paysage algérien comme ce fut le cas

durant la colonisation. Mais deux facteurs ont de fait tendu à établir en Algérie une collusion entre arabisation et islamisme. Le premier est la carence pédagogique massive qui a marqué l'enseignement de l'arabe, notamment avec l'exclusion de la langue maternelle. Ayant improvisé l'arabisation de l'enseignement pour des raisons politiques, ses responsables se sont trouvés sans enseignants formés : ils ont alors eu recours au « tout venant », issu d'écoles coraniques algériennes ou de pays étrangers, notamment l'Égypte. Leur profonde ignorance de la culture (arabe comprise) les a situés d'emblée dans la mentalité populaire qui confond enseignant d'arabe, enseignant du Coran, et gestionnaire du religieux. Il s'y est ajouté une pédagogie fondée sur la mémorisation et la répression. Même si cela ne peut être dit de l'ensemble des enseignants, il reste qu'aucune distance officielle n'a jamais été prise de la part d'un pouvoir qui ne cessait de se qualifier de musulman.

Le second facteur a été la rupture d'équilibre créée dans la société algérienne à partir de 1980 par l'apparition de courants politiques se réclamant de l'islamisme. La radicalisation des positions n'a plus laissé de place aux modérés et les enseignants d'arabe ont été soumis à une pression islamiste. Si certains d'entre eux étaient des militants islamistes convaincus, les autres ont été conduits à se faire le relais des injonctions islamistes concernant le voile, l'observation du ramadan, la prière, sans qu'une autonomie puisse être maintenue par d'éventuels résistants que l'État ne protégeait même plus. Par ailleurs, le fait que le parti islamiste soit apparu comme seul parti politique capable de renverser un régime impopulaire lui a permis d'entraîner dans son sillage une partie importante de la population qui n'adhérait pas nécessairement à son programme religieux.

Bien qu'un renversement politique ait été opéré en 1992 avec l'arrivée de Mohamed Boudiaf et de ses successeurs, la situation actuelle qui confond arabisation et islamisation n'a pas changé dans l'école algérienne. Aucune réforme d'envergure, susceptible de remettre en cause ce principe n'a vu le jour.

L'arabisation et les langues parlées

Au-delà des invectives répétées des idéologues arabisants, les langues maternelles se sont senties visées par la politique d'arabisation (Elimam 1990 : 115-119). En effet, le type d'enseignement, adapté à celui d'une langue totale, écrite et orale, conduisait à considérer l'arabe parlé comme une langue « incorrecte », pleine de « fautes » qu'il fallait « corriger » (Boudalia Greffou 1989) : une langue qui, comme les patois français d'autrefois, était activement dévalorisée par l'appareil scolaire (Benrabah 1996 : 24-27). En réaction, les films de l'époque, ainsi que le théâtre (Siagh 1991 : 83-84), ne se privaient pas de présenter comme ridicules ces pédants qui, dans des situations de communication quotidienne, avaient recours à la langue de l'arabisation : c'était pourtant le spectacle qu'offrait quotidiennement la télévision officielle.

En ce qui concerne le berbère, une tension existait depuis longtemps entre militants arabes et berbères au sein du mouvement nationaliste (Harbi 1975 : 114). Cette tension s'est manifestée dès les premières années de l'indépendance, notamment lors de l'insurrection kabyle de 1963. La politique d'arabisation fut ressentie

comme un danger par les milieux berbères. L'interdiction d'une conférence de l'universitaire kabyle Mouloud Mammeri à Tizi Ouzou en 1980 déclencha ce qui a été appelé le « printemps berbère ». Plusieurs associations (notamment le Mouvement Culturel Berbère) se sont attachées à lutter pour la reconnaissance de la langue berbère : ce qui a été acquis formellement par la création d'un Haut Comité Berbère en 1995, mais qui est loin d'être passé dans les faits.

Si des enjeux sociaux et économiques apparaissent bien engagés dans la confrontation des langues en Algérie, ils se révèlent aussi profondément engagés dans la conception que les Algériens peuvent se faire de leur pays. L'arabisation renvoie à deux identités possibles, et par derrière se profile la question de la légitimité du pouvoir, la place de l'islam comme loi et comme religion. C'est cette question de la place des langues dans l'univers du sens en Algérie qu'il faut maintenant aborder.

Langues de vie et langues de bois

Les langues présentes en Algérie renvoient à une multiplicité d'origines et donc de références identitaires. Le jeu sur ces identités pose la question de la légitimité du pouvoir, notamment lorsqu'il doit s'inscrire dans le cadre de la nation. Ce déplacement est lui-même en relation avec le religieux, avec la place de l'islam dans la société. Cela conduit à s'interroger sur ce qui constitue la fonction ultime d'une langue, la transmission du sens, du symbolique dans une société.

Une multiplicité d'origines

La langue, dans la mesure où elle est chaîne de transmission, lieu de l'inconscient, renvoie à l'origine. Mais l'identité elle-même est fondée sur un récit de l'origine, un mythe d'origine, de telle sorte que pour un individu, et sans doute aussi pour une société, toute langue parle de l'origine. C'est probablement ici que s'établit la différence essentielle entre une langue vraie et une langue « de bois », une langue qui ne parle de rien.

Quelles sont les origines que représentent les langues de l'Algérie actuelle ? La langue arabe classique incarne une relation au Coran où elle puise son origine, et par là, à l'islam. Cette référence est consciente et acceptée. Elle est redondante dans le discours de l'arabisation, au point, pour certains, d'être sa légitimation essentielle. Elle est sans doute plus forte en Algérie que dans les autres pays du Maghreb, parce que, ayant été écartée par le colonisateur, elle a été perçue comme une référence identitaire forte : dans la mesure où les colons se désignaient eux-mêmes comme les Algériens, il ne restait aux Algériens indigènes qu'à se percevoir et à se vivre comme des musulmans, nom sous lequel les désignaient les colons.

La langue arabe moderne bénéficie en partie de cette aura, dans la mesure où elle est considérée comme un prolongement de la précédente. Mais son existence témoigne d'une ouverture à un monde moderne, différent. J'ai dit combien était grande sa dépendance des langues étrangères. Elle n'est la langue d'usage quotidien d'aucun pays. Elle n'a donc ni référence culturelle propre, ni communauté.

L'orientaliste Jacques Berque avait dit à son sujet : « C'est la langue du cosmopolitisme, de la petite bourgeoisie et de l'ouverture à l'influence extérieure. Elle n'a ni la sève du dialecte, ni la profondeur de l'arabe classique » (Grandguillaume 1983 : 25). En réalité, sa vocation est d'être langue nationale. Il est possible qu'elle le devienne un jour. Mais un tel objectif suppose un travail préalable, qui ne méconnaisse ni la nature profonde de la langue arabe (sa diglossie), ni les exigences réelles d'une construction nationale (notamment la liberté d'expression). En tant que véhicule de la grande tradition arabo-islamique, cette langue est acceptée. En tant qu'expression d'un pouvoir mal reconnu, elle est considérée comme une « langue de bois ». Le linguiste algérien Abdou Elimam a noté l'ambiguïté de cette langue :

> Quelle est donc cette langue qui fait l'objet de l'arabisation en Algérie ? En réalité cet arabe que l'on enseigne et que la presse [...] diffuse n'est autre qu'une « langue intermédiaire », se voulant être la passerelle universelle entre tous les locuteurs arabophones. [...] Il est vrai qu'elle semble (par son stock lexical et, partiellement, par sa grammaire) très proche de la *fasaha* (la langue classique), mais ce qui la rend à la fois attrayante et insaisissable, c'est justement sa nature « bricolée ». [...] Sans rentrer dans le détail historique de son émergence, notons tout de même qu'elle n'a pas le statut de *langue naturelle* [...].
>
> Elimam 1990 : 109-110, souligné par l'auteur

La langue parlée berbère pose un problème massif à la construction idéologique officielle qui fait naître la nation algérienne avec l'apparition de l'islam. Par son existence même, elle témoigne d'une origine antérieure, bien plus, d'une survivance. Bien que les Berbères soient aussi musulmans que les Arabes, l'existence de ces parlers berbères apparaît comme un inachèvement dans la conversion, comme si on ne pouvait être vraiment musulman que dans la langue arabe. Tout ceci n'est jamais dit aussi brutalement, mais tous les comportements, officiels ou non, le suggèrent. Cette origine antérieure à l'islam est l'objet d'une forte dénégation (Dourari 1996 : 47-50).

La langue parlée arabe est, comme la langue berbère, une véritable langue maternelle. C'est dire qu'elle se réfère au terroir, à la région, dans son sens le plus concret, dans la mesure où la variété des dialectes renvoie à cette dimension. Ils sont l'objet de la part des puristes d'une certaine péjoration, fondée sur le fait qu'ils seraient le résultat d'une dégradation de l'arabe classique, ce qui est faux. Cette langue arabe renvoie-t-elle aussi à la nation ? Ce n'est pas le cas pour le moment, compte tenu de la diversité des parlers : toutefois une évolution pourrait conduire à cette situation. Leur exclusion de l'école officielle, des médias, témoigne de la volonté du pouvoir de nier cette diversité ethnique et régionale, au profit d'une unité nationale que l'arabe de l'arabisation a pour mission d'incarner. Mais l'effet de désaffection liée à ce mépris (Benrabah 1995 : 44) situe cette langue hors de l'orbite du pouvoir.

La langue française est aussi présente en Algérie. Elle témoigne aussi d'une origine de cette société : la colonisation qui l'a inscrite dans ses limites actuelles, qui l'a constituée comme nation avec ses institutions, son administration, son système d'enseignement. C'est par cette langue que s'est réalisée l'ouverture au monde moderne, au progrès, que se sont introduites les notions de justice, de

démocratie, même si celles-ci ne furent guère pratiquées par la nation dominante. Cette longue période de coexistence entre la France et l'Algérie a laissé des liens d'ambivalence dont la langue française témoigne (Grandguillaume 1990b : 346-349). Or, cette phase de l'histoire de l'Algérie, cette origine, est déniée par le pouvoir. Pays le plus francophone, mais qui refuse la francophonie, grand utilisateur du français qui nie le bilinguisme, l'Algérie est en position de considérer une page importante de son histoire comme nulle et non avenue.

La relation à l'origine est capitale dans la constitution de l'identité. Toute origine doit être assumée. Sa dénégation ne peut qu'entraîner un blocage, qui empêche de progresser. Or l'Algérie, sur les trois origines que lui désignent ses langues, en assume une, l'arabo-islamique, mais en dénie deux. La première est son identité berbère attestant d'une antériorité à l'arabité, et se référant à un terroir propre qu'exprime aussi la forme arabe des parlers. La seconde est son origine française, tellement présente, tellement soulignée par ses partenaires de l'Orient, qu'elle ne peut se résoudre à l'assumer.

Assumer son, ses origines, n'équivaut pas à s'y enfermer. Au contraire, il n'est possible de les dépasser que si on les a assumées. Dans le cas de l'Algérie, on en est encore loin. La disparition des langues qui en témoignent ne résoudrait d'ailleurs pas le problème : Freud nous a appris depuis longtemps que l'élément refoulé est d'autant plus actif qu'il est méconnu.

Le problème de la légitimité

La légitimité est le lieu où les membres d'une société reconnaissent la place du pouvoir, son lieu symbolique. C'est un lieu où le pouvoir est reconnu, mais aussi où est transféré l'amour de la Loi. C'est par le fait même son existence qui permet la reconnaissance d'une identité. La légitimité du pouvoir en découle. En régime monarchique, c'est l'institution qui fait centre. En démocratie, c'est l'expression d'un consensus exprimé dans une constitution.

Une comparaison avec les deux autres pays du Maghreb permet d'éclairer la situation de l'Algérie. Durant la colonisation, le Maroc a conservé un lieu symbolique du pouvoir, en l'existence du Sultan : même dépourvu de pouvoir effectif, il témoignait de l'existence d'un Maroc, différent de la France. La déposition et l'exil de Mohamed V, puis son retour en 1955 ont signifié pour les Marocains la restauration d'une entité antérieure à l'intervention française. Dans le cas de la Tunisie, un bey avait été maintenu, symbolisant lui aussi l'existence d'une Tunisie. Mais l'action en faveur de l'indépendance avait été symbolisée par la personne de Habib Bourguiba, « Combattant Suprême ». Le transfert de la légitimité sur cet homme lui a permis, une fois la restauration de l'indépendance nationale achevée, de déplacer cette légitimité du beylicat vers la République. La légitimité du pouvoir est donc considérée comme établie, quel que soit l'usage qui en est fait par le détenteur réel du pouvoir.

La situation a été différente en Algérie. En 1830, le dey d'Alger n'était pas le représentant de l'Algérie, mais le délégué du pouvoir ottoman. La tentative d'Abdelkader de fonder un État dans la résistance à l'occupation coloniale n'a pas

abouti (Étienne 1995 : 108). Il n'a donc subsisté aucun lieu symbolique, aucun repère, par rapport auquel un Algérien eût pu se dire algérien. Le seul repère fut l'islam, à envisager ici comme ensemble culturel comprenant certes la religion, mais aussi la langue (langue coranique et langues parlées), le territoire, des traditions. La légitimité radicale reconnue jusqu'à ce jour se situe bien de ce côté, un islam d'autant moins discutable que son contenu est peu précisé.

Une autre légitimité s'y est-elle associée ? Parmi les nombreux sujets tabous que la recherche ne doit pas aborder figure cette question : la France avait-elle acquis une légitimité en Algérie ? Le pouvoir français était-il reconnu comme lieu de la Loi ? Question délicate qu'il ne faut pas esquiver. L'attitude vis-à-vis de la langue française est significative : cette langue suscite une réaction de rejet (comme langue du colonisateur), mais aussi d'attirance, elle exerce une séduction : à quel titre ? Comme incarnant une avancée technique ? Comme modernité salvatrice du poids de la tradition ? La relation des deux sociétés est à l'évidence ambivalente. L'écrivain algérien Habib Tengour, soulignant la nécessité d'une approche psychanalytique pour approcher l'aspect inconscient de la société, affirme :

> En 1962, les Algériens deviennent indépendants, mais ne se libèrent pas. Le constat se réalise au milieu d'une accumulation de frustrations. Ceci ne peut qu'engendrer une violence et une perturbation du moi. De plus, la France est plus présente que jamais en chaque Algérien ; cependant, aucun discours n'arrive ou ne cherche à intégrer sereinement ce fait. Les intégristes, eux aussi, sont obsédés par la France, mais ils perpétuent le discours du rejet, ce qui accentue la frustration et le trouble identitaire [...].
>
> Tengour 1995 : 77

Certes, la lutte pour l'indépendance a mis en route une autre légitimation, issue de la lutte pour l'indépendance, mais faisant aussi une large place, dans sa symbolique, à la restauration de l'islam. Elle s'est consolidée dans l'opposition à la France par la guerre de libération. Cette dynamique a-t-elle mis en place une nouvelle légitimité ? Celle-ci aurait dû se substituer aux deux légitimités antérieures, celle de la France et celle de l'islam.

En ce qui concerne la France, la question reste posée. Une légitimité ne se déplace pas aussi facilement qu'une étiquette juridique. Elle comporte des aspects profonds, inconscients, que les tabous ne font que protéger. Le fait qu'aucun Algérien n'ait pu, tel un Bourguiba, porter la nouvelle légitimité n'a pas facilité les choses. Mais, en même temps, le fait qu'aucun « grand homme » n'ait pu être reconnu n'est pas le fait du hasard. Car ces hommes ont existé, et ils sont morts sans avoir pu jouer ce rôle : Messali Hadj, Ramdane Abbane, Ferhat Abbas, Mohamed Boudiaf, et combien d'autres. La popularité du général de Gaulle dans l'opinion algérienne donne à réfléchir : pour un peu, il serait considéré comme le père de l'indépendance algérienne : un comble, et pourtant... Il incarnait la France, et il a été le premier à reconnaître l'Algérie comme autre, comme partenaire, depuis la fameuse « paix des braves » jusqu'aux accords d'Évian. Que s'est-il joué là de ce lien ancien, peut-être renouvelé, peut-être transformé ?

En ce qui concerne la légitimité attachée à l'islam, il faut noter ceci. Le cadre dans lequel la nouvelle légitimité devait s'inscrire était celui de la nation. Ce

modèle de la nation, inspiré par la France, a sa logique propre. Il a pour but de faire passer une société d'une référence raciale, ethnique, à une conception nouvelle de la vie commune, fondée sur la volonté politique de vivre ensemble, le contrat et le droit. Il s'agit d'un passage difficile, qui n'est pas toujours réalisé, même lorsque la structure juridique de la nation est mise en place. Dominique Schnapper (1991 : 44), à la suite d'Anthony Smith (1986), qualifie d'« ethnico-généalogique » ce type de nation qui réélabore les liens ethniques en liens nationaux, où la nation prolonge directement l'ethnie préexistante. Au contraire, une nation au sens plein décide de proclamer sa propre loi comme référence dernière sous la forme d'une constitution. Cette loi prend la place de la loi divine, du droit divin, et de toute autre loi qui l'a précédée, (loi de l'ethnie ou du clan) : c'est pourquoi la nation, si elle s'engage à respecter la religion, peut difficilement admettre que la loi d'une religion passe avant la sienne propre.

J'ai dit plus haut que la politique d'arabisation pouvait être comprise comme une tentative de transférer sur l'État la légitimité attachée à l'islam, par le biais de la langue arabe. La façon dont elle a été réalisée et l'évolution qui l'a suivie montrent que cela ne s'est pas produit. La critique de l'État par le mouvement islamiste contestait la légitimité de l'État au nom d'une autre légitimité, celle de l'islam. Cette critique a fragilisé l'État et l'a empêché de se poser en centre ultime de la nation algérienne.

Le monde du sens : la langue et le religieux

La réponse aux grandes questions que se pose l'homme — D'où vient-il ? Où va-t-il ? Comment l'un naît-il de deux ? — constitue le système symbolique d'une société et se transmet de génération en génération par les langues. Dans les sociétés monothéistes, le symbolique a été pris en charge par la religion, du moins en partie, car ces religions — l'islamique comme la chrétienne — laissent généralement de côté l'aspect naturiste ou magique par lequel ces sociétés tentent d'avoir prise sur leur destin. Cela est la base de la distinction souvent faite entre une religion savante et une religion populaire.

Dans un ouvrage récent, Fanny Colonna a justement mis en cause cette distinction, dans la mesure où elle serait entendue comme une séparation (Colonna 1996), et lui préfère la notion d'institution, qui engloberait l'ensemble de ce qui est perçu comme musulman. La réponse religieuse est certes inscrite dans les textes sacrés, abondamment commentés et repris par les savants (*'ulama*). Mais elle se trouve aussi dans les nombreuses pratiques et croyances que les *'ulama* parfois ignorent, parfois condamnent, mais avec lesquelles ils composent. L'ouvrage célèbre d'Edmond Doutté témoigne du foisonnement de cet univers qui confond magie et religion (Doutté 1908). Le même thème est largement traité par Émile Dermenghem, sous l'aspect du culte des saints comme médiateurs (Dermenghem 1954). Plus récemment, des études montrent que ces pratiques se maintiennent malgré les pressions rationalistes (Ouitis 1984) et la réprobation officielle (Plantade 1988). La quête du sens ignore les frontières de l'orthodoxe et du déviant. Mais le savant ne cesse de dénoncer les errances populaires.

La structure des langues exprime cette différence, opposant une langue classique à des parlers populaires. Ceux-ci sont d'ailleurs désignés sous le terme arabe de *'ammiya* (commun), terme qui renvoie à l'opposition très connue dans la culture entre une élite (*khâssa*) et la masse (*'âmma*). Ben Badis, le père du réformisme algérien, l'a exprimé d'une manière très claire : « Le langage utilisé par "les langues" au marché, sur les chemins et tous autres lieux populaires fréquentés par la masse ne peut pas être confondu avec le langage des plumes et du papier, des cahiers et des études, bref, d'une élite » (cité dans Petit 1971 : 262).

C'est précisément le cheikh Ben Badis qui, dans les années 1930, lança le mouvement du réformisme en Algérie (Merad 1967). Ce mouvement avait pour programme de restaurer la personnalité algérienne en enseignant la langue arabe (classique) aux Algériens, tout en menant un combat contre les « superstitions populaires » qui avaient entaché la pureté de l'islam. De nombreux lieux d'enseignement et de prédication se répandirent dans toute l'Algérie. Cette expansion entraîna partout de vives contestations, des dissensions entre ceux qui voulaient entrer dans la réforme, et ceux qui restaient attachés aux pratiques traditionnelles. Fanny Colonna, qui a étudié le mouvement dans les Aurès, estime que ce mouvement réformiste, souvent présenté comme les prémisses du mouvement nationaliste algérien, fut en réalité une répression violente de la culture algérienne profonde et eut des effets désastreux sur l'avenir de l'Algérie : il prépara en effet le lit du futur conformisme nationaliste, et ouvrit la voie à ce qui fut plus tard la langue de bois du Front de libération nationale (Colonna 1996 : 155, 333). Cette interprétation révèle la similitude des effets de pouvoir quand ils s'exercent sur la religion ou sur la langue.

À cette première perte de sens va s'ajouter celle qui accompagne le mouvement islamiste des années 1980 et 1990. Le mouvement dut certes son succès à l'opposition à un régime politique qu'il sut cristalliser et orienter. Mais l'islam auquel il s'est référé, loin d'être novateur, s'est révélé particulièrement régressif, puisqu'il est question surtout de retour à des pratiques développées dans des contextes sociologiques passés : pratique religieuse, séparation des sexes, imitation du Prophète. Aucun sens nouveau n'est apporté à une population qui s'interroge sur son identité et sur la voie à suivre. Dans un article remarquable, Olivier Roy qualifie de néo-fondamentalisme cette nouvelle version de l'islam qui se présente plus comme un code que comme une culture :

> Pourquoi code et non culture ? Parce qu'il n'y a pas de contenu : le code est ici un ensemble de rites, de comportements et de préceptes. Il se ramène à l'imitation d'un modèle intemporel, celui du Prophète. Contrairement à la langue et à la culture, un code ne supporte pas la polysémie, le débordement de sens : il doit y avoir exacte correspondance entre l'énoncé et le sens. [...] La recherche de l'attitude du bon musulman peut aller plus ou moins loin : le vestimentaire [...], la gestuelle (refus du rire), le façonnement du corps (la taille de la barbe). [...] Au lieu d'un savoir théologique, c'est le savoir du « comportement » qui définit le nouveau mollah, celui qui peut dire aux autres ce qui est bien.
>
> Roy 1996 : 96

Dans cette optique, la langue perd son sens, la religion aussi. Mais cette crise du symbolique n'est pas propre à l'Algérie. L'Occident traverse une crise identique, dont Cornelius Castoriadis analyse l'effet massif et déstructurant (Castoriadis 1996). Le monde du développement, vers lequel l'Algérie s'est longtemps tournée, n'est plus porteur de sens. Les nouvelles générations l'ont perçu, elles qui reprochent à leurs aînés de ne leur avoir rien transmis. Au contraire, au nom de cette langue arabe fraîchement apprise, au nom de cet islam standard où ils se réfugient, les enfants contestent leurs parents. Leurs maîtres de l'école fondamentale les ont encouragés depuis longtemps à surveiller la pratique de ceux-ci : si leurs parents prient, s'ils jeûnent, s'ils ne boivent pas d'alcool. Les enfants vont maintenant plus loin et rejettent leur héritage. Dans la police ou l'armée, dans les maquis islamistes ou les groupes terroristes, ils expriment leur refus par la violence. En réalité, cette rupture représente un appel en creux que rien ne vient combler.

La transmission : langues de vie et langues de bois

De ce qui précède il apparaît que, dans l'élaboration du sens et sa transmission, le rôle de la langue est essentiel. Mais il est aussi évident que le détournement de la langue à des fins de pouvoir a pour effet de la stériliser, de faire d'une langue de vie une langue de bois. Dans un système linguistique arabe fondé sur une dualité écrit-oral, la situation coloniale a introduit un élément étranger : le français. L'indépendance y a ajouté une « langue nationale ». Qu'en est-il de la transmission dans ces étapes successives ?

Jusqu'à la colonisation, l'Algérie a vécu dans une situation linguistique qui juxtaposait une langue écrite et des langues orales diverses (arabes ou berbères). Chacune avait son champ d'usages déterminé. Comment s'organisait cette coexistence ? Apparemment, la littérature écrite ignore superbement — sauf exceptions — l'apport des langues orales. Mais il est évident que les récits, les savoirs, circulent de l'un à l'autre. Leur point commun est la mémorisation. Les grands traités, et en premier lieu le Coran, sont appris par cœur par les étudiants, bien qu'ils soient fixés dans l'écrit. Les savoirs et les histoires de l'oralité se fixent dans la mémoire. Les caractères inachevés de l'écriture qui ont permis la fixation par écrit du Coran ont été à leur origine de simples auxiliaires de la mémoire. L'écriture arabe en a gardé quelque chose : un texte formé uniquement de consonnes (nommées *sâkinât* : « sans mouvement ») ne peut être lu et trouver sens que par l'adjonction de voyelles (nommées *harakât* : « mouvement ») qui n'apparaissent normalement que dans la lecture vocale.

Bien que la question de l'oralité et de l'écriture ait été largement étudiée (Goody 1994), je préfère ici avoir recours à une théorie interne à la culture arabe. Celle-ci m'est fournie par l'ensemble intitulé « Les mille et une nuits » (Bencheikh et Miquel 1996). Ce texte existe sous des versions écrites classiques, mais aussi sous de multiples formes d'arabe parlé. Outre qu'il représente un exemple de circulation entre l'écrit et l'oral, ce texte propose en même temps une théorie du rapport écrit-oral dans le cadre de la transmission. Le fil conducteur est l'histoire d'un roi frappé d'un traumatisme profond après la « trahison » de son épouse (Villa et Grandguillaume 1991). Sa folie le pousse à exterminer les femmes une à une,

jusqu'au jour où il rencontre Shahrazad, qui, à travers les contes qu'elle lui narre, réussira à le guérir de sa folie en acceptant autour de lui femme et enfants. De Shahrazad, il est dit qu'elle avait lu « mille livres », d'où elle puisa les histoires qu'elle racontait. À la fin, il est dit que le roi fit écrire toute son histoire sur un livre d'or. Ce livre est là entre nos mains. Le rétablissement de la transmission, interrompue par la volonté meurtrière du roi, se fait dans ce va-et-vient entre l'écrit et l'oral. Tout texte écrit est porteur de vie dans la mesure où il passe à l'oralité pour se confronter au réel, avant de reprendre un statut écrit, stable mais enrichi.

Avec la colonisation, un autre élément s'est ajouté aux deux premiers : la langue française, marquant l'irruption de l'Autre. L'accès à la langue arabe écrite a dès lors été fortement réduit. Il est étonnant de constater que, dès que le contact fut suffisamment réalisé, le va-et-vient écrit-oral, qui se faisait précédemment avec l'arabe classique, a tendu à se faire avec le français. Grâce à cet échange, les parlers algériens (arabes et berbères) ont intégré la modernité, n'ont jamais été à court de mots pour la désigner, habillant les emprunts au français et les transformant, au point d'en faire oublier l'origine.

Cette vitalité des parlers s'est poursuivie avec l'indépendance. Malgré l'interdit qui pesait sur eux et le mépris dont le pouvoir les couvrait (Benrabah 1995), ils ont continué à s'adapter, non seulement dans le parler de tous les jours, mais aussi dans la production du théâtre et de la chanson : le succès du chant populaire oranais — le raï (Daoudi et Miliani 1996) — est un exemple remarquable d'un lieu où une jeunesse peut exprimer ses préoccupations et ses angoisses.

La littérature dite d'expression française est un autre lieu où s'affirme la vitalité des langues. Sa caractéristique est d'être une langue sous-tendue par une autre langue maternelle, arabe ou berbère. À travers cette écriture française, ce sont les langues algériennes qui s'expriment, avec leurs métaphores, leurs symboles. Cette littérature a eu en quelque sorte son héros fondateur avec Kateb Yacine (Arnaud 1986) et elle joue un rôle important dans l'ouverture d'un espace de sens (Bonn 1985, Déjeux 1986).

Cette performance dans la transmission est-elle seulement le fait des langues parlées ? La langue écrite a fonctionné de la même façon en de nombreux secteurs. En ce qui concerne la religion, point central s'il en est, ce va-et-vient entre l'écrit et l'oral supposait une réinterprétation de l'écrit selon la situation de chaque époque. Or, cette faculté, la « porte de l'interprétation » a été fermée très tôt. Mais bien avant, dès le troisième khalife, le texte du Coran avait été fixé, le khalife Othman choisissant une version et faisant détruire les autres (Blachere 1991 : 52). La tradition n'a pu être dès lors que répétition, interdiction théologique de toute *bid'a* (nouveauté) venant renforcer ce caractère statique de la langue. Dans une thèse qu'il a consacrée au « travail du coranique », Youssef Seddik a montré comment, dès cette époque, s'est instauré un refoulement, un « blocage », sur une tradition qui aurait dû rester vivante pour se transmettre et s'adapter (Seddik 1995). Les pistes ouvertes par cet auteur sont importantes : elles montrent la nécessité, pour la génération actuelle, et pour toute génération à venir, de rencontrer les textes dans la liberté de la langue, d'en lever les refoulements, qui sont généralement en rapport avec les problèmes majeurs du présent. Des recherches portant sur un

thème plus précis (Grandguillaume 1991) m'ont conduit à penser que de véritables trésors de sens gisaient dans le patrimoine de la langue arabe, attendant qu'une lecture vivante puisse en être faite.

Ces blocages qui pèsent sur l'expression en Algérie sont multiples. À ceux, fondamentaux, qui concernent les origines islamiques, s'ajoute, selon l'hypothèse de Fanny Colonna, celui qui est né dans l'action réformiste, pour se concrétiser dans celui de l'État indépendant, qui, déniant deux origines, ne laisse de place qu'à une langue de bois. Face à cette « pensée unique », basée sur le classicisme de la langue et le gel de l'interprétation, une ouverture est possible. Le juriste tunisien Yadh Ben Achour souligne le caractère volontariste de cette opération : « C'est par l'acte de volonté que l'arabe classique est maintenu intégralement dans le sermon religieux, le discours politique, l'écrit médiatique et la conférence académique. Et par le même volontarisme, la langue réelle en est expulsée » (Ben Achour 1994 : 14).

C'est par l'action patiente, déterminée, pour la levée de ces blocages que les langues de l'Algérie, nécessairement multiples en cette phase, seront à même d'apporter leur contribution à l'évolution de la société, à la construction du système de significations que nécessitent les interrogations sur l'identité, la légitimité et l'avenir de la société.

Conclusion : des raisons d'espérer

Les réflexions qui précèdent pourraient inciter au pessimisme. En réalité, la violence de la crise actuelle montre que l'Algérie est entrée dans une phase de profonde transformation, qui n'est sans doute pas à l'échelle d'une génération. Les processus de formation d'une nation sont lents : n'a-t-il pas fallu plus de cent ans aux catholiques français pour reconnaître la légitimité de la République ? Par ses transformations, l'Algérie s'avère partie prenante d'une mutation mondiale. Alors que ses voisins vivent encore dans la survivance d'anciennes structures, l'Algérie a posé les problèmes qui sont ceux d'une nation moderne.

Le principal handicap de l'Algérie, pour l'heure, est la carence d'un État reconnu, de ce que j'ai appelé un « lieu symbolique », de ce qu'Olivier Roy nomme un « point d'imputation » pour « ressaisir le sens » (Roy 1996 : 107). C'est ce point d'appui, cette clé de voûte, qui permettra à l'édifice de se construire, même si cela demande du temps. C'est la conscience d'unité, fortement ressentie en ce point central, qui peut seule permettre au pluralisme d'exister, un pluralisme dont la multiplicité des langues est non seulement une des formes, mais une expression symbolique. Ce pluralisme inclut la reconnaissance de l'autre.

L'autre exigence, qui lui est connexe, est de rétablir pour cette société la chaîne de la transmission, d'assumer ses liens à ses origines. La forme vide de l'islam que présente l'islamisme aujourd'hui (ou le néo-fondamentalisme) est un appel à revisiter ces lieux de l'origine pour y faire circuler la vie. Au-delà des vicissitudes du présent, l'Algérie témoigne d'une remarquable vitalité à travers ses langues parlées. Ses richesses principales ne se trouvent pas sous le sable du

Sahara, mais dans les potentialités inexploitées qui gisent au cœur de ses langues. Il faut souhaiter qu'elle trouve des hommes et des femmes capables de lui en ouvrir l'accès.

Références

AGERON C. R., 1968, *Les Algériens musulmans et la France (1871-1919)*. Paris, Presses Universitaires de France.

ARNAUD J., 1986, *La Littérature maghrébine de langue française. Le Cas de Kateb Yacine*. Paris, Publisud.

BARTHES R., 1977, *Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris, Collège de France.

BEN ACHOUR Y., 1994, « Citoyen de quelle nation ? de quelle langue ? de quelle foi ? », *Intersignes*, 8-9 : 9-22.

BENCHEIKH J. et A. MIQUEL, 1996, *Les mille et une nuits*. 3 tomes. Paris, Gallimard.

BLACHERE R., 1991, *Introduction au Coran*. Paris, Maisonneuve et Larose (1re édit. 1959).

BOUDALIA GREFFOU M., 1989, *L'école algérienne d'Ibn Badis à Pavlov*. Alger, Laphomic.

BENRABAH M., 1995, « La langue perdue », *Esprit*, 1 : 35-47.

———, 1996, « L'arabisation des âmes », *Cahiers de Linguistique Sociale*, Université de Rouen, s. n. : 13-30.

BONN C., 1985, *Le Roman algérien de langue française : vers un espace de communication littéraire décolonisé*. Paris, L'Harmattan.

CANTINEAU J., 1936, « Géographie linguistique des parlers arabes algériens », *Revue Africaine*, 79 : 91-93.

CASTORIADIS C., 1996, *La montée de l'insignifiance*. Paris, Seuil.

DE CERTEAU M., D. JULIA et J. REVEL, 1975, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois*. Paris, Gallimard.

COLONNA F., 1996, *Les versets de l'invincibilité. Permanence et changements religieux dans l'Algérie contemporaine*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

DAOUDI B. et H. MILIANI, 1996, *L'aventure du raï*. Paris, Seuil.

DÉJEUX J., 1986, *Le Sentiment religieux dans la littérature maghrébine de langue française*. Paris, L'Harmattan.

DERMENGHEM É., 1954, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, Gallimard.

DOURARI A., 1996, « Malaise linguistique et identitaire en Algérie », *Cahiers de Linguistique Sociale*, Université de Rouen, s. n. : 47-62.

DOUTTÉ E., 1984, *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*. Paris, Maisonneuve et Geuthner (1re édit. 1908).

ELIMAM A., 1990, « Algérianité linguistique et démocratie », *Peuples Méditerranéens*, 52-53 : 103-121.

ÉTIENNE B., 1995, « D'Abdelkader à l'Algérie actuelle », *Intersignes*, 10 : 107-116.

GALLAND L., 1991, « Le berbère, langue une et multiple » : 280-283, *in* Camille et Yves Lacoste (dir.), *L'État du Maghreb*. Paris, La Découverte.

GOODY J., 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*. Paris, Presses Universitaires de France.

GRANGUILLAUME G., 1983, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*. Paris, Maisonneuve et Larose.

———, 1984, « L'arabisation au Maghreb et au Machrek » : 151-157, *in Les relations entre le Maghreb et le Machrek*. Aix-en-Provence, Institut des Recherches Méditerranéennes, CNRS, Cahier 6.

———, 1985, « Père subverti, langage interdit », *Peuples Méditerranéens*, 33 : 163-183.

———, 1990a, « Language and Legitimacy in the Maghreb » : 150-166, *in* B. Weinstein (dir.), *Language, Policy and Political Development*. New Jersey, Ablex Publishing Corporation.

———, 1990b, « Rapports ambivalents entre la politique d'arabisation et la francophonie » : 345-351, *in* Jochen Pleines (dir.), *La linguistique au Maghreb. Maghreb Linguistics*. Rabat, Okad.

———, 1991, « Ces mots qui permettent l'oubli », *Peuples Méditerranéens*, 56-57 : 93-111.

HARBI M., 1975, *Aux origines du FLN : le populisme révolutionnaire en Algérie*. Paris, Christian Bourgois.

———, 1985, *Le F.L.N. mirage et réalité*. Paris, Jeune Afrique (1re édit. 1980).

MARCAIS W., 1938, « Comment l'Afrique du Nord a été arabisée », *Annales de l'Institut d'Études Orientales*, Université d'Alger, 4 : 1-22.

MERAD A., 1967, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*. Paris-La Haye, Mouton.

MIQUEL A., 1977, *L'Islam et sa civilisation*. Paris, Colin.

OUITIS A., 1984, *Possession. Magie et prophétie en Algérie*. Paris, Arcantère.

PETIT O., 1971, « Langue, culture et participation du monde arabe contemporain », *IBLA*, 128 : 259-283.

PLANTADE N., 1988, *La guerre des femmes. Magie et amour en Algérie*. Paris, La Boîte à documents.

RIFFLET-LEMAIRE A., 1970, *Jacques Lacan*. Bruxelles, Dessart.

ROTH A., 1991, « Arabe classique et arabe dialectal » : 277-280, *in* Camille et Yves Lacoste (dir.), *L'État du Maghreb*. Paris, La Découverte.

ROUADJIA A., 1990, *Les frères et la mosquée. Enquête sur le mouvement islamiste en Algérie*. Paris, Karthala.

ROY O., 1996, « Le néo-fondamentalisme islamique ou l'imaginaire de l'oummah », *Esprit*, 4 : 80-107.

SCHNAPPER D., 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*. Paris, Gallimard.

SEDDIK Y., 1995, *Le travail du coranique*, Thèse de doctorat de l'EHESS, Paris (inédite).

SIAGH Z., 1991, « Le théâtre amateur en Algérie : choix et usage de langues, *International Journal of the Sociology of Language*, 87 : 71-86.

SMITH A. D., 1986, *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell.

TALEB IBRAHIMI K., 1995, *Les Algériens et leur(s) langue(s). Éléments pour une approche sociolinguistique de la société algérienne*. Alger, El Hikma.

TENGOUR H., 1995, « Le fourvoiement des élites », *Intersignes*, 10 : 67-78.

VILLA F. et G. GRANDGUILLAUME, 1991, « Les mille et une nuits : un mythe en travail. Présence et actualité du récit », *Peuples Méditerranéens*, 56-57 : 55-82.

YEFSAH A., 1990, *La question du pouvoir en Algérie*. Alger, En. A. P.

YOUSSI A., 1989, « Parlers arabes d'Occident (marocain, algérien, tunisien, andalou, hassan, maltais). Bibliographie annotée et classée », *in Langue et société au Maghreb : bilan et perspectives*. Rabat, Publications de la Faculté des lettres et des sciences humaines, 13.

———, 1991, « Un trilinguisme complexe » : 272-277, *in* Camille et Yves Lacoste (dir.), *L'État du Maghreb*. Paris, La Découverte.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

La confrontation par les langues

La réponse aux grandes questions que se pose l'homme — d'où vient-il ? Où va-t-il ? Comment l'un naît-il de deux ? — constitue le système symbolique d'une société et se transmet de génération en génération par les langues. La multiplicité des langues en Algérie exprime la richesse des identités. Mais l'autoritarisme du pouvoir ou le sectarisme du dogme peuvent transformer une langue de vie en langue de bois. Pour l'instant, les langues sont vivantes, mais leur dialogue ne peut s'opérer par manque d'un centre de légitimité. La parole se tait et la violence s'installe.

Mots clés : Grandguillaume, Algérie, arabisation, langue, religion, islam, identité, légitimité

Confrontation by Languages

The answers to central questions raised by mankind (Where do we come from ? Where are we going to ? How one can be born of two ?) constitute the symbolic system of a society, transmitted between generations through languages. The many languages existing in Algeria express the richness of its identity. However, authoritarian power or sectarian dogma can transform a live language into a dead one. For now, the languages are still alive, but they cannot converse for lack of a center of legitimity. Speeches are silenced and violences settles.

Key words : Grandguillaume, Algeria, arabization, language, religion, islam, identity, legitimity

Gilbert Grandguillaume
École des Hautes Études en Sciences Sociales
105, boul. Raspail
75006 Paris
France