

2012

La Sociolinguistique Postcoloniale en Amérique Hispanophone et en Afrique Francophone : Un Drame Linguistique en Deux Actes

Eva Valenti
Scripps College

Recommended Citation

Valenti, Eva, "La Sociolinguistique Postcoloniale en Amérique Hispanophone et en Afrique Francophone : Un Drame Linguistique en Deux Actes" (2012). *Scripps Senior Theses*. Paper 57.
http://scholarship.claremont.edu/scripps_theses/57

This Open Access Senior Thesis is brought to you for free and open access by the Scripps Student Scholarship at Scholarship @ Claremont. It has been accepted for inclusion in Scripps Senior Theses by an authorized administrator of Scholarship @ Claremont. For more information, please contact scholarship@cuc.claremont.edu.

LA SOCIOLINGUISTIQUE POSTCOLONIALE EN AMERIQUE
HISPANOPHONE ET EN AFRIQUE FRANCOPHONE :
UN DRAME LINGUISTIQUE EN DEUX ACTES

by

EVA VALENTI

SUBMITTED TO SCRIPPS COLLEGE IN PARTIAL FULFILLMENT
OF THE DEGREE OF BACHELOR OF ARTS

PROFESSOR THIERRY BOUCQUEY
PROFESSOR MARINA PÉREZ DE MENDIOLA

APRIL 20, 2012

SOMMAIRE

Chapitre 1 :	
Le premier contact.....	5
Chapitre 2 :	
La période postcoloniale américaine et la grande famille hispanophone.....	23
Chapitre 3 :	
La période postcoloniale maghrébine et la guerre linguistique.....	46
Chapitre 4 :	
Les vestiges linguistiques de deux colonisations très différentes.....	86
Bibliographie.....	112

Curieux destin que d'écrire pour un autre peuple que le sien ! Plus curieux encore que d'écrire pour les vainqueurs de son peuple !

- Albert Memmi

Chapitre 1 : Le premier contact

Cette thèse traitera de la situation linguistique de l'Afrique francophone et de l'Amérique hispanophone, de façon comparative, pour essayer de cerner la question suivante : quelles sont les vestiges du contact linguistique pendant la colonisation de ces deux régions ?

Faisant une analyse comparative du rôle de l'espagnol et du français parlés en Amérique Latine et en Afrique, respectivement, nous sommes confrontés par le fait qu'il s'agit de vestiges différents dû à deux colonisations très différentes dont les effets sont encore perceptibles aujourd'hui. La colonisation implique une structure sociale hiérarchique, mais les possibilités de mouvement social disponibles aux colonisés et, par conséquent, le genre de contact linguistique entre ces peuples et les colonisateurs, dépendent du but de la colonisation, un but à l'origine assez différent chez les colonisateurs espagnols et les Français. La première étape de l'analyse est donc de considérer l'histoire coloniale de l'Afrique et de l'Amérique en se posant la question : quelle était la relation sociolinguistique entre les colonisateurs et les colonisés dans ces deux régions ?

L'examen d'une « relation sociolinguistique » considère le langage employé dans le contexte d'une relation sociale. Il faut, en introduisant ce sujet, avertir le lecteur de quelques problèmes implicites dans une telle recherche. Les textes linguistiques auxquels cette thèse fait appel traitent le contact entre la langue colonisatrice et les langues colonisées pendant la colonisation espagnole de l'Amérique et la colonisation française de l'Afrique d'une façon assez « scientifique ». Les systèmes hiérarchiques de pouvoir entre le colonisateur et le colonisé sont, dans ces textes, considérés comme des cadres dans lesquels les phénomènes linguistiques ont eu lieu. C'est à dire, par exemple, qu'ils

ne traitent de la question du traumatisme de la part des colonisés que pour présenter l'insécurité linguistique. Puisqu'il s'agit de présenter les résultats de la colonisation dans la création linguistique (la littérature, par exemple) moderne des deux régions, cette thèse oscille entre le côté linguistique et le côté social des deux colonisations. Si de temps en temps l'examen semble présenter des faits linguistiques sans tenir compte des problèmes psychologiques qui sont également produits par la colonisation, c'est parce que le texte duquel vient cette information l'a traité de cette manière.

La colonisation espagnole a introduit la langue espagnole dans la future Amérique latine pendant le XVe et le XVIe siècle. La « Nouvelle Espagne » abritait une myriade de langues amérindiennes natives, y compris le nahuatl (langue parlée au Mexique). En théorie, les fonctionnaires espagnols auraient voulu « civiliser » ces nouvelles colonies par l'éducation linguistique—le but basique de n'importe quelle force colonisatrice. L'imposition d'une langue colonisatrice est une méthode célébrée pour imposer une nouvelle culture dominante. Selon Albert Memmi, un écrivain dont le livre *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur* est inspiré par sa propre expérience avec la colonisation française de son pays d'origine, la Tunisie, l'usage d'une langue colonisatrice, même après que la colonie soit devenue indépendante, est une forme d'oppression car cette langue est indissociable de la culture du pays colonisateur (Memmi 124-128). Il est particulièrement intéressant d'appliquer cette idée à l'espagnol de cette époque, qui était considéré comme une langue très prestigieuse en Europe à cause du pouvoir de l'empire espagnol—un pouvoir implicitement lié au nombre et à la fidélité de ses colonies (Hidalgo 72). C'est-à-dire que l'usage de l'espagnol, de la part des peuples

indigènes de l'Amérique, ajoutait au prestige, et donc à la puissance coloniale, de l'Espagne.

L'imposition légale d'une langue officielle se désigne comme « l'aménagement linguistique » (désormais AL). L'AL, que José del Valle et Luis Gabriel-Stheeman définissent comme une « *goal-oriented activity intended to influence people's linguistic behavior and attitudes* » (activité orientée vers un objectif et destinée à influencer les comportements et les attitudes linguistiques des gens) (del Valle 8), est une stratégie implicitement basée sur l'idée qu'une langue ou la variété d'une langue est *meilleure* qu'une autre pour réaliser certains objectifs, soit une standardisation linguistique avec le but de faciliter la communication, soit une tentative d'éradiquer une autre langue vue par les planificateurs comme politiquement dangereuse. On imagine que Memmi considérerait tout AL de la part du colonisateur comme outil sinistre pour l'oppression culturelle. À cet égard la situation de la Nouvelle Espagne était un peu plus complexe.

Selon Margarita Hidalgo, plusieurs membres de la famille royale espagnole ont tenté d'imposer des lois à l'égard de la langue officielle de la Nouvelle Espagne (Hidalgo 58). En 1512, une loi a été adoptée exigeant que les nouveaux sujets de la Couronne apprennent l'espagnol. Des lois similaires ont été adoptées pendant les années suivantes, mais face à la diversité linguistique de la Nouvelle Espagne de tels mandats étaient peu réalistes (Hidalgo 59). En 1578, le roi d'Espagne Philippe II a dénoncé la loi, déclarant le nahuatl comme langue officielle¹ car elle était tellement répandue.

¹ Il est notable que Philippe avait une vraie curiosité intellectuelle à l'égard de la culture et la politique de ses colonies (Martin 28), atypique chez les colonisateurs, laquelle explique peut-être sa volonté de considérer le nahuatl comme digne d'être une langue officielle.

Cette lutte linguistique acharnée continuera pendant plusieurs règnes espagnols. Mais, malgré la hiérarchie implicite selon laquelle les colonisateurs espagnols prenaient toute décision politique définitive, le nahuatl et l'espagnol entretenaient un dialogue continu. C'est à dire que le contact entre le nahuatl et l'espagnol, en tant que relation entre des pouvoirs inégaux, était de toute façon un partage coopératif linguistique qui, selon la littérature linguistique qui traite de ce sujet, « enrichissait » les deux langues². Ce partage résultait, au moins en partie, du mélange culturel et racial qui a commencé immédiatement au début de la colonisation espagnole. Les premiers colonisateurs espagnols, n'ayant pas de femmes européennes disponibles, se mariaient avec des femmes indigènes, donnant naissance à une toute nouvelle génération de *criollos* qui, selon la loi de l'empire espagnol, avaient les mêmes droits que les Européens—un phénomène qui mènerait lui-même à une nouvelle identité américaine qui produirait, dans les siècles à suivre, une œuvre littéraire très importante et qui était investi dans l'avenir de la nouvelle Espagne (Hidalgo 57, 73).

Un des programmes majeurs de la colonisation espagnole de l'Amérique était la conversion religieuse, qui constituait une partie importante de sa recette pour la « civilisation » des peuples amérindiens. Bien que les méthodes aient été, sans aucun doute, moralement discutables (étant alimentées surtout par la violence et la coercition),

² D'une perspective purement scientifique, les prêts lexicaux et phonologiques entre l'espagnol et les langues amérindiennes mentionnés dans les paragraphes suivants, qui ont ajouté une certaine complexité à ces langues, faisaient partie d'un enrichissement linguistique. Cela ne veut pas dire que ces langues profitaient, d'une perspective culturelle, sociale, ou personnelle, de ces partages. La « coopération » linguistique entre les peuples amérindiens et les espagnols résultait automatiquement du genre de communication qui était établi entre colonisateur et colonisé ; elle n'était pas nécessairement consensuelle de la part des colonisés, pour lesquels l'usage de l'espagnol était souvent nécessaire pour la survie.

l'efficacité de ces méthodes est évidente si l'on considère le taux de catholicisme en Amérique latine d'aujourd'hui : selon le Population Reference Bureau, en 2004, 83.3% de la population latino-américaine et antillaise était catholique. Pour pouvoir prêcher le catholicisme, il fallait que les missionnaires espagnols pussent communiquer avec les Amérindiens—la conversion religieuse étant traditionnellement un des genres majeurs de contact social qui engagent le contact linguistique.

Les travaux que les Amérindiens faisaient pour les Espagnols engageaient aussi le bilinguisme : « *In this period,* » explique Hidalgo, « *Nahuatl speakers who maintained verbal communication with Spanish speakers were the servants, permanent employees of Spanish laymen, and aides of students and ecclesiastics* » (dans cette période, les nahuatophones qui maintenaient une communication verbale avec les hispanophones étaient les domestiques, les employés permanents des Espagnols laïques, et les assistants d'étudiants et d'ecclésiastiques) (Hidalgo 61). De plus, apprendre l'espagnol était une manière pour les Amérindiens de sortir de leur rang social car (dans la mesure très limitée où le système colonial l'autorisait) cela leur permettait d'avoir des emplois plus élitistes (mais pas une position sociale satisfaisante).

Le bilinguisme était donc relativement commun chez les Amérindiens ainsi que chez les Espagnols. L'effet de ce bilinguisme était la « nahuatlisation » de l'espagnol colonial, qui a commencé à emprunter des règles phonologiques nahuatls. C'est pendant cette période que ce sont implantés dans l'Amérique latine les deux phénomènes qui distinguent même aujourd'hui la phonologie de l'espagnol péninsulaire et de l'espagnol américain (par les Espagnols venus de l'Andalousie, dont le dialecte partage ces traits): le *seseo* (tendance de prononcer les caractères « s », « z » et « c » comme [s], où les

espagnols tendent prononcer « s » comme [s] et « c » / « z » comme [θ]) et le *yeísmo* (tendance de prononcer le caractère « ll » comme [j] au lieu du [λ] typique de quelques régions espagnoles)—des traits phonologiques plus facilement prononcés dans le système phonologique nahuatl. (Azevedo 253-4 ; Divita). Cela entraînait une variété « aplanie » de l'espagnol qui a formé la base de l'espagnol parlé dans l'Amérique latine contemporaine. Le partage était bilatéral³, le nahuatl aussi empruntant certains traits systématiques de la langue espagnole (Hidalgo 55). Étant conscient du fait que l'espagnol ne serait pas reconnaissable comme « moderne » jusqu'au XIXe siècle, les prêts lexicaux et phonologiques nahuatls ont constitué une phase considérable dans le développement de la langue espagnole (Azevedo 4).

Dans les études linguistiques qui en traitent, la variété aplanie de l'espagnol qui est apparue dans la période coloniale hispano-américaine est généralement considérée comme un koiné. Un koiné est distinct d'un créole ou d'un pidgin, étant une combinaison de deux variétés mutuellement intelligibles facilitée par la convergence linguistique. C'est à dire que la variété de l'espagnol parlée par les Amérindiens s'est éventuellement mélangée avec la variété parlée par les Espagnols, formant un koiné qui gardait, sans doute, quelques traits des langues indigènes et dont une version est toujours parlée en l'Amérique latine moderne. La création d'un koiné est implicitement coopérative, car il s'agit de plusieurs étapes de partage linguistique : la création initiale d'un créole qui se mélange, avec le temps, avec la version « pure » de la langue, se retrouvant finalement dans une forme phonologiquement et lexicalement stable pour les parleurs natifs des deux langues qui y participaient.

³ En effet linguistique, mais pas en intention communicative.

Il est remarquable que beaucoup de prêts lexicaux venant de régions différentes de l'Amérique latine—c'est-à-dire des langues amérindiennes différentes parlées dans ces régions—ont circulé non pas seulement dans l'espagnol américain, mais aussi dans l'espagnol ibérique lui-même. Des mots comme *chocolate*, *coyote*, et *tomate* du nahuatl ; *guano*, *mate*, et *papa* du quechua (parlé dans les Andes) ; *jaguar* et *tapioca* du guarani (parlé au Paraguay) ; et *cigarro* et *cenote* du maya (parlé dans le Yucatan) (Azevedo 270) ont évidemment été empruntés par l'espagnol pour exprimer des particularités régionales, mais ils se sont quand même bien intégrés dans l'espagnol mondial (certains d'entre eux font partie de proverbes relativement communs). L'influence des langues indigènes sur l'espagnol était si immédiate que, selon le chercheur cubain Luís Alfaro Echevarría, la première grammaire espagnole (la *Gramática castellana* d'Alfonso de Nebrija), écrite en 1492, avait déjà enregistré le mot amérindien « *canoas* » (Alfaro Echevarría 122). C'est-à-dire que ce mot était déjà considéré comme un mot espagnol légitime.

Le nahuatl, le quechua, le guarani, et le maya sont ce que la littérature linguistique considère des substrats, c'est-à-dire, des langues natives qui influencent une langue envahissante qui la supplante. Si cette participation linguistique de la part des peuples amérindiens dans la création de la langue était assez passive (bien qu'elle ait été importante), la participation des Américains latins qui suivrait après la colonisation espagnole serait beaucoup plus active, menant éventuellement à une perception mondiale qui considère la langue espagnole comme un produit de l'Amérique latine autant que de l'Espagne.

Un phénomène représentatif de la relation de pouvoirs linguistiques entre les peuples amérindiens et leurs colonisateurs, c'est l'enregistrement alphabétique des

langues amérindiennes. Avant la colonisation espagnole, les indigènes avaient plusieurs systèmes de rapport non alphabétiques, surtout les hiéroglyphes (particulièrement en Amérique centrale) et les *quipus*⁴ (quechua : « nœud ») en Amérique du Sud. Ces systèmes étaient aussi complexes que les systèmes écrits dans la mesure où ils représentaient des idées abstraites et des faits quantifiables (Martin 1). C'étaient les missionnaires espagnols qui ont introduit le système d'écriture à l'alphabet latin aux peuples amérindiens, les enseignant à documenter le nahuatl comme un système de sons pour la première fois (Hidalgo 61). Cet enregistrement est inestimable pour les linguistes qui étudient, par exemple, le développement phonologique du nahuatl, et il a sans doute aidé les ecclésiastiques bilingues avec leur prosélytisme.

Cependant, les cultures amérindiennes ont payé cher cette occidentalisation de leurs systèmes d'enregistrement. Beaucoup d'Espagnols condamnaient les *quipus* et les codex amérindiens, les considérant subversifs et même diaboliques (selon un décret de 1583 déclarant les *quipus* l'œuvre du diable) tandis que les textes écrits en latin, langue de « l'élégance et décence » morale, étaient permis comme textes d'instruction même s'ils n'étaient pas écrits par des chrétiens (Martin 2, 7). L'introduction de l'alphabet latin chez les Amérindiens a expurgé la tradition graphique et celle des *quipus*, déjà des systèmes maîtrisés seulement par les élites amérindiennes exercés à les lire. Ces traditions sont donc mortes en même temps que cette élite, mettant effectivement la partie la mieux instruite des peuples amérindiens dans une position démodée et augmentant leur subordination intellectuelle de la part des colonisateurs. Comme le catholicisme, l'alphabet latin était un aspect de la culture espagnole que les colonisateurs ont

⁴ Les *quipus* étaient des cordons dont le numéro de nœuds représentait des faits numériques et historiques.

« partagé » avec les colonisés, standardisant les valeurs occidentales aux dépens de la tradition amérindienne.

Certains Espagnols ont, quand même, exploité les traditions graphiques amérindiennes pour atteindre des buts politiques. Mónica Domínguez Torres écrit que les Amérindiens qui ont aidé les colonisateurs pendant les conquêtes ou qui acceptaient immédiatement le catholicisme étaient récompensés par des blasons. Ces blasons, qui représentaient une position sociale assez élevée, étaient faits en style espagnol, mais ils incorporaient des symboles significatifs dans les cultures amérindiennes (Domínguez Torres 71). En participant au système amérindien du reportage, les colonisateurs reconnaissaient l'importance de la tradition linguistique dans la formation d'une nouvelle politique nationale. La participation de ces amérindiens à leur colonisation montre, dans une optique assez sombre, un autre élément du caractère coopératif de la colonisation espagnole : la possibilité de sortir du rang social par l'adoption ne pas seulement de la langue espagnole, mais aussi celle de la religion et la politique espagnole.

Par ce mélange racial et linguistique et la standardisation du catholicisme et de l'alphabet latin, l'identité espagnole était effectivement injectée dans les cultures indigènes amérindiennes—ou bien, les Amérindiens étaient appropriés dans l'identité hispanique collective. L'usage de l'espagnol par la part des Nahuatls pourrait donc être considéré un des processus de s'incorporer dans l'élite espagnole et d'influer l'identité espagnole—bref, de se mettre dans une position au moins politiquement meilleure dans ce système forcément raciste et hiérarchique.

La colonisation de la nouvelle Espagne était basée sur la conversion religieuse⁵, l'amélioration de l'image nationale espagnole et la formation d'une identité hispanique dans les colonies. D'autre part, la colonisation française de l'Afrique venait d'une politique essentiellement économique, même si elle profitait d'une forte participation de la part des missionnaires catholiques. Le contact de langues qui s'est produit pendant la colonisation était donc plutôt le résultat de l'AL dans les écoles et du contact avec l'armée française, explique Martine Wenezoui-Déchamps.

La langue espagnole était, pour les colonisés américains, un outil pour franchir les frontières hiérarchiques entre eux-mêmes et leurs colonisateurs. La langue française n'a pas joué ce rôle chez les Africains colonisés par la France. On en voit un premier indice en lisant *Portrait du colonisé*, un texte qui prétend traiter de la colonisation en général. Selon Memmi, le colonialisme en général « n'a jamais sérieusement favorisé la conversion religieuse du colonisé » parce que l'identité religieuse partagée mènerait à « l'évanouissement de la relation coloniale » (Memmi 91-92). De plus, tout effort de la part du colonialiste est dirigé vers le maintien de « l'étanchéité presque absolue des groupements coloniaux », c'est-à-dire de l'immobilité sociale du colonisé et « l'immutabilité » de la vie coloniale (Memmi 93). Memmi comprend que la colonisation est de nature oppressive et que les colonisateurs risquent de perdre leur rôle de pouvoir s'ils le partagent avec les colonisés.

Mais cette idée contredit ce qui s'est vraiment passé pendant la colonisation de la nouvelle Espagne, où les colonisateurs ne partageaient pas seulement leur langue, mais

⁵ (La cruauté de laquelle était peut-être inspirée par la purification religieuse contemporaine de la colonisation qui se passaient dans l'Espagne même : l'expulsion des juifs et des arabes de 1492 (Martin 14).)

aussi leur religion (« partageaient » par la force, dans ce cas) et leur capacité d'améliorer leur position sociale, avec les colonisés. On imagine qu'un théoricien politique de l'Amérique latine n'aurait pas décrit la colonisation de la même manière. Memmi va jusqu'à admettre, dans la préface de son livre, que les Américains de sud ont été « dominés d'une autre manière » que lui (Memmi 14).

Dans cette thèse, l'aspect de la Francophonie traité sera surtout la situation linguistique dans l'Afrique du nord (le Maroc, la Tunisie et l'Algérie—désormais le Maghreb), car il y a beaucoup d'éléments à considérer à l'égard de l'identité linguistique maghrébine : selon Dalila Fasla la situation sociolinguistique du Maghreb se distingue de la situation subsaharienne par des phénomènes régiolectales particulières (Fasla 62). Néanmoins, certains aspects du contact linguistique étaient, à cause de la nature de la colonisation française, universelles en Afrique pendant la période coloniale. Les colonisateurs français avaient tendance à ne pas trop se mélanger socialement avec leurs colonisés ; ni la conversion religieuse ni le mariage mixte n'étaient pertinentes aux buts coloniaux des Français. Le manque (relatif) d'intérêt culturel dans l'Afrique de la part des colonisateurs ne conduisait pas aux genres de contact social qui ont pour résultat, en général, des partages coopératifs linguistiques.

Un exemple d'un partage linguistique inégal en dehors du Maghreb est le cas du *sango* en République centrafricaine. Dans l'Afrique équatoriale française (l'AEF), composée du Congo africain, l'Oubangui-Chari (qui deviendrait plus tard la République centrafricaine), le Tchad, et le Cameroun français, le français n'était pas parlé par les Africains dans des milieux culturels car il n'y existait que par le PL. Le français parlé par les Africains dans l'AEF—y compris les tirailleurs africains (l'armée coloniale)—était un

français « militaire » qui servait à exprimer une culture militaire plutôt que la culture africaine quotidienne. En 1920, le Gouverneur Général de l'AEF « réglemente l'enseignement et préconise l'ouverture d'écoles où l'on parlerait français » ; après la deuxième guerre mondiale, l'enseignement est devenu légalement obligatoire, et comme le français était la langue officielle de l'enseignement, le taux de francophonie a beaucoup augmenté. (Wenezoui-Déchamps 90)

L'usage, chez les Centrafricains, de langues natives dans les milieux domestiques et culturels par contraste avec l'usage de français dans les milieux officiels a eu pour résultat un nouveau dialecte : un français simplifié et utilitaire, un créole complété de mots venant de langues indigènes, qui s'appelait sango. Le sango était un « véhiculaire local » utilisé pour la communication entre les indigènes et les autres francophones. Car c'était surtout les employés africains des Français qui communiquaient verbalement avec les populations indigènes (sans oublier que la diversité linguistique de l'Afrique faisait que deux populations africaines différentes avaient souvent besoin d'une langue véhiculaire pour communiquer entre eux), ce véhiculaire n'était formé presque que par des parleurs africains. Ce créole est distinct d'un koiné parce qu'il n'était pas le résultat d'un partage bilatéral entre deux variantes du français : c'était une invention africaine sur laquelle la seule influence française était l'introduction initiale de la langue française dans le pays. Enfin, bien qu'il y ait eu une hausse de la population centrafricaine francophone durant ces années là, il y a eu une hausse beaucoup plus grande de personnes qui parlaient sango (Wenezoui-Déchamps 90-91). Si le sango peut être considéré comme un substrat, c'était le français parlé dans l'AEF et non pas le français parlé en France qui a subi son influence.

Dans le Maghreb, la situation linguistique introduite par la colonisation française était compliquée par l'identité musulmane/arabophone qui unifiait déjà les citoyens de ces pays. Ali Alalou écrit que quand le Maroc était un protectorat de la France, « *Arabic and French were both used as mediums of instruction. The former was the language of traditional Koranic schools that focus on Arabic language and Islamic theology, and the latter was used in public schools* » (l'arabe et le français étaient tous deux utilisés comme moyens d'instruction. Le premier était la langue d'écoles coraniques traditionnelles qui se concentrent sur la langue arabe et la théologie islamique, et le dernier était utilisé dans les écoles publiques) (Alalou 410). L'Arabe était effectivement forcé dans une position de langue religieuse démodée. Après la colonisation, certains groupes dans le Maghreb ont lutté contre cette rétrogradation traumatisante de leur langue avec l'arabisation, leur propre interprétation de la PL. Pendant la période coloniale, toutefois, le résultat de ces réglementations linguistiques était ce que Memmi appelle un « drame linguistique » prenant sa source du fait que la langue native, ce qui exprime mieux les sentiments, les émotions et les rêves du colonisé, n'a pas de valeur sociale ou politique (Memmi 125).

Marta Segarra ajoute que certains citoyens des pays africains colonisés par la France dont l'éducation publique en français était le seul moyen de s'éduquer n'avaient pas l'opportunité d'écrire dans leurs langues natives car ils n'avaient appris à écrire qu'en français. Le bilinguisme était donc « forcé » pour ceux qui voulaient s'exprimer à l'écrit (Segarra 168). Dans les mots de Memmi : « Le colonisé n'est sauvé de l'analphabétisme que pour tomber dans le dualisme linguistique » (Memmi 124). Ce concept de « dualisme » apparaît souvent dans le discours sur la francophonie maghrébine : il ne s'agit pas seulement d'un dualisme linguistique, mais aussi d'un dualisme culturel,

temporel et religieux (particulièrement chez les femmes) dont cette thèse traitera plus tard. Il n'est pas impensable que le dualisme de l'identité maghrébine francophone trouve ses origines dans la situation linguistique de la colonisation.

Si, dans la Nouvelle Espagne, la langue et la religion colonisatrice étaient établies comme un ensemble culturel, le français apporté au Maghreb était culturellement stérile, existant en opposition à la langue arabe, langue de tradition⁶ et de religion. Memmi évoque cette stérilité dans une description de la colonisation française de la Tunisie :

Lors des négociations franco-tunisiennes, quelques naïfs se sont étonnés de la relative bonne volonté du gouvernement français, particulièrement dans le domaine culturel, puis de l'acquiescement, somme toute rapide, des chefs de la colonie. C'est que les têtes pensantes de la bourgeoisie et de la colonie avaient compris que l'essentiel de la colonisation n'était ni le prestige du drapeau, ni l'expansion culturelle ... Ils admirent qu'on pût concéder sur tout si le fond, c'est-à-dire les avantages économiques, était sauvé. (Memmi 32) [C'est moi qui souligne]

Si la langue française a emprunté des mots des langues africaines, par exemple du sango, c'étaient des mots « désignant des réalités locales et qui sont utilisés faute d'avoir un équivalent en français 'hexagonal' » (Wenezoui-Déchamps 97), comme, par exemple, les noms de certains plats traditionnels centrafricains. Le sango, un créole avec des racines dans la langue française, n'a cependant pas été adopté par les Français. Le sango reste, donc, une langue « africaine » et les francophones européens ne profitent pas de cette opportunité pour diversifier leur langue. L'Arabe moderne a aussi été enrichi par

⁶ L'association entre la langue et la tradition est une question importante qui sera traitée ensuite de façon plus profonde.

des mots français empruntés pendant la colonisation (Alalou 415), mais ce partage n'était pas nécessairement bilatéral. Le poète francophone djiboutien Abdourahman Waberi exprime ce partage disproportionné qui marque le contact entre le français et les langues indigènes africaines pendant la colonisation dans ses poèmes « Attirail » et « Ouabaïne ». « Attirail » fait une liste de quelques mots récemment entrés dans la langue française :

que vivent les mots errants
 - mousseline damas cachemire gazelle alcôve sari
 banane alcool meringue...-
 colonie douce comme la soie (Waberi 18)

Ces mots sont, évidemment, culturellement marqués comme descripteurs de concepts non européens. Ils existent, mais en les décrivant comme « errants », le poète fait référence non pas seulement à l'histoire nomadique des cultures dont ils viennent, mais aussi à leur position assez unique dans la langue française. Et on n'imagine point que le mot « colonie » ait été choisi par hasard. Il faut aussi tenir compte du fait que certains mots empruntés de l'arabe sont entrés dans la langue française bien avant la colonisation (alcool étant un exemple), et il ne serait pas juste de considérer ces emprunts comme le résultat du contact des langues pendant la colonisation (Fasla 64). « Ouabaïne », l'autre poème de Waberi, est même plus transparent :

j'ouvre le dictionnaire
 et je lis : « n.f. (1892 ; du somali ouabaïo).

...

Voilà la seule contribution détectable du somali au français. (Waberi 19)

Les résultats de ces deux colonisations si différentes sont devenus évidents pendant les périodes postcoloniales dans les deux régions. La colonisation espagnole de l'Amérique impliquait l'intégration immédiate de la langue espagnole, ainsi que de la culture espagnole et le prestige d'une association politique avec l'Europe, dans la vie quotidienne amérindienne (la religion et le travail, par exemple). Cheryl Martin note que la première étape de la colonisation espagnole, le voyage de Christophe Colomb de 1492 a été inspiré par l'intention d'établir des postes de commerce en Asie. C'est-à-dire que les colonisateurs initiaux étaient préparés à entretenir une relation économique assez égale de nature—un but qui a été modifié à cause des réalités du nouveau monde (Martin 14). La mesure dans laquelle les colonisateurs espagnols communiquaient avec la population de leurs colonies américaines faisait que, même après l'indépendance américaine de l'Espagne, la langue et (pour quelques-uns) une identité quasi européenne restait partie de la culture américaine. L'Espagne a effectivement laissé une pellicule de culture espagnole sur l'Amérique latine. Même après que les pays latino-américains ont gagné leur indépendance, certains citoyens sentaient encore un rapport culturel et linguistique important avec l'Espagne. Dans la période postcoloniale, ce rapport prendrait pour quelques-uns la forme de *l'hispanisme*: la conception de

The existence of a unique Spanish culture, lifestyle, characteristics, traditions and values, all of them embodied in its language ; the idea that Spanish American culture is nothing but Spanish culture transplanted to the New World ; and the notion that Hispanic culture has an internal hierarchy in which Spain occupies a hegemonic position. (del Valle 6)

(L'existence d'une culture, d'un mode de vie, de traits de caractère, de traditions et des valeurs espagnols uniques, tous incarnés dans sa langue, l'idée que la culture américaine espagnole n'est que de la culture espagnole transplantée au nouveau monde, et l'idée que la culture hispanique a une hiérarchie interne dans laquelle l'Espagne occupe une position hégémonique.)

Cette conception est typique des décolonisés récents dont le traumatisme d'avoir existé dans une position politiquement inférieure ne s'est pas encore estompé. Le plupart des intellectuels qui travaillaient pour un nationalisme latino-américain « authentique » rejetaient l'hispanisme sans forcément briser le rapport avec l'Espagne. Au lieu de retourner aux langues indigènes américaines, ces intellectuels proposaient une langue espagnole qui convenait mieux à l'identité latino-américaine ; au lieu de se séparer culturellement de l'Europe, ils ont choisi les aspects culturels européens qu'ils croyaient de valeur. La forte participation de la part des décolonisés dans la définition de la langue « espagnole » a été une étape importante dans l'histoire de cette langue.

D'autre part, la langue française a été introduite en Afrique comme langue officielle qui ne se prêtait pas à l'expression culturelle africaine et qui n'était donc employée que dans les milieux fonctionnels, ou par les Africains qui cherchaient une modernité linguistique hors de la tradition africaine/musulmane. La division de l'être culturel et de l'être politiquement viable qui résulte de la transformation d'une langue native à langue « traditionnelle » finit par la formation d'une identité schizophrénique que décrit Memmi, et qui est évidente dans la littérature francophone africaine. Si certains intellectuels africains francophones ont incorporé la langue française dans leur identité africaine, comme les intellectuels hispanophones latino-américains l'ont fait, le

plupart ont exprimé leur manque de relation avec la culture française par un retour à leurs langues natives ou, au moins, un usage plutôt subversif de la langue française (par exemple, l'usage stratégique des prêtres arabes motivé par la nécessité de préserver une identité native dans un contexte marqué par la colonisation (Fasla 78)). Les littératures postcoloniales de l'Amérique latine et de l'Afrique francophone illustrent les traces idéologiques laissées par l'expérience linguistique de la colonisation.

Chapitre 2 : La période postcoloniale américaine et la grande famille hispanophone

La période coloniale espagnole s'est terminée, pour la plupart, dans les années 1820 avec les mouvements d'indépendance en Amérique latine. Cela ne veut pas dire que les nouvelles nations latino-américaines ont sauté d'un bond des anciennes colonies espagnoles. Selon Scott Eastman, « *the process of constructing and consolidating nationalism ... took shape over a much longer time frame and did not begin, let alone end, in the years 1820-1823* » (le processus de construire et de consolider le nationalisme a pris forme pendant une période beaucoup plus allongée et n'a pas commencé, encore moins fini, pendant les années 1820-1923) (Eastman 430). Cette période formatrice était marquée par l'incertitude en ce qui concerne le rôle de la langue espagnole, qui était le sujet de beaucoup de discussion chez les intellectuels latino-américains. Bien qu'elle ait perdu ses colonies, l'Espagne gardait un intérêt pour la situation linguistique des nouveaux états latino-américains. Pour confirmer son prestige par rapport aux États-Unis et aux autres grands pouvoirs européens, il fallait montrer que la culture espagnole avait bien marqué l'Amérique latine et qu'elle profitait d'une position estimée dans les sociétés politiquement indépendantes américaines (del Valle 6). Le discours public espagnol traitant des relations hispano-américaines les présentait comme familiales, les colonies américaines occupant la position métaphorique de l'enfant et l'Espagne, celle d'un papa (ou bien d'une maman) fier. Cette idée d'une « grande famille » unifiée par la langue, la religion, et la culture espagnole est évidente, par exemple, dans cet extrait de *La Revista Española de Ambos Mundos*, publié en 1820 environ:

La Providencia no une a los pueblos con los lazos de un mismo origen, religión, costumbres e idioma para que se miren con desvío ... Felizmente han desaparecido las causas que nos llevaron a la arena del combate, y hoy el pueblo americano y el ibero no son, ni deben ser, más que miembros de una misma familia; la gran familia española, que Dios arrojó del otro lado del océano para que, con la sangre de sus venas, con su valor e inteligencia, conquistase a la civilización un nuevo mundo. (cité dans del Valle 6)

(La Providence n'unit pas les peuples avec les liens d'une même origine, religion, coutume et langue pour qu'ils se regardent avec désaffection ... Heureusement qu'ont disparu les causes qui nous ont conduit à cette arène de combat, et aujourd'hui le peuple américain et l'ibérique ne sont, ni ne doivent être autre chose que les membres d'une même famille ; la grande famille espagnole, lancée par Dieu de l'autre côté de l'océan pour que, avec le sang de ses veines, avec sa valeur et son intelligence, elle conquière la civilisation d'un nouveau monde.)

Cette image familiale est assez positive (sans pour autant être complètement sincère) étant donné l'histoire révolutionnaire récente durant les guerres d'indépendance de l'ancienne Nouvelle Espagne. Elle est aussi métaphoriquement appropriée : les jeunes nations indépendantes latino-américaines avaient hérité une langue, une religion et une culture (sans parler du patrimoine génétique provenant du mélange racial pendant la colonisation) d'un pays colonisateur plus âgé qui attendait leur fidélité en échange de cette « éducation ».

Cette métaphore a joué un rôle important dans l'auto-représentation espagnole face aux colonies, même avant l'indépendance. Dans un éditorial de 1811, par exemple, Manuel Quintana, le rédacteur en chef du périodique espagnol *Semanario Patriótico*, *drew upon the familial metaphor of mother and child in describing the transatlantic relationship between metropolitan Spain and the Americas. He projected the ideal of mother Spain nurturing and raising her children, both Creole and Indian, across the ocean in the provinces of the New World. Thus, the mother country could not be viewed as a tyrant or an oppressor, having provided just laws and a salutary environment for economic prosperity.* (Eastman 432)

(a fait appel à la métaphore familiale de la mère et de l'enfant pour décrire la relation transatlantique entre l'Espagne métropolitaine et l'Amérique. Il a projeté l'idéal de la mère Espagne qui nourrit et élève ses enfants, les Créoles comme les Indiens, d'à travers l'océan dans les provinces du Nouveau Monde. Ainsi, le pays maternel ne pourrait pas être considéré comme un tyran ni un oppresseur, ayant fourni des lois justes et un environnement salubre pour la prospérité économique.)

Cette métaphore était, donc, une façon d'encourager l'obéissance des colonisés dont les colonisateurs ont continué à profiter après la colonisation. De plus, l'image eurocentrique présentée dans l'extrait de *La Revista Española* est assez manipulatrice, car elle implique explicitement la supériorité de la langue espagnole et de la culture de « valeur » et d'« intelligence » dont elle venait. Cette idéologie, l'*hispanisme* (se reporter à la définition de del Valle à la page 19), implique une relation sociolinguistique dont

l'inégalité des pouvoirs ressemble aux positions différentes de pouvoir entre un enfant et un père dans un système patriarcal.

La langue espagnole était aussi appropriée par des causes politiques latino-américaines, y compris des mouvements nationalistes émanant de nouvelles nations indépendantes qui se disputaient la fidélité de leurs citoyens et qui employaient le concept de l'*unité linguistique* comme un outil pour gagner cette fidélité (del Valle 3). Il fallait donc que les intellectuels latino-américains hispanophones qui voulaient contribuer à l'œuvre intellectuelle latino-américaine relativement nouvelle définissent leur relation avec la langue de leur ancien colonisateur.⁷ Ces intellectuels ont fait face à certaines grandes questions linguistiques, y compris comment répondre à l'évolution naturelle de la langue espagnole qui produirait non seulement un espagnol latino-américain différent de l'espagnol parlé en Espagne, mais aussi un espagnol qui se différencierait même parmi les pays latino-américains ?

Certains intellectuels ont vu cette « fragmentation » de l'espagnol comme une expression importante de l'autonomie, dont Domingo Faustino Sarmiento (del Valle 9), écrivain de la dite génération de 37, activiste, et le septième président de la République argentine. Sarmiento, reconnaissant la tendance de la part du peuple commun d'introduire de nouvelles normes linguistiques dans la langue parlée, ne croyait pas que c'était le rôle des grammairiens comme, notamment, ceux de la *Real Academia Española* de légiférer sur l'usage quotidien de la langue espagnole, mais plutôt de décrire le vrai usage de la langue (del Valle 19). Ce point de vue évoque le descriptivisme des linguistes contemporains, mais il ne reflète pas le but définitivement normatif qu'avait la *Real*

⁷ Cette distance émotionnelle entre colonisé et langue du colonisateur était consommée dans plusieurs pays latino-américains, mais pas tous. Se reporter à la note à la page 29.

Academia durant cette période-là : de « *limpiar, fijar y dar esplendor* » (nettoyer, fixer, et donner splendeur) à la langue espagnole (Divita).

Pour Sarmiento, la question de l'usage de l'espagnol représentait un problème plus profond auquel la nouvelle République argentine faisait face : la nécessité de se moderniser. La contiguïté de la culture indigène américaine et de la culture « moderne » européenne a produit ce qu'il considérait l'affrontement du « barbarisme » et de la « civilisation. » Sarmiento décrit cet affrontement comme presque hostile : « *Había antes de 1810 en la República Argentina dos sociedades distintas, rivales e incompatibles; dos civilizaciones diversas; la una española europea culta, i la otra bárbara, americana, casi indijena* »⁸ (Il y avait avant 1810 en République argentine deux sociétés différentes, rivales et inconciliables, deux civilisations diverses, l'une espagnole européenne cultivée, et l'autre barbare, américaine, presque indigène) (cité dans del Valle 14). Ce parallélisme certainement problématique entre la « barbarie » indigène et la « civilisation » européenne semble provenir du discours raciste employé à travers l'histoire pour justifier la colonisation. En même temps, il tient compte de la possibilité d'une modernité argentine inspirée par l'Europe mais conçue par les Américains.

Pour Sarmiento, l'histoire traditionnelle américaine n'avait pas beaucoup d'importance : « *Para el salvaje,* » écrit-il, « *no hai pasado, no hai historia, no hai artes,*

⁸ Il est difficile de déterminer si l'usage du graphème « j » dans l'écriture de Sarmiento est significatif. En 1815, la *Real Academia Española* a publié une collection officielle des règles orthographiques de la langue espagnole (*La Ortografía*), y compris une règle exigeant l'usage du graphème « g » avant « i » et « e » pour indiquer le fricatif vélaire sourd ([x] dans l'alphabet phonétique international). Il est possible que ces règles orthographiques n'étaient pas encore bien installées, dans l'époque où Sarmiento écrivait ces essais, dans l'écriture quotidienne en Amérique latine ; il est quand même tentant d'interpréter son usage du « j » comme un acte subversif, particulièrement étant donné ses efforts à réformer lui-même l'orthographe de l'espagnol latino-américain.

no hai ciencias” (Pour le sauvage il n’y a pas de passé, il n’y a pas d’histoire, il n’y a pas d’art, il n’y a pas de science) (Sarmiento 230). Grand réformateur de l’éducation publique, Sarmiento distingue l’état du civilisé et celui du sauvage par la présence ou l’absence de l’éducation, particulièrement par l’alphabétisation. Il va jusqu’à faire une comparaison entre le livre, « *la memoria de la especie humana durante millares de siglos* » (la mémoire de l’espèce humaine pendant des milliers de siècles) et la tradition orale (Sarmiento 230) —un détail significatif étant donné l’histoire de l’introduction de l’alphabet latin dans l’Amérique citée dans le premier chapitre.

Dans un autre article, Sarmiento répond à ceux qui attribuent la responsabilité des « *males* » (maux) de la culture argentine à l’influence européenne, qu’ils considèrent de « trop » :

¿Qué habremos tomado en demasía á Europa? ¿Serán sus ciencias, sus bellas artes? ¿Serán sus establecimientos de beneficencia, sus museos, sus escuelas primarias, sus universidades, sus colegios? ... Serán, acaso, sus instituciones, la libertad de pensar ... La libertad de creer, que hace de todos los hombres una sola familia, y de cada fragmento de la tierra la patria de todos? Será la libertad de gobernar, la igualdad entre todos los hombres, sin distincion de plebeyos y de decentes? (Sarmiento 225)

(Qu’est qu’on a pris de trop à l’Europe ? Serait-ce sa science, ses beaux-arts ? Serait-ce ses œuvres de bienfaisance, ses musées, ses écoles primaires, ses universités, ses collèges ? ... Serait-ce peut-être ses institutions, la liberté de penser ... La liberté de croire, qui fait de tous les hommes une seule famille, et de chaque fragment de la terre le pays de tout

le monde ? Serait-ce la liberté de gouverner, l'égalité de tous les hommes, sans distinction entre plébéiens et aristocrates ?)

Dans ce passage, Sarmiento décrit l'Europe comme l'origine de l'égalité et de la liberté intellectuelle, acceptant la nécessité de l'influence européenne sur la culture de l'Amérique latine. Considérant ce passage à côté de l'autre, on imagine qu'il trouve plus importantes les nouvelles opportunités apportées par l'interaction culturelle entre l'Amérique latine et l'Europe que la tradition orale et graphique que ces interactions ont rendues démodées.

La comparaison, dans le texte de Sarmiento, entre la civilisation et le barbarisme est perturbante d'une perspective anthropologique, même si elle fait référence à « l'égalité de tous les hommes », un défi à la logique hiérarchique implicite dans la colonisation et dans presque tous les cas de l'aménagement linguistique (AL—se reporter au premier chapitre). Cependant, ce parallèle n'était pas entre l'Amérique barbare et l'Espagne civilisée, mais plutôt entre l'Amérique barbare et l'Amérique potentiellement civilisée, ou bien une Amérique située dans une position précaire entre ces deux et dont la destinée dépendait de l'éducation de sa population. Le manque complet de nostalgie, dans son œuvre, pour les systèmes de communication traditionnels américains ne vient pas de la notion que le système espagnol est supérieur, mais plutôt qu'il est plus efficace comme outil d'instruction pour le peuple latino-américain⁹. Il est notable que Sarmiento ne fait pas de mention spécifique de l'Espagne dans ces éloges de la modernité européenne. En fait, Sarmiento et plusieurs autres intellectuels argentins considéraient les valeurs et la

⁹ Parmi d'autres raisons, la langue espagnole était aussi plus répandue en Amérique que les langues amérindiennes, qui n'étaient souvent parlées que dans des communautés spécifiques, et donc moins viables comme des outils pour apporter une modernité commune au tout de l'Amérique latine.

tradition intellectuelle de l'Espagne, qui n'était pas un modèle de modernité dans cette époque-là malgré son prestige impérial, comme « stagnantes » (del Valle 15).

C'étaient plutôt les idéaux libéraux français qui leur semblaient utiles pour la modernisation de l'Amérique, et Sarmiento et ses contemporains du même avis ont cherché l'autonomie littéraire et linguistique de l'Espagne tout en acceptant l'influence des pays européens dont les valeurs les intéressaient. L'écrivain Esteban Echeverría a déclaré, notamment, que la langue espagnole était « *the only legacy from the mother country which Latin Americans would accept willingly* » (le seul héritage du pays maternel que les latino-Américains assumeraient volontairement), mais seulement « *on the condition of its improvement, of its progressive transformation ... [and] of its emancipation* » (à condition qu'elle s'améliore, qu'elle se transforme progressivement, et qu'elle s'émancipe) (cité dans del Valle 15). Les « conditions » présentées par les intellectuels américains—et la notion qu'une langue colonisatrice pourrait être améliorée par les anciens colonisés—représentaient une transmission de pouvoir culturel, incarné dans l'usage de la langue colonisatrice, pour un continent colonisé auparavant. En appliquant des termes (les « conditions ») au patrimoine culturel espagnol, la Génération de 37 a bouleversé la relation père-enfant (ou mère-enfant) que l'Espagne voulait imposer sur l'Amérique.¹⁰

¹⁰ Il faut préciser ici que ce « bouleversement » de l'hierarchie ne s'applique pas à toute l'Amérique latine. L'expérience coloniale était bien différente en République argentine, par exemple, qu'en Mexique ou Pérou. Si les Argentins ont reçu la langue espagnole de façon indirecte pendant qu'elle coulait à travers l'Amérique, les peuples mexicains et péruviens avaient été en contact direct avec la violence coloniale. Cela explique la similarité de l'espagnol mexicain à l'espagnol en Espagne par rapport à l'espagnol argentin ou chilien. Après la décolonisation américaine, le Mexique et le Pérou continuaient à avoir une relation politique unique avec l'Espagne : pendant la période postcoloniale, des partisans de Mexique et de Pérou indépendants « *called for Spanish*

Pour Sarmiento, les innovations linguistiques de la part des latino-Américains, par exemple les néologismes et les emprunts lexicaux venant notamment du français, étaient une façon de rafraîchir une langue qu'il considérait morte. Sa croisade linguistique ne se limitait pas seulement au métaphorique. Parmi ses propositions pour la réforme de l'espagnol employé en Amérique se trouve la suivante : une simple modernisation de l'orthographe, qui à ce moment-là ne représentait pas la prononciation des Américains (del Valle 20). Cependant, ce point de vue n'était pas partagé par tous ses contemporains. L'écrivain vénézuélien Andrés Bello, par exemple, avait une perspective considérablement plus normative à propos de l'usage américain de la langue espagnole. Il considérait les divergences de la prononciation américaine—même les divergences les plus généralisées, comme le *seseo* (se reporter au chapitre 1) —comme des fautes qui devaient être corrigées (del Valle 25). Sa grammaire, la *Gramática de la lengua castellana destinada al uso de los americanos*, élaborait les « fautes » grammaticales communes chez les Latino-américains et incluait des descriptions détaillées de la prononciation et de la conjugaison de base des mots espagnols.

Cette vue normative du traitement, de la part des Américains, de la grammaire espagnole contraste avec la créativité linguistique proposée par Sarmiento. La

princes to sit on their New World thrones » (ont fait venir des princes espagnols pour monter sur les trônes du nouveau monde) (Eastman 429). Il est aussi important, comme Colette Grinevald l'a remarqué, que le Chili et l'Argentine, dont les populations indigènes ont été largement décimées, sont les pays les plus « européens » en Amérique latine (Grinevald 135).

Les Latino-américains qui ont vu directement, dans les mots d'Octavio Paz, « *el mundo helénistico* » (le monde hellénique) des grands empires aztèques et incas détruits par des étrangers ont souffert un traumatisme particulier (Paz 130). Le moment où l'empire aztèque est tombé aux mains des Espagnols traîtres, leurs dieux les ont abandonnés (Paz 133) et même le redoutable Moctezuma a cédé à cette trahison. Certes, leurs idéologies linguistiques ont subi les effets de ce traumatisme.

fragmentation de la langue espagnole qui, pour Sarmiento, représentait la nouvelle autonomie des pays latino-américains était, pour Bello, une menace pour l'unité de ces mêmes pays. La standardisation linguistique implique forcément l'AL ; mais Bello ne soutenait pas cette idée de l'unité linguistique pour imposer des valeurs culturelles différentes sur l'Amérique (comme l'AL coutumier de la part des colonisateurs), mais plutôt pour protéger les peuples latino-américains de la destinée des mal éduqués. Le titre de son œuvre évoque de manière concise la situation linguistique en Amérique latine comme il la concevait : une langue étrangère, « *la lengua castellana* », se trouvait dans les mains des Latino-américains et il fallait leur enseigner les subtilités de son « *uso* ». Ce titre suggère la participation active du peuple américain à la langue de leurs anciens colonisateurs. Il pourrait être considéré comme un défi direct à l'idée de la *Real Academia Española*, dont le nom évoque la famille royale initialement responsable de la colonisation espagnole de l'Amérique et aussi la position élevée de l'espagnol parlé en Espagne. En même temps, le titre de l'œuvre de Bello souligne l'importance de préserver cette langue telle qu'elle était parlée dans le pays colonisateur. Cette logique, dont la complexité semble au premier abord un peu paradoxale, est développée dans le prologue du texte :

Si como fue el latín el tipo ideal de los gramáticos, las circunstancias hubiesen dado esta preeminencia al griego, hubiéramos probablemente contado cinco casos en nuestra declinación en lugar de seis, nuestros verbos hubieran tenido no sólo voz pasiva, sino voz media, y no habrían faltado aoristos y paulo-post-futuros en la conjugación castellana. (Bello 155)

(Si le latin n'avait pas été le genre préféré par les grammairiens et les circonstances avaient donné cette prééminence au grec, nous aurions probablement compté cinq cas au lieu de six, nos verbes n'auraient pas eu seulement la voix passive, mais aussi la voix moyenne, et il ne nous aurait pas manqué les aoristes et le paulo post futur dans la conjugaison castillane.)

Ce paragraphe semble, à première vue, un genre de truisme : si le grec avait eu, en Europe, le prestige qu'a eu le latin (ou bien, si les langues romanes parlées dans les pays européens les plus puissants à cette période-là étaient descendues du grec au lieu du latin), la grammaire de la langue employée en Espagne aurait été plus comme la grammaire de la langue grecque. Mais cette déclaration assez désinvolte est importante si l'on analyse la vue normative de Bello à propos de la langue espagnole. Le normativisme, comme le PL, est implicitement basé sur la notion « qu'une langue ou la variété d'une langue est *meilleure* qu'une autre pour réaliser certains objectifs ». En présentant une situation hypothétique où le grec, et pas le latin, est la langue vénérée par les Européens, Bello conteste la prééminence implicite de la langue latine. Les langues romanes, comme l'espagnol, ne valent pas forcément plus qu'une autre langue : leur position culturelle est arbitraire. La reconnaissance de cet arbitraire suggère que, pour Bello, si la langue espagnole n'est pas « meilleure » qu'une autre langue, elle est de toute façon meilleure pour « réaliser certains objectifs. » L'objectif le plus évident est l'unité linguistique qui, à cause de son association avec l'unité politique et culturelle, représente la puissance potentielle de l'Amérique latine.

Pour Bello, l'apparition des néologismes dans la nouvelle littérature latino-américaine était la menace la plus grave pour l'unité linguistique. Le prologue de la

Gramática dévoile son but de base : « *de oponer la práctica de escritores acreditados a novedades viciosas* » (Bello 159) (d'opposer l'usage des écrivains accrédités aux innovations perverses). Bello clarifie :

Juzgo importante la conservación de la lengua de nuestros padres en su posible pureza, como un medio providencial de comunicación y un vínculo de fraternidad entre las varias naciones de origen español derramadas sobre los dos continentes. Pero no es un purismo supersticioso lo que me atrevo a recomendarles ... [E]l mayor mal de todos, y el que, si no se ataja, va a privarnos de las inapreciables ventajas de un lenguaje común, es la avenida de neologismos de construcción, que inunda y enturbia mucha parte de lo que se escribe en América, y alterando la estructura del idioma, tiende a convertirlo en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros; embriones de idiomas futuros, que durante una larga elaboración reproducirían en América lo que fue la Europa en el tenebroso período de la corrupción del latín. (Bello 159-160)

(Je juge importante la conservation de la langue de nos pères dans sa pureté possible, comme un moyen providentiel de la communication et un lien fraternel entre les diverses nations d'origine espagnole répandues sur les deux continents. Mais ce n'est pas un purisme superstitieux que j'ose recommander ... Le pire des maux, et celui qui, si l'on ne l'arrête pas, va nous priver des avantages inestimables d'une langue commune, c'est l'apparition de néologismes de construction, qui inonde et entache une grande partie de ce que l'on écrit en Amérique, et altérant la structure de la

langue, a tendance à la transformer en une multitude de dialectes irréguliers, marginaux, barbares ; des embryons de langues futures, qui à travers un long développement reproduirait en Amérique ce qui s'est passé en Europe pendant la période ténébreuse de la corruption du latin. [C'est moi qui souligne]

Ce passage, en faisant référence à « *la lengua de nuestros padres* » et la « *fraternidad entre las varias naciones de origen español* », évoque la même métaphore familiale employée dans l'extrait de *La Revista Española*. Sa condamnation de la perversion, au moyen du néologisme, de la langue de la patrie dans sa « *pureza* » ne manque pas, cependant, un élément subversif. On imagine que la puissance politique et une œuvre littéraire importante font partie des avantages d'une langue commune—de l'unité linguistique—prêchés par Bello. Ce n'est pas, donc, l'estime pour une langue paternelle à valeur implicite, mais plutôt le désir d'une Amérique revigorée, qui inspire son aversion aux innovations linguistiques.

De plus, ce ne serait pas la faiblesse mentale des colonisés qui produirait la conversion de la langue espagnole « *en una multitud de dialectos irregulares, licenciosos, bárbaros* ». Après tout, c'était en Europe que la fragmentation du latin s'était faite ; si la pureté de la langue est une possibilité en Amérique, elle l'est seulement si les Latino-américains évitent les erreurs des Européens. L'Europe n'est pas un modèle exemplaire linguistique, mais plutôt un conte moral. Les nations filiales, en évitant les péchés linguistiques du pays père, peuvent atteindre un niveau de puissance linguistique même plus haut. Cette représentation de la relation patriarcale entre colonisateur et colonisé

reflète une attitude rebelle de la part de Bello malgré son attachement à la conservation de la langue colonisatrice.

Les œuvres grammaticales de Sarmiento et de Bello appartiennent à deux traditions linguistiques distinctes, le descriptivisme et le normativisme. Cependant, les deux intellectuels se sont occupés du problème de la participation, de la part des Latino-américains, à la langue de leurs colonisateurs. Si ils ont suggéré des façons différentes de traiter cette langue (de la modifier ou de la préserver), ils l'ont fait avec le but commun de renverser la relation « père-enfant » imposée par la colonisation pour que leur langue représente un peuple latino-américain indépendant¹¹.

Bien que les deux intellectuels aient été des écrivains, leurs travaux par rapport à la langue espagnole traitaient, pour la plupart, de l'usage quotidien général de la langue plutôt que de l'usage artistique ou littéraire (à l'exception des néologismes). Le problème de l'écriture en une langue colonisatrice est pour le moins compliqué, particulièrement pour le colonisé dont la langue colonisatrice n'est pas la langue maternelle (le cas, même aujourd'hui, pour beaucoup d'Américains).¹² Jean-Marie Klinkenberg précise que « Le

¹¹ Cette participation linguistique a eu, aux yeux de certains intellectuels latino-américains contemporains, des effets pas seulement sur la langue espagnole, mais aussi sur l'Espagne elle-même. Comme Alfaro Echevarría le déclare fièrement : « *si bien los acontecimientos originados después de aquel primer choque cultural pueden inscribirse como un hecho trascendente que cambió la historia de los pueblos y culturas de América, también fue el hecho que modificó sustancialmente la vida y la cultura de la propia España* » (comme les événements qui ont vu le jour après ce premier choc culturel peuvent être enregistrés comme un fait important qui a changé l'histoire des peuples et des cultures américains, c'était aussi le fait qui a modifié considérablement la vie et la culture d'Espagne même) (Alfaro Echevarría 121).

¹² Puisque l'espagnol était langue maternelle pour Sarmiento et Bello, leur perspective ne représente peut-être pas celle des populations qui parlaient encore des langues américains indigènes. Pour le colonisé bilingue, le choix de langue d'écriture implique un choix entre « *two physical and cultural realms* » (deux domaines physiques et culturels) (Memmi 107), un concept qui sera traité en détail dans le chapitre suivant. L'étude, dans

problème de la langue d'écriture relève à la fois de la sociolinguistique et de la sociologie de la littérature » (Klinkenberg 71). Le langage littéraire occupe une position spéciale, car il fonctionne comme expression culturelle en étant, en même temps, assez distinct de la langue quotidienne. Le choix de langue dans une espace multilinguistique, comme l'Amérique colonisée, n'est donc pas sans importance :

Ce problème s'énonce souvent sous la forme d'un choix conflictuel proposé à certains moments de mutation culturelle, où des couches nouvelles de la population sont appelées à participer à l'échange littéraire. Ou bien l'écrivain opte alors pour une variété linguistique que la tradition a rendue apte à l'expression littéraire, mais cette variété est ressentie comme étrangère par le public nouveau auquel il s'adresse ; ou il élabore son écriture à partir de variétés linguistiques proches de celles que ce public pratique dans ses activités non-littéraires, mais l'écueil est ici que cette variété n'est pas porteuse de légitimité symbolique.

(Klinkenberg 71)

Malgré la profonde et ancienne tradition amérindienne, et même en dépit de l'alphabétisation des langues auparavant orales comme le Nahuatl, l'espagnol était la seule langue en Amérique latine qui pourrait être considérée comme « littéraire »¹³. Il s'agissait, donc, de modeler l'espagnol pour en faire une langue en même temps « apte à l'expression » et « porteuse de légitimité symbolique. » Plusieurs écrivains en train

le chapitre actuel, des idéologies linguistiques des intellectuels latino-américain hispanophones de naissance présente un compte rendu incomplet de la situation linguistique de l'Amérique postcoloniale.

¹³ Au moins, selon la tradition eurocentrique dans laquelle une œuvre littéraire reconnue dans une langue était nécessaire pour établir la valeur de cette langue. Ceci n'était point le cas dans l'Afrique, où le français se confrontait avec des langues déjà littérairement établies comme l'arabe (se référer au chapitre suivant).

d'établir une œuvre littéraire authentiquement latino-américaine étaient aux prises avec le problème de la langue, se trouvant face au choix de continuer à participer dans la tradition stylistique espagnole ou de construire une œuvre américaine en commençant à zéro. Le poète, essayiste et révolutionnaire cubain José Martí, par exemple, est renommé pour son usage créatif et subversif de la langue.

Écrivant à la fin du XIX^e siècle, Martí appartenait au mouvement moderniste—un mouvement artistique qui s'est inspiré de l'urbanisation et des changements du système social qui se répandaient en Amérique latine. Face à l'évolution rapide de l'Amérique, Martí, comme les autres écrivains modernistes, y compris Ruben Darío, s'occupait de définir l'identité latino-américaine à travers un langage façonné pour en faire une voix américaine reconnaissable. Son projet de définir une poésie américaine l'a conduit vers le concept de *Nuestra América* (Notre Amérique), une expression qu'il a forgée dans un essai de 1891 et qui deviendrait la base du latino-américanisme.

Le latino-américanisme, défini par Julio Rodríguez-Luis comme le concept que « *the Latin American nations constitute a unity with common cultural, economic, and social problems and interests* » (les nations latino-américaines constituent une unité aux problèmes et aux intérêts culturels, économiques, et sociaux communs), évoque, dans ses objectifs et son idéologie de base, l'hispanisme mentionné ci-dessus. Ce mouvement était composé aussi d'une « proud identity in which the Indian and the racially mixed nature of Latin America play a crucial role » (identité fière dans laquelle le caractère indien et racialement mélangé de l'Amérique latine jouent un rôle essentiel) (Rodríguez-Luis xvi-xviii). Même le nom du mouvement—*Nuestra América*—est une déclaration nationaliste, une référence à une Amérique qui n'appartient pas aux Espagnols, mais aux Américains.

Dans sa recherche d'une identité authentique latino-américaine, Martí cherchait à rénover et à rafraîchir la langue espagnole pour un public latino-américain—un but partagé par Sarmiento. Selon Rodríguez-Luis, toute l'œuvre de Martí « *is governed by a need to struggle with language until he is able to make it conform to his artistic goals* » (émane d'une nécessité de lutter avec le langage jusqu'à ce qu'il puisse le faire conformer à ses objectifs artistiques) (Rodríguez-Luis xxi). Susana Rotker précise que l'usage particulier de l'espagnol chez Martí était une stratégie pour la reconstruction d'un « *sense of place* » (sentiment d'appartenance à un lieu) qui se compose d'une langue nationale, « *a brand of Spanish for the whole of Latin America, as if the continent were a coherent linguistic space* » (un genre d'espagnol pour toute l'Amérique latine, comme si le continent était un espace linguistique cohérente) (*Re-reading José Martí* 19). Cette interprétation implique une notion de « notre espagnol » assortie à la notion de « notre Amérique ». Si le latino-américanisme est une réponse directe à l'hispanisme, ce concept de « notre espagnol » pourrait être considéré comme une réponse au concept, chez Bello, d'une « langue castillane destinée à l'usage des Américains ». Plutôt qu'une langue européenne transplantée en Amérique, la langue nationale de *Nuestra América* était une langue d'origine américaine—une langue que les modernistes tentaient de créer.

Fidèle à ce projet de rénovation linguistique, Martí a introduit de nombreux néologismes dans son œuvre, « *thus creating a new linguistic system based on the former one* » (ainsi créant un nouveau système linguistique fondé sur l'ancien) (*American Chronicles* 70). Cette tactique évoque, certes, la philosophie linguistique de Sarmiento, mais elle est moins facile à justifier à la lumière de son projet d'unification. Évidemment, Martí ne partageait pas avec Bello la notion que l'unité linguistique, menacée par

l'introduction de formations linguistiques non normatives, était indispensable pour l'unité politique et culturelle de l'Amérique. Cette divergence de vue venait, peut-être, du fait que « *Martí, having been a realistic political thinker, understood very well that there was not a single Latin American nation, but many* » (Martí, étant un penseur politique réaliste, comprenait très bien qu'il n'existait pas une seule nation américaine, mais plusieurs) (Rodríguez-Luis xv). C'est-à-dire que l'unification de l'Amérique, selon Martí, ne dépendait pas d'une seule culture partagée complètement par tous les pays de l'Amérique, mais plutôt d'un dévouement commun à se charger des problèmes et des buts communs américains—y compris, sans doute, l'indépendance de l'Espagne.

Martí, chef élu du *Partido Revolucionario Cubano* déporté une fois de Cuba pour conspiration contre le gouvernement colonial espagnol, était assez concrètement engagé dans le projet d'indépendance américaine (Rodríguez-Luis xi). En même temps, Martí ne rejetait pas l'influence culturelle espagnole dans son propre art. Il a « *subrayó que el molde debía ser el de la lengua española, pero uno de los componentes esenciales era la influencia de otras lenguas* » (insisté sur le fait que le moule doit être celui de la langue espagnole, mais qu'une des composantes essentielles était l'influence d'autres langues) (Alfaro Echevarría 126)—c'est-à-dire des langues indigènes américaines, ainsi, on imagine, que la langue créative inventée par des poètes comme lui-même. Comme Sarmiento, qui acceptait l'espagnol comme un patrimoine linguistique que l'Amérique méritait, Martí a proposé une réconciliation avec l'héritage culturel espagnol (*Re-reading José Martí* 20). Martí, comme d'autres intellectuels de la période postcoloniale américaine, faisait une distinction entre l'association politique avec l'ancien colonisateur et l'association culturelle et linguistique.

Cette distinction est peut-être due au fait que, malgré l'urgence de la relation coloniale entre les nations latino-américaines et l'Espagne, une autre puissance impérialiste se trouvait même plus près de l'Amérique latine : les États-Unis. Le concept de *Nuestra América* était, en effet, autant une opposition à l'ambition américaine qu'une réponse à l'indépendance de l'Espagne (Rodríguez-Luis xvi). Martí, dont une grande partie de l'œuvre avait été conçue à New York, était un témoin du côté sinistre de l'urbanisation et surtout de l'industrialisation capitaliste. À une époque où certains pays latino-américains avaient atteint un niveau supérieur de modernité (en 1920, le Venezuela, le Chili, l'Argentine, et l'Uruguay étaient plus urbanisés que les États-Unis [*American Chronicles* 2]), Martí estimait que la modernité était une perte, « *that technological advances had produced ... a barrier between man and nature* » (que les avances technologiques avaient produit une barrière entre l'homme et la nature) (Rodríguez-Luis xiv). Ce malaise face à la corruption associé avec le progrès fait dans le cadre du capitalisme—un souci définitivement absent de l'œuvre de Sarmiento—apportait une gêne paradoxale au mouvement moderniste. Comme Rotker l'explique :

Although these divisions in Latin American societies were not absolute, we cannot ignore the fact that the modernists perceived themselves to be in a position similar to that of the nineteenth-century European writers: isolated between the uneducated classes and the bourgeoisie. Worse yet, although this classless position was very productive, many of the most critical modernist texts bear witness to their authors' frustration and guilt about serving the importing interests of the bourgeoisie, intermediary between internal power relations and

world capitalism. Modernism was about an intellectual elite that felt marginalized and alienated by the readjustment of social relations. (American Chronicles 5)

(Bien que ces divisions dans les sociétés latino-américaines n'aient pas été absolues, il convient de ne pas ignorer le fait que les modernistes se percevaient comme étant dans une position similaire à celle des écrivains européens du XIX^e siècle : isolés entre les classes incultes et la bourgeoisie. Pire encore, bien que cette position en dehors de la hiérarchie sociale ait été très fructueuse, la plupart des textes modernistes critiques témoignent des sentiments de frustration et de culpabilité de servir les intérêts de la bourgeoisie, intermédiaire entre les relations de pouvoir internes et le capitalisme mondial. Dans le modernisme il s'agissait d'une élite intellectuelle qui se considérait marginalisée et éloignée par le réajustement des relations sociales.)

L'urbanisation a créé, en Amérique latine, une nouvelle structure sociale qui, à cause des oppositions de classes, était comme un microcosme de la relation coloniale de laquelle l'Amérique venait de se libérer. Les modernistes, dont la vision artistique dépendait de la modernité de leurs pays, se trouvaient donc piégés dans un compromis de leurs valeurs. La nostalgie chez Martí pour l'harmonie entre l'homme et la nature¹⁴, ainsi que son acceptation de quelques vestiges classiques de la culture espagnole, reflète un problème psychologique déjà présent dans l'œuvre littéraire européenne.

Dès l'indépendance, les intellectuels latino-américains ont participé agressivement à diriger leur destin linguistique. Des grammairiens comme Sarmiento, en

¹⁴ La nature étant un concept que Martí associait, comme certains autres modernistes américains qui ont écrit à cette époque-là, y compris notamment Ralph Waldo Emerson et Walt Whitman, avec l'honnêteté spirituelle et la santé physique qui présentent un contraste avec le matérialisme et l'affectation capitaliste (cf. *American Chronicles*).

acceptant l'importance de garder intact le prestige de la langue espagnole, estimaient que les avantages linguistiques pour les Espagnols et pour les Américains devaient être réciproques, « *since American writers deserving of wider recognition in Spain would also have to be included in the series, "as very distinguished members of the intelligent family of Spain"* » (car les écrivains américains méritant un plus grande reconnaissance en Espagne devaient aussi être inclus dans la série, « comme des membres très éminents de la famille intelligente de l'Espagne ») (del Valle 17). Sans forcément vouloir supprimer leur relation familiale métaphorique avec l'Espagne, les intellectuels latino-américains exigeaient une position d'égalité dans cette relation.

Les résultats de cette participation linguistique consciente et critique sont toujours évidents dans l'idéologie mondiale à propos de la langue espagnole. Sans oublier le but initial, bien normatif, de la *Real Academia*, considérez ce passage d'un manuel de linguistique espagnole :

Basada tradicionalmente en la variedad castellana, la norma escrita codificada por la Real Academia Española fue, hasta mediados del siglo XX, el punto de referencia internacional de la lengua. Hoy día, la Academia coopera con sus congéneres, y se reconoce que, además de una norma internacional común, hay normas cultas regionales, basadas en el uso de las personas instruidas de cada país hispanohablante. (Azevedo 252)

(Fondé traditionnellement sur la variété castillane, la norme écrite codifiée par la *Real Academia Española* était, jusqu'au milieu du XX^e siècle, le point de référence international de la langue. Aujourd'hui, l'Académie coopère avec ses congénères, reconnaissant que, en plus d'une norme internationale commune, il y

a des normes soutenues régionales basées sur l'usage des personnes instruites de chaque pays hispanophone.)

Cette évolution idéologique pourrait être considérée comme une réussite éclatante pour un peuple auparavant colonisé. Elle a eu des effets sur l'identité raciale (la langue espagnole constitue la base de l'identité hispanique ; une étude d'Angel Huguet suggère que les immigrants hispanophones américains en Espagne profitent d'une forte fierté et d'une sécurité linguistique) et sur l'instruction des langues (aux États-Unis, par exemple, les élèves de professeurs provenant d'Espagne ainsi que de toutes parties de l'Amérique ont tendance à développer un accent et un vocabulaire espagnols mélangés qui ne reflètent pas de région spécifique).

Quoi qu'il en soit, l'usage américain de la langue espagnole n'est pas sans retombées. Les intellectuels éduqués de la période postcoloniale latino-américaine étaient forcément hispanophones, car l'espagnol était dans cette époque-là la langue d'instruction. Ceux qui parlaient des langues indigènes amérindiennes n'avaient pas l'occasion de faire entrer leurs perspectives dans le monde intellectuel. En « choisissant » de ne pas rejeter l'espagnol, langue colonisatrice, l'Amérique latine a effectivement supprimé le prestige des langues indigènes—ou supprimé ces langues elles-mêmes. En fait, le nombre relativement bas de langues indigènes en Amérique du Sud—environ 400—est dû en grande partie¹⁵ à la présence des langues colonisatrices dans cette région.

¹⁵ Ce ne sont pas seulement les langues « colonisatrices » qui sont coupables pour l'extinction des langues sud-américaines. Certaines langues auparavant indigènes, notamment le quechua, ont remplacées les plus petites langues dans les régions amazoniennes et andines en particulier. Le cas du quechua est particulièrement révélateur. Ayant été le lingua franca pendant de la colonisation des Incas, et de la christianisation en général, le quechua a profité d'une position estimée en Amérique latine depuis la période coloniale. Il existe, même, une Académie de la langue quechua,

Comme Colette Grinevald l'explique dans une discussion de l'extinction des langues sud-américaines indigènes :

Many cases of language death came during the period of colonization through a drastic decimation of the indigenous population, particularly in eastern Brazil and Argentina ... The third factor contributing to the loss of indigenous languages is the phenomenon of shift to the major European colonizing languages that has taken place in the midst of the steady increase in urbanization of the rural population of South America ... Urbanization is accompanied by the process known as mestizaje (abandonment of indigenous traits to assimilate to the dominant mestizo culture), a process which is accelerated by interracial mixing (Grinevald 138)

(Beaucoup de cas d'extinction des langues sont intervenus pendant la période coloniale à travers la décimation dramatique de la population indigène, particulièrement au Brésil de l'est et en Argentine ... Le troisième facteur qui contribue à la perte des langues indigènes est le phénomène du changement aux langues européennes colonisatrices majeures qui a eu lieu en même temps que l'accroissement constant de l'urbanisation chez la population rurale de l'Amérique du Sud ... L'Urbanisation est accompagnée par un processus connu sous le nom de *mestizaje* (l'abandon des traits indigènes pour s'assimiler à la culture dominante *mestizo*, un processus qui est accéléré par le mélange racial.

établie en 1953 pour essayer d'imiter son modèle, la *Real Academia Española* (Grinevald 129). L'aménagement linguistique intensif de la part du quechua a contribué fortement à l'extinction d'autres langues amérindiennes (133-4). Il est intéressant de noter que même une langue « indigène », estimée un peu par les colonisateurs et suivant leur modèle linguistique, peut avoir à petite échelle l'effet d'une langue colonisatrice.

La perte des langues conséquentes a été dévastatrice. Aujourd'hui, le *plupart* des langues indigènes en Amérique du Sud sont en voie d'extinction ; à l'Équateur seulement 12 d'entre les 30 (ou bien plus) langues parlées au moment de la Conquête ont survécu jusqu'à ce siècle (Grinevald 124, 138). Le mélange racial entre les personnes d'origine amérindienne et espagnole, et l'urbanisation qui a tant gênée les modernistes, ont certes réussi à réunir les peuples hispanophones de la péninsule et de la Nouvelle Monde. Mais à quelle prix pour les langues et l'identité indigènes ?

Chapitre 3 : La période postcoloniale maghrébine et la guerre linguistique

Si le mélange racial était un élément important de la colonisation espagnole de l'Amérique, il ne l'était point dans la colonisation française de l'Afrique, et particulièrement celle du Maghreb. En fait, la race a joué un rôle très différent dans la politique coloniale française du XIXe et du XXe siècles (la popularité des « sciences » comme la phrénologie, ainsi que certains événements qui ont eu lieu en Europe, témoignent de l'obsession avec le classement racial durant cette période-là). Ce rôle était particulièrement marqué dans la colonisation française du Maghreb. Dans les descriptions, chez certains philosophes français, des « races »¹⁶ présentes au Maghreb—notamment les Arabes et les Berbères—la comparaison entre le Français et l'Africain se résume à la nation versus la tribu, comme Abdelmajid Hannoum le fait remarquer :

Tribalism thus became a hallmark of primitiveness and backwardness. Nationhood, on the other hand, was the mark of modernity, civility and, ultimately, rational progress. Racial ideology, however – and more specifically the Arab versus Berber dichotomy – became part and parcel of a colonial discourse about the absence of nationhood in northern Africa ... The Arab is an enemy, a negation of Europe; the Berber is a remote parent of Europeans, a primitive. (Hannoum 329)

¹⁶ Selon les classements raciaux d'aujourd'hui, les Berbères ainsi que les Arabes seraient les deux considérés comme caucasiens. Le choix de diviser les populations/groupes ethniques maghrébins en « races » différents était une tactique de la part des colonisateurs pour contrôler les colonisés, et reflète les valeurs culturelles françaises de cette période-là.

(Le tribalisme est donc devenu une caractéristique essentielle du primitif et du retard. Le statut de nation, d'autre part, était la caractéristique de la modernité, de la civilité et, finalement, du progrès rationnel. L'idéologie raciale, cependant – et plus précisément la dichotomie entre Arabe et Berbère – est devenue partie intégrante d'un discours colonial sur l'absence d'une nation en Afrique du nord ... L'Arabe est un ennemi, une négation de l'Europe ; le Berbère est un ancêtre lointain des Européens, un primitif.)

Le concept de l'Arabe opposé à la modernité, et du Berbère trop primitif pour la maîtriser, est à l'origine d'un des aspects clés de l'idéologie linguistique coloniale française imposée sur le Maghreb. La dichotomie entre la modernité et la tradition d'une part, et entre la modernité et le barbarisme de l'autre, se trouve à la base de ce que Memmi a décrit comme le « drame linguistique » maghrébin.

l'aménagement linguistique au Maghreb, de la part des colonisateurs français, s'est appuyé beaucoup sur ce lien entre la race et le niveau de modernité. L'idée que la langue française représente la modernité culturelle et toutes les opportunités auxquelles elle ouvre la porte, et que l'arabe et les langues berbères représentent la tradition et, par conséquent, une certaine stagnation culturelle, a naturellement eu des effets accablants sur l'identité maghrébine. De plus, elle a rendu beaucoup plus complexe le problème du choix de langue chez les maghrébins. Dans un examen des effets de ce qu'elle décrit comme « *la aculturación brutal que significó la época colonial* » (Segarra 168) (l'acculturation brutale que l'époque coloniale a entraînée), Marta Segarra fait référence à une identité arabe « *puesta en duda por la educación impartida por Francia* » (mise en

doute par l'éducation transmise par la France). Ali Alalou formule cette idée d'une manière un peu plus forte :

In the Maghreb, the need to choose between Arabic and French stems from the traumatic experience of the colonial era during which Western culture was promoted as a substitute to the Maghrebian heritage. The model that nationalists offered was equally alien to most Maghrebians ... in the literary productions of many Moroccan authors, the issue of identity is critical. (Alalou 417)

(Au Maghreb, la nécessité de choisir entre l'arabe et le français provient de l'expérience traumatisante de l'époque coloniale pendant laquelle la culture occidentale était promue comme une remplaçante pour le patrimoine maghrébin. Le modèle offert par les nationalistes était également étranger à la plupart des Maghrébins ... dans les productions littéraires de beaucoup d'écrivains marocains, le problème de l'identité est essentiel.)

Il s'agit, dans ce chapitre, d'examiner les formes que l'« éducation » transmise par les colonisateurs a prises pendant et après la colonisation et ses effets sur l'identité linguistique maghrébine, particulièrement la façon dont elle se manifeste dans la littérature. Le chapitre fera aussi quelques allusions à la situation linguistique dans d'autres pays africains enfin d'étoffer la comparaison.

Il faut préciser que la mesure dans laquelle l'association entre la langue / culture française et la modernité a saturé le discours linguistique maghrébin a été le résultat d'un effort coercitif de la part des colonisateurs. L'histoire française est lourde de tels usages oppressifs de la langue. Anthony Lodge, un historien de la langue française, écrit que la codification initiale du français en dictionnaires et en grammaires par l'Académie

française prend sa source, en partie, du « *upper-class disdain for lower-class speech in the seventeenth and eighteenth centuries* » (dédain aristocratique pour la parole de la classe ouvrière aux XVII^e et XVIII^e siècles) (Lodge 169). L'aristocratie française était hantée par le fantôme de la violence populaire de la Révolution ; pour elle, la différenciation linguistique (en catégories du « bon usage » aristocratique et du mauvais usage populaire) était une façon de contenir la classe ouvrière. De plus,

France required a single, uniform language to provide a more efficient means of communication. After the individualistic, even anarchic tendencies of the previous century, the country needed a period of 'rational' social behaviour and national solidarity. The aristocracy's willing acceptance of the grammarians' dictates was a sign of the submission of their individual wills in linguistic as in other matters to the long-term good of the collectivity. (Lodge 172)

(La France avait besoin d'une seule langue uniforme pour fournir un moyen plus efficace de communiquer. Après les tendances individualistes, même anarchiques, du siècle précédent, le pays avait besoin d'une période de comportement social 'rationnel' et de solidarité nationale. L'approbation volontaire, de la part de l'aristocratie, des ordres des grammairiens était un signe de la soumission de leurs volontés individuelles, en matière linguistique ainsi qu'en d'autres matières, au bien de la collectivité à long terme.)

La langue a joué un rôle primordial dans la formation de l'obédience nationale française, et elle continue à jouer un tel rôle dans le collectivisme français d'aujourd'hui. Il est donc naturel que l'endoctrinement linguistique a été employé dans la mesure qu'il l'était dans la colonisation pour assurer l'obédience des colonisés. C'est-à-dire que les idéologies

linguistiques au Maghreb ont été soigneusement construites par les colonisateurs pour des raisons politiques. L'association entre la modernité et la culture française (par exemple, l'idée que les femmes françaises profitent d'une liberté moderne que les femmes arabes n'ont pas) est un produit de ces idéologies, et il ne faut pas oublier, en lisant ce chapitre, que cette association ne provient pas d'une réalité objective. Malgré la subjectivité de cette idéologie, l'aménagement linguistique au Maghreb a réussi à inculquer aux colonisés une auto-évaluation linguistique et culturelle assez négative.

Évidemment, l'AL a pris des formes différentes dans les divers pays maghrébins. En Tunisie, par exemple, l'usage de la langue arabe dans l'écriture et dans la vie quotidienne n'a pas été interrompu dans la mesure où il l'a été dans les autres pays maghrébins pendant la colonisation, car l'arabe occupait une position à côté du (sans pour autant être égale au) français dans les écoles coloniales. Après l'indépendance de la Tunisie en 1956, l'état a décidé d'introduire une politique de bilinguisme dans les écoles. « *Because of this* » Anne Armitage écrit, « *choice of language has not been seen as such a thorny and emotive issue as it is elsewhere in the Maghreb. Although Tunisian literary output is mainly in Arabic, writers also publish in French, admitting to feeling culturally enriched by their bilingualism* » (À cause de cela, le choix de langue n'a pas été considéré comme un problème aussi épineux et émotionnellement chargé [en Tunisie] qu'ailleurs au Maghreb. Bien que la plupart de la production littéraire tunisienne soit en arabe, les écrivains publient aussi en français, en avouant se sentir culturellement enrichis par leur bilinguisme) (Armitage 40). Cela ne veut pas dire que les Tunisiens ont échappé au drame linguistique : les descriptions chez Memmi de la détresse en ce qui concerne l'identité tunisienne font ressortir ce drame.

Toutefois, si la déclaration d'Armitage est juste, c'est un dénouement beaucoup plus heureux que celui que l'on trouve dans d'autres pays maghrébins. Quand le Maroc était un protectorat français, comme en Tunisie, on usait de l'arabe et du français comme langues d'instruction. Cependant, au Maroc, l'arabe n'était employé que dans les écoles traditionnelles coraniques qui mettaient l'accent sur les études de la théologie islamique ; le français, lui, dans les écoles publiques modernes (Alalou 410). Déjà, la dichotomie entre la langue traditionnelle et la langue « moderne » est évidente dans ce choix de PL, ce qui promeut l'idée que l'arabe fonctionne bien comme véhicule de la culture authentique, mais que c'est le français qui offre la possibilité de se débrouiller dans le monde moderne.

Les colonisateurs n'ont pas fait le choix de traiter les langues d'instruction de cette manière par hasard. L'ethnographie coloniale employée par les administrateurs coloniaux au Maroc suggérait que, pour bien contrôler tout le pays, il fallait séparer les quartiers ruraux (*siba*) des quartiers urbains (*makhzan*) en les dotant de gouvernements administrés localement. Cela a effectivement dirigé les populations arabes et berbères dans des directions opposées. (Armitage 41). L'objectif de cet acte était d'empêcher l'arabisation et l'islamisation du Maroc, et donc de renforcer l'influence française. En fait, le contraire s'est passé : l'isolement linguistique des populations parlant l'arabe et les langues berbères a gardé intactes ces langues. Les Marocains étaient donc, pendant la période postcoloniale, surtout arabophones et berbérophones. Ce n'était presque que l'élite qui parlait le français, ce qui servait à éloigner même plus la langue française de la vie quotidienne marocaine.

En Algérie, l'AL était encore plus rigide, et les effets sans doute plus graves. L'usage de l'arabe et du berbère était dégradé dans tous les domaines, même le domaine éducatif, où les leçons se donnaient complètement en français à l'élite bourgeoise qui avait les moyens de se le payer (Armitage 42). L'acculturation française était, en Algérie, poussée au bout. Par conséquence,

young writers emerged after Independence with no deep knowledge of Arabic, but who were fluent in French and schooled in French literature and thought. But, when the War of Independence broke out, they were urged to commit themselves politically to the cause of creating a modern Arab Algeria and to reassess their use of French in an increasingly Arabised society. This placed writers in an untenable position and hard choices had to be made about the language in which one should write and the arena in which one should work. (Armitage 42)

(des jeunes écrivains sont apparus après l'indépendance [algérienne] sans aucune connaissance profonde de l'arabe, mais qui parlaient couramment le français et qui étaient instruits dans la littérature et la pensée française. Mais, quand la guerre d'indépendance a éclaté, on les a exhortés à se consacrer politiquement à créer une Algérie arabe moderne et à réexaminer leur usage du français dans une société de plus en plus arabisée. Cela a mis ces écrivains dans une position intenable et ils ont dû faire des choix difficiles quant à la langue dans laquelle il convenait écrire et le domaine dans lequel il convenait de travailler.)

En Algérie, comme au Maroc, le français est devenu synonyme d'une langue à laquelle seulement l'élite éduquée avait accès. Cette idée, combinée avec les philosophies raciales qui présentaient les Européens blancs comme culturellement supérieurs aux Arabes et les

Berbères comme un peuple primitif qui n'ajoutait rien à l'œuvre culturelle maghrébine, a mené à une perception du français comme la meilleure langue pour l'expression d'idées modernes.

Mais cette idéologie linguistique est une arme à double tranchant : il suggère aussi que le français ne sert point comme langue d'expression culturelle, comme Ali Alalou l'explique : « *for many Moroccans, French symbolizes oppression and things 'un-Islamic.'* Arabic, on the other hand, is generally celebrated as the liberating language of faith and spiritual life, and the expression of 'identity' » (pour beaucoup de Marocains, le français symbolise l'oppression et les choses 'non-islamiques.' L'arabe, d'autre part, est généralement célébré comme la langue libératrice de la foi et de la vie spirituelle, et comme l'expression de l'« identité ») (Alalou 411). Ce concept, assez répandu dans la littérature francophone maghrébine, devient un peu plus complexe chez les écrivaines maghrébines, un sujet dont on traite en détail ci-dessous. La logique coloniale qui s'appuie sur ce lien entre la race et la modernité a eu des effets énormes sur le domaine de l'écriture maghrébine en particulier.

Pour examiner le problème de la modernité dans la littérature maghrébine, il faut d'abord définir le concept du « moderne » dans les sociétés nord-africaines. D'une perspective lexicale, la capacité de la langue arabe d'exprimer des concepts « modernes » a souffert à cause de l'AL qui donnait la préférence au français. Memmi se lamente sur ce fait dans une description de la langue colonisée:

De petits groupes de lettrés s'obstinent, certes, à cultiver la langue de leur peuple, à la perpétuer dans ses splendeurs savantes et passées. Mais ces formes subtiles

ont perdu, depuis longtemps, tout contact avec la vie quotidienne, sont devenues opaques pour l'homme de la rue. (Memmi 124)

Ce passage fait référence au fait que dans les situations de PL, la langue du colonisé n'est pas employée dans la « vie quotidienne » de la colonie, car toute occurrence linguistique qui a lieu dans l'espace public passe par la langue du colonisateur. La langue du colonisé ne subit pas d'innovation lexicale et elle reste temporellement paralysée, capable de n'exprimer que des concepts d'avant la colonisation. Cette langue devient donc une langue dite « traditionnelle ». La langue colonisatrice comme langue de « modernité » est donc un genre de « prophétie qui s'accomplit », comme Nicole Guenier le précise dans une analyse de l'insécurité linguistique au Liban :

bien qu'il [le français] ne soit pas langue officielle, il est, partiellement, langue d'enseignement (et pas seulement enseignée) pour la partie scolarisée de la population, langue courante des milieux aisés, surtout chrétiens mais aussi musulmans, et surtout langue de culture : de nombreux écrivains libanais, autochtones ou émigrés, écrivent en français, de même que beaucoup d'intellectuels et de spécialistes en sciences humaines. (Gueunier 36)

Puisque la plupart de l'écriture académique venant du Liban est en français—langue de l'enseignement—il est normal que le français soit associé avec les sciences modernes. Après l'indépendance, selon Marta Segarra, il y a eu quelques tentatives de remédier à cette situation par la modernisation de l'arabe classique des textes coraniques. Il s'agissait de la construction d'un arabe standard et « normalisé », à utiliser dans les écoles et les moyens modernes de communication. Mais malgré ces tentatives à réformer

l'arabe pour l'usage dans un monde arabe moderne, la langue gardait de fortes connotations idéologiques (Segarra 168).

Évidemment, cette situation imposée aux colonisés est avantageuse pour les colonisateurs, qui profitent du prestige de leur langue. Ce prestige aux yeux des colonisés a pour conséquence une société où, même après la colonisation, la langue du colonisateur est associée à un mode de vie moderne, et la langue du colonisé, un mode de vie traditionnel et dépassé ou même barbare. Hannoum, faisant appel au concept du capital linguistique popularisé par Bourdieu, cite l'association de la part de tous ceux qui participent dans le système colonial entre le choix de langue et la mesure de participation dans la société :

[French] is the language that allows access to – and the ability to monopolize – important positions in Moroccan (as well as in francophone Maghreb) society mainly because it is deemed to be the language of modernity – of science, and of savoir-faire and savoir vivre. Arabic is second, and even secondary. Its relative importance stems mostly from the fact that it is seen as the language of Islam, sacred in the view of the masses, but useful in the eyes of the state. It is the language by which state ideology is articulated and communicated. Berber (or rather the ensemble of dialects referred to as Berber) is a language with minimal symbolic capital. It is mostly the language of those masses located in the periphery of the nation-state – both physically and metaphorically. (Hannoum 335)

(Le français est la langue qui permet l'accès à—et la capacité de monopoliser— les positions prestigieuses dans la société marocaine (ainsi que dans le Maghreb

francophone) surtout parce qu'il est considéré comme la langue de la modernité – de la science, et du savoir faire et du savoir vivre. L'arabe est deuxième, et même secondaire. Son importance relative parvient surtout du fait qu'il est considéré comme la langue de l'Islam, sacré aux yeux du peuple mais utile aux yeux de l'État. C'est la langue à travers laquelle l'idéologie de l'État est articulée et communiquée. Le berbère (ou bien l'ensemble de dialectes qui s'appellent berbère) est une langue avec très peu de capital symbolique. C'est surtout la langue de ce peuple situé en périphérie de l'État-nation – physiquement ainsi que métaphoriquement.)

Le succès des colonisateurs à propager cette idéologie est intrinsèquement lié aux philosophies racistes mentionnées ci-dessus. Cela a convaincu une grande partie de la population colonisée, du moins inconsciemment, de la nécessité de moderniser sa culture à travers l'usage de la langue française ; pour les jeunes maghrébins, le français représente un chemin vers l'Ouest (Armitage 42).

En fait, un nombre de Maghrébins se sont réjouis de la « modernisation » de leur culture. Pour certains, le système patriarcal de la colonisation était préférable au système patriarcal de la tradition islamique. D'une part, ce système ne permettait pas toujours la même liberté d'expression que le système européen. Pendant la période postcoloniale maghrébine, l'écriture en arabe était soumise à la censure. Un écrivain désirant critiquer le gouvernement ou la société arabo-musulmane, qui tentait de « *circumscribe the freedom of the writer* » (limiter la liberté de l'écrivain) (Armitage 47) ne pouvait le faire qu'en français. La culture représentée par la langue française, en dehors du contexte colonial, a aussi offert un genre de liberté moins tangible : une liberté idéologique. Si les

intellectuels latino-américains comme Sarmiento ont voulu moderniser leur société d'une façon concrète—en empruntant, par exemple, des systèmes éducatifs européens pour l'usage de son peuple—les intellectuels maghrébins qui employaient le français le faisaient afin de dépasser une idéologie traditionnelle qu'ils ne trouvaient plus suffisante.

L'idée que le mode de vie traditionnel arabe n'était pas suffisamment moderne est, certes, extrêmement subjective. Pas tous les Maghrébins avaient cette relation avec leur culture religieuse. Toutefois, l'écriture d'un groupe spécifique d'intellectuels maghrébins dévoile une frustration presque unanime avec la tradition islamique : celle des femmes maghrébines. Segarra écrit,

Para la mujer, sobre todo, el árabe es la lengua del poder, y del hombre; es más fácil escapar a la imagen tradicional otorgada a la mujer utilizando la lengua francesa, símbolo de 'modernización' en muchos círculos, especialmente en Tunicia, que hacerlo en árabe, la lengua del poder (masculino), religioso y político. (Segarra 168)

(Pour la femme, surtout, l'arabe est la langue du pouvoir et de l'homme ; il est plus facile d'échapper à l'image traditionnelle donnée à la femme en utilisant la langue française, symbole de la « modernisation » dans plusieurs milieux, particulièrement en Tunisie, que de le faire en arabe, langue du pouvoir (masculin) religieux et politique.)

Le rôle de la femme dans la tradition islamique se manifeste de façon différente dans des communautés différentes ; en général, c'est un rôle surtout domestique et souvent subordonné aux hommes. L'écrivaine libanaise Vénus Khoury-Ghata explique de manière concise son choix d'écrire en français : « Pourquoi cet entêtement à raconter

mon pays dans une langue qui n'est pas la sienne ? me suis-je demandé pendant des années. La réponse est simple : vivant au Liban, je n'aurais pas écrit de livres mais fait la cuisine, et fait des enfants » (Khoury-Ghata 18). Le rôle traditionnel d'une femme musulmane libanaise n'est pas de travailler ou de créer de l'art ; c'est de cuisiner et de s'occuper des enfants. Ce qui est plus important encore, ce rôle est muet : la femme appartient au domaine privé, et comme elle doit se voiler pour se cacher le visage, elle doit aussi « voiler » sa voix. Segarra emploie aussi la métaphore du voile dans une description de l'écrivaine maghrébine : « *la escritura 'desvela' a la mujer magrebí, la expone al público. Es como si se desnudara públicamente, y esto no constituye tan sólo un escándalo moral sino una verdadera conmoción del equilibrio ideológico y social* » (l'écriture 'dévoile' la femme maghrébine, l'exposant au public. C'est comme si elle se déshabillait publiquement, et cela ne constitue pas seulement un scandale moral mais aussi une véritable agitation de l'équilibre idéologique et social) (Segarra 170). Le fait de décrire l'expérience personnelle à l'écrit est un acte subversif, et même honteux, pour la femme. En écrivant en français, la femme peut s'exprimer sans être aperçue. Le français donne à l'écrivaine maghrébine une façon de se réapproprier une voix auparavant rendue muette par les hommes—un des buts artistiques des écrivaines comme Assia Djébar¹⁷ (Armitage 47).

¹⁷ L'expérience de Vénus Khoury-Ghata, libanaise, et d'Assia Djébar, algérienne, ont du être assez différentes. Ce qui unit leurs points de vue linguistiques, c'est leur expérience dans le système éducatif français—un système qui réussit à endoctriner les élèves, ou au moins à leur fournir des idées linguistiques assez normatives. Le fait qu'Assia Djébar a été élue à l'Académie française, une organisation dont les buts sont définitivement normatives (se reporter au dernier chapitre), suggère qu'elle partage ces idées au moins dans une certaine mesure.

De plus, l'écriture est un acte de pouvoir chez les écrivaines maghrébines. Pendant les guerres d'indépendance maghrébines, les femmes ont lutté à côté des hommes. Selon Armitage,

This gave them a sense of identity, often for the first time, and a taste of freedom, creating a desire to speak, not only of their experiences, but to speak out against the injustices women suffered in their societies ... they chose to speak French ... to veil their voices against censure from their own patriarchs. (Armitage 43)

(Cela leur a donné un sentiment d'identité, souvent pour la première fois, et un aperçu de la liberté, créant un désir de parler, pas seulement de leurs expériences, mais aussi contre les injustices subies par les femmes dans leurs sociétés ... elles ont choisi de parler en français ... pour voiler leurs voix contre la censure de leurs propres patriarches.

Pour ces femmes, l'usage du français était un acte libérateur rivalisant avec la lutte armée¹⁸. Cela leur permettait de se défendre contre la censure et, de plus, de monter au rang culturel des hommes. Un passage assez révélateur de Khoury-Ghata illustre bien cela :

Je suis bigame. Je mène une double vie sous le couvert de l'écriture. J'écrirai un jour un livre pour raconter ma vie au grand jour avec la langue française et ma vie

¹⁸ Cette lutte était peut-être libératrice pour certaines femmes, mais la participation des femmes aux guerres d'indépendance maghrébines était souvent psychologiquement problématique, les femmes ayant été exploitées par les deux côtés. Pendant la guerre d'indépendance algérienne, les colonisateurs français ont profité de la notion de la culture maghrébine arriérée en dénonçant les voiles portées par les femmes arabes comme des éléments d'une société oppressive et patriarcale. Les Algériens ont, à leur tour, profité de la notion française que les femmes « dévoilées » devaient être « libérées » à la française pour transformer les femmes algériennes en instruments de guerre. Cf. *Algeria Unveiled* de Frantz Fanon.

clandestine avec la langue arabe. Je passe de la première, rigoureuse, scrupuleuse à la deuxième : ample, généreuse bondissante. (Khoury-Ghata 18)

Ce passage montre la relation complexe que l'écrivaine a avec ses deux langues, mais aussi la position de pouvoir qu'elle prend en les utilisant. L'arabe, langue de la tradition, semble ici une langue plus artistique, la langue de la culture et de la passion ; le français est une langue utilitaire, socialement reconnue (l'usage des mots comme « rigoureuse » et « scrupuleuse » pour décrire le français évoque aussi le normativisme qui caractérise les idéologies linguistiques françaises). Métaphoriquement, elle est mariée au français en maintenant une liaison avec l'arabe. Cela montre d'un côté la position plus socialement acceptable du français, langue colonisatrice. De l'autre côté, cela montre le pouvoir associé au choix linguistique. L'usage du mot « bigame » est particulièrement important ici. Dans la tradition islamique, la bigamie est le domaine de l'homme, à qui il est permis d'avoir plusieurs femmes ; ici, Khoury-Ghata nourrit une relation amoureuse avec ses deux langues, et en le faisant, elle assume un droit auparavant masculin. Interprété dans l'optique de la tradition arabe, c'est un geste audacieux.

Mais si ce passage semble un étalage impressionnant du pouvoir féminin nouvellement acquiert, il y a aussi un élément de nostalgie. Les écrivaines maghrébines ne se dissocient pas de leur culture traditionnelle sans une certaine tristesse. Pour gagner leur indépendance linguistique, il leur faut laisser de côté, au moins dans une certaine mesure, leur identité arabe. Dans la tradition arabe, la mère est celle qui conserve la mémoire collective qui se transmet oralement de génération en génération (Segarra 169). C'est-à-dire que la transmission de la culture musulmane dépend de l'usage, de la part des femmes, de la langue arabe dans sa forme classique orale. Écrivant en français,

l'écrivaine maghrébine renonce à son obligation linguistique ; d'où, chez Khoury-Ghata, le sentiment de trahir un amant. Khoury-Ghata, qui, comme Assia Djebar, a beaucoup écrit en exil, décrit l'écriture en langue française comme un exil en elle-même : « Coupée du pays, des miens je m'étais raccrochée à la langue française devenue en même temps mon antagoniste et mon refuge, ma source d'angoisses et ma certitude » (Khoury-Ghata 18). Le français offre la « certitude » de la liberté et un « refuge », comme l'exil, du péril qui attend l'écrivaine maghrébine ; en même temps, c'est la langue du colonisateur « antagoniste ». Les « angoisses » de l'écrivaine proviennent du fait qu'elle n'aura jamais l'occasion de s'exprimer en profondeur, car la seule langue dans laquelle elle peut écrire en évitant la censure n'est pas la langue de son âme culturelle.

Cette crise d'identité linguistique n'est point réservée aux femmes maghrébines. Le problème d'un dualisme entre l'expression de soi dans une langue « moderne » qui permet la liberté d'expression versus une langue « traditionnelle » qui exprime mieux les traditions, la culture, et les valeurs authentiquement arabes, est omniprésent dans la littérature francophone maghrébine. Plusieurs aspects de la situation linguistique au Maghreb expliquent cela. D'abord, comme on l'a mentionné avant, la langue française—langue officielle d'instruction pendant la colonisation—était associée avec, et dans plusieurs cas réservée à, l'élite, « *the inheritor of the colonial state* » (l'héritier de l'état colonial) qui était « *still in a state of dependency, given that the journey to French institutions had become a necessity, a rite de passage not only for any would-be intellectual, but also for any would-be politician or ideologue* » (encore dans un état de dépendance, étant donné que le voyage vers les institutions françaises était devenu nécessaire, un rite de passage pas seulement pour quelque intellectuel en herbe, mais

aussi pour celui qui aspirait à une carrière d'homme politique ou d'idéologue) (Hannoum 330). Ayant « hérité » l'état colonial après l'indépendance du Maghreb, l'élite maghrébine se sentait liée aux institutions francophones, un traitement qu'il fallait subir pour sortir de son rang social. L'usage du français par l'élite a contribué à créer, au Maghreb, une « mini » version du système colonial, où les francophones (français ou non) ont le pouvoir. C'est une raison assez concrète pour laquelle l'écriture en français ne représente pas forcément l'expérience quotidienne au Maghreb :

These authors remain, in the end, writers for a small, liberal, Frenchified elite. They reach the national elite because of language, and because they are, after all, an expression of 'national' culture after independence. Yet they are as far from the masses as a foreign language is for a people. For despite, or maybe because of its high symbolic capital, which makes it a desired and a highly competitive commodity, the masses of the Maghreb do not speak French and they do not even know it well enough to read it. (Hannoum 334)

(Ces écrivains restent, en fin du compte, des écrivains d'une petite élite libérale et francisée. Ils touchent l'élite nationale à cause de la langue, et parce qu'ils représentent, après tout, l'expression de la culture « nationale » après l'indépendance. Or, ils sont aussi éloignés du peuple qu'une langue étrangère peut l'être d'un peuple. Parce que malgré, ou peut-être à cause de son haut capital symbolique, ce qui le rend une denrée désirée et très compétitive, la classe populaire maghrébine ne parle pas français et ne le sait même pas assez bien pour l'écrire.)

Le français reste associée avec le pouvoir colonial, et comme la classe ouvrière maghrébine n'a pas accès à l'éducation francophone, elle ne peut pas lire l'écriture de l'élite francophone, et encore moins être touchée par celle-ci.

Mais même pour l'élite avec accès à la langue française et les moyens de l'employer à l'écrit, ce choix linguistique n'est pas complètement satisfaisant. C'est le drame linguistique que Memmi décrit :

la langue maternelle du colonisé, celle qui est nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves, celle dans laquelle se libèrent sa tendresse et ses étonnements, celle enfin qui recèle la plus grande charge affective, celle-là précisément est *la moins valorisée*. Elle n'a aucune dignité dans le pays ou dans le concert des peuples. S'il veut obtenir un métier, construire sa place, exister dans la cité et dans le monde, il doit d'abord se plier à la langue des autres, celle des colonisateurs, ses maîtres. Dans le conflit linguistique qui habite le colonisé, sa langue maternelle est l'humiliée, l'écrasée. Et ce mépris, objectivement fondé, il finit par le faire sien. De lui-même, il se met à écarter cette langue infirme, à la cacher aux yeux des étrangers, à ne paraître à l'aise que dans la langue du colonisateur. En bref, le bilinguisme colonial n'est ni une diglossie, où coexistent un idiome populaire et une langue de puriste, appartenant tous les deux au même univers affectif, ni une simple richesse polyglotte, qui bénéficie d'un clavier supplémentaire mais relativement neutre ; c'est un *drame linguistique*. (Memmi 125)

La langue maternelle, comme Memmi l'explique ici, et comme on le voit dans les déclarations de Vénus Khoury-Ghata, a une valeur spirituelle pour les écrivains

maghrébins que la langue colonisatrice n'a pas. Mais pour l'écrivain qui veut bien publier ses textes dans un contexte colonial, il faut rejeter la langue « nourrie de ses sensations, ses passions et ses rêves » et « se plier » à la langue politiquement dominante ; c'est la vente de l'âme au diable colonial. Selon Memmi, le bilinguisme n'offre pas de richesse linguistique au colonisé. La situation est peut-être un peu plus complexe étant donné la situation des femmes maghrébines et des écrivains qui veulent éviter la censure.

Toutefois, il est certainement vrai que la langue française et la langue arabe représentent des aspects très différents de la vie maghrébine, et que les écrivains francophones ont une grande nostalgie de l'arabe, tout en employant la langue colonisatrice.

La relation paradoxale de l'écrivain arabe francophone avec sa langue d'écriture est évidente dans les métaphores que ces écrivains utilisent pour exprimer leur « choix » linguistique. Khoury-Ghata cite Rachid Boudjedra, écrivain algérien, qui dit : « je n'ai pas choisi le français ; Il m'a choisi. Il s'est imposé à moi à travers l'histoire douloureuse de la nuit coloniale. Mais c'est grâce à ses grands écrivains que je me sens en paix dans cette langue avec laquelle j'ai établi des rapports passionnels » (Khoury-Ghata 20).

Certes, le français lui a été « imposé » pendant la colonisation ; en même temps, les grands écrivains francophones et l'œuvre littéraire française font « vivre » la langue française au point où il se trouve dans une relation passionnelle avec celle-ci.

Or, cette œuvre littéraire est toujours l'œuvre du colonisateur ; même en y prenant son inspiration, en utilisant le français, l'écrivain algérien perpétue « l'histoire douloureuse » coloniale. Khoury-Ghata elle-même parle de l'imposition du français, en écrivant du « lecteur colonisé auquel on impose une langue dominante, idolâtrée : le français » (Khoury-Ghata 19). Dans ce cas, ce n'est pas que l'écrivain auquel on impose

la langue colonisatrice : le lecteur colonisé aussi subit cette imposition en y étant exposé. Son choix du mot « idolâtrée » pour décrire la langue française est intéressant dans le contexte de l’Islam, une religion monothéiste. C’est comme si l’arabe qui écrit en français suppliait un faux dieu—ou bien, un pouvoir faux, par exemple, celui du colonisateur. Comme la métaphore du français comme mari et de l’arabe comme amant, il s’agit d’une trahison. Khoury-Ghata fait une référence spécifique à cette trahison en décrivant son usage du français en exil :

J’avais l’impression d’avoir trahi et m’étais condamnée aux travaux forcés, publiant à tour de bras romans et recueils de poèmes comme si je devais expier une faute ... Curieusement la langue conquise me fuyait dès la moindre difficulté avec l’administration, ou l’environnement. (Khoury-Ghata 21)

Si la trahison, la condamnation et la « conquête » linguistiques sont des expressions assez fortes de la crise d’identité linguistique à laquelle l’écrivain maghrébin francophone fait face, le fait que Khoury-Ghata se trouve à parler l’arabe dans des situations stressantes en est une aussi. Pour elle, comme pour beaucoup de personnes bilingues—particulièrement celles qui parlent une langue maternelle et la langue d’un pays où ils se sont installés—il y a une langue que les linguistes appellent le code « nous » et une autre qu’ils appellent le code « eux », c’est-à-dire une langue avec laquelle le parleur sent une relation plus personnelle, et une autre avec laquelle il a une relation plutôt impersonnelle. Dans l’alternance de code (l’usage, de la part d’une bilingue, des deux langues / « codes » dans la même parole), il est normal qu’un parleur utilise le code « nous » pour décrire les concepts avec lesquels il est à l’aise, et le code « eux » pour énoncer des concepts plus émotionnellement éloignés. Il est donc révélateur, et pas du tout « curieux », que l’arabe

« fuit » Khoury-Ghata dans des situations stressantes comme les moments où elle a des difficultés avec l'administration (on peut imaginer, l'administration française). Face à une difficulté personnelle, la bilingue cherche automatiquement un réconfort dans sa langue « nous » où elle se trouve plus elle-même. Évidemment, l'arabe joue un rôle important dans l'expression de soi. Même quand elle écrit en français, finalement, l'arabe est présent : « Ecrire l'arabe à travers le français n'empêche pas d'être à l'écoute de ce dernier » (Khoury-Ghata 21). En d'autres mots, l'écriture francophone maghrébine n'est pas vraiment en français : c'est en arabe « à travers » le français. L'âme arabophone peut s'exprimer en français, mais cela reste toujours un âme arabophone. Selon Armitage, c'est le problème au fond de l'identité maghrébine francophone : « *they are using a language which is not their own ... to express emotions which are not French, but Arab* » (ils utilisent une langue qui n'est pas la leur pour exprimer des émotions qui ne sont pas françaises, mais arabes) (Armitage 44).

Pour certains écrivains, la métaphore employée pour décrire le paradoxe auquel le maghrébin francophone fait face est même plus violente. Kateb Yacine, un des plus célèbres écrivains algériens, a décrit l'expérience d'être déchiré de sa culture arabe en étant envoyé à une école francophone où il était interdit de parler arabe ou d'exprimer l'identité culturelle arabe comme une « seconde rupture du lien ombilical » (cité dans Armitage 46). Pour d'autres écrivains, c'est un problème plutôt pratique : le poète algérien Malek Haddad, par exemple, « *claimed that when Francophone Algerian writers, who were in effect Arabs, tried to articulate, in French, ideas that were specifically Algerian, their thoughts would perhaps be given much fuller and clearer expression if they were framed in the Arabic tongue* » (soutenait que quand des écrivains

algériens francophones, qui étaient en effet arabes, essayaient de formuler, en français, des idées spécifiquement algériennes, leurs pensées seraient peut-être mieux exprimées si elles étaient émises dans la langue arabe) (Armitage 53). Le problème concernant le fait que l'arabe comprend un vocabulaire plus adéquat que le français pour exprimer les « idées spécifiquement algériennes » est plus facile à résoudre que le problème plus difficile de l'identité linguistique.

Consciemment ou inconsciemment, les Maghrébins francophones traitent de ce problème dans leur usage quotidien du français. La linguiste espagnole Dalila Fasla cite de nombreux exemples d'« arabismes » communs dans le français parlé au Maghreb, comme « avoir la *baraka* » ('avoir la protection divine'), « avoir du *flous* » ('être riche'), « faire *aïn mica* » ('fermer les yeux sur...'), « faire le *ramadan* » ('jeûner'), « mettre un peu de *zafran* » ('rehausser') et « sous le *burnous* » ('clandestinement') (Fasla 71). De cette façon, les Maghrébins francophones réussissent à exprimer des « idées algériennes » dans une parole française qu'ils n'auraient pas pu exprimer sans cette présence arabe. Ces expressions ont été, depuis la période postcoloniale maghrébine, absorbées dans le français parlé en Europe—un tout petit empiétement linguistique de la part du colonisé sur la langue du colonisateur¹⁹.

On peut imaginer que les Maghrébins francophones ont incorporé assez automatiquement ces arabismes dans leur parole face à un trou lexical. Mais on a aussi

¹⁹ Il est tentant de déclarer la présence de ces expressions, dans le français parlé aux pays francophones européens, une victoire linguistique arabe. Bien sûr, le cas n'est pas forcément aussi simple que cela. L'attention soigneuse que la France fait au contrôle de sa langue nationale est telle qu'il est possible que ces expressions aient été stratégiquement choisies pour donner une certaine image aux arabes. Si, par exemple, il devenait politiquement utile de représenter les arabes comme sournois, il serait dans l'intérêt linguistique français d'adopter une expression telle que « sous le *burnous* ».

fait des tentatives plus conscientes pour reformer la langue française pour l'usage au Maghreb. Le but de ces tentatives serait de garder intact la position du français—langue considérée comme « *an expression of modernity, a tool to access technological and scientific knowledge* » (une expression de la modernité, un outil pour accéder à la connaissance technologique et scientifique)—au Maghreb, tout en la dépouillant de sa connotation de « *a symbol of domination that has contributed to identity crisis and acculturation* » (symbole de la domination qui a contribué à la crise d'identité et à l'acculturation) (Alalou 408-9).

Une tactique pour arriver à ce but serait de rompre le lien perçu entre la langue française et la France, et donc d'éliminer la relation métaphorique de langue colonisatrice / écrivain colonisé qui hante la littérature maghrébine francophone. Jean-Marie Klinkenberg, faisant allusion à la littérature francophone belge, reconnaît la difficulté générale de séparer une langue de son pays d'origine : « le français [est] d'un côté langue maternelle et langue de classe et de l'autre symbole d'une culture étrangère : la culture de la France, véhicule de cette superficialité honnie » (Klinkenberg 73). Au Maghreb comme en Belgique, la tâche d'ôter l'association entre le français et la France n'est pas insignifiante. Quand même, pour certains écrivains, un français « arabisé » manifestement né au Maghreb et appartenant aux Maghrébins est une meilleure solution au problème d'une « langue qui n'est pas la sienne » que le seul usage d'arabe, une langue qui « *has increasingly been regarded ... as the language of tradition and a new oppressive conformism* » (a été de plus en plus considérée comme la langue de la tradition et un nouveau conformisme oppressif) (Armitage 43).

Pour aborder cette tâche, il s'agissait de créer une « *new Francophone language* » (nouvelle langue francophone)—qui ne serait pas le français, parce qu'elle ne serait pas venue de France—qui « *would give greater freedom of expression for the Arab mind in a French body* » (donnerait une plus grande liberté d'expression pour l'esprit arabe dans le corps français) (Armitage 43). L'idée d'un esprit arabe piégé dans un corps francophone rappelle les mots de Khoury-Ghata, dont l'écriture en français exprime des pensées arabes. Un français capable de bien exprimer l'âme arabe—c'est-à-dire une français « *remoulded à la Maghreb* » (remodelé à la Maghreb)—pourrait même être « *a decolonising agent; an instrument of catharsis by which one could even 'rendre le lecteur français étranger dans sa propre langue'* » (un agent décolonisant ; un instrument cathartique avec lequel on pourrait 'rendre le lecteur français étranger dans sa propre langue') (Armitage 57). L'appropriation du français « à la Maghreb » pourrait être un genre de rétablissement pour les Maghrébins, pour lesquels cette langue francophone maghrébine serait, selon les mots de Djébar, « *the booty of the colonial war* » (le butin de la guerre coloniale) (Armitage 52). De plus, ce serait une langue à laquelle le lecteur français n'aurait pas accès, parce qu'il ne comprendrait pas les concepts authentiquement arabes conservés dans cette langue.

Les écrivains maghrébins ne sont pas les seuls à essayer d'utiliser la langue de leurs colonisateurs français comme code secret qui n'est intelligible qu'aux colonisés. C'est ce qu'a fait l'écrivain camerounais Ferdinand Oyono, dont le roman francophone *Une Vie de boy* est parsemé d'allusions culturelles camerounaises. Dans ce roman particulier, explique Jacques Bourgeacq, l'image de l'œil, qui a une importance profonde dans la culture camerounaise, est essentielle pour une compréhension complète de

l'argument. Le motif de l'œil « *points to several aspects of Cameroonian culture (in particular the notion of vital force and the rite of initiation), whose significance and interrelationship lead to a more complex, more revealing interpretation of the novel* » (se rapporte à plusieurs aspects de la culture camerounaise (en particulier la notion de force vitale et du rite d'initiation), dont l'importance et la corrélation mènent vers une interprétation plus complexe et révélatrice du roman) (Bourgeacq 789). Un lecteur francophone pour lequel cette importance n'est pas familière n'aurait pas accès à cette interprétation : c'est un genre de cadeau littéraire pour le lecteur camerounais qu'un lecteur français (par exemple) ne reçoit pas.

Même la structure du roman, qui est écrit comme un témoignage personnel du narrateur lisant le journal intime du protagoniste (Toundi), fait allusion à la tradition orale africaine, tout en reconnaissant certaines œuvres classiques françaises (comme *Manon Lescaut*) qui emploie aussi cette technique :

Although there can be little doubt about Oyono's debt to French literary traditions, the emphasis placed by the author on the eye theme in his introduction allows him to play on two registers at once: the French and, more emphatically, the African ... Oyono indeed fully exploits the 'eyewitness testimony' cultural trait, seemingly for his African readership. (Bourgeacq 792)

(Bien qu'il ne puisse y avoir que très peu de doute quant à la dette d'Oyono envers les traditions littéraires françaises, l'insistance de l'auteur sur le thème de l'œil dans son introduction lui permet de jouer sur deux registres en même temps : le français et, plus énergétiquement, l'africain ... Oyono, en effet, exploite

complètement le trait culturel du « témoignage oculaire », probablement pour son lectorat africain.) [C'est moi qui souligne]

Si le lecteur français se tire le chapeau à lui-même en reconnaissant l'influence de sa propre œuvre littéraire sur la structure narrative de *Une Vie de boy*, c'est le lecteur francophone africain qui comprend les vraies subtilités du récit, qui « *corresponds much more closely to that of the traditional African narrative performance of the professional griot or the talented storyteller* » (correspond beaucoup plus à celui de la mise en œuvre narrative traditionnelle africaine du griot professionnel ou du conteur doué) (Bourgeacq 793).

Mais l'usage, chez Oyono, d'un français façonné pour en faire un code inaccessible au lectorat occidental n'est pas qu'une blague entre africains. C'est aussi un acte linguistique assez subversif. Toundi utilise, par exemple, un échange de regards à plusieurs reprises pendant le récit pour faire honte à la femme blanche pour qui il est boy. Chaque fois, c'est elle qui baisse les yeux : un genre de soumission. Toundi, travaillant dans des conditions presque d'esclave sous des maîtres blancs, réussit quand même à utiliser ses yeux pour entrer dans une position de pouvoir supérieure. On pourrait imaginer cet acte comme une métaphore pour l'expérience du lecteur occidental, venant d'une culture colonisatrice, qui en dépit de son regard fixé sur l'œuvre d'Oyono est « vaincu » à cause du motif de l'œil dans le roman qui empêche sa compréhension complète du texte rédigé par un colonisé. Cette métaphore est même plus évidente dans la scène de la mort de Toundi aux mains des oppresseurs blancs :

at one level, Toundi is undeniably the powerless victim of a [sic] all-powerful and cruel colonial society that turns him into a disposable object; Une Vie de boy

indeed remains an obvious indictment of an oppressive society ... But it is more than that. It is also the story of an individual who, unlike most of his peers in the novel, has a mind of his own: while he is being killed, he turns his killers into puppets, blind participants in a ritual scheme designed by their victim. In this perspective, and whatever the price, Toundi's death can be viewed as a symbolic victory. (Bourgeacq 797)

(à un certain niveau, Toundi est incontestablement la victime impuissante d'une société coloniale toute-puissante et cruelle qui fait de lui un objet jetable ; *Une Vie de boy* reste en effet la condamnation d'une société oppressive ... Mais c'est encore plus que cela. C'est aussi l'histoire d'un individu qui, contrairement à la plupart de ses pairs dans le roman, est maître de son esprit : tout en étant tué, il transforme ses meurtriers en marionnettes, des participants aveugles à un projet rituel conçu par leur victime. Dans cette perspective, et peu importe le prix, la mort de Toundi peut être considérée comme une victoire symbolique.) [C'est moi qui souligne]

Pour Oyono, écrivant dans la langue du pays qui avait colonisé le sien, le roman pourrait bien être considéré comme une « victoire symbolique » : il a transformé cette langue en outil avec lequel tromper le lecteur occidental. En faisant allusion à la maîtrise de son « propre esprit » dans la langue des colonisateurs (les meurtriers blancs), s'il joue un rôle de victime, Toundi n'est au moins pas une victime passive.

Cet usage d'un français modifié comme outil contre les associations culturelles avec cette langue—ou bien comme une arme contre le lecteur français—peut rappeler la même violence linguistique imposée sur les colonisés. Il fait cela par nécessité. Armitage

parle de la construction de cet outil linguistique comme la rupture du français : “*if one had to use the language of the coloniser ... one must break it, bend it and remould it with a violence that would make it their own creation: a new tool with which to construct a new identity*” (s’il fallait utiliser la langue du colonisateur, l’on doit la rompre, la plier et la remodeler avec une violence pour en faire sa propre création : un nouvel outil avec lequel construire une nouvelle identité) (Armitage 49). De cette manière, l’écrivain pourrait finalement séparer la langue de son pays d’origine, et la langue cesserait d’être une langue étrangère. À ce sujet, Armitage cite l’écrivain algérien Mourad Bourboune :

Even if a Maghrebi writer used French words, he was not actually using the French language of the Academie Française, with its particular syntax and grammar. Therefore, his identity could not be said to be threatened by the use of another’s language, because he was not actually using a foreign language. What should matter to a writer was not whose language he spoke, but rather the actual skill of manipulating language itself, any language, to express what he intended.

(Armitage 53)

(Même si un écrivain maghrébin utilisait des mots français, il n’utilisait pas en fait la langue française de l’Académie française, avec sa syntaxe particulière et sa grammaire. Son identité ne pourrait donc être considérée comme menacée par l’usage de la langue d’un autre, parce qu’il n’utilisait pas vraiment une langue étrangère. Ce qui doit avoir de l’importance pour un écrivain n’est pas à qui appartient la langue qu’il parle, mais plutôt l’habileté de manipuler la langue elle-même, n’importe quelle langue, pour exprimer ce qu’il a l’intention d’exprimer.)

Selon ce raisonnement, ce n'est pas la région géographique d'une langue qui définit son « étrangèreté », mais plutôt les idéologies autour de celle-ci et la capacité d'un écrivain de l'utiliser pour l'expression d'idées culturellement propres. Comme les néologismes chez José Martí, il s'agit d'une innovation linguistique comme acte d'indépendance. Même l'élément inconscient de cette innovation—« *la adopción de voces de origen árabe en la variedad de francés endógeno hablado en la comunidad magrebí* » (l'adoption de voix d'origine arabe dans la variété du français endogène parlée dans la communauté maghrébine) (Fasla 65)—est une mesure qui mène à un français capable d'exprimer l'identité maghrébine, et aussi une façon de reconquérir une langue auparavant conquérante. Au Maghreb, l'arabe est ce que les linguistiques appellent un substrat—une langue qui influence une autre langue étrangère qui la supplante (Fasla 62). D'une perspective linguistique, la langue arabe s'est défendue contre l'influence française en l'influençant elle-même ; les arabismes dans le français maghrébin sont une victoire symbolique du même genre que la mort de Toundi.

La création d'une langue francophone authentiquement maghrébine et compréhensible que pour les Africains est une tactique innovatrice pour aborder le problème de l'expression de l'âme maghrébine dans une langue européenne. Après tout, écrire en français a, pour l'écrivain maghrébin, des avantages en dehors de la « modernité » de cette langue. Deux exemples assez simples, mais complètement valables, ce sont les problèmes de la publication et du lectorat mondial. D'abord, les maisons d'édition maghrébines étaient, pendant la période postcoloniale, généralement étatiques, et donc strictement soumises à la censure (Armitage 61). De plus, ils n'avaient

pas le même prestige que les maisons d'édition françaises²⁰. Pour l'écrivain maghrébin qui voulait atteindre un plus grand lectorat—déjà plus difficile pour un Africain que pour un Européen—la portée mondiale des entreprises comme Larousse était indispensable.

En outre, dû à la colonisation le français est une langue utilisée dans le monde entier. Il y a dans le monde beaucoup d'arabophones, mais bien moins de berbérophones ; encore moins de parleurs de certaines langues parmi les milliers présentes en Afrique. Les littératures considérées comme émergentes, « doivent leur promotion », dans une certaine mesure, au français (Dručkutè 160). Dans un entretien, l'écrivain nigérien Chinua Achebe justifie son choix d'écrire en anglais au lieu d'en Igbo, sa langue maternelle. Il cite l'importance d'écrire dans une langue mondiale, non seulement pour atteindre un lectorat mondial, mais aussi pour atteindre le plus grand lectorat africain possible :

[If] I'd written Things Fall Apart in the Igbo language, only the Igbo would have had access; not the Yorubas, not the Hausas, not the Ibibio, not to mention all the other Africans, not the Kikuyus, the Luos, etc., all over the continent who read the book ... There are some people who would say even if only a few people would have had access to it, it still would have been preferable to write it in Igbo because you would have given the power of your talent to an African language, to help to create a new literature... But no matter what, I can assure you that the literature we have created during the last forty years in Africa had enormous

²⁰ Ce fait, comme celui du manque d'innovation lexicale que Memmi aborde, est dans une certaine mesure une prophétie qui s'accomplit. La position inférieure des maisons de publication maghrébines, résultat de la colonisation, conduit les écrivains maghrébins aux maisons françaises ; cela implique un flot de talent vers l'œuvre française qui perpétue le prestige supérieur de ces maisons.

influence which would have been much less if we had all retreated into our own little languages. (Achebe)

(Si j'avais écrit *Things Fall Apart* dans la langue igbo, seulement les Igbo y auraient eu accès ; non pas les Yoruba, ni les Hausa, ni les Ibibio, sans parler de tous les autres Africains, non pas les Kikuyu, ni les Luo, etc., partout sur le continent qui ont lu le roman ... Il y a toujours des personnes qui diront que même si ce n'étaient que quelques-uns qui y avaient accès, il aurait été préférable de l'écrire en igbo parce que j'aurais donné mon talent à une langue africaine, pour aider à créer une nouvelle littérature ... Mais quoi qu'il arrive, je vous assure que la littérature que nous avons créée pendant les derniers quarante ans en Afrique a eu une influence énorme qui aurait été beaucoup moindre si nous nous étions tous retirés dans nos propres petites langues.)

Pour Achebe, écrire en anglais est essentiel pour partager son œuvre avec toute l'Afrique, ce qui ne serait pas possible s'il écrivait dans une des langues parlées par une petite population africaine. Ce problème est peut-être moins important chez les écrivains maghrébins arabophones, dont la langue maternelle est beaucoup plus répandue que l'igbo, bien que « l'arabe » parlé au Maghreb est plus souvent une variété régionale qui ne serait pas comprise en dehors du pays individuel. Les écrivains maghrébins qui décident d'écrire en français « *realise that to work in a local or regional language would exclude them, not only from a wider global readership, but would aid ... the further marginalization of Maghrebi literature* » (se rendent compte que travailler dans une

langue locale ou régionale les exclurait, pas seulement d'un lectorat mondial plus large, mais aiderait aussi à la marginalisation de la littérature maghrébine) (Armitage 40).²¹

En même temps, écrire en français a des inconvénients pour l'œuvre littéraire maghrébine. « *The continuation of a Francophone literature would inevitably undermine the emergence of a national literature in Arabic* » (la continuation d'une littérature francophone saperait inévitablement l'émergence d'une littérature nationale en arabe), particulièrement parce que cette littérature francophone serait absorbée par—et considérée comme faisant partie de—l'œuvre littéraire « française » (Armitage 48). Le problème d'appropriation littéraire est un des plus grands auxquels la littérature maghrébine fait face. La plupart de l'œuvre littéraire maghrébine est, en fait, écrite en français (Hannoum 332). Le moment où un œuvre littéraire est écrite—ou même

²¹ Un sujet qui est curieusement laissé à côté par les textes traités dans ce chapitre est celui de la traduction. En théorie, la traduction permettrait aux écrivains maghrébins de choisir d'écrire en leur langue maternelle, si elle est la langue qui facilite leur expression de soi, et puis de transmettre leur œuvre à un lectorat mondial. La raison pour laquelle la traduction n'est pas offerte comme une solution aux problèmes d'identité linguistique n'est pas certaine. Il est possible que les écrivains qui se collettent avec le problème de langue croient que ce problème se poserait encore dans le processus de traduction. Il est aussi possible qu'ils ne sont pas prêts à consacrer leurs efforts à un texte écrit dans une des « petites langues » auxquelles Achebe fait allusion : quand l'intervieweur lui demande si son œuvre a été traduite en Igbo, il répond que non, et que cela montre « *that we are not ready for the novel in the Igbo language* » (que nous ne sommes pas prêts pour ce roman en langue Igbo) (Achebe). Cette notion doit provenir du concept que l'Igbo est une langue moins « littéraire » que l'Anglais—une notion qui a été stratégiquement promue par presque tout colonisateur en vue de décourager les colonisés culturellement. Achebe déclare aussi qu'il ne pense pas qu'il aurait pu écrire un meilleur roman en Igbo. Évidemment, il n'éprouve pas—au moins pas consciemment—le drame linguistique auquel plein d'écrivains colonisés font face. De toute façon, qu'Achebe n'est pas prêt à se faire traduire en Igbo semble plus probable que l'idée que la langue Igbo n'est pas « prête » à recevoir son œuvre. L'inquiétude, chez les écrivains, d'écrire en une « petite langue » et puis de se faire traduire est peut-être fondée. En ce moment, 80% des livres traduits le sont de l'anglais vers d'autres langues (Kellogg). La rareté de textes écrits en « petite langue » et traduits vers des « grandes langues » comme l'anglais et le français doit être intimidante ; mais raison de plus pour déstabiliser ce norme.

traduite—dans une langue européenne, l'œuvre est considérée comme européenne (Armitage 39), ce qui empêche la construction d'une œuvre « légitime » maghrébine. L'écrivain maghrébin qui cherche à atteindre un plus grand lectorat mondial en écrivant en français est donc pris entre le marteau et l'enclume :

his work, if greatly acclaimed for whatever reason, perhaps Orientalism or exoticism, will be appropriated for the French literary canon ... Also, the more successful a writer is in the West, and in France in particular, the more he is treated with caution in his home country, by those eager to prove that they can develop their own literature without accolades or interference from France.

(Armitage 40)

(son œuvre, si acclamée, quelque soit la raison, peut-être à cause de l'orientalisme ou de l'exotisme, sera appropriée par le canon littéraire français ... En outre, plus un écrivain a du succès en Occident, et particulièrement en France, plus son pays d'origine se méfie de lui, particulièrement ceux qui y sont désireux de prouver qu'ils peuvent développer leur propre littérature sans l'ovation ni l'ingérence de la France.)

L'appropriation française de l'œuvre francophone maghrébine n'est pas seulement décevante à cause de la marginalisation de la littérature maghrébine : elle est aussi frustrante parce qu'elle récompense, dans un certain sens, la culture française pour avoir imposé sa langue sur le Maghreb. Dans les mots de Memmi, « Curieux destin que d'écrire pour un autre peuple que le sien ! Plus curieux encore que d'écrire pour les vainqueurs de son peuple ! » (Memmi 127). L'allusion d'Armitage à l'orientalisme comme une raison pour laquelle la littérature française accepterait l'entrée d'une œuvre

maghrébine montre une amertume commune chez les écrivains maghrébins. Vénus Khoury-Ghata y fait référence aussi : « A ces écrivains dits francophones, on demande des romans qui garantissent le dépaysement. Les éditeurs parisiens veulent du folklore, de l'exotisme » (Khoury-Ghata 20). C'est comme si être un écrivain « francophone » voulait dire, pour l'œuvre européenne, « ne pas être français, mais empruntant la langue de la France. »

Cette analyse n'est pas forcément inexacte. Dans un article du *New York Times*, Alan Riding écrit que pour les Français, le concept de « *Uncouple the language from France and turn French literature into "world literature" written in French* » (détacher la langue [française] de la France et de transformer la littérature française en 'littérature mondiale' écrite en français) est « *tantamount to subversion* » (équivalent à la subversion) (Riding 1). Pour ces Français, toute écriture en français appartient à la culture française parce qu'elle lui doit la langue. L'idée que le français serait « *freed from "its exclusive pact" with France* » (libéré de son pacte exclusif avec la France) (Riding 1) est menaçante pour ceux qui préféreraient que la France ait le monopole du français « correct » et que la langue de Molière et de l'Académie française soit globalement considérée comme le vrai français. Sans être une exclusivité française, ce phénomène se trouve quand même assez répandu à travers l'histoire linguistique de la France à cause de certaines idéologies linguistiques. Selon Lodge,

In societies like those of Britain and France, ... which are highly centralised and quite rigidly stratified, the sur-norme and prescriptive ideas about language ... are exceptionally strong and are not uncommonly used by ruling groups as an instrument of power. (Lodge 157)

(Dans les sociétés comme celles de la Grande-Bretagne et de la France, qui sont très centralisées et assez strictement stratifiées, la sur-norme et les idées normatives sur la langue sont particulièrement fortes et elles ne sont pas rarement utilisées par les groupes dominants comme outils du pouvoir.)

Certes, cet aspect de l'idéologie linguistique française a eu d'énormes effets sur l'écriture francophone mondiale. Les hauts niveaux d'insécurité linguistique au Maghreb, un sujet dont on traitera plus tard, témoignent de la présence de cette vision du monde.

Étant donné l'hostilité et la condescendance qui attendent souvent les écrivains francophones qui offrent leur écriture au canon française, il n'est pas surprenant que certains écrivains choisissent de garder cette écriture pour leur propre culture. On peut soutenir qu'en effet, le remède contre le caractère stagnant de la littérature française est la présence elle-même d'une littérature mondiale francophone capable de dynamiser l'œuvre française (Riding 1). Il est tout de même compréhensible qu'un écrivain maghrébin trouve injuste d'avoir la responsabilité de l'entretien de la littérature de son pays colonisateur. Certes, la façon de laquelle on considère ce problème dépend de son objectif littéraire. Certains ont soutenu que, à cause des problèmes culturels locaux dans le Maghreb, il était plus important de créer une littérature se référant à ces problèmes que de traiter des thèmes universaux dans une langue universelle (Armitage 58). Malheureusement, même la littérature écrite en arabe n'est pas une solution complètement satisfaisante à ce problème : une grande partie du public maghrébin que cette littérature « locale » devrait atteindre est analphabète²² (Armitage 59).

²² Il est bien possible que le taux d'analphabétisme au Maghreb soit, en partie, dû à la manque d'œuvre littéraire établie en langue(s) maghrébine(s) qui décourage les efforts

En dehors de la création d'une « langue francophone maghrébine », une autre tactique qui a été formulée pour combattre « *the corrosive effect of French influence* » (l'effet corrosif de l'influence française) (Alalou 418), est l'arabisme. L'arabisme est un genre d'AL qui privilégie l'arabe sur le français. Il implique la création d'un système éducatif entièrement arabophone, et le remplacement général du français par l'arabe dans tous les milieux officiels. Cet acte légal semble une tactique assez réalisable pour restaurer le prestige de la langue arabe au Maghreb. Après tout, l'AL colonial est en grande partie responsable des idéologies complexes touchant à l'éducation et à l'usage linguistique (Alalou 408). Mais cette tactique n'est point parfaite. Comme tout AL, et malgré ses bonnes intentions, l'arabisation mène à la marginalisation linguistique. Au Maghreb, comme ce chapitre l'a noté auparavant, ce sont plutôt des variétés locales de l'arabe (l'arabe tunisien, l'arabe algérien, etc.) que l'on parle dans les pays individuels. En fait, seul une minorité parle l'arabe « standard ». L'arabisation dans les milieux éducatifs exclut donc, ironiquement, beaucoup d'arabophones de l'éducation. Un autre problème imprévu avec ce changement de langue d'instruction, est que les parents francophones de jeunes élèves dont les cours sont donnés en arabe se trouvent incapables d'aider leurs enfants avec leurs devoirs (Alalou 413).

De plus, l'entière population berbérophone est aussi exclue par l'arabisation que par l'AL favorisant le français. Puisque le problème linguistique au Maghreb est généralement considéré comme une lutte entre le français et l'arabe, les Berbères sont souvent oubliés dans ce débat. Beaucoup d'écrivains berbères décident, pour cette raison, d'écrire en français (Armitage 54), une langue qui n'est au moins pas marginalisée face à

éducatifs : pourquoi chercher l'alphabétisation s'il n'y a rien à lire ? Encore une fois, c'est la prophétie qui s'accomplit.

l'arabe. L'arabisation n'est malheureusement pas une tactique efficace à cent pour cent pour résoudre la crise d'identité linguistique au Maghreb. La population marocaine, par exemple, parle presque sans exception ou l'arabe marocain ou le Tamazight (langue berbère locale) ; l'arabisation au Maroc a donc de la valeur idéologique face au français, mais il ne donne pas plus d'opportunité linguistique pour les Marocains que le système colonial (Alalou 412). Dans le tout du Maghreb, l'arabe standard, qui n'est pas la langue maternelle de la plupart des Maghrébins, est associé avec l'élite. Le débat sur l'AL au Maghreb n'est pas dans les mains de « l'homme de la rue » : c'est « *an ideological and political battle between two elites* » (une bataille idéologique et politique entre deux élites) (Alalou 409).

L'identité est, comme ce chapitre a tenté de le montrer, un problème de base dans la francophonie maghrébine. Les avantages et les inconvénients de l'usage du français ont bloqué la situation linguistique pendant la période postcoloniale maghrébine, et les résultats du caractère paradoxal de cette situation sont encore perceptibles dans les idéologies linguistiques d'aujourd'hui. Le problème de l'insécurité linguistique (désormais IL) au Maghreb est un microcosme de la relation paradoxale entre l'identité et la langue chez les Maghrébins. Même ces Maghrébins francophones souffrent d'un malaise écrasant dans leur usage quotidien du français. Au Liban, précise Nicole Gueunier,

la situation socio-économique des Musulmans est globalement moins favorisée que celle des chrétiens. De ce fait, même s'ils sont scolarisés en français, ils le sont souvent dans les établissements dits 'officiels', gratuits, mais de niveaux qualitatifs inférieurs à ceux des établissements privés et payants. Leur taux plus

élevé d'IL reflète donc naturellement la conscience qu'ils ont de cette situation.

(Gueunier 40)

Dans la crise d'identité linguistique maghrébine il ne s'agit donc pas seulement de l'usage du français au lieu d'une autre langue. Il y a aussi le sentiment d'infériorité par rapport aux Français, les « vrais » francophones. Cette notion que l'infériorité, chez les colonisés, de la situation socio-économique est liée à une infériorité de la production culturelle a, selon Memmi, des effets sur l'écriture ainsi que sur la parole :

Les conditions matérielles de l'existence colonisée suffiraient, certes, à expliquer sa rareté [la rareté des écrivains]. La misère excessive du plus grand nombre réduit à l'extrême les chances statistiques de voir naître et croître un écrivain. Mais l'histoire nous montre qu'il n'est besoin que d'une classe privilégiée pour fournir en artistes tout un peuple. En fait, le rôle de l'écrivain colonisé est trop difficile à soutenir : il incarne toutes les ambiguïtés, toutes les impossibilités du colonisé, portées à l'extrême degré. (Memmi 126)

Le manque d'artistes maghrébins par rapport à l'énorme œuvre française est une source de désespoir pour les colonisés, un cycle infernal faisant obstacle aux entreprises artistiques. Mais l'auto-comparaison avec le pays colonisateur a des effets aussi sur l'usage quotidien du français au Maghreb. C'est bel et bien ce que Mahmoud Bourboune déclare quand il dit que les Maghrébins utilisent un français qui n'est « pas en fait la langue française de l'Académie française, avec sa syntaxe particulière et sa grammaire » (voir ci-dessus) ; mais cette déclaration ne s'applique peut-être pas à ces Maghrébins qui ne font pas d'analyse théorique de leur discours. La notion que la langue française existe dans son état parfait et pur en France a bien été perpétuée par les Français. Cela a eu pour

résultat le sentiment, chez les Maghrébins, que le genre de français qu'ils parlent est inférieur à celui de la France. Gueunier étudie ce phénomène dans la conclusion de sa recherche sur l'IL au Liban :

Non seulement sont violemment critiqués comme 'vulgaires' les fautes effectives mais aussi les usages familiers : apocopes et syncopes, élisions du e caduc, vocabulaire argotique, abréviations, anglicismes. Ce purisme s'illustre aussi par la production emblématique de formes obsolètes (imparfaits du subjonctif, recherche d'un lexique rare) et chez les moins compétents, par des hypercorrections (**j'acquisis, *j'ai peur de ne rentrer tard*). Enfin, tous sont très attachés aux mises en forme de la compétence : un garagiste qui énonce **sa auto* n'en évoque pas moins la 'règle' : *deux voyelles ne se rencontrent pas* et des étudiants rejettent avec horreur l'idée d'une réforme des règles d'accord du participe passé ... Non seulement sont stigmatisés les libanismes réels (*il a voyagé à Paris, il a quitté*), mais les incorrections les plus courantes du français hexagonal (**bien que + indicatif, *amener son repas etc.*) sont systématiquement identifiées ... comme libanismes. (Gueunier 43) [C'est moi qui souligne]

L'idéologie linguistique au Liban à propos du français est marquée par plusieurs concepts intéressants. L'usage chez les Libanais de « formes obsolètes » (dont la désuétude est définie par le fait que les Français eux-mêmes n'utilisent pas ces formes) montre une grande envie d'imiter le « bon français classique » de Molière et le de l'Académie française.²³ Les deux hypercorrections²⁴ mentionnées dans ce passage—l'ajout d'un

²³ L'usage de ces formes obsolètes n'est pas forcément un signe de l'insécurité linguistique. Souvent dans les cas de la colonisation, la langue colonisatrice est « gelée » dans la forme qu'il prenait pendant l'époque coloniale. La langue colonisatrice en tant

suffixe « extra » au passé simple *acquis* et l'ajout d'un *ne* déplacé dans la phrase *j'ai peur de rentrer tard*—révèlent une peur de faire des erreurs grammaticales et un surcroît d'attention consacré au « bon usage ». Peut-être que le signe le plus important de l'IL libanaise est la tendance des Libanais de supposer que certains usages « incorrects » qui sont, en fait, souvent employés par les Français, sont des « libanimes. » C'est la notion que les Français parlent correctement leur langue, et donc que l'usage incorrect doit provenir de l'infériorité linguistique maghrébine.

Malgré l'image assez sombre que ce chapitre a présentée de la situation linguistique postcoloniale maghrébine, le Maghreb a quand même produit, dans les années récentes, une œuvre impressionnante et importante. La position que cette œuvre aura dans le monde reste encore à voir. Il est évident que cette situation est très différente de celle en Amérique latine. Le chapitre suivant fera une comparaison entre ces deux situations pour aborder la question essentielle de cette thèse : comment les usages linguistiques différents dans ces deux régions proviennent-ils des idéologies formées dans les deux périodes postcoloniales ?

que parlée dans les colonies est donc souvent proche à l'usage dans son pays d'origine pendant la colonisation. C'est la raison pour laquelle le français québécois, par exemple, ressemble beaucoup plus à la langue parlée dans la cour de Louis XIV qu'au français « français ». Il est donc possible que l'usage libanais des formes considérées comme « obsolètes » en France provienne en partie de ce phénomène. Toutefois, il peut y avoir une relation avec l'insécurité : « Le classicisme de la langue », selon Klinkenberg, « va fréquemment de pair avec d'autres phénomènes ... C'est d'autre part, la surévaluation du modèle français, forme d'hypercorrectisme littéraire » (Klinkenberg 74).

²⁴ L'hypercorrection consiste à s'exprimer de manière « trop » correcte, c'est-à-dire, de « corriger » un usage qui est en fait acceptable selon les règles normatives d'une langue. Il révèle souvent, dans une société donnée, l'estime ou la valeur qu'attribuent ses locuteurs à certaines règles de langage.

Chapitre 4 : Les vestiges linguistiques de deux colonisations très différentes

En faisant une comparaison entre la situation linguistique postcoloniale en Amérique hispanophone et en Afrique francophone, il faut d'abord reconnaître que ces deux colonisations ont eu lieu à deux époques très différentes : la colonisation espagnole de l'Amérique a commencé au XV^e siècle, et la colonisation française de l'Afrique au XIX^e. Pour cette raison, cette thèse a présenté la situation linguistique dans la période juste après la décolonisation de chaque région, pour éviter de présenter la situation linguistique en Amérique du Sud à un moment circonstanciel différent de celui de l'Afrique. Il n'en reste pas moins que la présence de ces deux pays dans les terres qu'ils ont colonisées durant des siècles différents ont produit des colonisations qui ont eu des effets marqués et distincts quant aux objectifs et aux idéologies des colonisateurs. Le XV^e siècle a vu le début de l'Inquisition espagnole, et le catholicisme était la norme la plus importante de la civilisation. La question de la race n'était donc pas aussi pertinente pour les colonisateurs espagnols de l'Amérique que celle de la religion, et la conversion au catholicisme était pour les colonisés une façon très efficace de sortir de leur rang social.

La question de la modernité n'était pas non plus une question très pertinente pendant la colonisation espagnole. En dehors de l'importance symbolique donnée des deux côtés à la tradition graphique amérindienne par rapport à l'alphabet latin, la modernité était, dans le discours colonial autour de la langue, loin d'être un sujet aussi essentiel qu'au Maghreb. C'est dû à la différence temporelle de chacune de ces deux colonisations : malgré les éloges que des intellectuels latino-américains comme Sarmiento ont fait de la modernité européenne (se reporter au chapitre 2), l'Espagne

n'était pas particulièrement « moderne » par rapport aux autres pays européens à la même époque. La population espagnole même exigeait, pendant la période postcoloniale en Espagne, un mouvement vers une modernité espagnole : la promotion, par exemple, de l'industrie et de l'infrastructure espagnoles (Eastman 436). L'Espagne ne considérait pas ses colonies comme étant moins modernes que la métropole tandis que la France avait pour mission de base une mission « civilisatrice » et de modernisation pour ses colonies. La Constitution espagnole de 1812 « *definitively established Spain's European and American territories as constituent parts of a modern nation-state* » (a définitivement établi les territoires européens et américains de l'Espagne comme des parties constitutives d'un État-nation moderne) (Eastman 430-1). C'est-à-dire que l'Espagne considérait ses colonies américaines comme des « collaboratrices » au projet de sa modernité impériale.

Certes, les indigènes qui n'étaient pas catholiques n'étaient pas considérés comme égaux aux colonisateurs, et le racisme a toujours été une grande partie de la philosophie (post)coloniale espagnole. Même après l'indépendance des États latino-américains, beaucoup d'Espagnols, qui « *felt that a common Hispanic heritage bound the Americas to Spain* » (estimaient qu'un patrimoine hispanique commun liait l'Amérique à l'Espagne), percevaient quand même les États américains comme « *inferior, tainted by ... centuries of miscegenation* » (inférieurs, entachés de siècles de métissage) (Eastman 431). Évidemment, ces Européens n'ont pas considéré le sang amérindien comme un enrichissement de leur ancien royaume, même si les latino-américains appartenaient à la grande famille « espagnole ». Mais le débat sur l'identité hispanique de l'Amérique latine n'était pas unilatéral. La participation latino-américaine à ce débat, de la part des

intellectuels latino-américains comme Sarmiento, s'est beaucoup appuyée sur les concepts de liberté et d'égalité popularisés par la Révolution française. Ces notions françaises, déjà fraîches à l'esprit européen à l'époque de la décolonisation latino-américaine, ont sans doute contribué au caractère bilatéral de la conversation postcoloniale hispanique.

Cette conversation, en outre, était une partie importante du discours public espagnol. Selon Eastman,

ideologies – expressed in both political and economic terms – became points of contention in broadsides and newspapers across the monarchy. Although in many ways the metropolis shifted attention toward domestic affairs in the 1820s, the print media continued to publicize conflicts over independence, nationality and the possibilities of an inclusive constitutional monarchy. (Eastman 430)

(les idéologies – énoncées du point de vue politique ainsi qu'économique – sont devenues des sujets de dispute dans les polémiques et les journaux de toute la monarchie. Bien qu'il y ait eu, à bien des égards, un retour de l'attention métropolitaine vers les affaires domestiques dans les années 1820, la presse continuait à rendre public les conflits concernant l'indépendance, la nationalité et les possibilités d'une monarchie constitutionnelle inclusive.)

Ce discours international, auquel les Latino-américains ainsi que les Espagnols ont contribué, n'aurait été possible que dans le contexte favorable du début du XIX^e siècle.

Eastman précise :

The contours of national identities took shape within a Hispanic public sphere, from sermons preached in cathedral halls and municipal plazas to the periodical

press, poetry, drama and songs which proliferated during the early 1820s ... Residents flocked to Madrid's Puerta del Sol, to cite but one example, to listen to hours of public readings of current periodicals and engage in its participatory urban political culture. (Eastman 432)

(Les contours des identités nationales ont pris forme dans les milieux publics hispaniques, des sermons prêchés dans les salles des cathédrales et les places municipales à la presse périodique, la poésie, le théâtre et les chansons qui proliféraient au début des années 1820. Des résidents s'assemblaient à la *Puerta del Sol* à Madrid, pour ne citer qu'un exemple, afin d'écouter des heures de lecture publique de journaux de l'époque et pour se livrer à une culture politique urbaine participative.) [C'est moi qui souligne]

Dans le contexte de la « culture politique urbaine » de la métropole espagnole et des idéaux de la liberté et de l'égalité, en vogue à cette époque-là, le débat autour de l'identité et de la nationalité américaines/hispaniques a pu être participatif²⁵.

²⁵ Même pendant la colonisation, processus forcément raciste, certaines valeurs communes internationales ont facilité l'entente entre les colonisateurs espagnols et les Amérindiens. Domínguez Torres écrit que la héraldique mentionnée dans le chapitre 1—l'allocation des blasons aux Amérindiens qui ont accepté le Catholicisme et aidé les espagnols—provenait du fait que dans la culture espagnole ainsi que l'aztèque, « *bravery and dexterity in warfare were valuable traits that ensured political and social privileges. In both the Spanish and Aztec empires, rulers conferred badges and insignias to warriors with an outstanding military record, and these visual markers became conspicuous symbols of authority* » (le courage et la dextérité étaient des traits de grande valeur qui garantissaient des privilèges politiques et sociaux. Dans l'empire espagnol ainsi que l'aztèque, les dirigeants conféraient des insignes aux guerriers avec une réputation militaire remarquable, et ces repères visibles sont devenus des symboles d'autorité) (Domínguez Torres 70). Ces valeurs communes ont peut-être réduit le choc culturel entre certaines civilisations amérindiennes et leurs colonisateurs, et la distribution des blasons, symbole de grandeur militaire espagnole, représentait la concession d'une certaine « égalité » culturelle aux colonisés, dans la mesure où cela est possible dans un contexte colonial.

Le contexte philosophique et politique de la décolonisation française de l’Afrique a contribué à un débat assez différent. L’obsession européenne avec le classement racial, mentionnée dans le chapitre 2, n’a pas contribué à un contexte favorable à une conversation entre égaux. La notion que la culture française représente la modernité et la culture africaine/arabe, la tradition d’une société à l’envers, a eu comme résultat le sentiment (chez les Français et, dans une certaine mesure, chez les colonisés aussi) que l’Afrique n’avait rien à offrir à l’Europe—sauf dans le domaine économique. C’était plutôt la « mission civilisatrice » de la France d’apporter la culture et la modernité aux colonisés²⁶. Ainsi, les idéaux de l’époque coloniale n’ont pas facilité une conversation participative, pendant la période postcoloniale, entre les Français et les Africains. De plus, la langue elle-même de cette « conversation » aurait été problématique, car le français n’est pas aussi répandu dans les anciennes colonies françaises que l’espagnol l’est en Amérique.

Cela s’explique de plusieurs façons. D’une part, le caractère des relations sociolinguistiques pendant le régime colonial en Afrique généralement (et le Maghreb spécifiquement), comme le premier chapitre de cette thèse l’explique, n’étaient pas favorables à la diffusion de la langue française dans les milieux sociaux et culturels africains. D’autre part, au moment de la colonisation française, il existait déjà dans le Maghreb une œuvre importante littéraire et une vive identité arabe qui unifiaient les communautés maghrébines différentes. Il n’y avait pas la même unité entre les peuples amérindiens, qui avaient des langues, des religions et des cultures complètement

²⁶ Les colonisateurs français ont beaucoup profité de la notion qu’ils avait inventée de l’Afrique idéologiquement et matériellement arriérée (se reporter au chapitre 2) pour justifier leur exploitation économique des colonies, qui était ironiquement une partie intégrale de la modernisation de la France elle-même.

différentes avant la colonisation espagnole. La langue espagnole, étant la première langue partagée dans toute l'Amérique latine, a d'une manière « unifié » le peuple latino-américain ; les cultures maghrébines avaient déjà une (série de) langue(s) et une religion en commun, et la langue française a effectivement divisé la société maghrébine au niveau de la classe sociale et éducatif. C'est le « *paradox of nationalism in the Maghreb, which claims it is Arab (and/or Berber) but expresses itself in a colonial language* » (paradoxe du nationalisme au Maghreb, qui prétend être arabe (et/ou berbère) mais qui s'exprime en langue coloniale) (Hannoum 334). Certes, des intellectuels africains importants ont contribué au débat de l'identité postcoloniale : Albert Memmi, Aimé Césaire, Frantz Fanon, pour n'en citer que quelques-uns. Mais ces intellectuels, précisément parce qu'ils écrivaient en français, « *the language of an elite that has lost touch with the concerns of ordinary people* » (la langue d'une élite qui a perdu le contact avec les affaires de la population ordinaire) (Alalou 413), n'étaient pas toujours vus d'un bon œil. De plus, contrairement aux intellectuels latino-américains comme Sarmiento et Martí qui participaient activement aux guerres d'indépendance américaines, les intellectuels maghrébins susnommés étaient (ou sont) éloignés du public à cause de leur niveau d'éducation et de leur position sociale. La parole et l'écriture de ces écrivains sont donc assimilées en partie à la conversation de l'élite comme faisant partie du discours français. Même si les Français voulaient engager un débat avec la population maghrébine arabophone, ils ne le pourraient pas. Hannoum exprime succinctement l'inégalité implicite de cette relation linguistique :

A colonial language is intimidating for a non-French speaker, but not the other way around. Even the Islamist discourse that seems to be viscerally anti-colonial

reproduces colonialism and its power relation by making French the focal point of its narratives, as the marks or signatures of cultural imperialism. (Hannoum 341)

(Une langue coloniale est intimidante pour un non-francophone, mais l'inverse n'est pas le cas. Même le discours islamiste qui semble être viscéralement anti-colonial reproduit le colonialisme et sa relation de force en faisant du français le point central de ces récits, comme les marques ou la griffe de l'impérialisme culturel.)

Le débat n'est pas donc un processus productif participatif : son existence même perpétue la hiérarchie coloniale. Il n'est guère étonnant que cela ait eu comme résultat un drame linguistique au Maghreb qui continue jusqu'aujourd'hui.

Ce drame ne hante pas les discours latino-américains à propos de la langue. Écrivant en 1997, Luis Alfaro Echevarría déclare : « *La lengua es ... el soporte a través del cual se expresa la identidad cultural. Defenderla es defendernos* » (La langue est le moyen à travers lequel l'identité culturelle est exprimée. La défendre, c'est nous défendre) (Alfaro Echevarría 121). Cette déclaration suggère que le problème de l'expression culturelle authentique qui est si présente dans le discours linguistique maghrébin ne l'est pas dans le discours latino-américain²⁷. Si la langue espagnole sert, pour les Latino-américains, à s'exprimer, c'est à cause de la participation latino-

²⁷ Le manque, dans le discours latino-américain, d'une reconnaissance directe du drame linguistique postcolonial ne veut pas forcément dire que l'identité hispanophone latino-américaine est saine et sauve. La longue durée de la colonisation espagnole de l'Amérique (par rapport à la colonisation française de l'Afrique), combinée à l'anéantissement des grandes populations amérindiennes pendant cette colonisation, a eu de lourds effets psychologiques dont les décolonisés latino-américains sont toujours en train de se débarrasser. L'*indigenismo* (indigénisme) est un exemple d'un mouvement contemporaine qui s'efforce de reconnaître et de combattre ces effets psychologiques.

américaine à la formation de l'espagnol. Dans un court passage, Alfaro Echevarría décrit cette capacité de l'espagnol d'exprimer des particularités régionales latino-américaines « *El español de América en general, y el habla de cada región en particular, han adquirido modalidades especiales de significado que difieren del peninsular, reflejando los valores sociales, económicos y culturales de cada región* » (L'espagnol de l'Amérique en général, et la parole de chaque région en particulier, a acquis des modalités spéciales de signification qui sont différentes du péninsulaire, reflétant les valeurs sociales, économiques et culturelles de chaque région) (Alfaro Echevarría 123). Il n'y a donc pas, selon lui, de drame linguistique pour l'écrivain latino-américain : il a accès à une variété d'espagnol qui, parce qu'elle a pris forme avec la participation active de la population de sa région (dans ce cas, de la population cubaine), exprime parfaitement bien ses « valeurs sociales, économiques, et culturelles » (régionales cubaines). Cet espagnol n'est même pas la « langue castillane destinée à l'usage des Américains » ; c'est « l'espagnol de l'Amérique », d'origine américaine et composé de voix américaines.

Cette analyse optimiste de la situation linguistique en Amérique latine n'est pas aussi simple que l'extrait d'Alfaro Echevarría la fait sembler. Il est toutefois certain que la participation latino-américaine à la formation de la langue espagnole—une participation qui n'est pas reflétée dans les relations politique et économique entre l'Espagne et l'Amérique latine—a néanmoins eu de grands effets durables, et que cette influence linguistique est reconnue par les Espagnols ainsi que les Américains. La *Real Academia Española*, elle-même, reconnaît publiquement sur son site Web officiel

l'importance des variétés linguistiques latino-américaines, ainsi que leur appartenance essentielle à la langue espagnole :

la Real Academia Española y las veintiuna Academias de América y Filipinas ... vienen desarrollando una política lingüística que implica la colaboración de todas ellas, en pie de igualdad y como ejercicio de una responsabilidad común, en las obras que sustentan y deben expresar la unidad de nuestro idioma en su rica variedad ... Este decidido compromiso académico de avanzar en una acción conjunta trasciende el ámbito lingüístico para constituirse en un refuerzo de lo que es la más sólida base de unión de los pueblos hispánicos ... : el idioma. Las facilidades de comunicación ofrecidas por las nuevas tecnologías han favorecido el trabajo concertado de las Academias, que, de este modo, han forjado una poderosa y activa red de colaboración que, más allá de cualquier retórica fácil, materializa una política de alcance internacional. (RAE)

(la Real Academia Española et les vingt-et-une Académies d'Amérique et des Philippines sont en train de développer une politique linguistique qui implique la collaboration de celles-ci, sur un pied d'égalité et comme exercice d'une responsabilité commune, dans les œuvres qui appuient l'unité de notre langue dans sa riche variété et qui doivent l'exprimer. Ce compromis décisif d'avancer par une action conjointe transcende le domaine linguistique dans le but de renforcer ce qui est la base la plus solide de l'unité des peuples hispaniques : la langue. Les facilités communicatives offertes par les nouvelles technologies ont favorisé le travail concerté des Académies, qui, de cette façon, ont forgé un réseau

puissant et actif de collaboration ce qui, au-delà d'une rhétorique facile, matérialise une politique de portée internationale.)

Le rôle de la participation latino-américaine au projet linguistique espagnol est évident dans ce passage : dans cet extrait seule figurent les mots « collaboration », « égalité », « responsabilité commune », « action conjointe », « unité », « internationale ». La RAE ne cache pas le but de ce « compromis » linguistique : la langue espagnole est la base de l'unité politique et culturelle des peuples hispaniques, et la « riche variété » de cette langue implique une richesse culturelle facilitée par la diversité de ces peuples.

L'aménagement linguistique espagnol—et même la codification de cette langue (les « œuvres » mentionnées ici sont les dictionnaires, les grammaires, etc.)—dépend de la contribution de plusieurs Académies, chacune représentant une variété régionale de l'espagnol.

La reconnaissance de plusieurs variétés linguistiques dans la codification espagnole implique aussi une acceptation de l'évolution linguistique. Cela montre l'évolution spectaculaire de la mission elle-même de cette organisation. Au début, comme le chapitre 1 l'indique, la mission était de préserver la langue espagnole : de « *limpiar, fijar, y dar esplendor* » (nettoyer, fixer, et donner de la splendeur) à l'espagnol. Aujourd'hui, selon le site Web, la RAE « *tiene como misión principal velar porque los cambios que experimente la Lengua Española en su constante adaptación a las necesidades de sus hablantes no quiebren la esencial unidad que mantiene en todo el ámbito hispánico* » (a comme mission principale de veiller, à ce que les changements que subit la langue espagnole pendant son adaptation constante aux nécessités de ses locuteurs ne rompent pas l'unité essentielle qui reste en tout domaine hispanique) (RAE).

La mission de l'Académie est passée d'active à passive (« veiller »), et la notion de « fixer » la langue comme elle est a été remplacée par une acceptation des « changements » qui ont lieu à cause des « nécessité de ses locuteurs »—pourvu que ces changements n'empêchent pas l'unité des peuples hispanophones. Selon la métaphore familiale, on pourrait imaginer la RAE passive et ouverte comme un grand-père retraité qui regarde avec fierté ses petits-fils en train de reprendre l'affaire familiale²⁸.

Le site Web précise que la « *única condición* » (seule condition) de cette acceptation des « *diferentes usos de las regiones lingüísticas* » (usages différents des régions linguistiques) est que ces usages soient « *generalizados entre los hablantes cultos de su área y no supongan una ruptura del sistema ... esto es, que ponga en peligro su unidad* » (généralisés entre les locuteurs cultivés de sa région et qu'ils n'impliquent pas de rupture du système, c'est-à-dire, ne mettent pas en danger son unité) (RAE). La « responsabilité commune » de la préservation de l'espagnol reste, donc, dans les mains de l'élite éduquée—les « locuteurs cultivés »—Cependant, les élites latino-américaines ont, au moins en théorie, le même droit que les espagnoles à contribuer à cette tâche.

²⁸ Cette métaphore familiale est, pour les communautés latino-américaines, une arme à double tranchant, car elle promeut le lien culturel entre l'Espagne et ses anciennes colonies en même temps qu'elle impose une structure hiérarchique de pouvoir colonial ; le langage familial évoque aussi la hiérarchie de l'église catholique. Memmi reconnaît le caractère insidieux de la métaphore familiale dans le contexte du colonialisme en écrivant : « c'est à peine s'il [le colonisé] entrevoit la seule issue à une situation familiale désastreuse : la révolte ... Le révolte contre le père et la famille est un acte sain, et indispensable à l'achèvement de soi ; il permet de commencer la vie d'homme ; nouvelle bataille heureuse et malheureuse, mais parmi les autres hommes » (Memmi 116). Il est probable que le discours de la RAE fasse tant d'allusions à la collaboration linguistique afin de décourager ce genre même de révolte. María Escudero précise que « *the metaphoric use of the prodigal son parable* » (l'usage métaphorique de la parabole du fils prodigue) est « *intended to show Spain's good intentions and generosity ... without relinquishing her status as 'mother'* » (visé à montrer la bonne volonté et la générosité de l'Espagne sans renoncer son statut de 'mère') (Escudero 173).

Pour une organisation de PL, ce descriptivisme (relatif) est remarquable. Le site Web va jusqu'à reconnaître—et condamner—le caractère forcément normatif d'une telle organisation :

Una tradición secular, oficialmente reconocida, confía a las Academias la responsabilidad de fijar la norma que regula el uso correcto del idioma. Las Academias desempeñan ese trabajo desde la conciencia de que la norma del español no tiene un eje único, el de su realización española, sino que su carácter es policéntrico. (RAE)

(Une tradition séculaire ancestrale, officiellement reconnue, confère aux Académies la responsabilité de fixer la norme qui régleme le bon usage de la langue. Les Académies effectuent ce travail avec la conscience que la norme de l'espagnol n'a pas un seul axe, celui de la réalisation espagnole, mais plutôt que son caractère est polycentrique.)

L'insistance, ici, sur la légitimité de toute variété d'espagnol—et même de la nécessité de cette variation—représente un renversement total des anciens objectifs de la RAE, au moins en apparence²⁹. Alfaro Echevarría fait allusion à la singularité d'un tel renversement en écrivant que l'histoire de la langue espagnole « *es ejemplar porque se trata de un sentido universal del idioma, contextualizado en el espacio y el tiempo, en el cual cada región americana ha aportado y aportará lo suyo* » (exemplaire parce qu'il

²⁹ Même en affirmant que la langue espagnole n'a pas « un seul axe », le discours espagnol fait souvent allusion au fait que la langue castillane provient de l'Espagne. Ainsi, la déclaration, à la fois inclusive et condescendante, du roi Juan Carlos I en 1982 que l'Espagne « *is an Hispanic nation, one of the members—certainly the original and oldest—of a community of independent Hispanic nations* » (est une nation hispanique, un des membres—certes, l'original et le plus vieux—d'une communauté de nations hispaniques indépendantes) (cité dans Escudero 169-170).

s'agit d'un sentiment universel de la langue, placé dans un contexte spatial et temporel, auquel chaque région américaine a apporté du sien) (Alfaro Echevarría 124). Mais la participation latino-américaine à la formation de l'espagnol n'a pas seulement servi à soulager le sentiment de culpabilité, de la part de l'Espagne, pour leur ancienne relation linguistique. C'est aussi une tactique de résistance. Alfaro Echevarría écrit :

el gran aporte americano a la lengua española no consistió en variantes fónicas o léxicas; sino, y sobre todo, en novedad de nociones. Y la primera noción lingüística que confirmó la nueva realidad americana fue el sentido ecuménico del castellano, que sacado de su espíritu de campanario, se convertiría desde entonces en lengua universal, en lengua española hablada por una gran comunidad de naciones iberoamericanas. (Alfaro Echevarría 122)

(la grande contribution à la langue espagnole n'a pas été que des variantes phoniques ou lexicales mais plutôt, et surtout, une nouveauté de notions. Et la première notion linguistique à affirmer la nouvelle réalité américaine était le sentiment œcuménique du castillan, lequel une fois sorti de son esprit de clocher, se transforme désormais en langue universelle, en langue espagnole parlée par une grande communauté de nations ibéro-américaines.)

À première vue, cet extrait semble une simple affirmation de ce que le site Web de la RAE déclare : que la langue espagnole a été, à cause de la participation latino-américaine, adaptée aux nécessités communicatives de toutes les nations hispanophones. Mais le langage religieux—œcuménique, clocher—introduit un élément subversif au passage. La langue espagnole a, comme le catholicisme, été imposée sur l'Amérique ; la participation des Latino-américains à l'espagnol a imprégné la langue de nouvelles notions. Si

l'espagnol des colonisateurs et l'espagnol des colonisés représentent deux « églises », le « sentiment œcuménique » les place au même rang. Cette appropriation des outils coloniaux sert à « sortir » l'Espagne de son « clocher » de supériorité perçue et à renverser le monopole espagnol sur l'espagnol.

L'importation des notions indigènes dans la langue espagnole et, donc, dans la réalité espagnole, est une forme de résistance qui a permis quand même une coopération entre colonisateur et colonisé, mais une coopération « sur un pied d'égalité »³⁰.

Contrairement aux efforts maghrébins de créer une langue francophone capable d'exprimer la réalité maghrébine en raison de sa séparation totale de la culture française, les contributions latino-américaines à la langue espagnole ont eu comme résultat une langue qui représente, au moins lexicalement, tout un ensemble de cultures ibéro-américaines. Comme Alfaro Echevarría l'écrit : « *la lengua española es el símbolo de nuestra pertenencia a una cultura universal* » (la langue espagnole est le symbole de notre appartenance à une culture universelle) (Alfaro Echevarría 124). La résistance linguistique d'intellectuels comme José Martí n'était, donc, qu'une dispute entre des membres de la grande famille hispanophone, comme toute divergence idéologique depuis les indépendances américaines : dans des excuses formelles adressées aux citoyens du Mexique nouvellement indépendant, le général espagnol Juan O'Donojú « *compared the definitive separation of the two Spains (signifying peninsular Spain and New Spain) to an incendiary battle between parents and children, finally settled with the cement of an eternal alliance* » (a comparé la séparation définitive des deux Espagnes [c'est-à-dire

³⁰ Bien entendu, la vraie « égalité » entre colonisateur et (dé)colonisé, particulièrement dans les domaines non linguistiques, est toujours un travail en cours.

l'Espagne péninsulaire et la Nouvelle Espagne] à une bataille incendiaire entre parents et enfants, enfin résolue avec le ciment d'une alliance éternelle) (Eastman 434).

L'Académie française présente la relation linguistique avec ses anciennes colonies, et aussi sa mission, d'une façon sémantiquement très différente. L'Académie a été fondée avec un objectif très similaire à celui de la RAE : de « fixer la langue, pour en faire un patrimoine commun à tous les Français et à tous ceux qui pratiquent notre langue » (Académie française). La mention de « tous ceux qui pratiquent notre langue » est en même temps inclusive et exclusive : la langue française appartient, il semblerait, aux Français, mais l'Académie reconnaît qu'il y a une population francophone non française qui profite de ses efforts linguistiques. Mais contrairement à la déclaration de la mission de la RAE, qui fait l'éloge de la participation des États latino-américains à son projet, celle qui apparaît sur le site Web de l'Académie française ne fait même pas allusion à la diversité du monde francophone : « Aujourd'hui, elle agit pour en maintenir les qualités [du français] et en suivre les évolutions nécessaires. Elle en définit le bon usage ». Cette nouvelle mission ne semble pas très différente de l'originale : c'est un travail de « maintenir » (au lieu de « fixer ») la langue. La description reconnaît que la langue doit suivre des « évolutions nécessaires » —du même genre, on imagine, que les « changements qu'éprouve la langue espagnole pendant son adaptation constante aux nécessités de ses parlants » —mais la description évoque une résignation malgré soi. Plus révélatrice encore est la description de la francophonie, qui, selon la définition de l'Académie, est un « projet » linguistique mondial. Le langage employé sur le site Web suggère une mission civilisatrice linguistique plutôt qu'une coopération entre les divers pays de la francophonie :

les missions imparties à la francophonie sont regroupées en cinq grands domaines d'activité. 1. L'enseignement de base, priorité absolue : formations des enseignants et mise à disposition d'outils didactiques. 2. La culture et la communication : soutien à la diffusion d'œuvres d'art et à l'audiovisuel francophone, promotion du français sur les 'autoroutes de l'information'. 3. La liberté et la démocratie : actions à mener en faveur de la consolidation et de l'affirmation de l'état de droit. 4. Le développement économique : soutien aux entreprises et à la formation professionnelle. 5. Le développement du français dans le monde : promotion de la langue dans les institutions internationales, dans les sciences et les techniques, dans les congrès et conférences. (Académie française)

Les mots employés ici—« formations », « soutien », « promotion », « développement »—évoquent une intervention plutôt qu'une collaboration. Cette description suggère une présence française qui entre dans les communautés francophones mondiales pour régler leurs systèmes éducatifs insuffisamment modernes, remplacer leur canon culturel avec des œuvres françaises, apporter la « démocratie » à leurs gouvernements corrompus, etc. C'est de toute façon la description d'un effort unilatéral de la part de l'Académie française, et pas une activité participative impliquant l'égalité de tous les pays francophones. La « promotion du français » dans les milieux culturels et les institutions académiques est, de plus, le même genre d'AL que l'on attendrait dans une situation coloniale.

Même la partie de cette description qui fait référence directe aux autres pays francophones a l'air assez condescendante :

Au-delà de ces missions, la francophonie constitue un forum au sein duquel tous les États membres, quelle que soit leur importance, trouvent à s'exprimer, et leurs aspirations peuvent être efficacement relayées par la France auprès d'autres instances internationales. En retour, cette communauté d'États donne à la France une voix plus forte pour s'exprimer sur la scène mondiale. Elle rend ainsi à la France son rôle de puissance majeure et en fait son porte-parole naturel aux autres puissances ... De plus, la francophonie, espace de coopération entre des membres si divers, porte haut les valeurs qui furent de longtemps véhiculées par la langue française : l'humanisme, la liberté, l'indépendance, le progrès. (Académie française) [C'est moi qui souligne]

La « collaboration » prend ici la forme d'un « forum » où les divers États francophones peuvent soumettre leurs « aspirations » à la France, qui s'occupe alors du côté politique de leur réalisation. C'est la France qui a la « voix plus forte » et la « puissance majeure » de cette organisation internationale, et qui joue le rôle de « porte-parole » des autres pays—c'est-à-dire, qui parle pour eux. Cela implique que les autres pays sont des protectorats linguistiques de la France, et que leurs « voix » francophones ne sont pas aussi légitimes que celle de la France.

Toutefois, l'Académie française considère la francophonie comme une « espace de coopération ». La francophonie est un concept dont l'élément essentiel est son étrangèreté: elle est définie comme les communautés francophones en dehors de la France. L'existence du concept de la francophonie par rapport au concept inexistant de l'« hispanophonie » est significative, car elle montre l'importance pour la France de maintenir une distance culturelle avec les autres communautés francophones. Dans cet

extrait, la francophonie semble être considérée comme un genre de bac à sable, un espace où l'on peut expérimenter avec la collaboration linguistique sans menacer l'inviolabilité de la langue comme elle est parlée en France. De plus, selon ce discours, cette espace ne pourrait pas exister sans « les valeurs qui furent de longtemps véhiculées par la langue française : l'humanisme, la liberté, l'indépendance, le progrès ». Dire que ces valeurs ont été « véhiculées » par la langue française, c'est attribuer crédit pour ces concepts à la culture française. L'Académie doit donc penser au français comme une langue de modernité et du « progrès »—exactement la même idée qui a été promue au Maghreb pendant la période (post)coloniale.

Il serait bon, ici, d'évoquer encore une fois l'importance des époques différentes où les colonisations espagnole et française ont eu lieu : le Maghreb n'a été décolonisé que récemment, et il est évident que les idéologies linguistiques françaises n'ont pas beaucoup changé depuis ce temps-là. Ce qui est cependant intéressant, c'est que la Real Academia Española a été fondée presque cent ans après l'Académie française. Les idéologies linguistiques dans la RAE ont, donc, évolué beaucoup plus que celles de l'Académie française en moins de temps, vraisemblablement à cause de la « participation » latino-américaine à son projet linguistique. Les idéologies déjà présentes dans la culture française n'ont pas subi beaucoup de changements pendant la période coloniale peut-être parce que ces valeurs sont une partie tellement importante de la francité. Comme Klinkenberg le dit, les Français « ont le surmoi grammatical le plus hypertrophié » du monde francophone (Klinkenberg 72)—et cette voix de contrôle et de jugement grammatical gouverne le normativisme si présent dans la culture linguistique française. L'Adhésion française à ces valeurs pendant la colonisation du Maghreb a dû

aider à étouffer les voix maghrébines qui auraient autrement contribué au projet linguistique international francophone, comme les voix latino-américaines au projet hispanophone³¹.

Les solutions paisibles offertes par les intellectuels maghrébins francophones pour la division idéologique entre la France et ses anciennes colonies évoquent ce qui s'est vraiment passé pendant la colonisation espagnole. Memmi, par exemple, « *argued that, through mixed marriages and shared languages, bridges could be built and that, by tackling the social ills of society, a better and greater international culture would be created in the Maghreb* » (a soutenu qu'à travers des mariages mixtes et les langues communes, des ponts pouvaient se construire, et qu'en abordant les difficultés sociales de la société, une meilleure et plus grande culture internationale serait créée au Maghreb) (Armitage 51). Memmi propose, probablement inconsciemment, d'inventer l'unité culturelle et linguistique imposée pendant la colonisation espagnole de l'Amérique latine à travers le mélange racial³². L'unité linguistique du monde hispanophone provenait,

³¹ Le lien entre la propagande coloniale française et la langue française est peut-être la raison pour laquelle le grand linguiste français Roland Barthes, écrivant en 1957, choisit l'exemple suivant pour illustrer le concept linguistique du « mythe » : « je suis chez le coiffeur, on me tend un numéro de *Paris-Match*. Sur la couverture, un jeune nègre vêtu d'un uniforme français fait le salut militaire, les yeux levés, fixés sans doute sur un pli du drapeau tricolore. Cela, c'est le *sens* de l'image. Mais, naïf ou pas, je vois bien ce qu'elle me signifie : que la France est un grand Empire, que tous ses fils, sans distinction de couleur, servent fidèlement sous son drapeau, et qu'il n'est de meilleure réponse aux détracteurs d'un colonialisme prétendu, que le zèle de ce noir à servir ses prétendus oppresseurs. Je me trouve donc, ici encore, devant un système sémiologique majoré : il y a un signifiant, formé lui-même, déjà, d'un système préalable (*un soldat noir fait le salut militaire français*) ; il y a un signifié (c'est ici un mélange intentionnel de francité et de militarité) ; il y a enfin une *présence* du signifié à travers le signifiant » (Barthes 201).

³² Il faut noter que les colonisateurs espagnols ont « résolu » le problème racial non seulement par le mélange racial, mais aussi par la décimation des populations indigènes, et que la blancheur continue à jouer un rôle important dans la hiérarchie socioéconomique et politique latino-américaine.

après tout, d'un discours qui considérait les citoyens des « deux Espagnes » comme un peuple « united through the bonds of the church and the monarchy » (Eastman 432), où une religion et une politique commune facilitaient la collaboration culturelle. La « culture internationale » à laquelle Memmi fait allusion semblerait, on pourrait imaginer, être la « culture universelle » mentionnée dans l'extrait d'Alfaro Echevarría. Mais les valeurs culturelles françaises ne sont pas favorables à ce genre de solution.

Il n'est donc pas étonnant que la métaphore choisie par les écrivains maghrébins pour leur relation avec la langue de leurs colonisateurs ne soit pas celle d'une relation familiale parsemée de petites brouilles, mais plutôt celle d'une guerre totale. Il y a d'abord la déclaration d'Assia Djébar, citée dans le chapitre 3, que le français était le « butin » de la guerre coloniale. Anne Armitage compare l'écriture postcoloniale maghrébine à « *a quiet, but determined, resistance to the French powers* » (une résistance discrète, mais résolue, aux puissances françaises) (Armitage 49). Abdelmajid Hannoum écrit que les mouvements islamistes envisagent une relation de « *equal adversaries* » (adversaires égaux) (Hannoum 341) avec la France. Memmi fait allusion à la « libération » nécessaire de la langue colonisée (Memmi 127) et précise que ce sont « les deux univers symbolisés, portés par les deux langues » qui sont « en conflit » (Memmi 125). Marta Segarra classe l'écriture des intellectuels maghrébins comme « *una literatura de combate* » (une littérature de combat) (Segarra 168). Vénus Khoury-Ghata dit de sa propre écriture : « je devais conquérir la langue française au lieu de l'appriivoiser » (Khoury-Ghata 18). Cette rhétorique contraste avec le concept latino-américain, prononcé par Alfaro Echevarría, qu'il faut « *defender, a capa y espada, el valor de nuestra lengua* » (défendre, bec et ongles, la valeur de notre langue) (Alfaro Echevarría 121) ; pour les

Maghrébins, il s'agit plutôt de se défendre *contre* la langue colonisatrice. L'omniprésence de cette métaphore belliqueuse dans le discours linguistique maghrébin montre la reconnaissance, de la part des colonisés, que la collaboration linguistique avec leurs anciens colonisateurs est impossible, est qu'il leur faut donc lutter pour se faire entendre.

L'inconvénient, c'est que la littérature maghrébine francophone est souvent retenue par la nécessité d'aller jusqu'à la guerre linguistique dans son écriture. Après tout, comme Memmi le demande, dans le cas du colonisé qui écrit dans la langue de ses colonisateurs—et donc, qui écrit *à* ses colonisateurs—« dès qu'ils osent parler, que vont-ils dire sinon leur malaise et leur révolte ? » (Memmi 127). La littérature maghrébine francophone reste donc paralysée dans un état de combat qui durera jusqu'au moment où les Maghrébins seront considérés comme des participants de valeur à la langue française, ou bien jusqu'au moment où ils abandonnent le français en faveur de l'arabe ou une autre langue. C'est-à-dire qu'aux moins aux yeux de certains, la lutte linguistique maghrébine est ingagnable. Hannoum partage ce point de vue :

French is not, then, a medium that gives one access to modernity; this claim is rather an expression of its ideology. French is rather a cultural system, with specific categories ... This is to say, that while in the colonial period it is understandable that French was a 'booty of war', since the Algerian writer needed to express his protest and ... his refusal to be French, or rather French colonized, in the postcolonial period, the same language ties the Maghrebi writer to a system of domination that continues in the present. All the more so as writing in French is always at the expense of the national language – be it Arabic, Berber

or a Maghrebi 'dialect'. The 'booty of war', then, is not booty but a Trojan horse, with colonial categories playing the role of Greek soldiers. (Hannoum 333)

(Le français n'est donc pas un moyen qui offre l'accès à la modernité ; cette affirmation est plutôt une expression de son idéologie. Le français est plutôt un système culturel avec des catégories spécifiques. C'est-à-dire que pendant la période coloniale il est compréhensible que le français ait été un 'butin de guerre', car l'écrivain algérien en avait besoin pour exprimer son désaccord et son refus d'être français, ou plutôt colonisé-français, pendant la période postcoloniale, cette même langue lie l'écrivain maghrébin à un système de domination qui est toujours présent. C'est d'autant plus vrai que l'on continue à écrire en français au détriment de la langue nationale—soit de l'arabe, du berbère ou d'un 'dialecte' maghrébin³³. Le 'butin de guerre' n'est pas, donc, un butin, sinon un cheval de Troie, où des catégories coloniales jouent le rôle des soldats grecs.)

Il suffit de dire que beaucoup peut changer après des siècles, et que quand la colonisation française de l'Afrique deviendra un jour qu'un distant souvenir comme semble l'être devenue la colonisation espagnole de l'Amérique, et que la relation linguistique entre la France et ses anciennes colonies sera bien différente. Le caractère changeant de la population française, avec l'afflux dramatique actuel d'immigrés maghrébins, a déjà eu

³³ Chose intéressante, le « détriment » aux langues nationales maghrébines n'est pas provenu de la présence du français dans les États maghrébins—à cause, on pourrait imaginer, de la gêne maghrébine face à la langue coloniale (par opposition à l'acceptation latino-américaine de l'espagnol). C'est plutôt la promotion de l'arabe standard qui est responsable de l'extinction et de la menace des langues maghrébines (cf. Brenzinger 2007).

des effets perceptibles sur l'attitude, des jeunes Français, à l'égard de l'arabe et des Arabes³⁴.

Pour le moment, cependant, la participation maghrébine à la constitution d'une « langue francophone maghrébine » est, selon Dalila Fasla, « *Lejos de ser un proceso concluido* » (loin d'être un processus terminé), étant « *motivada ... por conflictos de diversa índole* » (motivée par de conflits de natures diverses), et elle « *sigue su curso con la adopción de nuevas voces en las últimas décadas* » (suit son cours avec l'adoption de nouvelles voix pendant les dernières décennies) (Fasla 64). Fasla fait ici allusion spécifique à la participation purement linguistique—les emprunts lexicaux, par exemple—mais sa déclaration s'applique aussi à la participation idéologique maghrébine. Le plus grand obstacle dans ce « processus loin d'être terminé » est le capital symbolique que la langue française a, pas seulement en France, mais dans le monde entier. Ce capital est tellement reconnu que, dans une étude des attitudes des lycéens américains à l'égard des Africains en général, les enquêteurs posent la question suivante : « *Will the knowledge that Africans speak, read, and write French help to facilitate in students of French an understanding and objectivity in their judgments of Africans?* » (Est-ce que la connaissance du fait que les Africains parlent, lisent, et écrivent le français aide à faciliter chez les étudiants de français une compréhension et une objectivité dans leurs jugements des Africains ?) (Nwako et al. 194). Évidemment, le français continue à représenter,

³⁴ L'attitude française à l'égard de l'influence des immigrés maghrébins sur le français hexagonal varie beaucoup, comme l'écrit Tim Pooley. Dans les milieux urbains, beaucoup de jeunes Français admirent et imitent les formes linguistiques associées avec la population arabe française, tandis que certains conservateurs de la langue française considèrent ces formes comme une attaque subversive contre la pureté du français et, par extension, contre les valeurs culturelles de la France elle-même (Pooley 339).

même pour les lycéens américains, la modernité, tandis que ceux-ci ne sont pas autant touchés par les cultures africaines.

Pour conclure, les colonisations espagnole et française de l'Amérique et de l'Afrique, respectivement, ont eu d'énormes effets sur la situation mondiale de l'espagnol et du français. Le caractère très différent des situations de ces deux langues provient des idéologies linguistiques des colonisateurs pendant et après la colonisation, ainsi que d'autres facteurs sociologiques, politiques et économiques. L'Espagne est entrée en Amérique avec le but de créer une nouvelle Espagne avec une religion, une politique, et une langue commune. Puisque les langues amérindiennes parlées en Amérique avant la colonisation espagnole étaient des langues orales, la « littérature » latino-américaine est née en espagnol, la question du choix de langue n'a pas été très pertinente pour les écrivains latino-américains. Les divers peuples amérindiens n'avaient pas, avant la colonisation, de culture commune ; c'était les éléments culturels et linguistiques espagnols qui ont unifié ces peuples³⁵, et qui sont par conséquent responsable de l'identité « latino-américaine ». Le discours espagnol, en insistant sur l'importance d'une langue commune entre les communautés hispaniques, situe cette unité dans la colonisation (Escudero 172) afin, on pourrait soutenir, de la justifier. La propagation des ces éléments a été facilitée par le mélange racial qui caractérisait cette colonisation.

Après la colonisation, les intellectuels latino-américains se sont considérés « comme des membres très éminents de la famille intelligente de l'Espagne » et ont voulu contribuer leurs œuvres au canon international espagnol. Ce désir reflète d'une part un sentiment d'appartenance à une culture hispanique partagée, et d'autre part une insécurité

³⁵ Ce qui ne veut pas dire que l'anéantissement des langues indigènes est la seule tactique pour l'unification culturelle: cf., la situation linguistique en Inde postcoloniale.

postcoloniale qui mène les écrivains latino-américains à chercher la reconnaissance et l'inclusion culturelle du « père » Espagne. Certes, il y a aujourd'hui beaucoup de Latino-américains—particulièrement au Mexique, un pays qui a plus directement subi des violences coloniales—qui s'associent plutôt à leurs racines préhispaniques (Eastman 439). Toutefois, l'existence de la catégorie raciale « hispanique », qui s'applique à tous ceux qui ont l'espagnol comme langue maternelle, et les idéologies linguistiques prononcées aujourd'hui par la *Real Academia Española*, montrent la nature familiale et collaborative de la relation linguistique entre l'Espagne et l'Amérique latine. On peut avancer raisonnablement que l'espagnol est une « langue latino-américaine » autant qu'elle est une « langue espagnole ».

La France, dont les idéologies linguistiques déjà au moment de la colonisation de l'Afrique n'étaient pas favorables aux variétés non hexagonales de sa langue, a colonisé le Maghreb dans un but plutôt économique et n'a donc pas beaucoup partagé sa culture avec les colonisés. De plus, les idéologies racistes qui étaient en vogue en Europe au moment de la colonisation ont empêché le mélange racial entre colonisateur et colonisé, et ont promu le concept que le français était une langue de la modernité et de progrès tandis que l'arabe représentait un peuple et une culture traditionnelle, superstitieuse et stagnante. Sans doute, les colonisateurs espagnols ont-ils eu la même impression des cultures amérindiennes (en considérant, par exemple, les *quipus* comme l'œuvre du diable—se reporter au chapitre 2) ; mais les missionnaires ont offert le catholicisme comme une solution au caractère diabolique des indigènes, tandis que les colonisateurs français ne se sont pas efforcés à convertir leurs colonisés.

La diffusion du français dans les colonies a été surtout le résultat de l'aménagement linguistique à l'échelon administratif, et la langue française a par conséquent gardé un statut de langue « apportée, introduite, celle d'un 'Autre', d'un 'étranger' » (Dručkutė 160) dans le domaine culturel maghrébin. Puisque l'éducation et les positions administratives sont souvent réservées aux personnes de l'aristocratie maghrébine, et que le français est la langue de ces milieux aristocratiques, le français a fini par être considéré comme la langue de l'élite éloignée du reste de la population maghrébine. Cela a créé, au Maghreb, une crise d'identité linguistique, particulièrement chez les écrivains (mais dont les vestiges se voient aussi dans l'insécurité linguistique endémique dans la population francophone maghrébine), qui profitent du capital symbolique mondial de la langue française, souvent au détriment de la langue qui représente leur culture et leur religion. Ainsi, cette lamentation d'Albert Memmi : « Curieux destin que d'écrire pour un autre peuple que le sien ! Plus curieux encore que d'écrire pour les vainqueurs de son peuple ! ». Un destin curieux, en effet.

BIBLIOGRAPHIE

- Alalou, Ali. "Language and Ideology in the Maghreb: Francophonie and Other Languages." *The French Review* 80.2 (2006): 408-21. *ProQuest*. Web.
- Alfaro Echevarría, Luis. "The Study of the Spanish Language and the Current Issue of Latin American Cultural Identity." *Islas* 114 (1997): 120-28. Print.
- Armitage, Anne. "The Debate over Literary Writing in a Foreign Language: An Overview of Francophonie in The Maghreb." *Journal of Comparative Poetics* 20 (2000): 39-67. *JSTOR.org*. ITHAKA. Web. 14 Oct. 2010.
- Azevedo, Milton M. *Introducción a la Lingüística Española*. 3rd ed. Upper Saddle River: Pearson Education, 2009. Print.
- Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris: Seuil, 1957. Print.
- Bourgeacq, Jacques. "The Eye Motif and Narrative Strategy in Ferdinand Oyono's Une Vie De Boy: An Ethno-Cultural Perspective." *The French Review* 66.5 (1993): 788-99. Print.
- Brenzinger, Matthias. "Language Endangerment in Northern Africa." *Language Diversity Endangered*. Berlin: Mouton De Gruyter, 2007. 123-39. Print.
- "Breve Historia." *Http://www.rae.es/*. Real Academia Española. Web.
- "Chinua Achebe, An Interview." Interview by Bradford Morrow. *Web Conjunctions*. Conjunctions. Web. <<http://www.conjunctions.com/archives/c17-ca.htm>>.
- Divita, David. "History of the Spanish Language." Introduction to Hispanic Linguistics. Pomona College. 1 Nov. 2011. Lecture.
- Divita, David. "History of the Spanish Language." Introduction to Hispanic Linguistics. Pomona College. 3 Nov. 2011. Lecture.

- Domínguez Torres, Mónica. "Claiming Ancestry and Lordship: Heraldic Language and Indigenous Identity in Post-Conquest Mexico." *Journal of the Society for Latin American Studies* (2011): 70-85. *Bulletin of Latin American Research*. Wiley-Blackwell. Web.
- Dručute, Genovaitė. "La poésie d'Abdourahman A. Waberi : Vers une identité du sujet." *Literatura* 49.5 (2007): 160-63. Print.
- Eastman, Scott. "'America Has Escaped from Our Hands': Rethinking Empire, Identity and Independence during the Trienio Liberal in Spain, 1820-1823." *European History Quarterly* 41.3 (2011): 428-43. *Ehq.sagepub.com*. Sage Publications. Web.
- Escudero, María A. "Hispanist Democratic Thought versus Hispanist Thought of the Franco Era: A Comparative Analysis." *Bridging the Atlantic: Toward a Reassessment of Iberian and Latin American Cultural Ties*. Ed. Marina Pérez De Mendiola. Albany: State University of New York, 1996. 169-86. Print.
- Essegbey, James, and Brent Henderson. "Documenting Endangered Languages in Africa: An Introduction." *Journal of West African Languages* 37.1 (2010): 3-6. Print.
- Fanon, Frantz. *A Dying Colonialism*. Trans. Haakon Chevalier. New York: Grove, 1965. Print.
- Fasla, Dalila. "Contribución al estudio de los arabismos en francés Magrebí: Identidad versus modernidad." *Sociolinguistic Studies* 2.1 (2008): 61-95. *ProQuest International Academic Research Library*. Web.

- Gabriel-Stheeman, Luis, and José Del Valle, eds. *The Battle over Spanish between 1800 and 2000: Language Ideologies and Hispanic Intellectuals*. London: Routledge, 2001. Print.
- Grinevald, Colette. "Language Endangerment in South America: A Programmatic Approach." *Endangered Languages: Current Issues and Future Prospects*. Ed. Lenore A. Grenoble and Lindsay J. Whaley. Cambridge: Cambridge UP, 1998. 124-59. Print.
- Guenier, Nicole. "'Je suis un Libanais typique': Sécurité et insécurité linguistiques chez les Libanais francophones." *Cahiers De L'Institut De Linguistique* 20.1 (1994): 35-44. *ProQuest*. Web.
- Hannoum, Abdelmajid. "Notes on the (post)colonial in the Maghreb." *Critique of Anthropology* 29.3 (2009): 324-44. Print.
- Hidalgo, Margarita. "Sociolinguistic Stratification in New Spain." *International Journal of the Sociology of Language* 149 (2001): 55-78. *ProQuest*. Web.
- Huguet, Angel. "Mother Tongue as a Determining Variable in Language Attitudes: The Case of Immigrant Latin American Students in Spain." *Language and Intercultural Communication* 8.4 (2008): 246-60. *ProQuest*. Web.
- Kellogg, Carolyn. "Before Translators, It Was Nothing but Babel." *Los Angeles Times* 16 Oct. 2011: E12. Print.
- Khoury-Ghata, Vénus. "Pourquoi j'écris en français." *Women in French Studies*. Vol. 9. Women in French Studies, 2001. 19-21. Print.

- Klinkenberg, Jean-Marie. "Insécurité linguistique et production littéraire: Le problème de la langue d'écriture dans les lettres francophones." *Cahiers De L'Institut De Linguistique* 19.3 (1993): 71-80. *ProQuest*. Web.
- "Le Rôle." *Academie-francaise.fr/*. L'Académie française. Web.
- Lodge, Anthony R. "Codification." *French: From Dialect to Standard*. Florence: Routledge, 1993. 153-87. Print.
- Martin, Cheryl E., and Mark Wasserman, comps. *Readings on Latin America and Its People*. Vol. 1. New Jersey: Prentice Hall, 2011. Print.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé de portrait du colonisateur et d'une préface de Jean-Paul Sartre*. Paris: Gallimard, 1985. Print.
- Nwako, Rose N., Pierre Aubéry, Milton R. Baker, and Anthony Papalia. "Effects of the Study of Francophone African Literature Upon High School Students' Knowledge of French and Attitudes Toward Africans." *The Canadian Modern Language Review* 35.2 (1979): 194-203. *ProQuest*. Web.
- "On the Re-Evaluation of Martí." Introduction. *Re-Reading José Martí One Hundred Years Later*. Ed. Julio Rodríguez-Luis. Albany: State University of New York, 1999. ix-xxiii. Print.
- Paz, Octavio. "Conquista Y Colonia." *El Laberinto De Soledad*. 4th ed. México, D.F., 2009. 128-60. Print.
- Pooley, Tim. "Analyzing urban youth vernaculars in French cities: Lexicographical, variationist and ethnographic approaches." *Studies in French Applied Linguistics*. Ed. Dalila Ayoun. Philadelphia: John Benjamins, 2008. 317-44.

- Real Academia Española. *Ortografía De La Lengua Castellana*. 8th ed. La Imprenta Real, 1815. *Archive.org*. Web.
- Riding, Alan. "What and Who Are 'French Writers'?" *The New York Times* 28 Mar. 2007. Print.
- Rotker, Susana. "José Martí and the United States: On the Margins of the Gaze." *Re-Reading José Martí One Hundred Years Later*. Ed. Julio Rodríguez-Luis. Albany: State University of New York, 1999. 17-33. Print.
- Rotker, Susana. *The American Chronicles of José Martí: Journalism and Modernity in Spanish America*. Hanover: University of New England, 2000. Print.
- Saenz, Rogelio. "The Changing Demographics of Roman Catholics." *Prb.org*. Population Reference Bureau, 2011. Web.
- Sarmiento, Domingo F. *Antología total de Sarmiento: Tomo I*. Comp. Germán Berdiales. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, 1962. Print.
- Segarra, Marta. "Mujer, Islam y la literatura en la lengua del colonizador." *Mujeres y literatura*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994. 165-75. Print.
- Waberi, Abdourahman A. *Les nomades mes frères, vont boire à la Grande Ourse*. Éditions Pierron, 2000. Print.
- Wenezoui-Déchamps, Martine. "Que devient le français quand une langue nationale s'impose?" *Langue Française* 104.12 (1994): 89-99. *ProQuest*. Web.