

Présentation : langues et idéologies au Maghreb

Foued Laroussi

Numéro 13-14, printemps–automne 2021

Langues et idéologies au Maghreb

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1092742ar>

DOI : <https://doi.org/10.17118/11143/19261>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Éditions de l'Université de Sherbrooke (ÉDUS)

ISSN

2369-6761 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Laroussi, F. (2021). Présentation : langues et idéologies au Maghreb. *Circula*, (13-14), 1–14. <https://doi.org/10.17118/11143/19261>

© Foued Laroussi, 2022



Cet article 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/>

érudit

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/>



TITRE: PRÉSENTATION : LANGUES ET IDÉOLOGIES AU MAGHREB

AUTEUR: FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

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

DIRECTEUR: FOUED LAROSSI, UNIVERSITÉ DE ROUEN NORMANDIE

ÉDITEUR: LES ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ DE SHEBROOKE

ANNÉE: 2021

PAGES: 1 - 14

ISSN: 2369-6761

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

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

Présentation : langues et idéologies au Maghreb

Foued Laroussi, Université de Rouen Normandie

foued.laroussi@univ-rouen.fr

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La contribution de Myriam Achour-Kallel fait écho à celle de Khalil Mgharfaoui, notamment au sujet des discours légitimant la darija au Maroc. Elle traite des appropriations historiques et des justifications langagières des langues en Tunisie : amazigh, fusha et derja¹. Son objectif est

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliographie

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

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