



HAL
open science

**“ Processus identitaires de jeunes locuteurs français
d’origine arabophone et re-territorialisation de la langue
arabe de religion ”**

Marc Gonzalez, Chahrazed Dahou

► **To cite this version:**

Marc Gonzalez, Chahrazed Dahou. “ Processus identitaires de jeunes locuteurs français d’origine arabophone et re-territorialisation de la langue arabe de religion ”. 2020. hal-02497957

HAL Id: hal-02497957

<https://hal.science/hal-02497957>

Preprint submitted on 4 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« Processus identitaires de jeunes locuteurs français d'origine arabophone et re-territorialisation de la langue arabe de religion »

Marc GONZALEZ & Chahrazed DAHOU
Université Paul Valéry, Montpellier 3
Laboratoire DIPRALANG – EA 739

Introduction

« Pourquoi les identités continuent-elles de servir de référents efficaces alors même qu'on en connaît si bien les failles épistémologiques¹ ? » Nous formulons l'hypothèse que la notion d'identité reste toujours d'actualité, parce que ce qu'elle recouvre semble essentiel pour le sujet humain, sa subjectivité et pour l'acteur social, le lien social. Pour paraphraser une formule lacanienne, ça résiste parce que « ça parle » de quelque chose qui nous interpelle dans notre être au monde. Le mot « identité » est donc bien présent dans les discours circulants car il remplit une fonction structurelle pour l'être humain. Vincent Descombes après un essai sur « Les embarras de l'identité » en 2013 conclut un entretien (28 juin 2017) en reconnaissant que le mot est même « indispensable ».

« La langue est à la fois un outil de communication, un marqueur d'identité et un matériau culturel » (Jacques Delmoly, 2011, p.85). Il s'agira dans cet article d'articuler les notions de langue, identité, subjectivité et d'étudier les représentations et attitudes/sentiments de jeunes locuteurs français d'origine arabophone à l'égard des langues de leur répertoire, celles qu'ils parlent ou qu'ils rejettent ou auxquelles ils s'identifient car précisément les langues activent des processus d'identification, de production d'identités.

Un exemple local, anecdotique mais significatif, concernant un événement culturel nîmois, l'ouverture du « musée de la Romanité » le 2 juin 2018 à Nîmes en face des Arènes romaines met en exergue l'identité romaine de la ville de Nîmes. Nous lisons sur le site web du musée : « Révélateur de l'enracinement de l'identité nîmoise dans son passé romain, le Musée de la Romanité, résolument contemporain, est l'un des projets architectural et culturel les plus marquants de ce début de siècle pour la Ville de Nîmes... ». Il s'agit, dans ce propos, de l'identité d'une ville, Nîmes, et des racines de cette identité nîmoise qui plongent dans son passé romain. L'identité est ainsi rattachée à l'histoire d'une ville. On pourrait parler d'une identité historique mais cette identité romaine dit-elle quelque chose de Nîmes aujourd'hui ? Que reste-t-il dans le quotidien des nîmois, à part des vestiges et quelques manifestations folkloriques, de cette antique présence romaine ? Cet exemple bien banal impose une remarque liminaire. Il n'y a pas d'identité en soi mais une nécessité de qualifier ou de « prédiquer » le substantif « identité » afin de lui donner une existence palpable et peut-être

¹ La question est posée dans la note d'intention scientifique du colloque (8e édition des « Rendez-vous de Géographie culturelle, Ethnologie et Études culturelles en Occitanie », Université de Nîmes, juin 2018).

un sens contextualisé. Cet exemple ouvre aussi sur un questionnement épistémologique. Pourquoi cette insistance contemporaine, mais pas uniquement, à exploiter ce terme ? Car Héraclite questionnant l'essence de l'être, affirmait déjà il y a 2500 ans qu' « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve... Nous sommes et ne sommes pas. » C'est dire que rien n'est permanent et que tout est en perpétuel changement. Donc pas d'identité en soi essentialisée. Rien ne demeure identique mais tout se fait et se défait constamment. L'existence s'oppose à une essentialisation du sujet humain car le même n'est pas l'identique. Je m'appréhende et me reconnais comme le même, plongé dans ce fleuve de la vie mais pas identique à celui qui se baignait hier dans ce même fleuve, lui aussi différent d'hier.

Le philosophe François Wahl (2002, p. 211) affirme que « l'identité est un symptôme mais qu'il faut bien qu'on en ait une »²... Il différencie alors l'identité subjective, ce qu'il nomme l' « en-soi de l'identité » de l'identité d'un « Moi » qui ne se dit que par le « Dehors » et dont les insignes ne font pas défaut. Et il y a effectivement pléthore de paramètres qui caractérisent imaginairement et symboliquement le Moi social : les nom, prénom, sexe, classe sociale, lieu, nation, religion...etc. Wahl ajoute « la langue » qui n'est pas un simple instrument mais qui fonde le sujet humain. En effet, Emile Benveniste (1974, p. 274) affirme que « le langage enseigne la définition même de l'homme »³. François Wahl précise en outre que :

« Ce que la psychanalyse préalablement articule, c'est que, entendant représenter non un objet mais un sujet, ce que nous avons désigné comme les insignes d'une identité sont, au plus propre du mot, des signifiants. Autant dire que ce qu'ils représentent n'est pas ce qu'ils signifient, et que le signifié y est dérobé. Il n'y a pas, au demeurant, à s'étonner que touchant au plus intime de ce qui rive à elle-même une subjectivité⁴, on y rencontre le plus obscur, voire l'ultimement inconscient. »

Dans cet article, le terme de « re-territorialisation » présent dans le titre est entendu comme une métaphore de la ré-appropriation, en considérant la langue comme un territoire de signifiants structurant le sujet aux plans identitaire et subjectif. Ce territoire partagé pour nos locuteurs interviewés, celui de la langue arabe, crée du « commun » qui fait lien.

Nous visons dans notre enquête la jeune génération des locuteurs de nationalité française qui vivent sur le territoire français dont la langue d'origine est l'arabe (dialectal pour la plupart). Il s'agit donc d'une minorité d'origine arabophone dont les générations précédentes parlaient l'arabe et/ou le parlent encore aujourd'hui⁵. Ce qui a prioritairement retenu notre attention, c'est le rapport à la « langue dite d'origine » ou supposée l'être, celle qui est héritée ou qui est le support d'une possible identification. Or nous savons que le langage affecte la subjectivité et que la langue constitue un marqueur identitaire.

² Il précise : « L'identité est un mat creux, friable, et oscillant au moindre coup de vent ; mais ce n'est que par ce mat que nous nous tenons, et d'autant mieux que, tout cela, nous le savons » (Wahl, 2002).

³ Benveniste (1974) dit encore : « C'est dans et par le langage que l'homme se constitue comme sujet, [...] nous n'atteignons jamais l'homme séparé du langage et nous ne le voyons jamais l'inventant [...] C'est un homme parlant que nous trouvons dans le monde, un homme parlant à un autre homme, et le langage enseigne la définition même de l'homme ».

⁴ Jacques Lacan (1957) associe la subjectivité à la dimension d' « insu » : « Quel est donc cet autre à qui je suis plus attaché qu'à moi puisqu'au sein le plus assenti de mon identité à moi-même, c'est lui qui m'agit ? »

⁵ Ce qui n'exclut pas la possibilité que les enquêtés parlent eux-mêmes une variété de langue arabe.

Nous nous intéresserons plus particulièrement à l'arabe dit classique supposé rassembler la communauté qui se reconnaît sous la dénomination de « 'Umma », la communauté musulmane, avec la même étymologie que *Umm*/la mère, ce qui est symboliquement significatif. En effet, l' 'Umma se rassemble par le lien de fraternité entre tous les musulmans qui s'identifient à la parole matricielle transmise par Allah au prophète Muhammad, parole au sens saussurien qui s'adosse nécessairement à une langue, la langue du texte coranique qui prend le statut de langue véhiculaire et liturgique pour l'ensemble du monde arabo-musulman, une langue arabe commune, vénérée et sacrée. Ainsi nous voyons se constituer un amalgame qui associe les signifiants « parole/langue/arabe/musulman/'Umma », un compactage homogénéisant dont la langue est le paramètre essentiel et indissociable des autres éléments.

On pourrait ainsi supposer aux membres de cette communauté linguistique une identification mutuelle convergente du fait de la langue d'origine commune, l'arabe de religion, considérée comme la variété linguistique originelle et mythique qui rassemble le monde arabe. Ce qui construit un imaginaire linguistique et identitaire commun qui tend à recouvrir les différences entre les peuples et les individus. Ces locuteurs relèvent ainsi *de facto* d'un processus de « communalisation » au sens de Max Weber⁶ (1971, p.42). Et l'arabe littéraire constitue un point de référence civilisationnel à la fois socio-ethnique et « historial », non rationalisé pour la plupart des sujets interrogés sur leur rapport subjectif à leurs langues, qui active un processus de communalisation. L'Historial pour Heidegger s'oppose à historique, anecdotique. C'est ce qui relève, pour le sujet et la communauté, de l'histoire essentielle : « L'histoire de ce qui nous est envoyé ou destiné depuis l'origine et qui ainsi nous détermine à notre insu. » (Zarader, 2012). Le processus est donc en partie inconscient et la question de l'origine demeure lancinante pour cette communauté minoritaire en France s'identifiant à la langue coranique. L'attachement profond à cette langue produit des comportements forts de grégarité. Nous précisons bien qu'il s'agit d'abord d'une identification à une langue et c'est pourquoi nous ne qualifions pas d'emblée cette minorité de communauté religieuse, musulmane.

L'analyse des sentiments linguistiques de ces locuteurs nous permettra d'évaluer ce que nous pourrions nommer leur degré de subjectivation à cet objet-langue. Mais plus largement, au-delà de ce qu'on pourrait appeler une subjectivation linguistique, notre questionnement souhaite interroger ce qu'une langue minoritaire, dans le contexte français, permet ou ne permet pas en termes de construction d'identités collectives et d'acculturation, au sens de Roger Bastide (1998) car toute minorité a vocation à trouver sa place dans la société d'accueil, dans un rapport contextuel à l'altérité⁷.

⁶ Max Weber (1971) évoque : « Un processus induit par toute relation sociale reposant sur un fondement affectif, émotionnel ou traditionnel qui donne naissance à l'orientation mutuelle (réciproque, échange d'actes, de sentiments) du comportement des membres du groupe ».

⁷ Selon Bastide (1998) : « L'acculturation est l'étude des processus qui se produisent lorsque deux cultures se trouvent en contact et agissent et réagissent l'une sur l'autre. Les principaux processus étudiés sont ceux de conflits, d'ajustement, de syncrétisation, d'assimilation ou de contre-acculturation, qui peuvent être mis en rapport avec les processus sociologiques de compétition, d'adaptation et d'intégration, tout en étant parfois distincts. »

I- Situation sociolinguistique de la « langue arabe » en France

L'objectif de cet article est donc d'analyser les positions subjectives des locuteurs français d'origine maghrébine en France à l'égard de leur langue dite d'origine. Plusieurs recherches ont dénoncé les paradoxes des politiques linguistiques migratoires menées depuis les années 70 qui ne prennent en compte que la langue officielle du pays d'origine et qui banalisent les incidences subjectives des dimensions identitaire et religieuse associées à l'idiome « arabe » (Benrabah, 2009). Alexandra Filhon (2005) a démontré que la variété d'arabe (toujours donnée sans précision) que les migrants déclarent transmettre à leurs descendants est bien la variété dialectale et non la variété standard ou littéraire qui n'est la langue de l'interaction sociale de personne, ni en France (Caubet 2004), ni en Algérie (Chachou 2013). Pourtant, dans un article sur la transmission des langues d'origine, Istambullu et Léglise (2014) constatent qu'à la différence des descendants de migrants turcs dont le nombre de locuteurs qui parlent, écrivent et lisent le turc est estimé à 80%, les descendants de migrants algériens qui savent lire, écrire et parler l'« arabe » sont estimés à 14,9 %. Ce faible pourcentage de locuteurs arabophones parmi les descendants de migrants algériens s'explique parfaitement lorsqu'on sait que le petit écolier arabophone en France à qui les parents transmettent la langue parlée au foyer du pays d'origine (algérien, marocain...) subit une scolarisation dans la langue du pays d'accueil, le français et lorsque ce même écolier suit en parallèle des cours de langue arabe, il est souvent confronté à un idiome qu'il ne connaît pas. Ce paradoxe fait de l'idiome arabe pour ce petit écolier, une langue maternelle et étrangère à la fois.

Partant de l'idée amplement étayée en sociolinguistique que toute langue porte un regard sur la réalité et qu'il n'y a pas de langue qui ne soit mixte, nous avons tenté de comprendre ce qu'il en est du sujet arabophone, en exil, entre ses langues. Ce qui s'observe le plus souvent à travers les discours des locuteurs interrogés au cours de notre enquête de terrain, c'est le clivage langue/dialecte/religion résultant d'une fonctionnalité diglossique de la langue arabe. Considérant que le terme « sacré » lorsqu'il est associé à la langue arabe est un adjectif évaluatif axiologique, nous avons souhaité savoir si les participants⁸ à notre enquête adhéraient à cette représentation de « langue arabe sacrée ».

1. La langue-identité : l'arabe, une langue sacrée ?

Nous constatons que l'adhésion de la majorité des locuteurs interrogés à cette représentation est un facteur majeur d'identification à la *'Umma* telle que l'a expliqué Daniel Sibony (1997) lorsqu'il a analysé l'intelligence des trois monothéismes et qu'il a constaté que la langue arabe constitue au sein de l'*'Umma*, une langue-identité. Cette enquête de terrain a permis de verbaliser des représentations que nous supposons portées par un sujet clivé entre une identification permanente à une langue-texte et le rejet de son hétérogénéité linguistique.

⁸ 26 locuteurs arabophones interrogés en France, 14 locuteurs « français d'origine algérienne », 12 locuteurs « français d'origine marocaine » dans nos entretiens sociolinguistiques avec des jeunes (18-25 ans) à la Mission locale de Montpellier en mars 2015.

Sans surprise aucune, tous les locuteurs ont exprimé d'une manière ou d'une autre une représentation sacrale de la langue arabe. A titre d'exemple d'adhésion totale, Nabil, locuteur (L) Français d'origine algérienne qui associe l'arabe au sacré, le sacré au Coran et son apprentissage à la seule et unique lecture du Coran.

Enquêtrice : d'accord/ tu penses que la langue arabe est une langue sacrée ?

Nabil : hum/ouais/je le pense/ oui/

E : d'accord/ et : heu : qu'est-ce que tu penses de ça ? Pour toi c'est quoi une langue sacrée ?

Nabil : ouais/c'est la langue du Coran/

E : et : heu : à ton avis/ apprendre l'arabe en France/ pourquoi ?

Nabil : //pour : heu : déjà/ pour les musulmans/ c'est : pour : pouvoir : heu : lire le Coran : voilà/

Autre exemple, celui de Yassine de parents originaires du Maroc, qui se présente comme Français d'origine marocaine. Il a bénéficié de l'enseignement des langues et cultures d'origine (l'ELCO⁹) et nous informe que la langue arabe est bien une langue sacrée et que cette sacralité n'est pas sans effets sur son processus de construction identitaire :

Enquêtrice : est-ce que tu penses que la langue arabe est une langue sacrée ?

Yassine répond : La langue arabe ? Oui/ c'est une langue sacrée/ la langue arabe/ c'est une langue SUBLIME/ C'est super beau/ mais l'arabe/ le vrai arabe hein ? Coranique/ (...) J'ai/ (...) ya un Libanais qui m'a posé la question : Anta 'rab ? « tu es Arabe ? »/ Après/ j'ai dit OUI (rire)/ à ce moment-là au fait/ je ne pensais pas : heu : je : j'avais pas ces notions de : je suis Arabe/je suis : dans ma tête/ on est des Musulmans et Musulmans c'est Arabes/...» (...) « Le Prophète/ il nous a pas dit : heu : qu'il fallait être Arabe pour être musulman (...) quelques années plus tard/ j'ai compris que : en fait : heu : non/ on est des musulmans mais pas des Arabes »(...) l'arabe « c'est une langue qui compte beaucoup pour moi/ je te le dis directe hein? Heu : mes origines rifaines¹⁰/ blablas/ tout ça/ pour la religion/ je les jette à la poubelle hein? (...)

Cette identité confessionnelle semble être supérieure à toute autre identification. Notons que la rencontre de Yassine, le locuteur français d'origine marocaine avec un locuteur libanais entraîne un changement d'attitude radical chez le locuteur interrogé. C'est après avoir affirmé qu'il était Arabe à un interlocuteur considéré comme Arabe du Moyen-Orient qu'il s'est rendu compte qu'il ne l'était pas. Cette identification symbolique survenue au cours d'une rencontre d'un locuteur du Moyen-Orient trahit une dimension essentialisante de la langue du Coran, celle de l'*'Umma*, que D. Sibony (1997) décrit comme ce corps que fait battre le cœur de l'Islam.

2. Une langue mystique

Le Coran exercerait par sa langue, une force structurante et identitaire même sur ceux qui, en terre d'islam sont loin du cadre religieux. En tant qu'arabophone, Sibony (1997) observe que la langue arabe regorge de termes coraniques exprimant tout un mode d'être où le recours à

⁹ Dispositif d' « Enseignement des Langues et Cultures d'Origine » qui suscite des débats houleux sur l'aspect « catéchismes islamiques » de cet enseignement selon le Rapport publié par M. Chr. Tabet cité le « Journal du Dimanche » le 1 mars 2015.

¹⁰ Les « Rifains » constituent une ethnie berbère (et non arabe) du nord du Maroc.

l'incantation est immédiat. Ce sont ces attitudes incantatoires ou ces expressions compactes (Hagège, 2005) qui surviennent au moindre geste. Ainsi, le locuteur arabophone commence tout acte en disant « *bismillah* : au nom de Dieu », évite le mal en disant « *astaghfiru 'allah* : que Dieu me pardonne », espère toute chose en disant « *inchallah* : si Dieu le veut » et achève tout acte en disant « *hamdullah* : Dieu merci », même si la personne n'est pas satisfaite, comme Miriam ou Linda lorsqu'elle déplorent leurs situations de femmes dans deux contextes différents et qu'elles finissent pas remercier Dieu d'être en France « quand même » :

Locutrices : ben : oui/ mais bon/ on fait avec hein ?//comme : dans les autres pays/ils autorisent le voile/ même aux femmes policières ou : en Angleterre et tout ça/ franchement/ c'est dommage que : la France ne fait pas ça/ mais bon/ on est loin d'arriver jusque-là hein ? Après/ on va pas se plaindre/ hein/ on est bien/hamdullah « Dieu merci »/on a d'la chance d'être ici quand même/

Ou encore Linda qui remercie Dieu de pouvoir, je la cite : « picoler » en paix :

Linda : après/ y a les : après-midis de thé avec les daronnes/ mais : je fume pas devant elles/ on parle même pas d'ça/ tu ne vois pas de cendrier/ pas un grain d poussière de cigarettes/ tu fumes/ hachek/ t'es une pute/heu : elle boit/ c'est une droguée/ ou ci/ ou j'sais pas tu vois ? Je leur laisse même pas l'occasion d'me salir/ de parler sur moi/ c'est pour ça/ devant/ eux/ j'suis là/ hamdullah/ quand j'veux picoler/ j'ai pas besoin...

Comme le démontrent ces deux situations différentes où l'expression compacte « *alhamdulillah* : Dieu merci » survient, cette actualisation amènerait les locuteurs arabophones, qu'ils soient religieux ou athées, à invoquer Dieu, même à leur insu. C'est dans ce cadre qu' Amira, qui affirme être loin du cadre religieux, trouve quand même quelque chose de mystique et de thaumaturge qui fait que la langue arabe est une langue sacrée même pour ceux qui en terre d'Islam, sont éloignés du religieux. En ce sens, elle nous dit :

Amira : l'arabe? Oui/ c'est sacré d'une certaine façon (...) C'est vrai/ Moi/ j'avais des problèmes pour dormir la nuit/ enfin bon/ c'est des incantations qui me calmaient (rire)/(...) tu vois quand tu manges/ quand tu passes une porte/ quand tu:::tu sais/ c'est très mystique tout ça/ »

Ces gestes incantatoires que cette locutrice énonce pour dormir, pour passer une porte...révèlent que même si la religion est absente du champ des représentations, sa langue, celle de la religion est toujours présente dans la vie des locuteurs arabophones tel un « habitus » langagier inconscient.

3. La langue de l'Umma : « Pour moi/la langue arabe/c'est :: NOTRE langue à nous »

Avec un an d'apprentissage de l'arabe dans une association confessionnelle, Anissa, locutrice française d'origine algérienne se représente l'idiome arabe comme étant cette langue qui « permet de communiquer entre musulmans » et qui « permet aux musulmans de se parler « malgré qu'il y a plusieurs : heu : langues ».

Anissa: / pour moi/la langue arabe/ c'est :: NOTRE langue à nous/c'est la langue des **Muslims**/c'est la langue de :: c'est/ en fait/malgré qu'il y a/ plusieurs :heu : langues/le berbère/le ça/ a ben/l'arabe/c'est ce qui nous permet de : de : nous : de communiquer entre nous/entre musulmans/ et : c'est ça qui nous permet de : de parler même si on s'connait pas/et si tu viens de : de : j'sais pas d'où/ si t'es Musulman/ si j'veux parler avec toi/ tu vas comprendre/ voilà/ (...) comme si on parlait avec quelqu'un de la famille en fait/et voilà/(...) j'allais à l'école aRAbE et tout ça/mais : c'est vrai que c'est jamais rentré pasqu'à la maison/on parle pas l'arabe littéraire/ : ben :: : j'aimerais bien apprendre à parler l'arabe littéraire aussi /ça fait plus :heu/ça fait plus propre/en fait/

Cette distinction entre l'arabe du « nous algérien » et l'arabe du « nous musulman » pousse Anissa à désirer apprendre à parler « l'arabe littéraire » car je la cite « ça fait plus propre », certainement plus propre que sa propre langue. Une telle hiérarchisation des langues du répertoire verbal révèle une culpabilité linguistique liée à la perte de la langue officielle du pays d'origine (ici, le Maroc ou l'Algérie), confondue avec celle de l'*Umma* (mais également avec l'*Umm* : la mère).

4. Une langue maternante

Mais on peut se poser la question de savoir par quel biais ces locuteurs entrent en relation avec la langue arabe de religion en dehors des dispositifs « ELCO » et des associations confessionnelles ? Le rôle des parents et plus particulièrement de la mère ressort de façon édifiante dans les discours enregistrés.

A titre d'exemple, Yassine nous explique ce rapport mère/texte :

« c'est là qu'elle (ma mère) m'a dit que : (...) « l'arabe coranique/ c'est le Vrai Vrai Vrai arabe » / (...) elle m'a dit mais le vrai arabe/ c'est : celui qui est parlé par le **Prophète** ».

Cette transmission-interaction d'un imaginaire linguistique faisant de la langue du Coran et du Prophète la vraie langue, conduit les descendants de migrants maghrébins en France à stigmatiser leur propre langue dialectale. Cette hiérarchie des langues produit chez les locuteurs interrogés un malaise dans l'identification à l'égard de la langue d'origine. Est-ce que c'est celle de la mère ou bien celle du Coran ? Pour répondre à cette question paradoxale, Fayçal, ce locuteur français d'origine algérienne nous dit :

Fayçal: déjà, ce n'est pas la vraie langue arabe que je parle hein ? C'est un patois ! La langue algérienne, ce n'est pas le vrai arabe ?

E : c'est quoi le vrai arabe pour toi ?

Fayçal : c'est comme ma mère le parle ! Les Libanais, les Egyptiens et//

E : ta mère parle le vrai arabe ? Et elle le parle avec qui ?

Fayçal : elle le lit très bien. Elle lit le Coran, les livres...elle l'apprend.

Force est de constater que l'amalgame d'une langue maternelle et coranique est total et que la mère ne parle évidemment pas mais le lit et l'apprend. Ce qui est un paradoxe qui produit

chez les sujets arabophones un clivage structurel entre leur propre langue et la langue qu'ils considèrent comme la plus propre et pure, de toutes les langues, celle du Coran.

II- Une altérité conflictuelle traduisant le rejet de l'autre

Une altérité conflictuelle structure donc la subjectivité d'une manière dialectique mais ajustée au collectif (il y a un Nous/et il y a un Eux) produisant par là une subjectivité clivée dans le sens où elle rejette l'Autre qui ne partage pas ses valeurs et dont les valeurs ne sont pas les « Nôtres ». Cet aveu du refus de l'autre s'énonce avec conviction dans le discours de Fouad, Français, d'origine marocaine :

Fouad 21 ans: « //// » c'est pas mes traditions/ il faut pas/ vouloir ressembler aux gens/ « yekhnamuslimine?: ne sommes-nous pas des musulmans? »/ « l'islam/ ma yeqbelchhadechi/ : L'islam n'accepte pas ces choses » fêter l'anniversaire : ou : la saint valentin/ le réveillon/ non/ c'est pas pour nous/ non/ //c'est dangereux/ c'est dangereux/ de vouloir ressembler aux autres communautés/ c'est pas bon/ surtout eddine «surtout la religion »/

Ainsi, en faisant appel à un Imaginaire ajusté au contexte de l'entretien, la langue arabe a fait l'objet d'une subjectivation paradoxale et ambivalente où sublimation et stigmatisation se sont croisées. Ces désignations subjectives laissent entendre un « fétichisme de la langue » (Bourdieu et Boltanski, 1975) qui serait à l'origine du clivage linguistique et identitaire au sein de *l'Umma al'arabia al'islamia* en général et de façon assez particulière chez les descendants de migrants maghrébins en France. A la différence des locuteurs nés et scolarisés dans un pays où l'arabe est la langue officielle comme l'Algérie par exemple ; l'idiome arabe réfère chez les locuteurs français d'origine arabophone exclusivement au sacré, au Coran, à *l'Umma* et à *l'Umm* « la mère ».

En effet, le rapport à la langue coranique est presque toujours associé à la mère. Cette langue-texte joue ainsi pour ces locuteurs français un rôle d'objet transitionnel, un objet fétiche, une forme de retour vers le maternel matriciel originel. Les autres langues du répertoire verbal des locuteurs interrogés¹¹ sont minorées par les sujets ; ce qui signe l'existence d'un conflit linguistique et identitaire animé par un sentiment d'« auto-odi » (de haine de soi¹²) que ressentent ces jeunes Français d'origine arabophone à l'égard de leur identité linguistique plurielle et clivée.

III- Trois points saillants dans cette étude ont retenu notre attention :

1. La langue arabe parce que nécessairement associée au Coran doit être considérée comme une « langue-texte »

¹¹ Les autres langues du répertoire sont le « français, parler des jeunes, berbère, rifain, algérien, marocain » désignées comme « langue de la rue, familiale, dialecte, comme on parle chez nous ».

¹² Dominique Guyomard (2009, p.89) explique que l'interaction est le lieu possible où la haine de soi peut se dire : « L'impossibilité de dire la haine inconsciente s'exprime au détriment du sujet et de la relation dans un transfert appelé négatif, mais positif en fait, puisqu'il est la condition de manifestation d'une haine qui cherche à se dire, à s'adresser. »

En effet, le texte qui constitue cette langue coranique est un texte révélé donc sacré et inaltérable. Ainsi la dimension religieuse fait bloc avec la dimension proprement linguistique. L'une entraîne l'autre. C'est le texte coranique qui fige la langue dans sa gangue religieuse. Ainsi la langue elle-même, comme outil de communication et instance d'identification collective, est invisibilisée par la langue comme texte religieux. Elle disparaît ainsi comme langue vivante, occultée par le texte coranique prépondérant. L'arabe classique est de fait une « langue-texte ». Mohamed Kacimi-El Hassani (2008, p.139), poète romancier et dramaturge, écrit :

« Au commencement du Verbe, de l'imaginaire, au commencement de la langue arabe est Dieu. À l'articulation du premier mot, à l'énonciation de la première phrase. Il est là qui arrache la langue à son espace, l'arrache à la terre, aux hommes, pour la ramener à Lui. Hantée, possédée par le Coran, toute parole a un arrière-goût de prière et d'oraison. Langue arabe, ou l'inaliénable colonie d'Allah. De nuit comme de jour, le monde, le mien, celui de l'enfance, était livré à l'incantation, à la psalmodie incessante du verbe coranique ».

2. Un clivage identitaire structurel affecte le sujet (d'origine) arabophone.

L'indétermination lectale qui concerne les variétés d'arabe et l'ambivalence des attitudes à l'égard de la langue arabe conduisent à la mythification de la variété classique et à la minorisation de la langue parlée dialectale des locuteurs. Le plurilinguisme arabe est évocateur d'un complexe tri-glossique fortement conflictuel (arabe classique *versus* arabe dialectal ou berbère ; arabe *versus* français ; parler des jeunes *versus* français de référence). Mohamed Benrabah (2009) reprend l'appellation péjorative de « schizo-glossie » pour l'ensemble du monde arabe, terme qui connote une pathologie qu'il définit comme « la maladie linguistique qui affecte les locuteurs et les scripteurs qui sont exposés à plus d'une variété de leur propre langue¹³ ». Le sujet arabophone apparaît ainsi affecté par un clivage structurel. Nous observons que les représentations-types qui ont été révélées élaborent des identités linguistiques clivées qui produisent des sujets divisés dans leur rapport à cette langue arabe adossée au texte coranique, qui implique plusieurs variétés en conflit.

3. Le compactage de plusieurs dimensions identitaires associées à la langue arabe constitue un paradigme intangible qui induit un processus de « réification identitaire » (Desmoulin, 2006).

Cette langue arabe a pour vocation de rassembler ses locuteurs afin de constituer une nation pan-arabique, c'est la dimension politique et démotique, évoquée par nos locuteurs enquêtés et rappelée par de nombreuses personnalités¹⁴ du monde arabe. Cette même langue nouée intimement à la religion s'est établie par une politique d'arabisation généralisée dans tout l'espace arabo-musulman pour constituer l' *'Umma*, le peuple arabe qui se reconnaît dans une communauté de croyance musulmane, tous Frères et Sœurs de la nation arabe.

¹³ Nous pourrions aussi reprendre la catégorisation quadri-glossique d'Henri Gobard dont le modèle comporte « quatre types de langages quelle que soit la langue utilisée » : le vernaculaire, le véhiculaire, le référendaire et le mythique, c'est-à-dire dans notre contexte : l'arabe dialectal, l'arabe modernisé, le français et l'arabe coranique.

¹⁴ Marlène Abou Chedid Nasr (1981 : 16) cite le président Nasser revendiquant en 1954 une langue arabe qui serait celle d'un supra-nationalisme arabe : « Notre objectif est que les Arabes soient une *Ummamuttahida* (unie) », c'est-à-dire un peuple unifié.

Taleb Ibrahim, ex-ministre algérien, cité par Lamria Chetouani (1997, p.82) affirme que : « L'histoire du Maghreb est liée à l'histoire de sa langue : être soi-même, c'est le problème de l'enracinement, être de son peuple, c'est tout le problème de l'authenticité : celui qui renie son passé rompt avec les siens, devient un déraciné ». Ainsi, selon Chetouani, l'« authenticité » comme valeur de loyauté identitaire « serait donc à la fois l'attachement à la nation, à la langue et à la religion ».

Nous constatons donc un compactage des dimensions linguistique, religieuse, politique et démotique que nous retrouvons rarement ailleurs à ce degré d'essentialisation. Ces paramètres identificatoires induisent une communauté déterminée par une forte ethnicité symbolique. Et nous assistons à une forme de verrouillage subjectif et identitaire qui noue les dimensions du paradigme arabophone entre elles tel un « Tout » indissociable. Dire « oui » à la langue c'est accepter toutes les autres dimensions de l'« *in-group* » sans pouvoir vraiment les dissocier, c'est-à-dire sans trahir sa culture, son histoire, sa foi et son appartenance à la nation arabe. Ainsi une forte cohérence et cohésion identitaire existe par cette configuration en amalgame, renforcée par la situation minoritaire qui exacerbe le rapport à l'altérité.

Conclusion

Face à cette configuration, se pose la question de la pertinence du processus d'affiliation symbolique républicain appelé « assimilation » qui réclamerait une dissociation des fondements anthropologiques du paradigme arabophone (dissocier langue et religion) donc une forme de déculturation à cette communauté. Mais comment dissocier ce qui ne peut (ontologiquement) l'être ? Abdellah Bounfour (1994) intitule l'un de ses ouvrages *Le nœud de la langue*. Ce titre caractérise parfaitement la situation anthropologique de « *la arabiya* », cette langue intouchable et mythique, sans évolution linguistique depuis le 12^{ème} siècle chrétien et qui noue quasi indissociablement arabité et islamité. Ainsi cette « langue-texte » joue dans les représentations de ces français d'origine arabophone un rôle d'« objet transitionnel » entre un ancrage francophone socialement dominant parce que fonctionnel et une identification (ou re-territorialisation) arabophone valorisante parce que sécurisante d'un point de vue identitaire.

Selon Kaës (1998) : « la rencontre des cultures est violence à cause des enjeux dans l'identité de ses sujets » et à propos de la construction identitaire des migrants, Isam Idris (2003), un psycho-anthropologue soudanais, dans une conférence intitulée « Identité, métissage et risque psychopathologique » explique qu'il faut ajouter un troisième niveau à la conception de René Bastide sur l'identité :

« René Bastide parlait d'un niveau de culture particulière auquel correspond une identité particulière. Il parle aussi d'un niveau d'une culture générale dans laquelle est puisée l'identité générale. Cette identité générale ne peut pas porter le sujet s'il n'a pas été étayé par l'identité particulière. [...] Mais avec la migration, on doit introduire un troisième niveau, propre à un « nous » ethnique, tribal, etc., indisponible dans l'exil. »

Et c'est précisément, entre autres causes, l'indisponibilité immédiate de ce troisième niveau identitaire dans la société d'accueil, qui semble poser problème à ces « jeunes ».

Le parler des jeunes dits « des cités » fait fonction, d'une certaine manière, de substitut identitaire-communautaire, pratique et symbolique, à cette langue originelle perdue depuis l'exil mais sur-présente imaginativement. Ces sujets des quartiers populaires, français de nationalité, de socialisation et de scolarisation, maintiennent (où sont maintenus par un dispositif métapsychologique) de manière fantasmatique et idéalisée en lien avec la culture d'origine des parents/grands-parents par un parler qui réalise un certain nombre de traits arabisants comme traces mémorielles, identitaires et discursives des cultures linguistiques d'origine. Pour reprendre la formulation de Gumpertz : « certains traits prosodiques (du parler « vernaculaire » des cités) représentent des indices d'ethnicité symbolique ». Les pratiques langagières des jeunes issus de l'immigration sont marquées selon Françoise Gadet (2003) par la diversité des influences et des emprunts, notamment des traits sentis comme maghrébins (fermeture de voyelles, pharyngalisation, accentuation, courbe intonative). Elle évoque un « parler véhiculaire inter-ethnique » et met l'accent sur l'ethnisation du linguistique.

Il apparaît toutefois important de rappeler que la migration rencontre, parmi bien d'autres paramètres, la question du désir. Lacan affirme que « Le désir est le désir de l'Autre ». Ainsi le désir du sujet migrant, dans la situation que nous étudions, emprunte les voies et les signifiants du désir des premières générations qui souvent sont empreintes d'une nostalgie mélancolique et d'un retour fantasmé dans le pays d'origine. Ainsi le « deuil de l'origine » ne s'accomplit pas pour tous et une situation de clivage métapsychologique et identitaire se transmet de génération en génération telle une situation de perpétuel sujet déplacé et exilé entretenant ce que Kaës nomme un « traumatisme migratoire ».

Il semblerait qu'il y ait un prix « subjectif » à payer pour tout arrachement à son socle symbolique, qui semble plus conséquent dans cette situation de compactage identitaire. Ce coût symbolique semble se transmettre entre les générations à qui ne peut au plan du désir subjectif devenir autre que ce qui a constitué le propre de l'identité maternelle/originelle.

Est-ce que la perte du rapport religieux à la langue ne serait pas le sacrifice à consentir, afin que ces sujets désancrés puissent se dégager d'une identité essentialisée nostalgique et d'une acculturation antagoniste pour devenir enfin les acteurs de leur propre dynamique existentielle?

BIBLIOGRAPHIE

ABOU-CHEDID Nasr Marlène, 1981, « Analyse des champs sémantiques de la notion de *umma arabiyya* (nation arabe) dans le discours nassérien (1952-1970) », in: *Mots*, n°2, *Qu'est-ce que le vocabulaire spécifique d'un texte politique ?*, p. 13-35, <https://doi.org/10.3406/mots.1981.1018>

ARNALDEZ Roger, 1990, « Les puissances de la langue arabe » dans M. Olender, *Le genre humain - Les langues mégalomanes*, Paris, Seuil.

BASTIDE Roger, 1998, article « Acculturation » in *Encyclopedia Universalis*.

- BENRABAH Mohamed, 2009, *Devenir langue dominante mondiale : un défi pour l'arabe*, Genève-Paris, Librairie Droz.
- BENVENISTE Emile, 1974, *Problèmes de linguistique générale 2*, Paris, Gallimard, p.259.
- BOUNFOUR Abdellah, 1994, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société au Maghreb*, Edisud.
- BOURDIEU Pierre et BOLTANSKI Luc, 1975, « *Le fétichisme de la langue* », Actes de la recherche en sciences sociales, volume 1, Numéro 1.4.
- CAUBET Dominique, 2004, « *La darja, langue de culture en France* », dans Les langues de France, Hommes et Migrations, n°1252, 34-44.
- CHACHOU Ibtissem, 2013, *La situation sociolinguistique de l'Algérie : Pratiques plurilingues et variétés à l'œuvre*, Paris, L'Harmattan.
- CHEMAMA Roland, 2003, *Clivage et modernité*, Toulouse, Ed. Erès.
- CHETOUANI Lamria, 1997, « Langues du pouvoir et pouvoirs de la parole dans les pays maghrébins », In: *Mots*, n°52, *L'état linguiste* sous la direction de Josiane Boutet, Lamria Chetouani et Maurice Tournier, p. 74-92. <https://doi.org/10.3406/mots.1997.2467>
- DAHOU Chahrazed, 2015, « *La 'Umma est-elle une communauté linguistique ?* », dans C. Alén Garabato et A. Kis-Marck « *Communauté linguistique* » : un concept, des terrains, *Lengas* n° 77.
- DELMOLY Jacques, 2011, « Le multilinguisme et l'identité culturelle européenne » in *Le français et les langues d'Europe*, Presses universitaires de Rennes, 2011, p.85-87.
- DESMOULIN Jean-Pierre, 2006, *Une anthropologie des jeux identitaires : traces mémorielles et mutations sociales. Etude des populations du Moyen-Drâa au Maroc*, Thèse de Doctorat en ethnologie soutenue en 2004 à l'Université Paris Descartes, Editeur : Atelier national de reproduction des thèses à Lille.
- DESCOMBES Vincent, Entretien sur France Culture le 28 juin 2017 à propos de son ouvrage « Les embarras de l'identité », 2013. <https://youtu.be/F7rtNZNUtmU>
- FILHON Alexandra, 2005, « Des pratiques linguistiques en perpétuelle évolution : le cas de l'arabe et du berbère en France », dans *Histoires de famille histoires familiales. Les résultats de l'enquête Famille 1999*, Ined, Les Cahiers de l'Ined, n°156.
- HAGEGE Claude, 2005, *L'enfant aux deux langues*, Paris, Odile Jacob.
- IDRIS Isam, 2003, « Identité, métissage et risque psychopathologique », Revue Le Coq-Héron N°175, *Subjectivité et appartenances. Dynamiques inconscientes des cultures*, Editions Erès, p.68.
- ISTANBULLU Suat et LEGLISE Isabelle 2014 « Rapport sur le projet Transmission de langues minoritaires dans la migration : le cas de communautés arabo-turcophones ».
- KAËS R. et al., 1998, *Différence culturelle et souffrance de l'identité*, Paris, Dunod.
- LACAN Jacques, 1957, *L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud*, Paris, PUF.
- SIBONY Daniel, 1997, *Les trois monothéismes : Juifs, Chrétiens, Musulmans, entre leurs sources et leurs destins*, Seuil.
- WAHL François, 2002, « L'identité est un symptôme mais il faut bien qu'on en ait une », revue de psychanalyse *La célibataire* N°6 « L'identité comme symptôme », Paris, EDK, p.211.

WEBER Max, 1971, *Économie et Société*, Paris, Plon.

ZARADER Marlène, 2012, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, J. Vrin, coll. « Histoire de la philosophie ».