



**HAL**  
open science

# Anthropologie sociale de la parole plurilingue en Afrique de l'Est

Nathaniel Gernez

► **To cite this version:**

Nathaniel Gernez. Anthropologie sociale de la parole plurilingue en Afrique de l'Est. *Lacito Publications*, 2, 2023, Anthropologie linguistique et sociale de la parole, Isabelle Leblic; Bertrand Masquelier, 978-2-490768-11-0. hal-04079342

**HAL Id: hal-04079342**

**<https://hal.science/hal-04079342>**

Submitted on 24 Apr 2023

**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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - ShareAlike 4.0 International License

Nathaniel Gernez



*Anthropologie sociale  
de la parole plurilingue  
en Afrique de l'Est*

LACITO  
Publications

*Anthropologie linguistique et sociale de la parole 2  
Villejuif, 2023*



*Anthropologie sociale  
de la parole plurilingue  
en Afrique de l'Est*

ISSN collection « Anthropologie linguistique et sociale de la parole » : en cours

ISBN : (version papier) 978-2-490768-10-3

ISBN : (version électronique) 978-2-490768-11-0

disponible sur <http://lacito-publications.cnrs.fr>

licence CC-BY-NC-SA

*Collection Anthropologie linguistique et sociale de la parole*

sous la direction d'Isabelle Leblic et de Bertrand Masquelier

secrétariat d'édition des LACITO-Publications : Raphaëlle Chossenot

LACITO-Publications, UMR 7107, Campus CNRS de Villejuif,

7 rue Guy Môquet, 94801 – Villejuif, France

Relectures et corrections de ce volume : LACITO

(Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier, directeur-e-s de collection)

Préparation du manuscrit et maquette réalisées par Isabelle Leblic

Couverture conçue et réalisée par Isabelle Leblic

Illustration : « J'étais là ». Se découvrir frères d'armes dans un bar d'alcool artisanal (Wenda, région d'Iringa, Tanzanie, 30/05/2013)  
cliché de Nathaniel Gernez

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

Une traduction en anglais, publiée par Africae, sera disponible en versions numérique et imprimée (<https://books.openedition.org/africae/>)



Anthropologie linguistique et sociale de la parole 2

**Nathaniel Gernez**

*Anthropologie sociale  
de la parole plurilingue  
en Afrique de l'Est*

© LACITO, 2023

Dépôt légal : 1<sup>er</sup> trimestre 2023

Collection «Anthropologie linguistique et sociale de la parole»  
LACITO Publications, accessible en ligne et gratuitement à l'adresse suivante  
<http://lacito-publications.cnrs.fr/>

1. *Énoncations métaphoriques et iconicité en contexte*, Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier (éds), 2021
2. *Anthropologie sociale des pratiques plurilingues en Afrique de l'Est*, Nathaniel Guernez, 2023
3. *Fulgomé ou la Parole chez les Kurumba*, Bertrand F. Gérard à titre posthume, 2023

Ce manuscrit a été évalué anonymement selon le principe de *peer review* par au moins deux lecteurs extérieurs au LACITO. Nous tenons à les en remercier ici.

## Remerciements

Mes remerciements vont en premiers lieux à ceux qui furent mes interlocuteurs sur le terrain, pour avoir accepté d'entamer le dialogue et pour m'avoir intégré dans leurs interactions quotidiennes. Je remercie tout particulièrement la famille Mdeka pour son hospitalité et le temps qu'ils m'ont accordé. Les directeurs d'écoles et les enseignants qui m'ont ouvert les portes de leurs établissements et m'ont accepté parmi eux. Je suis reconnaissant à Aldin Mutembei, alors en charge de l'Institut of Kiswahili Research, d'avoir appuyé ma candidature pour l'obtention des permis de recherche en Tanzanie. Au Kenya, mes sincères remerciements vont à la famille Mukoyandali ainsi qu'aux enseignants de l'école primaire, notamment Mesdames Rose, Nancy et Evelyn.

La réalisation de ces terrains de recherche a été rendue possible grâce au soutien de la Fondation Martine Aublet, de la Fondation Fyssen, de la Fondation Maison des Sciences de l'Homme et de l'IFRA Nairobi. Aussi, je souhaite exprimer ma reconnaissance envers ceux qui m'ont conseillé et guidé à Nairobi : Marie-Emmanuelle Pommerolle, Chloé Josse-Durand, Marion Asego, Timammy Raya et Kimani Njogu ; ainsi qu'à Leyde, notamment Maarten Mous, Félix Ameka et Maarten Kossmann.

Je remercie vivement ceux qui par leur soutien, leurs commentaires et leurs conseils avisés m'ont aidé dans mes recherches. En premier lieu, ma directrice de thèse, Anne-Marie Peatrik, qui a su très tôt percevoir l'importance de la question des langues en Afrique de l'Est et qui m'a toujours encouragé à poursuivre dans la voie d'une anthropologie sociale du plurilinguisme. Je tiens à exprimer ma gratitude envers Isabelle Leblic et Bertrand Masquelier pour les nombreux échanges que nous avons eus ces dernières années, les multiples invitations au séminaire « jeux de langage », autant de moments qui ont contribué à façonner mon approche des interactions langagières. Je souhaite remercier chaleureusement Cécile Leguy, Sandra Bornand, Sophie Chave-Dartoen, Elara Bertho, Aissatou Mbodj et Marie-Aude Fouéré pour leur bienveillance à mon égard et leurs commentaires sur mon travail. Ma gratitude va également à Kristin vold Lexander pour son accueil à Oslo, les discussions que nous avons eues avec Rachel Watson et Haley de Korne ont nourris mes réflexions sur la notion de registre.

Puisque la vie de jeune chercheur passe également par l'emprunt de chemins qui mènent ailleurs, je souhaite remercier le lycée Jean Hyppolite de Jonzac et particulièrement sa conseillère principale d'éducation, Sylvie Dayde. À mes collègues, devenus amis, Audrey Biget, Benjamin Pouzet, Marina Ficot et son conjoint Mohamed Rami, Marjorie Harlay, Oriane Laire, les marques d'affection que vous me témoignez au

quotidien égayent les heures passés ensemble et m'accompagnent comme autant d'encouragements au travail d'écriture.

Enfin, je veux exprimer mon admiration et mon immense gratitude pour celle qui vit cette aventure avec moi, Evodia. Merci mille fois pour ton soutien indéfectible, tes conseils réconfortants, ta patience sans limites et ta présence à mes côtés quel que soit le chemin à arpenter.

## Conventions d'écriture

Afin de pouvoir rendre compte des différentes langues mobilisées et de leurs usages, une convention d'écriture est appliquée à chaque langue et à sa traduction. Tout au long de l'ouvrage, l'anglais sera retranscrit en italique, le swahili sera en italique gras, le hehe sera en italique gras souligné, le bukusu sera en italique souligné.



## Table des matières

Remerciements	5
Table des matières	7
Table des illustrations	11
INTRODUCTION	13
<b>Le hehe et le bukusu</b>	15
<b>Idéologies langagières</b>	16
<b>L'usage de la caméra</b>	19
<b>Recueil des données et place de l'ethnographe sur le terrain</b>	19
<b>Organisation de l'ouvrage</b>	21
CHAPITRE I. HITOIRE ET IDÉOLOGIES LANGAGIÈRES EN TANZANIE	23
<b>Diversité linguistique et émergence du swahili comme langue véhiculaire</b>	23
<b>La diversité linguistique en Tanzanie</b>	24
<i>Quatre familles de langues</i>	24
Le swahili, une langue bantu	26
De la côte vers l'arrière-pays	29
<i>Colonisation et politiques linguistiques</i>	30
Le swahili, langue de la colonisation allemande	30
Standardisation et enseignement scolaire du swahili sous l'autorité britannique	31
<b>L'Indépendance : investissement politique du swahili et effacement des langues locales</b>	32
<i>Le swahili au cœur de la construction nationale</i>	32
<i>Promouvoir le swahili au détriment de l'anglais ou maintenir l'anglais au détriment du swahili ?</i>	34
<i>Des langues locales fatalement appelées à disparaître</i>	36
<b>Dénomination des langues : idéologies langagières et mise en échelle</b>	37
<i>Désignations des langues locales</i>	38
<i>Désignations du swahili</i>	41
<i>Désignations de l'anglais</i>	42
CHAPITRE 2. CODE-SWITCHING, TRANSLANGUAGING, REGISTERS :	
DES NOTIONS À L'ÉPREUVE DU TERRAIN	45

<b>Pratiques plurilingues au village de Lulanzi, région d'Iringa</b>	45
<i>Lulanzi : un village de montagne entre champs et forêts</i>	46
<i>Un village à proximité de la nouvelle capitale départementale</i>	53
<i>Pratiques plurilingues au village de Lulanzi</i>	54
<b>Code-switching et indexicalité</b>	59
<i>Interaction en famille autour d'une activité arboricole</i>	59
Chesco quelques données biographiques	59
L'interaction et son contexte	61
Interaction (1) entre Chesco, Eludi, Muhekwa et Piludash	64
<i>Premier abord : Expliciter les enjeux liés aux changements de langues dans cette interaction</i>	65
Connecteurs logiques et répétitions	65
Usage ironique et humoristique de l'anglais	66
« Ça veut dire qu'il y a trop de terre ? ». Une critique voilée	66
Manger des patates douces sur place ou partir prendre un vrai repas : négociations sur la rémunération et le temps de travail	68
<i>Les enjeux sociaux du code-switching</i>	69
Situationnel/Métaphorique : le modèle de Blom et Gumperz	69
Le modèle de marquage et ses critiques	70
<i>La notion d'indexicalité</i>	73
<b>Doit-on faire l'économie du code-switching ?</b>	75
<i>Critique du code-switching et translanguaging</i>	75
<i>De l'inexistence des langues et les limites du translanguaging</i>	77
Récit d'une légende locale : pratiques plurilingues, gestuelles et prosodie au service de la poétique de l'énonciation	78
Interaction (2) sur les pouvoirs d'un oiseau qui saccage les champs et s'attaque aux hommes	78
<i>Plurilinguisme et poétique : si les langues n'existaient pas, le bon conteur d'histoire les inventerait</i>	84
CHAPITRE 3. REGISTRES ET PLURILINGUISME	87
<b>La notion de registre</b>	87
<i>Du répertoire au registre</i>	87
Register et Enregistrement	89
Définition du registre	89
<i>Enregistrement</i> et idéologies langagières	91

<b>Contester l'autorité du discours médical : Un exemple d'enregistrement du swahili et du hehe</b>	92
<i>Récit d'une visite médicale</i>	92
Interaction (3) entre Mama Salum, Mama Azina et Chesco	92
<i>Langues, registres et idéologies langagières</i>	97
<i>Connivence et compétences analytiques en hehe</i>	98
<b>Registre et accomplissement : interaction entre conducteurs de taxi-moto</b>	99
<i>Présentation du village de Wenda et de l'activité de taxi-moto</i>	99
<i>Le travail agricole ou l'activité de taxi</i>	100
Interaction (4) : quotidien des conducteurs de taxi-moto	100
<i>Parler d'argent</i>	106
<i>Pratiques langagières, registre et accomplissement</i>	110
CHAPITRE 4. UNE APPROCHE COMPARATIVE AVEC LES PRATIQUES PLURILINGUES AU KENYA	115
<b>Histoire et idéologies langagières</b>	115
<i>L'influence de l'histoire colonial sur les politiques linguistiques</i>	115
<i>Communauté nationale et langues à l'indépendance</i>	116
<i>La place des langues dans l'enseignement</i>	118
<b>Parler du lycée en faisant la cuisine : interaction une grand-mère et sa petite-fille</b>	121
<i>Le terrain d'enquête à Bungoma</i>	121
Bungoma County	121
Les langues luhya et le bukusu	122
Présentation du contexte de l'interaction	123
<i>Se confier à sa grand-mère sur le quotidien du lycée</i>	123
Relations avec les professeurs	125
Interaction (5)	125
Sport, diplôme et blessure	127
Comparaison des pratiques plurilingues en Tanzanie et au Kenya : diglossie et registres	129
<b>Registres swahili lors des prières en famille</b>	132
<i>Une famille d'obédience quaker</i>	132
La Société des Amis	132
Friends Africa Mission	132
« Lumière intérieure » et réunion familiale	135
<i>Du texte pour précontextualiser les épreuves du quotidien.</i>	136

<i>Quelles langues ou quels registres pour cette réunion à la fois familiale et religieuse ?</i>	138
Le swahili des écritures	139
Le swahili courant lors des prises de parole	139
Un registre particulier du swahili	141
CONCLUSION	145
BIBLIOGRAPHIE	151
RÉSUMÉ ET MOTS-CLEFS	155
ABSTRACT AND KEYWORDS	156

## Table des illustrations

Carte 1. – Carte administrative de la Tanzanie,	44
Carte 2. – Carte politique du relief et des transports en Tanzanie	47
Carte 3. – Carte de la répartition des langues les plus parlées dans la région d'Iringa	58
Carte 4. – Le village de Wenda dans la région d'Iringa	102
Carte 5. – Carte politique du Kenya de 2019	120
Carte 6. – Les missions Quakers dans la région ouest du Kenya	133
Carte 7. – Les principales zones où l'Église des Amis compte des fidèles	134
 Tableau 1. – Nombre de locuteurs en fonction de leur première langue dans la région d'Iringa	 56
 Photo 1. – Vers l'école de Lulanzi	 48
Photo 2. – La maison de Chesco, Lulanzi	49
Photo 3. – Descente sur le centre du village, Lulanzi	50
Photo 4. – Puiser de l'eau, Lulanzi	51
Photo 5. – Préparations culinaires avec la grand-mère, Lulanzi	60
Photo 6. – Plants d'avocats, Lulanzi	62
Photo 7. – Chesco à la découpe de sacs, Lulanzi	62
Photo 8. – Moze pointe le ciel et dit en swahili <i>Halafu inapanda juu...</i> (« <i>Il monte haut...</i> »)	80
Photo 9. – Moze fait retomber son bras et termine en hehe <i>neke peyipiluke</i> (« <i>puis il revient</i> »)	80
Photo 10. – Moze positionne sa main à la base de son cou et dit en swahili <i>linakuja kukuua</i> (« <i>Il vient te tuer</i> »)	82
Photo 11. – Sa main part rapidement jusqu'à mi-hauteur lorsqu'il prononce, toujours en swahili, <i>kabisa</i> (« <i>complètement</i> »)	82
Photo 12. – Moze secoue ses mains tout en imitant le son du vent : fuuuuu	82
Photo 13. – Moze positionne l'index de sa main gauche sur son épaule droite	83
Photo 14. – III déplie rapidement son bras tout en imitant le cri de l'oiseau : huuuuuuu	83

Photo 15. – La route et l'église de Wenda	101
Photo 16. – L'interaction des jeunes conducteurs de moto, Wenda	103
Photo 17. – La moto et l'argent, Wenda	105
Photo 18. – La maison principale Mukoyandali, Mayanja	124
Photo 19. – Les dépendances, Mayanja	124
Photo 20. – Ines et sa grand-mère, Mayanja	125
Photo 21. – Ines et sa grand-mère, Mayanja	136

## Introduction

L'Afrique de l'Est a souvent suscité l'intérêt des chercheurs sur les langues, que ce soit dans le champ des études swahilies<sup>1</sup>, la linguistique bantoue ou la sociolinguistique. Pourtant, peu d'études y ont été conduites avec une approche anthropologique ou d'anthropologie linguistique sur les pratiques plurilingues. Or, cette région du monde s'y prête tout particulièrement. Le Kenya et la Tanzanie, deux États voisins, présentent un contexte linguistique similaire : une grande diversité de langues locales, à laquelle s'ajoute une langue véhiculaire commune, le swahili, et une langue d'origine européenne commune, l'anglais. Toutefois, à la similarité des langues en présence s'ajoute des histoires coloniales et postcoloniales radicalement différentes qui virent l'instauration de politiques linguistiques très contrastées, donnant forme à des idéologies langagières distinctes. Ainsi, dans les années 1960-70, en Tanzanie, parler swahili en public était un acte patriotique, tandis qu'au Kenya, le swahili renvoyait aux rapports de domination coloniaux ou aux initiations « factices »<sup>2</sup> pratiquées sur la côte swahilie ; l'anglais, au contraire, y était perçu comme la langue de l'émancipation, de l'entrepreneuriat et du commerce international. Comparer l'analyse des pratiques langagières entre ces deux pays me permettra d'étudier les dynamiques à l'œuvre dans la transformation des idéologies langagières, et ce, tant à l'échelle nationale, par les changements de politiques linguistiques, qu'à l'échelle des pratiques locales et des régularités générées par les usages du quotidien.

À travers cet ouvrage je chercherai également à questionner la façon dont une approche d'anthropologie sociale peut se saisir des outils de l'anthropologie linguistique et de la sociolinguistique pour appréhender les enjeux sociaux des pratiques plurilingues en Afrique de l'Est.

Afin de saisir les enjeux sociaux liés aux pratiques langagières en contexte plurilingue, je propose d'utiliser la méthode ethnographique classique en anthropologie, alliée à une réflexion sur les outils conceptuels de la sociolinguistique et de l'anthropologie linguistique. Cela me permettra d'appréhender, dans un premier temps, les

1. J'entends par études swahilies les travaux au confluent de la linguistique, de la littérature, de la philosophie et de l'anthropologie qui portent sur les textes ou l'oralité en swahili. En France, ces études ont été mises en avant par Alain Ricard et développées en compagnie de Xavier Garnier, François Bart et le collectif constitué autour de l'ANR swahili (voir Fouere, 2015). Au-delà de nos frontières, ces recherches gravitent principalement autour du colloque swahili de Bayreuth, événement annuel, dirigé par Clarissa Vierke.

2. Les initiations sur la côte étaient considérées comme « factices », car la circoncision était réalisée à l'hôpital sous anesthésie, soit un signe de faiblesse et de lâcheté aux yeux des Meru du Kenya central (Anne-Marie Peatrik, comm. pers.).

pratiques du plurilinguisme à Iringa en Tanzanie, afin de les comparer, dans un second temps avec les pratiques observées à Bungoma au Kenya.

### **Ethnographie**

Il transparaît aisément des contributions scientifiques contemporaines que le terme « ethnographie » est fréquemment employé tant en anthropologie, qu'en sociologie, en géographie ou en linguistique. Toutefois, il n'implique pas toujours la même posture méthodologique. Dans le champ de la linguistique, il n'est pas rare que le terme ethnographie soit mobilisé par des linguistes et des sociolinguistes s'inscrivant en opposition à la linguistique de Saussure et Chomsky, principalement centrée sur l'analyse des structures d'une langue « abstraite », pour désigner avant tout la nécessité de recueillir des énoncés ayant été produits par des locuteurs concrets. Il implique le recueil d'interactions ou de données linguistiques opéré par le chercheur sur le terrain. Le terme « ethnographie » devient alors synonyme d'enquête de terrain ou d'observation. Sans pour autant dévaluer les différents apports de la présence du chercheur sur le terrain, j'entends par « ethnographie » un mode de production des données qui passe non seulement par l'interaction entre le chercheur et ses interlocuteurs, mais aussi par une méthodologie particulière.

Cette méthodologie liée à l'acception anthropologique du terme « ethnographie » comprend : l'observation participante, une longue présence sur le terrain, des entretiens, des enregistrements audio et vidéo d'interactions, de récits de vie, des observations de la vie quotidienne dans deux villages de la région d'Iringa, alliés à la prise en compte des facteurs économiques, géographiques, sociologiques et historiques à l'œuvre aussi bien dans le développement des politiques linguistiques que dans le quotidien des locuteurs.

La méthode ethnographique chère à l'anthropologie est également employée dans de nombreuses études sociolinguistiques, notamment lorsqu'il s'agit d'analyser le plurilinguisme à l'école, à la radio, en situation de migration, etc. Toutefois, elle s'utilise souvent de façon subsidiaire, pour apporter une compréhension en profondeur du « contexte » dans lequel les interactions ont lieu et enrichir ainsi l'analyse linguistique ou sociolinguistique. Le terme « contexte » est utilisé ici au sens le plus large : il comprend la situation dans laquelle l'interaction a lieu, mais également les compétences des locuteurs, leurs positions sociales, leurs attendus par rapport à la rencontre en présence, leurs conceptions et les conceptions sociales de ce qu'il est correct de dire ou de ce qui doit être tu, de ce qui est attendu et de la façon dont l'interaction doit se dérouler. Dans la conception de l'ethnographie de la communication proposée par Dell Hymes la compréhension de ce contexte permet ensuite aux chercheurs d'analyser les différents niveaux de relation entre le « message » et le « contexte » dans les interactions étudiées. Il me semble alors que l'ethnographie risque de se trouver subordonnée à l'analyse de l'interaction. Ce qui peut d'ailleurs constituer une position méthodologique en soi. Par exemple, le sociolinguiste Peter Auer, partisan d'une approche conversationnelle du *code-switching*, explique que ce dernier :



« *Links up with "larger" (ethnographically recoverable) facts about the children's life-world ; yet reference to these facts in our analysis is indexed by conversational structure.* » (Auer, 1998 : 5)

L'interaction constitue alors le matériau central à partir duquel des éléments ethnographiques peuvent être pris en compte dans la mesure où ils permettent d'éclairer les enjeux sous-jacents à l'alternance codique. Dès lors, l'ethnographie ne porte pas tant sur le plurilinguisme en lui-même, que sur des éléments de la vie d'enfants d'immigrés, une salle de classe de la région parisienne, une famille de migrants en Suisse ou en Allemagne, un présentateur radio et son émission.

À l'inverse, l'approche que je propose se caractérise par le traitement ethnographique des pratiques plurilingues. Je prends donc le plurilinguisme pour objet d'étude en ayant recours, d'une part à l'observation et à l'analyse des pratiques langagières de locuteurs du hehe dans différents villages de la région d'Iringa en Tanzanie que je compare à celles de locuteurs du bukusu à côté de Bungoma au Kenya, d'autre part en prenant en considération les idéologies langagières liées aux discours sur les langues, aux politiques linguistiques et à la récurrence des pratiques.

### Le hehe et le bukusu

Le hehe est une langue locale parlée par environ 800 000 locuteurs, principalement dans la région d'Iringa sur les hauts plateaux du sud de la Tanzanie (Languages of Tanzania projects, 2009). Classé G.62 dans le classement des langues bantu par Guthrie (1948) – le swahili étant G.40 –, il appartient à l'ensemble bena-kinga (G60), qui regroupe le hehe, le bena, le sangu, le pangwa, le kinga, le wanji, le kisi et le manda. Cet ensemble bena-kinga se distingue légèrement des autres langues du groupe G, car il est catégorisé « northeast bantu » sans pour autant entrer dans la catégorie « northeast coast bantu ». Cette différence s'explique par le fait que le hehe partage, avec les autres langues de la catégorie « northeast bantu » (kikuyu, kamba, meru, taita, chagga, kinyarwanda, kiganda, nyamwezi...), un trait phonologique nommé « *Dahl's law* ». Cette loi phonologique découverte par Edmund Dahl concerne :

« un changement qui a affecté un certain nombre de langues bantu d'Afrique de l'Est, par lequel la première de deux occlusives sourdes subit une dissimilation et devient sonore » (Newman, 2004 : 314)

Ce qui signifie qu'une occlusive sourde [t, p, k] se transforme en occlusive sonore [d, b, g] lorsque la syllabe qui suit contient également une occlusive sourde. Par exemple : le chiffre trois se prononce *-tatu* en swahili, mais se dit *-datu* en hehe, l'occlusive sourde [t] s'étant transformée en occlusive sonore [d].

Cette relative distance par rapport au swahili et aux langues de la côte, est également pertinente pour notre recherche dans la mesure où le choix d'une langue trop proche du swahili nous aurait amenés à mettre au jour des phénomènes linguistiques ayant trait plus particulièrement à une situation de contacts linguistiques entre langues étroitement apparentées. Par exemple, le linguiste allemand Karsten Lègère (1992), spécialiste des langues bantu en Tanzanie, dans une communication sur le bondei et son degré de mise en danger par le swahili, remarque que la proximité du bondei

avec le swahili influe sur le phénomène de glissement linguistique (*language shift*) qui s'opère dans cette région du nord proche de la côte. Aussi était-il nécessaire de choisir une langue qui ne soit pas trop proche géographiquement et linguistiquement du swahili, afin de pouvoir étudier des phénomènes de plurilinguisme qui soient, dans une certaine mesure, plus représentatifs des rapports aux langues sur la majeure partie du territoire de la Tanzanie continentale.

Le bukusu est une langue locale parlée dans la région de Bungoma à la frontière ouest du Kenya. Les données concernant le nombre de locuteurs du bukusu sont peu suffisantes pour avancer un décompte précis : Ethnologue indique 600 000 locuteurs, le recensement de 2019 au Kenya (qui ne comprend pas de données linguistiques) annonce 1 670 570 habitants à Bungoma. On peut raisonnablement penser qu'en termes de nombre de locuteurs, le hehe et le bukusu sont relativement proches. Tout comme le hehe, le bukusu est une langue bantu. Elle est classée E31 par Guthrie avec le gisu et le kisu dans le groupe « masaba-luhya ». Dans l'optique d'une comparaison, il me paraissait intéressant de conserver le paramètre « langue bantu » dans la mesure où les rapports de force en termes de locuteurs entre familles linguistiques varient fortement entre la Tanzanie et le Kenya. En Tanzanie, une très large majorité des langues sont bantu, tandis qu'au Kenya la situation est plus partagée entre les langues bantu (kikuyu, luhya, kamba...) et les langues nilotiques (luo, kalenjin, maasai...). S'intéresser à deux langues bantu permet de mettre en lumière l'influence du contexte national, de l'histoire coloniale, des politiques linguistiques et des idéologies langagières sur les pratiques.

### **Idéologies langagières**

La notion d'idéologie langagière est centrale pour la compréhension des enjeux sociaux et des processus de différenciation à l'œuvre dans les pratiques langagières et dans les choix de langue en particulier. L'anthropologue linguiste américain Michael Silverstein (1979) fut un des premiers à forger ce concept ; sa définition est probablement la plus fréquemment citée :

*« sets of beliefs about language articulated by users as a rationalization or justification of perceived language structure and use » (Silverstein, 1979 : 193)*

Pour Silverstein, une idéologie langagière est donc un ensemble de croyances, de jugements, mobilisées pour justifier ou rationaliser la perception que les locuteurs ont des structures et des usages du langage.

Le terme idéologie peut porter à confusion, car il transporte avec lui, dans son acception courante, un bagage lié aux doctrines politiques du xx<sup>e</sup> siècle. Son usage, dans le contexte de l'anthropologie linguistique, s'appuie à l'origine sur une conception des Lumières de l'idéologie comme étude des « idées » (Gal, 2021 : 130). En ce sens, l'idéologie s'intéresse aux idées en tant que phénomènes sociaux afin de mettre au jour « *the laws of a system of social thought* » (Eagleton, 2014 : 1). En s'appuyant sur la sémiotique de Peirce (1955), Gal et Irvine (2019 : 12) soulignent qu'un objet ou une action ne peut acquérir le statut de signe que s'il est en présence d'un être capable

de l'interpréter, donc d'avoir des idées sur sa signification. Ces idées et interprétations s'intègrent à des réseaux plus vastes d'idées et d'interprétations que l'on peut qualifier d'idéologies. Toujours selon Gal et Irvine, ces idéologies proposent une vision du monde partielle et située :

*« they are locally and historically specific framings, suffused with the political and moral interests of the social positions and projects in which they are embedded. »* (Gal et Irvine, 2019 : 2)

S'intéresser aux idéologies langagières consiste donc à prendre en considération ces « idées » sur le langage et ses usages. Le terme « idée » en français n'est pas pleinement satisfaisant, car trop indéfini, on pourra lui substituer le terme « représentation » tout en gardant à l'esprit qu'il ne s'agit pas uniquement de conceptions intellectuelles abstraites. Dans son entrée sur les idéologies langagières, Woolard plaide pour le terme « représentation » tout en insistant immédiatement sur le fait que les idéologies langagières ne se manifestent pas uniquement :

*« as mental constructs and in verbalizations but also in embodied practices and dispositions and in material phenomena such as visual representations »* (Woolard, 2020 : 2)

Ces réseaux d'idées sur le langage, les langues et leur valeur sociale ne constituent pas simplement des discours, ils s'incarnent aussi et surtout dans des pratiques. Il est alors possible de distinguer des idéologies langagières explicites, que l'on retrouve dans les discours, et des idéologies langagières implicites perceptibles uniquement dans les pratiques langagières. Ainsi, comme le souligne Kroskrity, appréhender les idéologies langagières nécessite de prendre en considération ces représentations :

*« however implicit or explicit they may be, used by speakers of all types as models for constructing linguistic evaluations and engaging in communicative activity. »* (Kroskrity, 2004 : 497)

Les idéologies langagières peuvent donc être à différents degrés explicites ou implicites. Au plus haut degré d'explicitation, il peut s'agir d'une justification des pratiques fournie par les locuteurs eux-mêmes. Par exemple, lorsque les Tewa d'Arizona expliquent leur purisme par la nécessité de préserver la diversité des langues comme on préserve la diversité des maïs (Kroskrity, 2000 : 338-339). Plus souvent, les idéologies langagières, exprimées explicitement dans des métadiscours, se présentent sous la forme d'éloges sur l'élégance ou le raffinement d'une langue ou d'un registre de langue. On peut penser aux discours qui célèbrent l'anglais standard, sa clarté, sa précision et sa capacité prétendument supérieure à faire référence au réel (Silverstein, 1996). À l'inverse, il peut aussi s'agir d'une dépréciation forte de structure grammaticale qui renvoie à des pratiques courantes parmi les classes sociales les moins aisées. Lippi-Green (1997) pointe par exemple la répétition de la forme négative en anglais « *He does not have no money* » perçue très négativement par les institutions alors qu'il s'agit simplement d'une construction linguistique liée aux pratiques langagières des Afro-Américains.

Lorsque les idéologies langagières sont implicites, les locuteurs ne proposent pas nécessairement de discours réflexifs sur leurs usages des langues et du langage. Pour autant, ces représentations n'en sont pas moins inhérentes à leurs pratiques. La notion

d'*habitus* (Bourdieu, 1972) permet de caractériser ces représentations implicites, incorporées par la répétition des expériences sociales et productrices de pratiques. Ainsi, l'analyse des pratiques et des récurrences rend visible l'association de langues (ou de registres) avec certains champs, certaines relations ou activités sociales, révélatrices d'idéologies langagières implicites. Par exemple, dans son étude des cafés arvanites (locuteurs d'une langue albanaise) en Grèce, Tsitsipis (2003) montre que les locuteurs de l'arvanitika passent systématiquement à l'usage du grec lorsque des locuteurs grecs sont présents. Or cet effort d'adaptation n'est jamais réciproque, même lorsque les locuteurs grecs maîtrisent en partie l'arvanitika. Cette pratique récurrente, jamais évoquée dans les discours, révèle une idéologie langagière quant aux statuts des langues et aux rapports de domination dans la société.

Ces deux facettes des idéologies langagières, explicite et implicite, ne constituent pas pour autant deux types d'idéologies langagières différents. D'ailleurs, la frontière entre l'explicite et l'implicite est souvent difficile à définir. Comme le souligne Gal (2021 : 130) les idéologies langagières se manifestent également dans les discours par des formes de corrections (il ne faut pas dire cela, il ne faut pas prononcer comme cela...). Dans ces situations-là, les locuteurs énoncent un jugement sur les usages du langage, sans pour autant formuler explicitement l'idéologie qui les amène à produire ce jugement.

Enfin, les idéologies langagières peuvent être à la fois explicites et implicites, se manifestant par des discours, et par diverses formes d'évaluations situées des usages « appropriés » du langage, tout en s'inscrivant également dans des pratiques singulières. En ce sens, l'étude de Gal (1979) sur les choix de langues des jeunes femmes bilingues allemand/hongrois à Oberwart en Autriche, reste particulièrement pertinente. Cette étude montre que les jeunes femmes d'Oberwart font uniquement usage de l'allemand dans leurs échanges, une langue qui dans ce contexte indexe le statut d'employé et le mode de vie des travailleurs salariés par opposition aux paysans. Cet usage linguistique va de pair avec une volonté d'éviter l'alliance avec un paysan, dans la mesure où la condition de vie d'une femme de paysan est considérée comme étant particulièrement épuisante et difficile par opposition à celle de femme de salarié. Si Gal recueille un certain nombre de discours qui associent le hongrois au mode de vie paysan et l'allemand au mode de vie salarié, cette idéologie langagière est surtout vécue dans les pratiques. Notamment par le biais de stratégies matrimoniales très concrètes, discernables jusque dans le registre de mariages, qui impliquent des pratiques langagières spécifiques (parler uniquement allemand) et qui se traduisent par une déperdition du bilinguisme allemand/hongrois en faveur du monolinguisme allemand.

Les idéologies langagières participent donc au changement linguistique et social, et réciproquement. Les transformations historiques, les politiques linguistiques, l'émergence d'intérêts propres à différents groupes sociaux, tous ces facteurs contribuent à modeler différentes idéologies langagières.

### L'usage de la caméra

Dans ce cadre théorique et méthodologique, l'usage de la caméra et du film joue un rôle crucial qui donne à voir et à entendre la réalité sociale des pratiques langagières dans toute leur complexité. Les apports de ces outils méthodologiques enrichissent l'analyse et l'exposition des données. Tout d'abord, ils permettent de saisir une interaction dans son ensemble, captant ce que Goodwin (2016 : 25) désigne comme le « feuilletage » des champs sémiotiques pour désigner ces « couches, ou strates, de ressources de différentes sortes » que constitue la multimodalité. D'ailleurs, Charles Goodwin a largement contribué à mettre au point et à diffuser une méthode fondée sur l'usage ethnographique de la vidéo (Kreplak, 2016 : 15). Cet outil enrichit les observations du chercheur qui ne peut consigner l'intégralité de ces détails, souvent presque imperceptibles, dans son carnet de terrain. L'analyse d'une interaction filmée dans un bar d'alcool artisanal de la région d'Iringa (Gernez, 2019), m'a permis de montrer comment le *code-switching* entre hehe et swahili participe à la poétique de l'énonciation d'une légende locale sur la dangerosité d'un oiseau qui ravage les champs. Dans ce contexte, les changements de langue correspondent à des changements de rythme et de prosodie qui appuient des transitions subites de l'histoire entre des phases de préparation de l'oiseau et des phases d'action brusques. La gestuelle et les expressions faciales associées à l'alternance des langues et des rythmes permettent de faire ressentir la rapidité, le danger et la souffrance engendrés par une attaque de l'oiseau.

L'enregistrement vidéo permet donc de développer une analyse prenant en compte tous les aspects de l'interaction et la multimodalité de l'échange. D'ailleurs, cet outil de recherche est doublement précieux dans la mesure où il permet aussi de présenter aux intervenants de l'interaction la captation de leur échange. Ce visionnage constitue une occasion exceptionnelle pour recueillir leurs commentaires, entamer un dialogue sur l'analyse de leur pratique, tester des hypothèses et se prémunir de la surinterprétation. Cet usage de l'enregistrement comme ressource pour recueillir les commentaires et les interprétations des participants a été employé par Gumperz (1989 : 155-158), lequel montre que cela soulève un questionnement très fécond sur la multiplicité des interprétations : celles-ci sont-elles dues à des perceptions différentes des signes ou à des attitudes, des valeurs, voire des origines socioculturelles différentes ? Enfin, dans la phase de restitution du travail ethnographique, le recours à la vidéo permet de présenter à un auditoire des pratiques plurilingues en contexte, dans toute leur complexité, afin d'appuyer une démonstration qui s'attache à lier les usages des langues aux enjeux interpersonnels, contextuels et sociaux.

### Recueil des données et place de l'ethnographe sur le terrain

Les données et les interactions présentées dans le présent ouvrage sont issues à la fois de mes recherches doctorales et postdoctorales. Dans le cadre de mes recherches de thèses, financées notamment par la Fondation Martine Aublet, j'ai mené trois terrains successifs (vingt-et-un mois au total), entre janvier 2012 et février 2015, dans deux villages et dans le centre urbain de la région d'Iringa, en Tanzanie. Mon travail de thèse

s'appuie sur l'observation participante et l'analyse des pratiques langagières dans des institutions comme l'École et l'Église, et dans des lieux de socialisation des villages étudiés : des bars d'alcool artisanal, des lieux de travail et chez des particuliers. Certaines interactions observées et filmées dans ces lieux de socialisation sont reprises dans le présent ouvrage. La plupart n'ont pas encore été l'objet de publications à l'exception de deux (Gernez, 2019, 2022) parues dans les *Cahiers de littérature orale* et le *Nordic Journal of African Studies*.

Afin de comprendre la façon dont j'ai pu être perçu et reçu dans des villages de la région d'Iringa (principalement le village de Lulanzi, où je suis resté le plus longtemps), il me faut préciser que j'avais auparavant effectué près de deux ans de terrain en Tanzanie, à Dar es Salaam. Ces expériences préalables furent essentielles pour accéder à une connaissance fine de la société tanzanienne et à la maîtrise du swahili. Parler le swahili était une condition nécessaire pour mener à bien cette recherche dans les villages d'Iringa où l'anglais se fait très rare. Toutefois, j'ai pu constater assez rapidement que la connaissance de cette langue n'éveillait que très rarement la curiosité ou l'étonnement de mes interlocuteurs. Alors qu'en ville j'étais habitué à ce que la rencontre d'un *mzungu*<sup>3</sup> parlant swahili suscite l'intérêt et l'envie de communiquer, au village qu'un étranger parle swahili : rien de plus banal. Là où, en ville, le *mzungu* lambda est un touriste ou un expatrié se suffisant de l'anglais, au village les Européens que l'on croise sont plus souvent des prêtres ou des exécutifs d'ONG agricoles qui maîtrisent le swahili. Aussi, je remarquai très vite que parler swahili n'était pas un atout suffisant pour que les langues se délient. D'ailleurs, j'avais au départ l'impression qu'autour de moi tout le monde s'exprimait principalement en hehe. Ce n'est qu'au fur et à mesure de mon apprentissage de cette langue que j'ai pu distinguer les occurrences fréquentes de *code-switching* et améliorer ma compréhension sans pour autant devenir capable de tenir une conversation en hehe.

Dès mon arrivée, j'exprimai les raisons de ma présence dans ce village en soulignant mon intérêt pour la pratique des langues et les usages de la langue locale. Cette explication fut accueillie avec une certaine circonspection. Quel intérêt un étranger peut-il trouver à écouter nos conversations les plus banales ? S'intéresser au hehe pour quoi faire ? On m'invitait plutôt à enseigner l'anglais. Ces observations qui me furent adressées révèlent déjà des idéologies langagières fortement naturalisées. Plus que mes explications, ce n'est qu'à partir du moment où j'ai commencé mes enquêtes à l'école secondaire que ma présence sur le terrain a prise sens aux yeux de mes interlocuteurs.

3. Terme émique employé pour désigner les Européens (pour plus de détails, voir la troisième partie du chapitre 1). Bien qu'il ne soit pas genré, le mot *mzungu* renvoie dans mon cas à un jeune homme à la peau blanche dont on devine qu'il vient d'Europe (pas spécifiquement de France) et dont on imagine qu'il parle anglais.

4. Ce point sera plus amplement développé au chapitre 1 ; pour plus de détails, voir Gernez (2015).

5. Au premier chapitre, je soulignerai la façon dont les langues locales ont été politiquement associées aux risques de « tribalisme » et de division, par opposition au swahili unificateur. Poser la question des pratiques langagières positionne donc d'emblée dans un questionnement politique qui aurait pu faire craindre à mes interlocuteurs que je sois à la solde du gouvernement pour espionner leurs usages.

Je vivais chez Chesco (mon interlocuteur privilégié) en contre bas du village, que je devais traverser pour me rendre à l'école secondaire. Sans que j'en sois conscient sur le moment, ces déplacements quotidiens donnaient à voir la matérialité et la nature de mon activité, tout en me mettant au diapason des rythmes quotidiens du village. Mes interlocuteurs purent alors me catégoriser comme un enseignant, un inspecteur ou du moins quelqu'un qui se souciait des questions d'enseignement. De ce fait, ils liaient ma présence à une institution, qui plus est, une institution où la question des langues est majeure en Tanzanie<sup>4</sup>. N'entrant ni dans la case « religieux » ni dans la case « ONG », ma présence, qui aurait pu paraître suspecte<sup>5</sup>, fut finalement accueillie favorablement, l'école restant fortement valorisée aux yeux des Tanzaniens comme vecteur potentiel d'ascension sociale (voir sur le sujet Bonini, 2011 ; Languille, 2015).

Les données recueillies au Kenya sont issues de mes recherches postdoctorales financées par une allocation postdoctorale pour la mobilité de la FMSH-IFRA Nairobi et un contrat postdoctoral de la Fondation Fyssen. À cette occasion j'ai effectué deux terrains (neuf mois au total) entre août 2017 et juillet 2018, d'abord dans la périphérie de Nairobi, puis à Bungoma dans l'ouest du pays. Les interactions présentées dans le présent ouvrage ont été filmées à Bungoma et n'ont pas encore fait l'objet de publications.

Mon approche du terrain, dans ce nouveau contexte, s'est effectuée cette fois directement via l'école. J'ai commencé à mener des enquêtes à l'école, avant de loger dans le village, hébergé par la famille d'une institutrice de maternelle. Pour ce terrain plus court, je me suis principalement focalisé sur les interactions de cette famille, lors de différentes activités dans et autour de la maison, ainsi que lors des temps de prières et de sermon avant le coucher. J'avais quelque appréhension concernant l'usage de la caméra dans ces moments familiaux, privés. Les premières semaines, j'écoutais et je prenais des notes le soir, dans ma chambre. Une fois ma présence devenue plus ordinaire, je me suis mis à filmer et j'ai pu constater, d'une part, que mes interlocuteurs n'étaient pas particulièrement gênés par la caméra et, d'autre part, qu'ils percevaient enfin la finalité de ma présence chez eux. D'une certaine manière, la caméra fut une façon d'éclaircir les interrogations sur ce que je faisais là, ce j'attendais d'eux et donc ce qu'ils pouvaient bien faire pour moi. De mon côté, la volonté d'être utile en retour me conduisit à réaliser la vidéo d'une chanson de gospel d'un des fils de la famille.

### **Organisation de l'ouvrage**

Cet ouvrage s'organise en quatre chapitres qui présentent à la fois une réflexion sur les concepts mobilisés en sociolinguistique et en anthropologie linguistique, et une analyse des implications sociales des choix de langue en interaction.

Le premier chapitre interroge la façon dont l'Histoire et les politiques linguistiques ont façonné des idéologies langagières propres au contexte tanzanien. Pour cela un premier temps est consacré au paysage linguistique tanzanien et à une analyse des politiques linguistiques mises en place sous la colonisation allemande puis britannique. Un deuxième temps, centré sur la période de l'indépendance en questionne les changements et les continuités : la volonté de promouvoir le swahili sans pour autant se

séparer de l'anglais, puiser dans les ressources « traditionnelles » africaines tout en dévalorisant les langues locales. Ces politiques linguistiques ont modelé des idéologies langagières décelables dans les discours et les pratiques. De premières indications sur ces idéologies sont repérables dans la façon dont les langues sont désignées. En s'appuyant sur l'histoire des langues et des politiques linguistiques, cette analyse de la dénomination des langues permet de mettre au jour un processus politique de mise en échelle des langues en Tanzanie.

Afin d'appréhender ces idéologies langagières et la façon dont elles influent sur les pratiques sociales, le deuxième chapitre aborde par l'analyse d'interaction une réflexion sur les outils mobilisés dans l'étude du plurilinguisme et des choix de langues. Le premier temps de ce chapitre introduit et analyse une interaction se déroulant dans une pépinière arboricole dans la région d'Iringa en Tanzanie. À l'aune de cet exemple concret, je m'interroge dans un second temps sur différentes conceptions et différents modèles du *code-switching*. Cela me permet de montrer l'intérêt d'une réflexion en termes d'indexicalité et comment dans cette interaction l'indexicalité du swahili participe d'une stratégie de Chesco pour se faire accepter en tant que patron et donner à ses paroles le poids de l'autorité sans pour autant entrer dans une opposition frontale. Enfin, une autre interaction – cette fois dans un bar d'alcool artisanal du même village – est mobilisée en troisième partie afin de tester les conceptions les plus radicales et donc les plus critiques envers la notion *code-switching*. Si un grand nombre de critiques envers la notion de *code-switching*, et ce qu'elle implique se trouvent justifiés et salutaires, l'interaction étudiée nous amène à pointer les limites de l'approche du *translanguaging*.

Le troisième chapitre sera l'occasion de prolonger cette réflexion en proposant d'intégrer les notions de *registers* et *d'enregisterment* développés par Agha (2007) dans notre approche des pratiques plurilingues. L'analyse du récit d'une visite médicale me permettra de souligner comment à la mise en échelle des langues en Tanzanie correspond une mise en registre. Par le biais d'une autre interaction, cette fois entre chauffeurs de taxi-moto, je montrerai comment la mobilisation d'un registre qui leur est propre leur permet de légitimer leur statut en rapprochant leur activité d'autres formes d'accomplissement socialement mieux acceptées.

Le quatrième et dernier chapitre explorera la façon dont une approche comparative entre la Tanzanie et le Kenya peut être menée. Comme pour la Tanzanie, il sera avant tout primordial de prendre en considération l'histoire coloniale et postcoloniale pour comprendre la place attribuée aux langues aujourd'hui. Les différences d'idéologies langagières entre les deux pays seront mises en lumière par une interaction entre une jeune fille et sa grand-mère à propos de la vie au lycée. Nous verrons comment la mise en registres des langues en Tanzanie selon une forme de diglossie enchâssée (Calvet, 1987) rend extrêmement rare l'intégration de mots en anglais en langue locale, quand, au contraire, cette pratique est courante à Bungoma au Kenya. Enfin, l'étude de réunion de prières, le soir, dans une famille d'obédience quaker, nous amènera à considérer les multiples registres du swahili au Kenya, et à questionner la pertinence d'une analyse en termes de langue dans ce contexte.



## Chapitre 1. Histoire et idéologies langagières en Tanzanie

Afin de saisir les enjeux sociaux des pratiques plurilingues et la constitution des idéologies langagières dans une optique comparative entre la Tanzanie et le Kenya, il est donc nécessaire de prendre en compte les transformations linguistiques et sociales opérées par la colonisation puis les indépendances jusqu'à nos jours. Et ce d'autant plus, qu'entre la Tanzanie et le Kenya, les formes d'administration coloniales furent radicalement différentes et les indépendances marquées par des visées politiques opposées. Afin de ne pas perdre le lecteur, cette première partie sera consacrée exclusivement au contexte tanzanien. La comparaison avec le Kenya sera introduite au quatrième chapitre, quand le lecteur sera déjà familiarisé avec les spécificités des idéologies et des pratiques langagières en Tanzanie.

### **Diversité linguistique et émergence du swahili comme langue véhiculaire**

Poser la question des pratiques plurilingues en Tanzanie pourrait, à première vue, paraître paradoxal, dans la mesure où la Tanzanie a longtemps été considérée comme un cas d'école en matière de planification linguistique, pour avoir construit son unité nationale à partir de la promotion d'une langue africaine : le swahili. Il est d'ailleurs très fréquent de lire que près de 90% de la population parle swahili. Il semble que ce pourcentage ait été produit pour la première fois par le sociolinguiste kenyan Abdulaziz (1971) :

*« today 90 percent of the people in Tanzania have had contact with Swahili and speak it with varying degree of intensity and control. »* (Abdulaziz, 1971 : 171)

Cette estimation porte donc à l'origine sur le nombre de Tanzaniens ayant été en contact avec le swahili. Mobilisée par O'barr (1976), ce même pourcentage change d'objet et représente cette fois le nombre de locuteurs bilingues en swahili et en langue locale. Progressivement, ces 90% sont amenés à représenter la diffusion du swahili dans le pays : *« Some 90 percent of the population speaks Swahili »* (Laitin, 1992 : 40). On retrouve une affirmation similaire dans Batibo (2000 : 9). Depuis, cette estimation est régulièrement reprise pour présenter la situation linguistique tanzanienne. Elle permet de souligner l'idée que l'intégralité de la population, à quelques exceptions près, parle swahili.

Ce qui m'importe particulièrement, ce n'est pas tant la véracité ou non de cette affirmation, mais la permanence de ce pourcentage et l'évolution de ce qu'il dénombre. Cette phrase *« 90% de la population parle swahili »* est un parfait exemple de ce que Irvine et Gal (2000) désignent par le concept d'*erasure* (effacement) :

« *the process in which ideology, in simplifying the sociolinguistic field, renders some persons or activities invisible. Facts that are inconsistent with the ideological scheme either go unnoticed or get explained away.* » (Irvine et Gal, 2000 : 38)

Ce pourcentage de locuteurs swahili (qui rappelons-le ne provient pas d'un recensement, mais d'une estimation) participe à une simplification du champ sociolinguistique. Ces quatre-vingt-dix pour cent constituent une représentation numérique – d'allure scientifique – de l'idée suivante : tout le monde parle swahili en Tanzanie à l'exception peut-être de quelques personnes dans les marges sociales et géographiques du pays. Tout le monde parle swahili sauf, éventuellement, quelques individus très âgés et/ou illettrés ; certains habitants de villages isolés, difficiles d'accès ; ou encore quelques Maasai ruraux. Ces dix pour cent restants permettent de classer et de résoudre tout ce qui pourrait paraître incohérent avec l'idéologie langagière selon laquelle le swahili est une langue parlée par tous les Tanzaniens. Ils constituent donc un outil précieux pour balayer d'un revers de main les pratiques langagières qui ne correspondent pas avec cette représentation.

De surcroît, cette formulation, en se focalisant sur la diffusion du swahili (à 90 %), tend à voiler l'existence de près de cent cinquante langues locales appartenant à quatre familles de langues différentes – khoisanes, nilotiques, couchitiques et bantoues – (Batibo, 2000) qui peuvent être parlées, parfois comme première langue, à côté ou en plus du swahili (*Languages of Tanzania Project*, 2009). Je commencerai donc par une brève présentation des langues parlées en Tanzanie en regard avec l'émergence du swahili, afin d'éclairer les politiques linguistiques mises en place par les puissances coloniales.

## La diversité linguistique en Tanzanie

### *Quatre familles de langues*

Comme il fut souligné en introduction de ce chapitre, les langues parlées en Tanzanie appartiennent aux quatre phylums linguistiques présents en Afrique, toutefois, la majorité appartient à la famille bantou<sup>5</sup> (affiliée au phylum Niger-Congo), tandis qu'un nombre relativement restreint se classe dans les familles nilotiques (appartenant au phylum nilo-saharien), couchitiques (rattachées au phylum afro-asiatique) et khoisan.

Cette dernière famille de langues est la plus ancienne sur le territoire de l'actuelle Tanzanie. Parlées à l'origine par des groupes de chasseurs-cueilleurs,

« il y a peu de doutes que les locuteurs des langues khoisan aient été les occupants exclusifs de l'Afrique australe avant l'arrivée des Bantu, et la présence des Sandawe, khoisan eux aussi et chasseurs-cueilleurs jusqu'à une date très récente, au centre de la Tanzanie conduit

5. Nous utilisons ici la graphie « bantou » et non « bantou » dans la mesure où il s'agit d'un terme signifiant « les hommes », « les humains » dont l'usage, sous différentes variantes, a permis de regrouper ces langues dans une même famille.

très logiquement à considérer que cette présence khoisan exclusive s'étendait jusqu'à l'Afrique de l'Est. » (Philippson, 2009 : 371)

Pour Philippson, le sandawe se trouve être la seule langue khoisan encore parlée en Tanzanie, tandis que d'autres chercheurs y adjoignent le hadza (Batibo, 2000 : 6), langue parlée par un petit groupe de chasseurs-cueilleurs du centre de la Tanzanie. Toutefois, Philippson (2009 : 371) souligne que l'appartenance du hadza au groupe khoisan n'est pas prouvée, par conséquent, bien qu'il soit impossible de trancher définitivement sur cette question, le hadza pourrait être l'unique témoin de la présence d'une autre famille linguistique en Afrique méridionale qui aurait entièrement disparu à l'exception de cette langue.

L'archéologie nous renseigne sur la migration de sociétés pastorales de langues couchitiques

« débutant autour du lac Turkana (à la frontière actuelle entre le Kenya et l'Éthiopie) aux environs de 2500 avant notre ère, se manifestant environ 1200 ans plus tard au sud du Kenya et en Tanzanie du nord. » (Philippson, 2007 : 54)

Ces sociétés pastorales ont transmis un certain nombre de termes liés à l'élevage aux sociétés de langues bantu et nilotiques avoisinantes. Si bien qu'en hehe, comme le souligne Batibo (2000 : 6), le mot *senga* qui désigne la vache est un emprunt aux langues couchitiques. Ces emprunts sont des indices qui donne corps à l'hypothèse selon laquelle les premières sociétés pastorales dans la région étaient des sociétés parlant des langues couchitiques et qu'elles sont étendues sur un territoire plus vaste que celui où elles sont parlées aujourd'hui. Selon Batibo (2000), il resterait aujourd'hui six langues d'origine couchitique en Tanzanie : le burunge, l'alagwa, l'aasax, le gorowa, le ma'a et l'iraqw, ce dernier étant le plus largement parlé avec environ 400 000 locuteurs.

Autre famille linguistique, les langues nilotiques parlées en Tanzanie sont issues de plusieurs vagues de migrations depuis leur origine au Sud Soudan. La plus ancienne eut lieu aux alentours du premier siècle avant notre ère et concerne des populations parlant des langues « nilotiques méridionales » anciennes, s'installant entre le lac Victoria et l'ouest du Kilimandjaro (Ehret, 1980 : 68). Seulement deux langues issues du groupe nilotique sud sont encore parlées en Tanzanie : le datoga et l'akie (Batibo, 2000 : 7). Entre le xv<sup>e</sup> et le xvii<sup>e</sup> siècle, deux autres groupes parlant des langues « nilotiques orientales » se sont installés sur le territoire de l'actuelle Tanzanie. D'abord, les Ongamo qui se sont répartis aux alentours du Kilimandjaro « où ils se sont lentement assimilés aux Bantu parmi lesquels ils vivent » (Philippson, 2009 : 374). Puis, les Maasai, arrivés plus tardivement (xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècle), se sont étendus jusqu'au centre de la Tanzanie (Philippson, 2009). Au début du vingtième siècle l'ongamo n'était parlé que dans le district de Rombo [région du Kilimandjaro] tandis que le maasai est toujours parlé par un grand nombre de locuteurs (Ehret, 1980 : 75-76). Une dernière vague de populations parlant le luo, une langue appartenant au groupe « nilotique ouest », atteint le territoire tanzanien à l'est du lac Victoria il y a deux ou trois siècles. Bien que les populations Luo soient principalement installées au Kenya, on dénombre tout de même environ 200 000 locuteurs du luo en Tanzanie (Batibo, 2000 : 7).

La majorité des langues parlées aujourd'hui en Tanzanie appartiennent donc à la famille des langues bantu, une sous-branche du phylum Niger-Congo. Les populations de langue bantu arrivèrent environ mille ans avant notre ère par la région des Grands Lacs (Philippon, 2009 : 374). Ces cultivateurs, éleveurs qui maîtrisaient la chasse, la pêche et qui disposaient en outre de la métallurgie, possédaient un avantage technologique sur les autres populations en présence qui leur permit de s'étendre à l'Est puis vers le Nord et le Sud pour devenir démographiquement et économiquement dominants. Les langues bantu forment aujourd'hui 95 % des langues parlées par les Tanzaniens, comptant plus de cent langues différentes tandis que les langues non bantu restent parlées dans quelques zones notamment dans le nord et le centre de la Tanzanie (Philippon, 2009). Au sein de la famille bantu, le swahili demeure, sans commune mesure, la langue dont l'histoire et la qualification ont été le plus sujettes à controverses.

- Le swahili, une langue bantu

Comme souvent, les désaccords théoriques se sont révélés fructueux sur le plan des recherches qu'ils ont générées tant en archéologie, qu'en linguistique, en histoire et en ethnologie.

L'un des points de désaccord ancien, et désormais résolu, a porté sur la famille linguistique à laquelle appartient le swahili, longtemps considéré comme un créole ou un pidgin de l'arabe. Deux facteurs sont à l'origine de cette conception : d'une part la volonté de différentiation des populations swahilies vis-à-vis des autres populations de l'intérieur du continent par la revendication, d'une origine perse ou arabe ; d'autre part, le regard principalement synchronique que des voyageurs et des chercheurs étrangers ont porté sur les populations swahilies et leur langue, insistant avant tout sur l'architecture des villes, la prégnance de l'Islam, l'écriture du swahili en alphabet arabe, l'importance du lexique emprunté à l'arabe, autant d'éléments qui semblaient corroborer l'origine arabe des Swahilis et de leur langue. Sans entrer, dans une historiographie détaillée des populations qui ont été désignées sous le vocable de « swahili » (Le Guennec-Coppens & Mery, 2002), quelques précisions historiques permettront de mieux saisir la façon dont les populations swahilies et leur langue ont pu être considérées. L'histoire de la côte est africaine a été profondément marquée par les échanges commerciaux dans l'océan Indien, et ce, dès l'antiquité. Spear (2000) souligne que :

« *Early Roman trade is also attested in Unguja Ukuu on the southeast coast of Zanzibar from the 5<sup>th</sup> century, followed by Persian trade in the 8<sup>th</sup>-9<sup>th</sup>.* » (Spear, 2000 : 263)

Aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, ces échanges concernent aussi bien les différentes implantations le long de la côte est-africaine que des réseaux bien plus vastes avec la péninsule arabique, la Perse, l'Inde et la Chine (Médard, 2013 : 65). Un groupe pluridisciplinaire de chercheurs (Fleisher *et al.*, 2015), spécialistes de la côte d'Afrique de l'Est ont posé la question « *When did the Swahili become maritime ?* »<sup>6</sup>, leur développement

6. Par cette question relativement paradoxale, ils s'interrogent sur le moment charnière où ces sociétés de langue bantu se sont constituées en sociétés « maritime », se distinguant, par le même mouvement, des sociétés de l'arrière-pays.

montre qu'aux alentours du XI<sup>e</sup> et du XII<sup>e</sup> siècle certaines sociétés de la côte ont mis en œuvre d'importants efforts pour se tourner vers l'océan Indien et devenir maritimes. Ils en concluent que

*« the increasing maritimity of the Swahili was thus crucial to structuring their cosmopolitan status—a status aimed at both drawing visiting merchants closer and distinguishing themselves from other coastal and hinterland peoples. In this way, growing maritimity was as much about constructing new social identities as it was the creation of the idea of the hinterland itself »* (Fleisher *et al.*, 2015 : 102)

Cet argument apporte un éclairage des plus intéressants sur la façon dont le développement maritime des Swahilis participe à la constitution d'une différenciation entre la côte et l'intérieur qui perdure encore. Au XIX<sup>e</sup> siècle, cela se traduit, dans les représentations, par une opposition entre les Swahilis qui se considèrent comme *waungwana* (hommes libres, civilisés) et par la suite *wastarabu* (civilisés au sens d'arabisés), face aux *washenzi*, les « barbares » de l'intérieur (Horton & Middleton, 2000). Cette volonté de se distinguer des populations de l'intérieur rend possible et favorise leur statut d'intermédiaires dans l'activité commerciale qu'ils mènent, à savoir la transaction de ressources provenant de l'intérieur des terres (ivoire, et plus tard les esclaves) avec des marchands provenant de la péninsule arabique.

Pour se différencier, les « swahilis » revendiquent donc une origine arabe, qu'ils n'hésitent pas à mettre en avant ; celle-ci se trouve accréditée par les voyageurs étrangers qui adhèrent à ce récit et les considèrent effectivement comme des descendants d'immigrants arabes. Les cités swahilies, comme de nombreux ports de commerce, étaient constituées de populations provenant d'horizons variés : marchands Arabes, investisseurs indiens, intermédiaires swahilis (Spear, 2000 : 276). Toutefois, il semble que le nombre d'immigrés arabes, difficile à quantifier, reste relativement faible avant le XVIII<sup>e</sup> siècle (Le Guennec-Coppens et Mery, 2002 : 62). Ce mélange de populations va pourtant jouer un rôle important dans la représentation du swahili comme une langue sémitique ou un créole de l'arabe, reliant le swahili et les Swahilis à un imaginaire orientaliste.

L'urbanité, l'islamisation et le caractère cosmopolite des populations de la côte, liés aux nombreux siècles d'échanges commerciaux et de migrations, ont fait naître une perception des Swahilis et de leur langue qui a longtemps entravé l'historiographie de cette langue. Ces préjugés sont repris et déconstruits dans une synthèse effectuée par le linguiste tanzanien David P.B. Massamba (2002). Il y critique deux conceptions du swahili. La première considère le swahili comme un apport des Arabes, au même titre que l'islam, et fonde ses arguments sur le nombre, considéré important, de mots d'origine arabe dans le swahili. La seconde considère cette langue comme un pidgin, ou un créole, issue du mariage des hommes arabes, donc locuteurs arabes, et des femmes africaines, locutrices bantu. La démonstration de Massamba sur les insuffisances de ces théories se développe sur les quatre points essentiels suivants :

- 1) la présence de vocabulaire d'emprunt ne suffit pas à en faire une langue arabe,
- 2) il n'y a pas de lien logique entre l'apport de l'islam et un éventuel apport du swahili,

- 3) il n'y a pas de sources scientifiques permettant d'affirmer que cette langue fut un pidgin de l'arabe devenu ensuite un créole,
- 4) enfin, l'absence de ton du swahili n'est pas une justification suffisante puisque d'autres langues de la côte ont également évolué vers une disparition des tons.

Ces théories ont longtemps pesé sur la catégorisation du swahili comme appartenant au groupe de langues sémitiques, et ce d'autant plus que :

« *the Swahili have long stressed differences between themselves and their neighbors, emphasizing their putative descent from Persian and Arab immigrants and their own "civilized" ways (uungwana).* » (Spear, 2000 : 257)

Le fait que leur langue soit qualifiée comme un dérivé de l'arabe représentait donc un enjeu politique de taille, pour les Swahilis eux-mêmes. Dans cette controverse la question du lexique, dont on considère qu'il contient environ 25 % de termes d'origine arabe, a joué un rôle central. À l'occasion de la synthèse que Spear propose, en 2000, sur l'histoire du swahili, il relève et critique l'argument de Mazrui et Shariff (1994) faisant du swahili un pidgin afro-arabe, qui serait devenu un créole avant d'effacer une grande partie de ses termes arabe en les remplaçant par des termes bantu. Selon Spear, les travaux de Nurse et Hinnebusch (1993) ont démontré que l'arabe n'a eu que très peu d'influence sur la morphologie et la phonologie du swahili en mille ans de contacts, et si un nombre important de mots ont été empruntés à l'arabe, ces emprunts sont, d'une part, relativement récents (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle) et, d'autre part, ils concernent principalement des domaines où l'influence arabe était la plus forte : religion, juridiction, administration, commerce, etc. tandis que le vocabulaire fondamental est d'origine bantu. Dès lors, les termes d'origine arabe sont à mettre en perspectives avec les emprunts aux langues des autres marchands étrangers (indiens, portugais, chinois, etc.) ainsi qu'avec les termes empruntés aux langues bantu des populations avoisinantes. Comme le souligne Mtavangu (2013) dans son travail de thèse sur Charles Sacleux (1856-1943), linguiste français, auteur notamment des dictionnaires français-swahili (1891) et swahili-français (1939), une quarantaine de langues bantu ont fourni des termes au swahili dans des proportions variables :

« quelques langues sont bien représentées comme le zigua (137 termes), le bondei (108 termes) et le nyika (71 termes). Le zaramo et le sambaa en inscrivent une trentaine, le yao et le nyamwezi une vingtaine, alors que le teita, le kami et le doe n'en fournissent qu'une dizaine et qu'une trentaine de langues sont représentées par moins de dix termes. » (Mtavangu (2013 : 283)

Enfin, la critique de l'appartenance du swahili aux langues sémitiques s'est également effectuée par un changement de point de vue, abandonnant la focalisation sur le lexique pour prendre en compte la morphologie et la syntaxe du swahili qui – pensons aux classes nominales – renvoient indiscutablement aux langues bantu. Dans ce changement de perspective, les linguistes allemands ont joué un rôle important, cet héritage se poursuit notamment à l'occasion du Swahili Colloquium de Bayreuth, organisé chaque année depuis 1987 contribuant à redonner un élan nouveau aux études sur le swahili (Alain Ricard, comm. pers.).

Le swahili est donc bien une langue bantou qui a émergé sur la côte est africaine à la faveur des contacts commerciaux entre les populations de la côte et les marchands de l'océan Indien. Elle se diffuse progressivement vers l'intérieur des terres de la Tanzanie continentale en parallèle au développement des routes de commerce.

- De la côte vers l'arrière-pays

À partir du XVI<sup>e</sup> siècle, la société coloniale portugaise étend son emprise au sein des comptoirs du Mozambique et sur la côte swahilie (Médard, 2013 : 69). Dès lors, les sociétés swahilies trouvent

« en Oman à la fois un allié potentiel et bienvenu contre l'impérialisme portugais et un partenaire commercial en pleine croissance » (Vernet *et al.*, 2002 : 92)

Jusqu'à la moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Portugais et Omanais se disputent la côte swahilie. Le Sultanat d'Oman, qui établit sa capitale à Zanzibar, prolonge son hégémonie, non sans résistances, jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

L'envolée des prix de l'ivoire dès les premières années du XIX<sup>e</sup> siècle incite à rechercher cette matière première toujours plus loin sur le continent. Pour ce faire, des routes caravanières sont mises en place et avec elles les commerces d'armes et d'esclaves se développent. Ces routes ont également joué un rôle de premier plan dans la diffusion du swahili de la côte vers l'intérieur de la Tanzanie continentale, tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. D'ailleurs, elles représentent le principal facteur de diffusion du swahili sur le continent avant la colonisation. Ces routes relient la côte aux lacs Nyasa et Tanganyika au sud-ouest, elles s'étendent vers le Katanga et l'Ouganda au nord-ouest. Au total ce réseau de pistes s'étend sur 1 500 kilomètres (Ricard, 2009 : 65). Le fait que ce réseau de pistes passe principalement par la Tanzanie a sans aucun doute favorisé une implantation du swahili plus forte dans ce pays que sur le territoire du Kenya voisin.

John Iliffe (1984) souligne, toutefois, que le swahili n'était pas l'unique langue du commerce caravanier :

« *The commercial language of southern route was Yao [...] on the western plateau the main language of trade was Nyamwezi, especially a standardized dialect known as kirugaruga which was understood, according to a missionary, "everywhere between the Victoria Nyanza and Kiwera (Ukimbu)".* » (Iliffe, 1984 : 79)

Iliffe introduit ici une nuance par rapport au rôle du swahili, celui-ci n'était pas la langue du commerce caravanier dans son ensemble, mais plus particulièrement la langue qui servait à négocier avec les commerçants de la côte. Elle n'en reste donc pas moins indispensable pour participer aux échanges commerciaux avec la côte qui au XIX<sup>e</sup> siècle ne cessent de s'intensifier. Le swahili devint également un instrument de prestige non négligeable pour les chefs.

Ainsi, à l'arrivée des Allemands en Afrique de l'Est, vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, le swahili faisait déjà office de *lingua franca* pour les échanges interethniques. Cette diffusion

7. Ukimbu, région de Singida. Correspond à une large zone allant du centre ouest au nord-ouest du pays.

préalable à l'arrivée des Occidentaux fut justement un élément crucial dans la façon dont cette langue fut perçue et employée à l'époque coloniale.

### *Colonisation et politiques linguistiques*

- Le swahili, langue de l'Administration allemande

Le nouveau pouvoir colonial considéra effectivement le swahili comme un atout majeur dans cette région qui compte une multitude de langues (Whiteley, 1956 : 343). S'il semble qu'il y ait eu débat entre un usage de l'allemand ou du swahili comme langue d'instruction à l'école (Kiango, 2005 : 158 ; Sa, 2007 : 3), le choix du swahili s'imposa rapidement. En effet, dès les débuts de la colonisation allemande, le premier gouverneur du Tanganyika envisageait d'administrer la région côtière et d'entretenir des relations de commerce avec l'intérieur en prenant pour intermédiaires des locuteurs du swahili originaires de la côte (Ilfte, 1984 : 208). Ces locuteurs natifs du swahili, après un cursus scolaire dans des écoles elles aussi situées sur la côte, devinrent des relais de l'Administration.

Cette politique, valorisant la côte et attribuant à des locuteurs du swahili une fonction dans l'administration, contribua, me semble-t-il, à augmenter le prestige du swahili et, pour la première fois, à lier swahili et gouvernement. Et de fait, la langue officielle de l'Administration allemande fut le swahili. Ilfite (1984) indique à propos de ce choix :

« *It was adopted for administration convenience and subsequently defended against missionary enthusiasts for tribal languages and patriotic enthusiasts for German.* » (Ilfite, 1984 : 210)

En effet, il n'était pas rare que les missionnaires protestants allemands se servent de la langue vernaculaire du lieu où ils résidaient tandis que les catholiques et les anglicans utilisaient en général le swahili. Ainsi, dès cette époque, la question de la place à accorder aux langues locales, à la langue du colonisateur et au swahili se pose. Les Allemands furent donc les premiers à choisir le swahili comme langue administrative, privilégiant une vision pragmatique, utiliser la *lingua franca*, contre le choix, patriotique, mais peu utile, de l'allemand et contre les langues locales qui, par leur diversité, sont perçues comme des facteurs de division. Sous la colonisation allemande, le swahili ajoute donc à son statut de langue du commerce, le statut de langue de communication avec l'Administration. Par ailleurs, les fonctionnaires allemands, lorsqu'ils étaient appelés à exercer au Tanganyika, devaient apprendre le swahili au Séminaire des Langues Orientales à Berlin avant d'être autorisés à travailler (Blommaert, 1999 : 87). En devenant la langue de l'administration, aussi bien pour les employés originaires d'Allemagne que du Tanganyika, le swahili gagna en prestige vis-à-vis des autres langues du pays. Ce rôle attribué au swahili s'accompagna d'un début de standardisation avec la volonté de fixer son alphabet en caractères latins (*op. cit.*). De même, la diffusion de cette langue fut encouragée avec l'apparition d'une presse écrite en swahili dont le premier exemplaire, le journal *Kiongozi* – littéralement « guide, conducteur » (Sacleux 1939 : 391) –, parut pour la première fois en 1905 (Blommaert, 1999 : 87).



- Standardisation et enseignement scolaire du swahili sous l'autorité britannique

La Grande Guerre, de par les mélanges de population qu'elle a imposés, a joué un rôle moteur dans la diffusion du swahili qui prend un nouvel essor sous l'administration britannique. Le démantèlement de l'ancienne Afrique orientale allemande, à l'issue de la guerre, aboutit à l'attribution d'un mandat de la Société des Nations plaçant le Tanganyika sous autorité britannique.

Dans cette nouvelle configuration, le swahili fut maintenu comme instrument de la politique et de l'administration locale au Tanganyika. Cependant, contrairement au pouvoir colonial allemand qui souhaitait ne maintenir que des contacts distants avec l'intérieur du pays, par le biais d'intermédiaires swahilis, l'autorité britannique et son système d'administration indirecte s'appuyèrent sur les chefs et les organisations politiques locales. Dans cette configuration la diffusion du swahili à l'intérieur du territoire devint d'autant plus importante qu'il s'agira de traiter directement en swahili avec les autorités locales des populations administrées. Ce changement de politique se reflète également dans la promulgation du swahili comme langue d'instruction pour toutes les écoles reconnues et financées par l'Administration (Iliffe, 1984 : 338). Jusqu'alors, sous la colonisation allemande, le développement des écoles avait été principalement orchestré par les différentes sociétés de missionnaires. En 1912, les écoles primaires missionnaires accueillèrent un nombre d'élèves pouvant aller jusqu'à « *101 035, perhaps a quarter of all children of school age.* » (Iliffe, 1984 : 224). La mise en place de cet important réseau d'écoles fut un atout important pour le régime colonial, lequel

*« would not have been able (or perhaps willing) to build all the schools that the missions built between 1878 and 1914 »* (Hildebrandt, 1987 : 194, in Topan, 1992 : 339)

Aussi, en rendant l'usage du swahili obligatoire comme médium d'instruction dans les écoles qu'elle reconnaissait et qu'elle finançait, l'administration britannique chercha à harmoniser et à administrer ce réseau. Les écoles qui, pour certaines, employaient jusqu'alors les langues locales comme langue d'instruction n'eurent d'autre choix que d'employer le swahili pour obtenir des fonds publics ou pour être légitimes au regard de l'administration. Cette mesure de renforcement du swahili démontre à nouveau la méfiance voire l'hostilité des pouvoirs coloniaux à l'égard des autres langues vernaculaires. D'autre part, à l'inverse de l'administration allemande qui avait mis de côté l'usage et l'enseignement de l'allemand, l'administration britannique introduisit l'usage de l'anglais dans l'éducation. Cela, dès les trois dernières années du primaire, à l'école secondaire, ainsi que dans les écoles de formation des instituteurs, des employés et des chefs, associant la formation des élites, non plus au swahili, mais à l'anglais. En procédant de la sorte, la colonisation britannique posa les bases d'un système éducatif qui, malgré la coupure idéologique de l'indépendance et quelques modifications dans le primaire, reste jusqu'à aujourd'hui le modèle dominant : swahili à l'école primaire, anglais dès l'école secondaire et dans le supérieur.

En 1930, l'*Inter-Territorial Language Committee* vit le jour, il eut pour mission de promouvoir la standardisation et le développement du swahili. Le comité sélectionna le dialecte parlé à Unguja, une des deux îles qui composent l'archipel de Zanzibar. Ce

fut un choix politique : d'une part, Zanzibar était un centre majeur du commerce en Afrique orientale, d'autre part, le *kiunguja* était surtout un instrument de communication sans littérature ni poésie, comprenant beaucoup de termes arabes, ce qui en faisait une langue « plus facile » à apprendre pour les étrangers (Ricard, 2009 : 36). Par la suite, le travail du comité consista à standardiser le swahili, c'est-à-dire établir un seul système cohérent tant au niveau lexical que grammatical. Le choix de son écriture en alphabet latin (par opposition à l'alphabet arabe, autrefois employé), déjà opéré par l'administration allemande fut entériné. Le comité fut aussi responsable de la diffusion du swahili notamment par la constitution de manuels scolaires en swahili, la traduction d'ouvrages et l'incitation à la publication de livres en swahili (*op. cit.*).

La diffusion du swahili comme *lingua franca* à l'intérieur des terres du Tanganyika fut donc un processus qui s'établit d'une part, sous l'impulsion du commerce, des routes caravanières, des opportunités d'échanges que permet la négociation en swahili avec les marchands de la côte, et d'autre part, sous une impulsion volontariste des pouvoirs coloniaux promoteurs du swahili à des fins administratives. Mais le swahili fut aussi un médium utilisé pour s'opposer à la colonisation. Employé dès 1947 comme vecteur de rassemblement et d'unité (Martin 1988 ; Blommaert 1999) par le mouvement nationaliste qui obtiendra l'Indépendance en 1961, le swahili franchit une nouvelle étape quand le premier président tanzanien Julius Nyerere le promulgue langue nationale.

### **L'Indépendance : investissement politique du swahili et effacement des langues locales**

#### *Le swahili au cœur de la construction nationale*

Les défis autour de l'unité et de la stabilité du Tanganyika et de Zanzibar, au moment des indépendances, puis des Républiques Unies de Tanzanie à partir de 1964<sup>8</sup>, furent adressés entre autres par le biais des politiques linguistiques et plus particulièrement par le choix du swahili comme langue nationale.

Une des préoccupations initiales de Nyerere, en tant que premier président puis dans le cadre d'une politique socialiste dite « non alignée » (*Ujamaa*), fut de créer une unité nationale fondée sur la valorisation d'une « nouvelle culture africaine ». Dans ce contexte, le swahili, en tant que langue africaine par opposition à l'anglais, et au titre de langue non ethnique, fut perçu comme un atout majeur et devint un outil fortement idéologisé : il dut devenir à la fois, une expression de cette « nouvelle culture », et un médium pour sa diffusion (Harries, 1969). Cette diffusion devra se réaliser par l'éducation et la swahilisation du pays, alors une des priorités du nouvel État.

Ce choix linguistique, bien que présenté comme une alternative à l'anglais, comporte également des visées stratégiques à l'endroit des autres langues du pays et des tensions qui affleurent au sein de la jeune nation indépendante. En effet, Whiteley

8. La Tanzanie est en effet composée par l'union de deux républiques, celle du TANganyika et celle de ZANzibar.

(1969) explique qu'au moment où Nyerere fait le choix du swahili comme langue nationale, des nationalismes régionaux se faisaient entendre, notamment par la valorisation de leurs langues vernaculaires, que ce soit chez les Haya, les Nyamwezi, les Sukuma ou encore les Chagga. Aussi, privilégier le swahili a pu constituer un recours pour contrer ces revendications, et éviter de donner prise aux tensions internes au pays.

Dans l'ouvrage *Performing the Nation*, Kelly M. Askew (2002) joue sur le double sens du terme « performance » afin de montrer comment la conception de la Tanzanie en tant que Nation s'est aussi réalisée, s'est incarnée, a pris forme, par le biais de performances artistiques. Assistant à un concours « nationale » de danse en 1992, elle constate une certaine dissonance entre la volonté de promouvoir des danses « authentiques », représentatives de la culture « originelle » des ethnies qui composent la Tanzanie, et l'usage du swahili dans les chansons (Askew, 2002 : 201). Cette ambivalence représente bien la difficulté d'une construction nationale qui doit s'appuyer sur les identités qui la composent tout en recherchant une unité par le biais d'une langue commune. Cet exemple illustre ce qu'explique également Jan Blommaert (1999) :

*« attitudes towards the "tribes" remained ambivalent: on the one hand, "tribal" diacritics were seen as centrifugal and destabilizing in a modern African socialist society; on the other hand these "tribes" provided the raw cultural material for building the new society, which was claimed to be deeply African. »* (Blommaert, 1999 : 81)

*In fine*, dans ce nouveau cadre idéologique,

*« "tribal" traditions were pre-revolutionary traditions that needed to be abolished as part of the socialist revolution. »* (Blommaert, 1999 : 81)

et ce, au profit d'une « Nouvelle Culture » s'exprimant en swahili. Cette « Nouvelle Culture » est définie de la façon suivante, par le linguiste tanzanien Abdulaziz Mkilifi :

*« The Tanzanian Culture therefore is the sum-total of all the good customs and traditions of the different language groups in Tanzania. All these regional cultures using local languages, or dialects, are now being transformed into a National Culture using Swahili which is increasingly commanding loyalty, affection and respect of Tanzanians. »* (Mkilifi, 1974 : 11)

Ces propos sont particulièrement révélateurs de l'ambiguïté politique de l'époque qui, tout en souhaitant valoriser et s'appuyer sur les traditions « africaines » des populations tanzaniennes, se montre plus que méfiante à l'égard des langues dans lesquelles ces traditions se disent et se vivent.

La transformation linguistique des populations du territoire tanzanien fut donc perçue, par le pouvoir politique, comme réalisatrice d'une transformation radicale de la société. Pour mettre en œuvre cette transformation linguistique, l'enjeu était de maintenir les autres langues du pays en dehors de la sphère institutionnelle et de les circonscrire au niveau local et si possible privé (j'y reviendrai). Aussi les langues locales sont jusqu'à aujourd'hui, plus ou moins officiellement, interdites dans l'éducation, la presse, la radio et la télévision, les campagnes politiques et les projets d'alphabétisation.

Toutefois, vis-à-vis de l'anglais, la portée effective de la politique de swahilisation, dans les premiers temps de l'indépendance, fut de nature principalement symbolique : le swahili se trouva confiné aux premières années de l'éducation primaire et aux institutions les plus locales, alors que l'anglais fut utilisé dans les hautes sphères de la vie politique et sociale (Blommaert, 1999 : 83). Seule la décision de faire du swahili la langue de l'Assemblée nationale représenta une véritable avancée vers un rôle plus important de cette langue (Blommaert, 1999).

*Promouvoir le swahili au détriment de l'anglais ou maintenir l'anglais au détriment du swahili ?*

La Déclaration d'Arusha, le 5 février 1967, marque un tournant majeur dans la politique tanzanienne, elle est l'occasion pour Nyerere d'un durcissement des positions socialistes qui initie de vastes nationalisations, une réforme de l'enseignement (prise de distance avec « l'héritage colonial », valorisation du travail manuel agricole, participation de l'école à la vie et aux activités économiques du village) et le regroupement des populations en villages (Martin, 1988 : 71-73).

La volonté de mettre en place une éducation qui soit intégralement en swahili du primaire à l'université se fait jour. Dès 1967, le swahili devient la langue d'instruction pour l'intégralité du primaire. Cette même année le *National Swahili Council* (**Baraza la Kiswahili la Taifa** : BAKITA) voit le jour, il est destiné à la promotion du swahili aux côtés de l'*Institute of Swahili Research* (**Taasisi ya Uchunguzi ya Kiswahili** : TUKI), déjà existant, héritier de l'ancien *Inter-Territorial Language Committee* :

« *charged with the duty of researching Swahili in all aspects of Linguistics, Literature and culture.* » (Kiango, 2005 : 161)

Le *National Swahili Council* a pour rôle d'approuver et de produire de nouveaux termes, dans l'optique d'aménager la langue afin de lui permettre d'exprimer plus de concepts et de termes techniques (Ricard, 2009 : 41-43). Une autre réforme importante est entreprise cette année-là :

« *Mr. Rashid Mfaume Kawawa, the then Second Vice-President, issued a directive requiring all government offices and parastatals to use swahili as the official language* » (Kiango, 2005 : 160)

Dès lors, l'usage du swahili sort de la sphère strictement politique (l'Assemblée nationale) ou éducative et devient officiellement la langue utilisée dans un grand nombre d'institutions fréquentées au quotidien par la population : hôpitaux, administrations, etc.

Pourtant, dès 1974, en raison de l'apaisement avec l'Angleterre, Nyerere tempéra ses positions et déclara que rejeter l'anglais serait une erreur. L'objectif de sa politique linguistique consista, dès lors, à établir un bilinguisme en swahili et en anglais. Cela fait dire à Blommaert (1999 : 93) que « depuis la fin des années 1970, le swahili n'était plus la priorité nationale ». Ces propos peuvent cependant s'interpréter de deux façons : d'une part, la swahilisation peut ne plus être la priorité parce que l'anglais n'est plus rejeté et que le bilinguisme est encouragé via la politique linguistique dans l'édu-

cation ; d'autre part, on peut aussi penser que le swahilisation n'est plus une priorité parce qu'elle a atteint son objectif et qu'une majorité de Tanzaniens maîtrisent cette langue. Toujours est-il que ce retournement idéologique met un frein à la politique de swahilisation et à terme suspend le projet d'une éducation intégralement en swahili. En 1985, Nyerere cède le pouvoir, et le nouveau président Ali Hassan Mwinyi accepte un rééchelonnement de la dette par le FMI, concomitante d'une influence grandissante des organisations internationales. La Tanzanie entre

« dans une nouvelle ère économique, caractérisée par l'ouverture des marchés, la restructuration financière, la privatisation des entreprises nationales, la décentralisation gouvernementale et l'abandon des services publics. » (Fouéré, 2011 : 71)

Dans ce nouveau contexte libéral, l'anglais paraît plus que jamais nécessaire.

L'important investissement idéologique du swahili et les efforts dans la planification de sa diffusion dans le pays doivent donc être contrastés par le maintien du statut de l'anglais, affirmé clairement par Nyerere dès 1974. L'ambiguïté vis-à-vis des langues et les hésitations dans la mise en œuvre des politiques linguistiques se retrouvent et s'avèrent particulièrement saillantes lorsqu'on se penche plus spécifiquement sur la question des langues d'instruction dans les écoles primaires et secondaires. En effet, jusqu'à nos jours, malgré les tensions et les revirements entre donner une plus grande place à l'anglais ou préparer une éducation tout en swahili, un statu quo a finalement prévalu. Le swahili se maintient comme langue d'enseignement à l'école primaire, et l'anglais comme langue d'instruction à l'école secondaire et dans l'éducation supérieure. Comme le souligne Sa :

« maintenir ce statu quo est à la fois peu coûteux financièrement et simple politiquement. » (Sa, 2007 : 24)

D'une part, cela permet de ne pas engager des frais pour la conception ou la traduction de manuels scolaires en swahili. D'autre part, cela permet de ménager ceux qui souhaitent conserver l'anglais à une place majeure dans le cursus scolaire, sans pour autant affirmer clairement le renoncement à une promesse liée à l'héritage de l'indépendance : tendre vers un plus grand développement du swahili.

Cette question des langues dans l'enseignement et le *statu quo* tel qu'il est maintenu produisent un débat récurrent dans la société tanzanienne qui oppose les tenants d'une éducation tout en swahili et ceux qui au contraire souhaiteraient que l'anglais soit enseigné dès le primaire. La visibilité de ce débat contraste avec l'inexistence d'un questionnement sur le rôle que pourraient jouer les langues locales dans l'éducation<sup>9</sup> ou dans la sphère publique. Cela rejoint le phénomène d'effacement que j'évoquai en introduction de cette partie et sur lequel je souhaiterais revenir maintenant.

9. Même des groupes de recherche comme le LOITASA (Galabawa et Lwaitama, 2005 ; Desai *et al.*, 2010) qui militent pour l'usage de la langue maternelle comme langue d'instruction, ne considèrent pas les langues locales et positionnent le swahili (peut-être parce que c'est une langue africaine) comme langue maternelle.

*Des langues locales fatalement appelées à disparaître*

En faisant du swahili le ciment de l'unité nationale, à la fois par rapport à Zanzibar et par rapport aux populations du Tanganyika, Nyerere lui a octroyé une visibilité majeure, qui se traduit également par l'attrait de chercheurs, étrangers ou nationaux, pour l'étude du swahili. Cette focalisation des recherches sur le swahili, par ailleurs très fructueuse, a pu contribuer, dans une certaine mesure, à renforcer la représentation de la Tanzanie comme un pays où le swahili est très largement parlé, par l'ensemble de la population (les fameux 90 % évoqués en introduction de ce chapitre), et ce, sans qu'une analyse plus approfondie des pratiques n'ait pu confirmer, infirmer ou moduler cette proposition. Présentée comme telle, cette conception d'une Tanzanie presque entièrement swahiliphone dans la majorité des échanges a pu être perçue, soit comme une réussite politique à analyser, soit comme un danger pour les langues locales appréhendées alors sous le prisme du déclin et de la mort des langues.

Alternant entre deux conceptions opposées du swahili (langue intégratrice contre langue destructrice), les études sur le swahili et les langues locales ont souvent abordé cette question selon deux axes de recherche.

Un premier axe de recherche, principalement centré sur le swahili, s'attache à identifier les facteurs qui ont permis l'essor de cette langue à l'intérieur du pays. Sont évoquées les qualités intégratives du swahili et sa syntaxe bantu qui faciliteraient son apprentissage par des populations dont la langue maternelle appartient le plus souvent à cette famille linguistique (Abdulaziz Mkilifi, 1971) ; ou encore son prestige en tant que langue de la modernité et de la promotion sociale (Batibo, 2000 ; Ricard, 2009). Face à cet essor du swahili, les langues locales se retrouveraient cantonnées à des fonctions strictement culturelles et familiales (Batibo, 2000).

Un deuxième axe de recherche réintroduit l'intérêt pour les langues locales, mais en tant que langues fatalement appelées à disparaître (Brenzinger éd., 1992). Ce déclin des langues locales est perçu comme résultant directement de l'essor du swahili ; mais aussi des mesures d'interdiction des langues locales dans l'éducation, dans les campagnes d'aide au développement, la presse, etc. Cet axe de recherche débouche souvent sur la volonté de constituer des dictionnaires et des grammaires afin de sauvegarder la connaissance de ces langues.

Telles deux facettes d'une même pièce, ces axes de recherche s'appuient sur une même idéologie langagière : le swahili, et sa large diffusion dans le pays entraîneraient le déclin des langues locales et leur fatale disparition. Une proposition que la linguiste tanzanienne Saida Yahya-Othman (1999) résume de la façon suivante :

« la survivance des autres langues est menacée, en particulier les plus petites dont les locuteurs ont des échanges intenses avec des swahiliphones [...]. Mais du point de vue de l'idéologie en place, ce sacrifice est le prix à payer pour le maintien de la paix interne et de l'unité nationale » (Yahya-Othman, 1999 : 82)

Ainsi, pour les autorités, la disparition jugée inéluctable des langues locales serait un « sacrifice » pour le bien de la nation.

Le phénomène d'effacement qui touche les langues locales réside dans cette généralisation de la disparition : « la survivance des autres langues [toutes les langues !] est menacée » (*op. cit.*). L'emphase sur le swahili et l'attrait pour le cas des « plus petites » langues en danger ou en contact étroit avec des locuteurs swahiliphones contribuent à reproduire cette idéologie. La Tanzanie compte effectivement un nombre conséquent de langues parlées par peu de locuteurs – une soixantaine sont parlées par moins de 30 000 locuteurs (*Languages of Tanzania Project*, 2009 : 2) –, d'autres, comme le kibondei, se trouvent dans une étroite proximité linguistique et géographique avec le swahili, ce qui génère un phénomène de glissement linguistique (Legère, 1992). Toutefois, l'analyse du degré de mise en danger de ces langues ne peut être représentative de l'intégralité des langues locales tanzaniennes qui, pour nombre d'entre elles, ne correspondent pas à ces cas de figure. Par exemple, le sukuma et le nyamwezi, fortement apparentés, possèdent à eux deux un peu plus de 5 millions de locuteurs qui les parlent comme langue maternelle, ce qui est quantitativement plus élevé que le swahili qui ne comprend qu'un peu plus de 2 millions trois cent mille locuteurs natifs (*Languages of Tanzania Project*, 2009 : 2). Par ailleurs, le ha et le gogo comptent un peu plus d'un million de locuteurs, et onze langues (dont le hehe qui nous intéresse tout particulièrement) se situent entre 500 000 et un million de locuteurs (*op. cit.*), ce qui est tout de même conséquent.

Cette représentation d'un destin commun assigné aux langues locales qui se trouveraient toutes entraînées dans une dynamique de disparition, à plus ou moins long terme, face à l'essor du swahili et à son attrait comme langue de la nation, de l'unité et de la modernité, relève d'une simplification du champ sociolinguistique. Présentée uniquement en termes concurrentiels, cette idéologie a estompé le fait que le swahili puisse être, non pas la langue, mais une des langues des populations qui composent la Tanzanie. C'est-à-dire une ressource linguistique, historiquement utile à maîtriser, en plus de, et non nécessairement à la place d'une langue locale, qui n'en demeure pas moins potentiellement prédominante au quotidien.

Les idéologies langagières et ce processus d'effacement qui touche les langues locales en Tanzanie sont également perceptibles par les différentes façons dont sont désignées les langues dans la société tanzanienne. Afin d'approfondir la compréhension de l'idéologie langagière dominante en Tanzanie, je vais donc m'intéresser aux termes employés dans la société et/ou dans le monde académique pour désigner les langues locales, le swahili et l'anglais.

### **Dénomination des langues : idéologies langagières et mise en échelle**

La façon dont une société désigne ses langues, que ce soit par d'autres substantifs que leur nom officiel, ou en leur adjoignant des qualificatifs, est particulièrement révélatrice des idéologies langagières en jeu. Ces désignations révèlent des jugements de valeur, implicites ou explicites, et, en Tanzanie, elles participent également au processus de mise en échelle des langues.

La notion de mise en échelle ou *scaling* est issue d'un renouvellement du regard sur l'échelle initié notamment par Latour (2005). Dans cette optique l'échelle n'est

plus considérée comme un outil objectif mobilisable à tout moment, mais comme un produit des pratiques individuelles ou collectives (Lempert et Carr, 2016). Comme le précise Latour :

« *Scale is what actors achieve by scaling, spacing and [thereby] contextualizing each other* »  
(Latour, 2005 : 183-184)

En Tanzanie, ce fut évoqué brièvement, il y eut une volonté politique de la part de Nyerere, d'associer et de circonscrire les langues africaines, hormis le swahili, à l'échelle locale, de donner au swahili une envergure nationale (institutionnelle et administrative) tout en maintenant l'anglais comme langue des échanges internationaux. Aussi, les différentes désignations des langues que les universitaires, comme la population mobilisent, reflètent et renforcent cette mise en échelle politique des langues. Par leurs usages quotidiens de ces termes, tous concourent à une actualisation de cette mise en échelle et contribuent à délimiter des contextes dans lesquels se jouent un processus de légitimation/illégitimation d'une langue par rapport à une autre. La mise en échelle des langues et des activités sociales qu'elles autorisent implique donc des idéologies langagières, comme le souligne Gal (2021) :

« *like any ideological project, scaling implies perspectives and interests. The results of comparison/scaling serve to enable and justify social action and institutional arrangements.* » (Gal, 2021 : 142)

En gardant ceci à l'esprit, je vais m'attacher à décrire dans les prochaines sous-parties les différentes désignations employées pour parler des langues locales, du swahili et de l'anglais, tout en soulignant les processus de comparaison et de différenciation à l'œuvre dans la mise en échelle de ces langues.

#### *Désignations des langues locales*

En ce qui concerne les langues tanzaniennes à l'exception du swahili, l'une des expressions les plus courantes, qu'on rencontre fréquemment en milieu urbain, est le terme de *kilugha* (pluriel : *vilugha*). Par l'ajout du préfixe diminutif de classe 7 *ki-* devant le nom commun *lugha*, emprunt de l'arabe signifiant « langue » (Sacleux 1939 : 478), le terme désigne littéralement « une petite langue ». Il existe un corollaire scientifique à cette expression populaire : le terme de *lugha za jumuiya ndogondogo* utilisé par Mkude (1999) et qui signifie « langues des petites communautés ». Cette qualification des langues locales en tant que « petites langues », que ce soit métaphoriquement (des langues de moindre importance) ou concrètement (des langues parlées par moins de locuteurs), ne peut se faire que par comparaison avec le swahili, et contribue ainsi à produire et reproduire un rapport de supériorité/infériorité entre le swahili et les autres langues du pays. Cette mise en échelle des « petites langues » par rapport au swahili, qui lui n'est jamais désigné comme tel, reflète le processus de différenciation, évoqué précédemment, qui a conduit à une valorisation forte du swahili et une absence de considération institutionnelle pour les autres langues. Les procédés d'illégitimation et de dénigrement liés à cette idéologie langagière sont particuliè-



rement flagrant lorsqu'on garde à l'esprit que certaines de ces langues possèdent un nombre conséquent de locuteurs. Comme ce fut souligné précédemment, une partie de ces « petites langues » sont parlées par des millions de locuteurs et possèdent plus de locuteurs natifs que le swahili. Compte tenu de ces chiffres, il apparaît clairement que l'échelle qui permet de qualifier ces langues de « petites langues » ou de « langues des petites communautés » ne s'appuie pas sur une comparaison du nombre de locuteurs, mais sur une représentation plus ou moins explicite de ce qui distingue une langue [une vraie] et une « petite langue » : à savoir la reconnaissance institutionnelle et la prépondérance nationale dont dispose le swahili.

Une désignation plus académique (et beaucoup moins répandue) pour tenter de qualifier ces langues est proposée par Msanjila (2007) : *lugha za jamii*. Littéralement *jamii* signifie « grand nombre, foule, universalité, masse, ensemble » (Sacleux, 1939 : 181), sa racine se retrouve dans le terme *jamaa* (à l'origine du concept d'*ujamaa* cher à Nyerere) signifiant « famille, compagnie, corporation, société » (Sacleux, 1939 : 180). S'agissant de l'aspect linguistique, *jamii* désigne des langues propres à des ensembles d'individus, on pourrait traduire par les « langues des sociétés » ou « des communautés ». Ce qualificatif, s'il a le mérite d'éviter le terme « ethnie », reste toutefois assez vague et peu satisfaisant : qu'est-ce qu'une langue qui ne serait la langue d'aucun groupe social ? Dans le registre des dénominations vastes, l'expression *lugha za Watanzania* (« langues des Tanzaniens ») est intéressante dans la mesure où elle repositionne ces langues comme un patrimoine pour la Tanzanie et ses citoyens. Cependant, en regroupant également le swahili (qui en fait indéniablement partie) sous cette appellation, elle ne permet pas de saisir la spécificité de ces langues dans leurs usages et leurs rapports à la langue nationale.

Le terme *lugha za asili* est également employé, que ce soit dans des textes de loi (notamment la « Cultural Policy » de 1997 qui ouvre la voie à des recherches sur les langues en Tanzanie dans une optique de « sauvegarde »), dans des écrits scientifiques comme ceux du *Languages of Tanzania Project* (2009), ou dans les discours du quotidien. Le terme *asili* se révèle assez difficile à traduire, car riche de significations. Charles Sacleux (1939) nous apprend que ce terme est d'origine arabe et en donne les définitions suivantes :

« [premier sens] origine, source, principe, cause première, base (fig.), fondement ; le fond, ce qu'il y a d'essentiel ; racine d'un mot. [deuxième sens] Race dont on est originaire, surtout bonne ou noble ; famille ancienne et noble. *Mtu wa asili* un personnage de noble race, de bonne famille. [troisième sens] coutume ancestrale, usage particulier aux habitants d'une contrée » (Sacleux, 1939 : 73)

La richesse sémantique de ce terme permet des traductions diverses. Le premier sens incite à traduire l'expression *lugha za asili* par « langues maternelles » ou « premières langues ». Le deuxième sens rappelle la valeur laudative du terme qui peut se retrouver dans certains usages de *lugha za asili* et expliquer, par exemple, le choix de cette expression dans des textes législatifs comme la *Cultural Policy* qui souhaite présenter ces langues comme un patrimoine riche. Enfin, le dernier sens permet une traduction en « langues traditionnelles » proche de la conception populaire, souvent

péjorative, des « *traditional languages* » opposée à la modernité du swahili et l'internationalité de l'anglais. Si cette expression n'est pas péjorative au premier abord, elle contribue à la production d'une échelle spatio-temporelle pour établir la comparaison des langues. Qu'il s'agisse de la langue des origines géographiques (le village dont on provient) ou des origines familiales (la langue des parents) ou encore de la langue « traditionnelle », tous ces qualificatifs positionnent ces langues sur l'axe du passé (qu'il faille le préserver ou s'en déprendre) quand le swahili et l'anglais se trouvent positionnés du côté de la modernité, de l'urbanité et du futur (notamment via leur place centrale dans l'éducation).

Une autre appellation, beaucoup moins usitée, voire évitée, se trouve pourtant dans des propos de Nyerere diffusés régulièrement, notamment en période électorale. Dans l'un de ces extraits, Nyerere s'exclame *Karne ya ishirini mnazungumza lugha za makabila!* (« Au vingtième siècle, vous parlez [encore] des langues tribales ! ») (Mtavangu, 2014). Dans l'expression *lugha za makabila*, le terme *kabila* signifie « tribu » et renvoie donc aux « langues tribales ». Le recours à la figure de Nyerere pour évoquer la question linguistique, dans un contexte préélectoral, souligne la persistance du lien qui est établi entre diversité linguistique et risques de division. Ce lien se trouve mis en scène, ici, par l'emploi du qualificatif « tribales » (*makabila*) pour désigner les langues locales, par opposition au swahili, langue interethnique, représentant de l'unité nationale. Au-delà de l'usage péjoratif qu'en fait Nyerere dans l'extrait de discours que nous avons cité, cette désignation n'est pas satisfaisante, car elle caractérise ces langues comme des langues exclusives de telle ou telle population, ce qui ne coïncide pas avec les usages réels. En effet, comme nous le verrons au cours de notre description des pratiques plurilingues dans des villages de la région d'Iringa, il n'est pas nécessaire d'être Hehe pour parler hehe. Par exemple, d'anciens instituteurs originaires d'autres régions et implantés de longue date dans le village maîtrisent le hehe et échangent dans cette langue avec les villageois. Cette situation n'est pas accueillie comme un phénomène particulièrement extraordinaire, au contraire les villageois semblent trouver cela tout à fait normal et ne s'en étonnent pas plus que cela. Parler la langue du lieu où l'on réside depuis plusieurs années, voire plusieurs dizaines d'années, est perçu comme tout à fait naturel, et prouve qu'on ne peut parler de langue « ethnique » ou « tribale » dans le sens où ces langues seraient principalement exclusives, participant ainsi à délimiter le groupe.

L'implantation dans un lieu se révèle donc être un facteur bien plus décisif que l'appartenance au groupe dans la maîtrise d'une langue et la reconnaissance de cette maîtrise par les autres locuteurs. C'est en ce sens que je me permets de parler de langues locales. Bien sûr, cette expression n'est pas entièrement satisfaisante non plus, puisqu'elle correspond, dans une certaine mesure, au découpage linguistique pensé par Nyerere visant à cantonner ces diverses langues dans une sphère strictement locale, tandis que le swahili évoluerait au niveau national, et l'anglais au niveau international. En ce sens, ce ne sont pas simplement des langues locales, mais des langues qui ont été « localisées ». Il y a eu une volonté politique de circonscrire l'usage de ces langues à la sphère locale en les excluant toute institution, organe de presse ou organisme national susceptible de leur donner une plus grande résonance – on peut penser par

exemple aux concours nationaux de danses (Askew, 2002), évoqués précédemment, dans lesquels les chants étaient tous en swahili. Ainsi quand je parlerai de langue locale en Tanzanie dans cet ouvrage, c'est en gardant à l'esprit que ces langues ne sont pas locales par essence, mais parce qu'elles ont été circonscrites à la localité. L'appellation « langues locales » peut également être contestée en soulignant que ces langues sont aussi mobiles que leurs locuteurs et qu'à Dar es Salaam par exemple, comme dans d'autres centres urbains on retrouve des locuteurs du hehe ou d'autres langues. Cependant, même à Dar es Salaam il est possible de se rendre compte que certains quartiers sont composés d'une plus forte concentration de locuteurs d'une même langue. Il est évident que ces regroupements ne sont pas systématiques, ils constituent toutefois des recours stratégiques pour certains individus qui, émigrant à Dar es Salaam, cherchent un point d'ancrage où ils pourront être accueillis par des proches, voire, parfois, par d'anciens membres du même village. Pourquoi donc faire usage du terme langue locale ? Il me semble d'une part, que, sans être parfait, ce terme est un des plus exempt de jugement de valeur et d'autre part, il a l'avantage de relier l'usage des langues à un espace géographique dont on a vu qu'il importait plus que l'appartenance au groupe pour la maîtrise de la langue. De même, si les locuteurs de ces langues sont mobiles, on pourrait considérer que leurs regroupements dans les centres urbains, au sein desquels ils sont susceptibles de parler leur langue, organisent de nouvelles localités où ces langues peuvent s'inscrire. Parler de langues locales ne dispense donc pas d'une vision dynamique et mouvante des localités où ces langues évoluent. Y compris les nouvelles formes de « glocalité » produites par les évolutions techniques en termes de téléphonie et d'accès à internet (plateformes de messages écrits, réseaux sociaux...).

Je me garde enfin d'employer la notion de « langues vernaculaires » dans ce contexte précis, étant donné qu'une telle désignation contribuerait d'autant plus à restreindre l'usage des langues locales à l'entre-soi, et ne pourrait se départir d'une opposition entre ces langues et le swahili, la « langue véhiculaire » par excellence dans la région.

#### *Désignations du swahili*

D'ailleurs, contrairement aux autres langues du pays et à l'anglais, le swahili ne possède pas de désignation particulière ni d'adjectif qui viendrait le qualifier, hormis sans doute l'expression *lugha ya taifa* qui renvoie à son statut de langue nationale. Il existe bien quelque dénomination comme *kibongo*<sup>10</sup>, *kiswazi*<sup>11</sup>, *lugha ya mtaani* « langue du quartier », mais celles-ci désignent un registre particulier du swahili : le

10. Le mot *bongo* désigne le cerveau, l'intelligence. Il est au départ utilisé pour souligner l'importance de cet organe pour s'en sortir en milieu urbain. Progressivement le terme a été utilisé pour désigner Dar es Salaam et même fréquemment le pays tout entier.

11. *Uswazi* issu de *uswabilini* renvoie aux quartiers pauvres de Dar es Salaam. Sous la colonisation le développement urbain était marqué par la ségrégation raciale en trois zones: les quartiers occidentaux *uzunguni*, les quartiers asiatiques *ubindini* et les quartiers africains *uswabilini* (Burton, 2005 : 50). Par extension, le terme *kiswazi* désigne aujourd'hui le registre populaire issue des quartiers urbains les moins favorisés.

swahili populaire parlé principalement par les jeunes plutôt en milieu urbain, mais pas uniquement. Toutefois, l'absence de désignation particulière pour le swahili standard est tout aussi parlante que l'abondance de termes utilisés pour tenter de catégoriser ce qui caractérise les autres langues du pays. Les études sur l'anglais standard précédemment citées (Silverstein, 1996 ; Lippi-Green, 1997) montrent que le standard est la plupart du temps pensé comme la langue « normale », celle qui n'aurait pas besoin de qualificatif particulier. De plus, si l'on suit Agha (2007) dans sa réflexion sur les registres (nous y reviendrons en détail au chapitre 3), le standard n'est qu'un registre comme un autre :

« *Others [registers], such as Standard English, are promoted by institutions of such widespread hegemony that they are not ordinarily recognized as distinct registers at all. In a common ideological view, Standard English is just 'the language,' the baseline against which all other facts of register differentiation are measured. Yet from the standpoint of usage Standard English is just one register among many, highly appropriate to certain public/official settings.* » (Agha, 2007 : 146)

Bien sûr, dans le cas du swahili, il ne s'agit pas d'un standard parmi d'autres registres d'une même langue, mais du swahili vis-à-vis des langues locales et de l'anglais. Aussi, l'absence de désignation particulière souligne l'hégémonie institutionnelle du swahili et son statut d'étalon sur lequel s'appuie la comparaison et la mise en échelle des autres langues. Autrement dit, en Tanzanie, toutes les langues sont considérées en regard du swahili et de l'idéologie langagière qui l'intègre dans les habitus comme la langue de référence, la langue du pays.

### *Désignations de l'anglais*

Dans ce contexte, comment se positionne l'anglais ? En ce qui concerne l'anglais (*kiingereza* en swahili) la désignation la plus courante et la plus répandue est le terme « *kizungu* ». Le radical *-zungu* désigne les européens en général (sg. *Mzungu*, pl. *Wazungu*). Selon Sacleux (1939 : 1052) l'étymologie du mot est à chercher du côté de *-zungua* verbe de mouvement pouvant signifier « enrouler », « tourner », « renverser » ; à la forme stativale *-zunguka* donne 'tournoyer', 'aller et venir', 'circuler en tout sens'. Cette image de l'Européen qui s'est cristallisée au XIX<sup>e</sup> siècle dans le terme *Mzungu* renvoie indéniablement à la mobilité et à la circulation, mais aussi à une forme d'incompréhension de ses motivations (Carré, 2014 : 33) qui apparente ses agissements à de l'agitation, un tournoiement qui donne le vertige<sup>12</sup>.

L'appellation *kizungu* associe parler anglais et parler comme un européen. Le préfixe swahili de classe 7 *ki-* est employé pour forger les noms de langue parce qu'il signifie « à la manière de ». Parler *kiswahili* c'est littéralement parler comme les Swahilis, parler *kizungu* signifie parler comme les *wazungu*, comme les occidentaux. Cette désignation renvoie clairement à l'altérité et à l'origine étrangère de cette langue. On pourrait être tenté d'interpréter cette désignation dans les termes de Gumperz (1982 :

12. Comme le souligne avec justesse Carré (op. cit.), la reduplication *kizunguzungu* désigne le vertige.

66), comme un « *they code* ». Ce « *they code* » renvoie aux « *more formal, stiffer, and less personal out-group relations* » (Gumperz, 1982 : 66) et s'oppose au « *we code* », qui serait ici le swahili, langue de la familiarité et de la solidarité. Bien sûr cette opposition n'est pas figée, comme le rappelle Woolard (2004) :

« *Gumperz's welthey contrast is a way of capturing the fact that speakers can shift their own perspective from experience-near ("we" or first person) to experience-distant ("they" or third-person) vantage points.* » (Woolard, 2004 : 77)

Le « *they code* » ne représente donc pas nécessairement le code d'un autre groupe, mais plutôt un code extérieur appartenant également au locuteur, qu'il peut mobiliser pour produire des contrastes, où se positionner d'une certaine façon. En Tanzanie l'usage de l'anglais est très fréquemment lié à la volonté de mettre en avant une position de prestige, un statut social avantageux, une compétence qui distingue et qui distancie.

Grâce à l'analyse de ces désignations de l'anglais, du swahili et des autres langues africaines parlées en Tanzanie, une idéologie langagière se dessine déjà : l'anglais est associé au prestige, à l'occident et à une forme de distinction. Le swahili est considéré comme le standard, la langue « normale », le maître étalon à partir duquel les autres langues sont mises en échelles. Quant aux désignations des langues locales, elles impliquent chaque fois une opposition avec le swahili dans laquelle les langues locales occupent la position la plus limitée. En regard de l'hégémonie institutionnelle du swahili, elles se voient qualifiées de petites langues. Là où le swahili est considéré comme une langue moderne, ce sont des langues « traditionnelles ». À l'inverse du rôle unificateur attribué au swahili, elles seraient des langues « tribales » vectrices de divisions. Quand le swahili est promu langue de la nation, ces langues se trouvent circonscrites au niveau local. On pourrait ajouter à ces oppositions idéologiques entre swahili et langue locale le phénomène d'effacement évoqué précédemment. Ainsi, si le swahili est régulièrement décrit comme une langue en expansion, qui ne cesserait de se diffuser, les langues locales sont quant à elles continuellement sur le point de disparaître, et ce depuis plus de cinquante ans<sup>13</sup>.

Afin de dépasser ces représentations qui invisibilisent les pratiques concrètes des langues locales et du plurilinguisme en général en Tanzanie, je propose d'analyser le choix de langue en interaction à partir d'observations menées dans deux villages de la région d'Iringa. Ces interactions seront l'occasion de proposer une réflexion à la fois sur les outils conceptuels employés pour analyser les pratiques plurilingues et sur les enjeux sociaux sous-jacents à ces pratiques.

13. Sur ce point, voir par exemple Batibo (2000, 11) : « *In fact, Swahili has been likened to the Nile perch in Lake Victoria which is a delicacy, but is eating all the small fish on its way* », ou Legère (2007 : 43).



CARTE 1. – Carte administrative de la Tanzanie, issue de Nations Online Project ([www.nations-online.org](http://www.nations-online.org))

## Chapitre 2. *Code-switching, translanguaging, registers* : des notions à l'épreuve du terrain

### Pratiques plurilingues au village de Lulanzi, région d'Iringa

Entre Dar es Salaam, la capitale économique du pays située à l'est sur la côte, et Iringa, au sud-ouest, dans les hautes terres, la distance est d'environ 500 km. Le bus reste le moyen de transport le plus usuel, ce qui représente environ huit heures de trajet sur une route à deux voies.

Selon les estimations du dernier recensement, la région d'Iringa compte environ 941 000 habitants (National Bureau of Statistic, 2013 : 104) sur un total d'environ 44 928 000 pour la Tanzanie (National Bureau of Statistic, 2013 : 1). Il s'agit principalement de locuteurs du hehe. La région s'étendait auparavant, telle une bande verticale, du petit lac Mtera (source de la rivière Ruaha), jusqu'au lac Nyasa, frontière sud-ouest du pays (carte 1) ; en 2010, à la suite d'un redécoupage administratif, elle fut divisée en deux : la moitié sud est devenue une région à part entière avec la ville de Njombe comme capitale régionale, tandis que le nord reste sous l'administration du conseil régional d'Iringa. Il faut souligner que cette partition correspond peu ou prou à la séparation entre un espace majoritairement Hehe autour d'Iringa et majoritairement Bena autour de Njombe<sup>14</sup>. Cette nouvelle division administrative fait doucement son chemin dans les esprits, même si la plupart des gens continuent, par habitude, à nommer Iringa l'ancien ensemble. De plus, si Njombe est devenu une région à part entière en 2010, la mise en place des institutions prend du temps.

La densité de population de la région d'Iringa figure parmi les plus faibles en Tanzanie (National Bureau of Statistic, 2013 : 7) . Il faut cependant contrebalancer ces données par le fait que deux parcs nationaux empiètent sur son territoire : le *Ruaha National Park* au nord-ouest et les *Udzungwa Mountains* au nord-est.

La région d'Iringa se compose de plateaux et de montagne, situés pour partie sur la chaîne des montagnes Udzungwa qui culmine à 2 133 m. Elle comprend donc des écarts d'altitude conséquents, permettant des cultures et des activités économiques différentes. Sur les plus hautes terres (à plus de 1 800 m) où les pluies sont abondantes, il est possible de cultiver du maïs, mais aussi :

« du blé, des pois et des pommes de terre, du thé, du café, des fleurs de chrysanthèmes<sup>15</sup>, des fruits originaires d'Europe, des pins, des arbres à encens et d'autres arbres donnant du bois de valeur. [tda] » (Ngassapa, 2011 : xii)

14. Rappelons ici que les découpages administratifs ont souvent contribué à figer les identités ethniques. Il paraît également important de garder à l'esprit que la question des délimitations

15. Une fois séchées, ces fleurs peuvent servir d'insecticide.

Quant aux terres situées sur le plateau principal, entre 1200 et 1800 mètres d'altitude, les terres sont plus propices à la culture :

« du maïs, des haricots rouges, des pommes de terre, des arachides par endroits, des courges et de la canne à sucre près des petits lacs [tda] »<sup>16</sup> (Ngassapa, 2011 : xii)

La ville d'Iringa, capitale régionale, se situe, à 1550 m d'altitude, au centre de la région, sur le plateau principal. Cette ancienne garnison allemande (***lilinga*** en hehe signifie petite fortification), construite en 1896 au sommet d'une colline (Redmayne, 1964 : 205) est aujourd'hui une ville modeste, d'un peu plus de 151 000 habitants. Les rues qui ont conservé leur quadrillage initial abritent les commerces habituels en zone urbaine : boutiques, restaurants, banques, bars, hôtels, mais aussi deux gares routières (nationale et locale), un grand marché central, une église en pierre et un bureau de poste. Aux anciens bâtiments de trois ou quatre étages s'ajoutent désormais des constructions plus élevées qui, à cause du peu d'étendue disponible, cherchent à gagner de l'espace en hauteur.

De surcroît, la ville d'Iringa se situe sur un axe routier majeur qui relie Dar es Salaam, la capitale économique du pays, à Mbeya (l'extrême sud-ouest du pays) puis se prolonge vers la Zambie ou le Malawi. Sur la carte ci-dessous, il est possible de voir la route principale traversant la région d'Iringa, figurée en marron, ainsi qu'une « route secondaire », figurée en jaune orangé, reliant Iringa à Dodoma, la capitale politique du pays. Depuis 2014, cette route est désormais une route principale grâce aux travaux d'aménagements menés par une compagnie chinoise.

Cette description de la région d'Iringa permet de montrer qu'il s'agit d'une région en développement composée d'un centre commerçant attractif qui fait vivre la campagne environnante. Il s'agit donc d'un lieu particulièrement intéressant pour mener des observations sur les usages du plurilinguisme dans des contextes urbains, semi-urbains et ruraux interconnectés. Aussi, en ce qui concerne l'effacement des langues locales, mentionné au premier chapitre, l'usage de ces langues et les pratiques plurilingues dans cette région, ne peuvent, en toute bonne foi, être balayés d'un revers de main comme appartenant à des territoires marginaux ou isolés qui feraient exception.

#### *Lulanzi : un village de montagne entre champs et forêts*

Le village de Lulanzi, dans lequel prennent place les deux interactions que je vais analyser dans ce chapitre, se situe à 45 km au sud-est de la ville d'Iringa. Il culmine à un peu plus de 2000 m d'altitude, au commencement d'une route des crêtes se prolongeant plus avant dans les montagnes Udzungwa.

Nous sommes dans une camionnette qui cahote sur la large piste en terre parsemée de cailloux qu'elle est en train de gravir. À mes côtés, Chesco, mon « informateur privilégié », l'homme qui m'héberge, qui m'introduit auprès de ses connaissances au

16. « *Mahindi, maharage, viazi, karanga huku na huko, pia mboga na miwa katika vipande kando ya mabwawa.* »





Cette carte, même si elle présente un certain nombre de défauts, le principal étant de n'être pas datée, permet cependant de donner une image claire du réseau routier tanzanien. Elle prouve également que la région d'Iringa ne peut pas être considérée comme une région particulièrement isolée. Un grand nombre de véhicules de fret y transitent quotidiennement ainsi que des bus de voyageurs en provenance de Mbeya, Songea ou même d'Harare (Zimbabwe) via Lusaka (Zambie), se rendant à Dar es Salaam.

CARTE 2. – Carte politique du relief et des transports en Tanzanie (<http://fr.wikipedia.org/wiki/Tanzanie>)

village et qui endure mes questions au quotidien. Au-dehors le paysage défile, sur la gauche, quelques habitations séparées par des champs de maïs, sur la droite des sapins à perte de vue. Nous approchons de Lulanzi, à un peu plus de 2000 m d'altitude, au commencement d'une route des crêtes se prolongeant plus avant dans les montagnes *Udzungwa*. Arrivée au sommet d'une première colline, la camionnette marque l'arrêt. Nous empruntons alors le chemin d'accès, tracé à force de passage, qui conduit à la



Sur cette photo prise aux alentours de 8 h du matin, un écolier se dirige vers l'école. Au second plan à droite se trouve le panneau indicateur de l'école. Y est inscrit : *Almashauri ya wilaya Kilolo* (« *Conseil départemental de Kilolo* »), le nom de l'école *Shule ya msingi Lulanzi* (« *école primaire de Lulanzi* »), son adresse postale et sa devise *Tuzingatie taaluma kazi na nidham* (« *Concentrons-nous sur les études, le travail et la discipline* »).

PHOTO 1. – Vers l'école de Lulanzi (juillet 2013, cliché Gernez)

maison de Chesco. À l'instar des autres habitations du village et des environs, elle se situe à proximité du sommet de la colline. Dans cette région où le climat peut être frais et sec de juin à décembre, très pluvieux et chaud de janvier à mai, cela permet d'éviter les inondations et de tirer profit des fortes pluies : en s'écoulant, l'eau de pluie irrigue les champs sur le flanc de la montagne. Sans être imposante, la maison de Chesco, construite avec l'aide d'un cousin contremaître, ne manque pas d'allure. Elle reflète un statut social et une aisance économique légèrement supérieure à ses voisins. De part et d'autre de la maison, chaque parcelle de terre est cultivée : du maïs d'un côté, des pommes de terre de l'autre. À l'arrière un champ de maïs et d'avocatsiers se prolonge vers le col de la montagne.

À côté de la culture du maïs et des pommes de terre, les terres qui entourent la maison de Chesco fournissent une grande partie des accompagnements de l'*ugali*<sup>17</sup> : des haricots (dont les feuilles se cuisinent au même titre que les grains), des potirons (idem), des petites aubergines et autres types de légumes verts. Sur le flanc droit de la maison, un enclos grillagé sert de poulailler. Chaque jour l'enclos est ouvert et les poules picorent ce qui se présente à elles, souvent des restes d'épluchures. La vente des œufs apporte un complément pécuniaire utilisé pour l'achat des biens de première nécessité qu'on ne produit pas soi-même, comme de l'huile de cuisson, du savon ou

17. Sorte de polenta blanche qui constitue le plat principal de la plupart des repas.



De gauche à droite, on aperçoit le commencement d'un champ de maïs qui se prolonge en contrebas de la maison. Attenant au bâtiment, un poulailler en bois et grillage. La maison de Chesco fait preuve d'un certain *standing*, révélateur de son statut social. Un conteneur bleu en plastique, au centre de l'image, permet de recueillir l'eau de pluie s'écoulant du toit par une gouttière prévue à cet effet. Sur la droite, le nouveau camion de Chesco garé sur son emplacement de parking. Au second plan se trouve un tas de sable entreposé en attendant la saison sèche et le moment où il pourra être vendu pour fabriquer du ciment.

PHOTO 2. – La maison de Chesco et son terrain, Lulanzi (mars 2012, cliché Gernez)

du pétrole lampant. Élever des poules présente en outre l'avantage de constituer une réserve de viande, précieuse lorsque des invités imprévus surviennent.

Le moteur de la camionnette est resté allumé, il bourdonne pendant que je salue la femme de Chesco assise sur le seuil de la maison, en train de choisir et d'éplucher des feuilles de salade qui composeront notre dîner. Neifa et Bety, les deux plus jeunes filles, venues assister à l'arrivée de leur père, sont reparties jouer vers l'arrière de la maison. J'entre dans le salon, une pièce carrée, de taille modeste, longée par un couloir menant aux différentes chambres et à la cour arrière. Je m'installe sur un canapé à trois places, installé le long des fenêtres donnant sur l'avant de la maison. Deux autres canapés identiques, couverts de tissus et de napperons, se font face à ma droite et à ma gauche ; au centre, une table basse faisant également office de table à manger. En face, contre le mur du fond, une armoire en bois à porte vitrée abrite et expose la vaisselle. Quelques affiches tentent d'égayer les murs en ciment dénués de revêtement. Sur l'une d'elles, signée USAID, Chesco est assis dans sa pépinière, sourire aux lèvres, il porte de ses deux mains un minuscule sapin. Il faut préciser qu'à côté des activités agricoles, les forêts représentent un atout économique important pour la région. Depuis les années 2000, une loi visant à protéger l'environnement interdit la coupe d'arbres dans les forêts naturelles, c'est-à-dire non plantées. Aussi, sous l'impulsion d'un certain nombre d'ONG, la plantation de pins et de cyprès a été encouragée. En effet, ces arbres, originaires d'Europe, sont avantageux économiquement de par leur croissance rapide. Ce qui se traduit financièrement par la possibilité d'en vendre le bois au bout de huit à dix ans. La rareté des terres suffisamment élevée pour planter ce type d'arbres, et l'usage toujours plus ré-



De gauche à droite, Neifa et Happiness aident leur mère à puiser de l'eau à la source. La plus petite porte son pull d'uniforme scolaire tandis que sa grande sœur porte sa jupe d'uniforme. La source où elles puisent l'eau fut aménagée par Chesco : une structure en bois et des tuyaux en caoutchouc permettent de créer un écoulement particulièrement pratique pour recueillir l'eau  
 PHOTO 3. – Puiser de l'eau, Lulanzi (avril 2013, cliché Gernez)

pandu du bois de pin ou de cyprès dans la confection de meubles, en fait un commerce lucratif, entravé, cependant, par la mauvaise condition des routes et des accès.

Chesco se tient maintenant dans l'encadrement de la porte d'entrée, il échange quelques mots en hehe avec sa femme, puis me regarde et me propose d'aller au centre du village en attendant le dîner. Nous remontons donc en voiture et nous reprenons la route. Attirées par le bruit, les petites filles reviennent assister au spectacle de la camionnette qui s'éloigne. Cinq minutes plus tard et deux kilomètres plus loin, la piste descend sur un léger dénivelé et le centre du village apparaît. Il se situe à une intersection entre la route qui continue plus en amont dans la montagne vers les autres villages et une route menant vers les différentes ramifications de Lulanzi et les champs cultivés. Le long de la chaussée, un grand nombre de boutiques en brique rouge apparentes et toit en tôle sont fréquentées par des clients occasionnels, des habitués ou des proches. Certains ne viennent que pour discuter, d'autres restent dehors, échangent en petits groupes, regardent les passants. On y trouve des boutiques d'alimentation, de produits de première nécessité, des bars, un salon de coiffure/barbier, une pharmacie... Chesco ne boit pas d'alcool, il m'emmène donc dans un salon de thé, tenu par une amie à lui, Mama Azina, où l'on sert des boissons non alcoolisées : des sodas, du thé nature et du thé au lait accompagnés de pain ou de beignets. En face du salon de thé, certains villageois, inconditionnels du jeu de bao<sup>18</sup>, se retrouvent tous les jours, à

18. Il s'agit de la version est-africaine du jeu de Mancala où les joueurs doivent compter et capturer des cailloux qui sont répartis dans deux rangées de trous creusés sur une planche en bois.



Arrivée d'un groupe de villageois au centre du village de Lulanzi dans les brumes matinales. Ils descendent vers le carrefour principal du village, où se trouvent la plupart des boutiques ainsi que l'arrêt du bus menant en ville. On remarque également les lignes électriques sur la gauche et au fond de l'image qui raccordent différentes boutiques.

PHOTO 4. – Descente sur le centre du village, Lulanzi (mai 2013, cliché Gernez)

six ou sept, dans un silence concentré, autour d'un plateau de jeu posé sur un banc. D'autres viennent discuter, boire du thé, prendre les nouvelles du village et des environs, d'autres encore recherchent quelqu'un pour acheter leur récolte, ou acheminer vers la ville tel ou tel produit. Depuis leur raccordement au réseau électrique, certains commerces se sont dotés de télévisions ou de chaînes hi-fi. Un bar diffuse des vidéos musicales sur une petite télévision au fond de la salle, tandis qu'au salon de coiffure pour homme, une dizaine de jeunes garçons regardent un film en swahili pendant que l'un d'eux rafraîchit sa coupe. Ce carrefour constitue également le point d'arrêt de l'unique bus reliant Lulanzi à la ville et aux villages plus éloignés. Appelé *vitu laini* (les choses tendres), ce bus, vétuste et surchargé, est une véritable institution dans la région. Tout comme son conducteur qui semble-t-il en est également le propriétaire, et sur lequel circule tout un tas de rumeurs : sorcier, ancien bandit, ancien bandit devenu indic de la police, voire ancien bandit proche de la police et sorcier. Son passage, deux fois par jour, le matin et le soir, se traduit toujours par une certaine effervescence liée au transbahutage de colis, à l'arrivée de passagers (peut-être de futurs clients) et à la montée d'autres voyageurs.

Le centre du village compte également un grand nombre de lieux appelés, en swahili, *kilabu* (pluriel *vilabu*), où l'on boit de l'alcool fait maison, ainsi que des bars proposant des bières industrielles. Ils sont pour la plupart regroupés dans une rue parallèle à la route principale. À proximité de ces lieux de boisson, deux boucheries porcines préparent du porc frit que les buveurs aiment consommer avec leur boisson. Les habitants du village passent une grande partie de leur journée aux champs, que ce soit pour

cultiver leur terre ou comme employés journaliers sur les terres d'un autre. En fin de journée, beaucoup aiment se reposer, en buvant de l'alcool artisanal dans ces *vilabu*. En fonction de la saison, ces petites échoppes proposent de la sève de bambou, *ulasi* en hehe (*ulanzi*<sup>19</sup> en swahili), un alcool léger, mais disponible en grande quantité, uniquement à la saison des pluies. Le reste de l'année, les clients consomment de l'*ugimbi*, terme hehe désignant un alcool un peu plus fort produit à partir du maïs fermenté. La production et la vente de ces alcools sont licites contrairement aux eaux-de-vie, beaucoup plus fortes et dangereuses, produites généralement en milieu urbain. Une étude historique de l'alcool en Afrique de l'Est, réalisée par Justin Willis (2002 : 35), met en lumière la façon dont la production et la consommation d'alcool se sont modifiées au xx<sup>e</sup> siècle dans cette région. Les innovations en termes d'outillages mécaniques permettant de broyer le grain plus facilement ont élevé le maïs au rang de « *main ingredient for grain beers* ». Toutefois, l'usage de ces outils augmenta le coût de production et nécessita, en retour, une monétisation de l'achat d'alcool. Parallèlement à ces bières de céréales, plutôt pâteuses, particulièrement prisées au xix<sup>e</sup> siècle, de nouveaux breuvages plus liquides ont fait leur apparition, dont la sève de bambou, si prisée aujourd'hui à Iringa. Willis explique que :

*« During the twentieth century, this practice of serving "watery" beer, as some called it, became increasingly common, spurred both by changing fashion and by demands of a new cash market in alcoholic beverages : some people who paid wanted to know exactly how much they were getting for their money, and sellers thought watery beer more profitable »* (Willis, 2002 : 34)

La transformation des boissons alcoolisées s'effectue donc en parallèle au développement des transports de marchandises, des instruments de broyage, et du marché qui émerge autour de cette production. Aujourd'hui, une part importante de l'argent obtenu quotidiennement dans les travaux agricoles journaliers finit dépensée dans ces bars d'alcool artisanal.

Les habitants du village passent effectivement une grande partie de leur journée aux champs, que ce soit pour cultiver leur terre ou comme employés journaliers sur les terres d'un d'autre. De plus, une grande partie des commerces du village sont tenus par des femmes, comme le salon de thé de Mama Azina dans lequel Chesco et moi buvons du lait chaud. Alors que certaines travaillent également dans les champs et n'ouvrent que le soir, d'autres ouvrent toute la journée. Le matin et l'après-midi, elles effectuent, en parallèle, des tâches plus personnelles comme égrener et étendre le maïs, puiser de l'eau, etc.

Même durant la période des pluies, lorsqu'il fait relativement chaud, les soirées sont fraîches. Aussi, dès 18 h, il est nécessaire de porter un pull ou un manteau et il peut être agréable de se réchauffer, comme nous le faisons, autour d'une tasse de thé ou de lait chaud.

19. Le nom du village Lulanzi, où l'on reconnaît le terme swahili *ulanzi*, s'explique, pour certains, par la présence à l'origine d'une petite forêt de bambous sur cet emplacement ; pour d'autres le nom viendrait d'un arbre de la famille du bambou, mais dont les feuilles sont plus petites et dont on ne peut extraire un quelconque breuvage.

Cette description ethnographique d'une soirée à Lulanzi m'a permis de donner un premier aperçu de ce qui fait la vie quotidienne de ce village. Or, au vu de la situation géographique de ce village de montagne, on pourrait se demander si les pratiques langagières observées ne relèveraient pas de l'exception, des pratiques spécifiques à un village qui serait éloigné ou difficile d'accès. Aussi, avant de présenter plus en détail la situation linguistique et les usages des langues à Lulanzi, il me semble important de montrer qu'il ne s'agit pas d'un village isolé.

#### *Un village à proximité de la nouvelle capitale départementale*

Lulanzi bien que relativement distant de la ville d'Iringa n'en est pas pour autant un village isolé. En 1998 le département (*district* en anglais ou *wilaya* en swahili) de Kilolo fut créé et le village de Kilolo, proche de Lulanzi, fut sélectionné comme préfecture départementale. Ce nouveau découpage administratif entraîna un certain nombre d'améliorations qui bénéficièrent aux villages alentour, notamment en ce qui concerne l'infrastructure routière. Le village Kilolo, situé à seulement 5 km de Lulanzi, se développe progressivement. La construction du bâtiment pour le conseil départemental (*halmashauri ya wilaya*) et la résidence du *Department Commissioner* ou *Mkuu wa Wilaya* (équivalent du préfet en France) ont nécessité le raccordement à l'électricité. Le prolongement de la ligne électrique a bénéficié aux villages se situant le long de la ligne depuis la ville d'Iringa jusqu'à Kilolo et plus loin jusqu'à Lulanzi. De nombreuses constructions immobilières ont vu le jour pour combler le manque de logements pouvant accueillir les employés de l'administration, dont la plupart habitent en ville et font des allers-retours journaliers. Ces bureaux administratifs ont également attiré des petits commerces, des bars, de petits restaurants et des hôtels. Les habitants des villages alentour se rendent à Kilolo pour acheter des biens, par exemple : matelas, literie, meubles ; pour entretenir ou réparer leurs véhicules (camionnettes, tracteurs, motos), pour acheter de l'essence, pour se faire soigner à la clinique ou à l'hôpital. Kilolo fait donc office de petit centre attractif pour les habitants des autres villages, leur permettant d'obtenir des services de première nécessité sans avoir à se déplacer jusqu'en ville.

Les déplacements vers la ville sans être nécessairement fréquents se révèlent néanmoins relativement aisés. Une vingtaine de minibus et trois ou quatre cars relient quotidiennement la ville d'Iringa à Kilolo. Les conducteurs de cars surchargent au maximum leurs véhicules de bagages comme de passagers. Ils mettent donc beaucoup plus de temps à partir, ce qui induit un temps d'attente important pour un voyage qui risque, au final, d'être effectué debout. À l'inverse, les minibus fonctionnent par roulement, dès que le premier dans la file d'attente est plein il part et un autre prend sa place. Pour ces 40 km de piste en terre, il faut compter une heure trente à deux heures pour le trajet. En moyenne, les minibus arrivent à effectuer deux allers et retours dans la journée. Kilolo et les villages alentour s'avèrent donc relativement bien desservis. De plus, le prix du ticket pour se rendre à Iringa s'élève à seulement de 2 500 shillings tanzaniens (TZS) soit environ 1,25 €. Un aller/retour coûte donc 5 000 TZS (2,50 €) ce qui, sans être donné, reste abordable pour les habitants lorsqu'ils ont besoin de se

rendre en ville. Les cinq kilomètres de côte restant à franchir pour se rendre de Kilolo à Lulanzi sont effectués chaque jour, à pied, à vélo ou à moto par un grand nombre de villageois. Beaucoup de jeunes du village conduisent des taxis-motos, ce qui leur permet de survivre en faisant la navette entre Kilolo et Lulanzi pour 3 000 TZS ou en transportant des passagers vers les villages plus éloignés et non desservis par les bus.

Ces changements économiques, bien qu'ils ne se traduisent pas par un enrichissement immédiat et significatif de la population de la région, sont fortement perceptibles et participent aux représentations des habitants sur l'époque qu'ils sont en train de vivre. À ce titre, un exercice auquel nous avons assisté dans une classe de CM1 (*darasa la nne*) est particulièrement révélateur. Après la lecture d'un texte sur les différences entre ville et village, la maîtresse interroge les élèves : pensent-ils vivre dans un village ou dans une ville ? Ces derniers s'exclament : « en ville ! ». La maîtresse inscrit donc au tableau ce qui leur fait dire que Lulanzi appartient à la catégorie ville. Y figurent : la présence de l'école, l'eau courante, l'électricité et une machine électrique pour mouliner le grain. Cet exemple, en plus de montrer que la définition de ville et village telle qu'elle se trouve posée dans le manuel est à revoir, souligne le poids de tous ces changements sur la perception que les enfants et les adultes peuvent avoir de leur environnement.

Cette description montre que l'éloignement du village de Lulanzi par rapport à la ville d'Iringa ne permet pas pour autant de le considérer comme un isolat lointain où la prédominance du hehe s'expliquerait par l'absence d'échanges avec le pôle urbain. Bien au contraire, il apparaît clairement qu'une grande partie de l'activité économique du village se trouve liée à l'acheminement et à la vente de produits agricoles et arboricoles en ville. De surcroît, Lulanzi bénéficie de la proximité de Kilolo, village promu au rang de capitale départementale, participant pleinement à l'essor des environs. Le réseau de bus assure une connexion permanente avec la ville d'Iringa et fournit en biens les commerces du village. Les infrastructures routières sont praticables et l'arrivée des lignes électriques jusqu'à Lulanzi permet certains confort : machines à broyer le grain, recharge de téléphones et d'appareils électroniques, télévision, etc. Cet essor des infrastructures et des opportunités économiques, relativement récent, contribue donc à estomper le contraste entre ville et village.

Les usages de la langue locale au village de Lulanzi ne peuvent donc pas s'expliquer par l'éloignement, l'absence de routes ou de connexions avec la ville. Pour autant, les pratiques plurilingues au village diffèrent de celle que l'on peut observer dans la ville d'Iringa.

#### *Pratiques plurilingues au village de Lulanzi*

Lorsque l'on se trouve en ville, à Iringa, les conversations se déroulent majoritairement en swahili, le hehe se fait plutôt rare, si ce n'est pour certaines occasions de salutations. À l'inverse, dès que l'on prend place dans un minibus en direction de Kilolo, alors même que le véhicule est toujours à l'arrêt dans la gare routière, le hehe devient omniprésent. Les passagers discutent entre eux en hehe et négocient en hehe avec



les marchands ambulants. Régulièrement, un nouveau venu se baisse pour passer la portière, regarde qui se trouve à l'intérieur, puis il salue en hehe *Kamwene* !. Parfois il reconnaît une connaissance et entame la discussion. L'aspect vestimentaire des passagers diffère également légèrement par rapport aux piétons du centre-ville, ici la mode passe au second plan. De toute façon, les 40 km de piste et le volume de poussière et de terre brassés par le véhicule suffisent à homogénéiser l'aspect des passagers qui se retrouvent tous couverts d'une fine pellicule orange. Les hommes portent souvent des anoraks, et des bonnets pour se protéger du froid comme de la poussière tandis que les femmes se couvrent la tête à l'aide d'une écharpe ou d'un pagne.

Lorsque j'ai commencé mes recherches à Iringa, je me suis interrogé sur la vitalité des langues locales en Tanzanie et, influencé par les idéologies langagières des centres urbains, je cherchais à savoir dans quelle mesure une langue comme le hehe était encore parlée au quotidien. Les questions que j'avais posées en ville durant une première phase de préparation me laissaient à penser que je trouverai une situation où le swahili serait majoritairement utilisé et le hehe beaucoup moins, lors de quelques occasions de *code-switching*, principalement pour communiquer avec les anciens. Or, dès mes premiers jours au village de Lulanzi, je fus frappé par la prédominance du hehe dans la majorité des échanges du quotidien. Dans ce village, j'expérimentai de façon inattendue et surprenante pour moi, une situation dans laquelle je ne comprenais plus rien des propos échangés autour de moi, alors même que je me trouvais en Tanzanie. Au fur et à mesure, de l'avancement des enquêtes de terrain et de l'évolution de mes compétences en hehe, je pus me rendre compte que ce que je prenais pour des échanges entièrement en hehe intégraient, en fait, des termes en swahili, mais prononcés selon la cadence et l'intonation du hehe, ils devenaient imperceptibles à mes oreilles de novice. Sans entrer dans une description détaillée des intonations du hehe, soulignons que par rapport au swahili parlé en Tanzanie continentale, le débit du hehe est plus rapide, les mots s'élident et l'intonation ne retombe pas totalement en fin de phrase. De surcroît, le hehe parlé à Lulanzi (que certains différencient par le terme *kidzungwa*) transforme la consonne fricative alvéolaire sourde [s] en affriquée alvéolaire sourde [ts], ce qui produit une succession de sons [ts] dans les phrases. L'appellation *kidzungwa* est considérée par Madumulla (1995 : 9) comme un dialecte du hehe. Toutefois, une recherche plus récente (Haonga, 2013 : 38) souligne qu'il n'y aurait du point de vue linguistique que deux dialectes correspondant aux contrastes géographiques : le hehe des montagnes et le hehe des vallées. De ce point de vue, l'appellation *kidzungwa* correspond au hehe des montagnes.

Dans un village comme celui de Lulanzi, la population est fortement homogène : le village compte une grande majorité d'habitants hehe. Le deuxième groupe le plus représenté est celui des Bena dont la culture et la langue sont très proches des Hehe. Ces deux groupes se sont probablement constitués en entités distinctes au XIX<sup>e</sup> siècle lorsqu'elles se sont organisées en chefferies fortement hiérarchisées et militarisées pour faire face aux incursions Ngoni (Iliffe, 1984 : 56). L'arrivée des missionnaires protestants à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, alors que ces groupes étaient déjà constitués, a également joué un rôle dans le renforcement des distinctions entre Bena et Hehe, notamment sur le plan linguistique. En effet, Nurse et Philippson soulignent l'importante proxi-

mité entre le hehe et le kibena qu'ils estiment à 65,5 % de similitudes (1980 : 57). Pourtant, ces deux langues diffèrent assez fortement dans la graphie. Les missionnaires ayant établi l'écriture de ces langues, étape cruciale pour la réalisation de Nouveaux Testaments en langue vernaculaire, ont utilisé, à dessein ou non, une graphie très complexe pour le kibena tandis que le hehe bénéficie d'une graphie plus proche de celle établie pour le swahili. Cette différence amène nos interlocuteurs, encore aujourd'hui, à présenter le kibena comme bien plus compliqué que le hehe.

Le village compte également quelques locuteurs ngoni, beaucoup moins proches culturellement et linguistiquement. Comme je viens de l'évoquer, les Ngoni arrivèrent au sud de la Tanzanie à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, suite au *mfecane* ce cycle de raids et de conquête mené par les Zulu sur les populations voisines, générant d'importantes migrations (Iliffe, 1984 : 54). L'arrivée de cette société entraîna une profonde modification des sociétés du sud-ouest de la Tanzanie qui ont adopté la structure guerrière des Ngoni pour s'y opposer. La chefferie Hehe s'est constituée à cette période-là et a peu à peu élargi sa domination sur les populations alentour. Pendant près de quarante ans, les Hehe et les Ngoni se sont affrontés pour finalement admettre en 1881 ou 1882 l'égalité de leurs forces (Redmayne, 1968 : 413). Hehe et Ngoni apaisèrent alors leurs relations et se déclarèrent mutuellement *watani*, terme habituellement traduit par l'expression problématique de « parents à plaisanterie », un lien qui, dans ce contexte, rend possible voire encourage l'alliance matrimoniale<sup>20</sup>.

Revenons au village de Lulanzi, où il y a donc quelques locuteurs ngoni, une langue plus éloignée du hehe, mais parlée par une population implantée de longue date dans le sud de la Tanzanie. Seuls certains instituteurs et enseignants des écoles primaires et secondaires sont originaires de régions plus éloignées : Kilimanjaro (Chagga), Tanga (Pare), Dodoma (Gogo), Mbeya (Nyakyusa). Cela s'explique par la politique de répartition des enseignants sur le territoire qui favorise l'envoi de ces fonctionnaires dans des régions qui ne sont pas leur région d'origine. Il existe évidemment des moyens de contourner cette obligation, mais elle contribue toute de même à générer un plus grand mélange de population.

Il n'en reste pas moins qu'une importante majorité de la population du village se déclare hehe et cette homogénéité qui varie bien sûr en fonction des villages et des migrations de populations avoisinantes, reste relativement prédominante dans un grand nombre de villages de la région d'Iringa. Le tableau et la carte suivante issue de l'atlas linguistique du *Languages of Tanzania Project* (2009 : 18-19) donnent une estimation et une représentation du nombre de locuteurs L1 des différentes langues par départements à Iringa.

Le tableau 1 montre que dans les quatre départements qui forment l'actuelle région d'Iringa à savoir Iringa Vijijini (Iringa villages) Iringa Mjini (Iringa ville), Kilolo,

20. Sans rentrer ici dans des considérations détaillées sur la « parenté à plaisanterie », il faut rappeler que ce concept désigne des échanges codifiés d'insultes et de plaisanterie, observés à de nombreuses reprises lors des salutations notamment, en Tanzanie et dans le reste de l'Afrique. En Tanzanie toutefois, il devint la « coutume » par excellence et un référent anthropologique majeur ce qui aboutit à regrouper sous un même vocable nombre de pratiques en réalité fort dissemblables (sur le sujet, voir Fouéré, 2008).

Langue	Iringa rural	Iringa ville	Kilolo	Ludewa	Makete	Mufindi	Njombe	Total
hehe	178 298	34 530	171 177	13		193 363	21 457	598 839
bena	30 566	8 684	9 898	6 081	2 337	52 657	361 716	471 938
kinga	13 310	6 956	8 296	1 188	72 048	33 804	23 798	159 400
pangwa	28		41	81 437		131	6 134	87 772
swahili	377	53 140	1 143			1 257		55 917
wanji	786		31		27 279	70	671	28 837
manda	196			21 447				21 643
kisi				16 557	183			16 740
gogo	11 763		645					12 408
sagara			10 175					10 175
maasai	5 750		2 865					8 615
nyukyusa	25			1 143	1 565	202	3 194	6 130
chagga		3 457				251		3 708
sukuma	2 866					122		2 988
sangu					911	212	1 732	2 855
datooga	962		497					1 460
ngoni	66			141			122	330
ndamba							147	147
ndendeule				118				118
matumbi							99	99
safwa					89			89
nyasa							45	45
kerewa	39							39
rangi				30				30

TABLEAU 1. – Nombre de locuteurs en fonction de leur première langue dans la région d'Iringa. Réalisé d'après le tableau du *Languages of Tanzania Project* (2009 : 18)

et Mufindi, le hehe est prédominant par rapport aux autres langues locales. En ce qui concerne le département de Kilolo qui nous intéresse plus particulièrement, les locuteurs du hehe sont largement majoritaires (171 177) par rapport aux trois autres langues les plus parlées, notamment le sagara (10 175), le bena (9 898) et le kinga (8 296). La proportion de locuteurs des autres langues locales y est beaucoup plus faible qu'à Iringa V. ou Mufindi. Et ce d'autant plus que le cas du sagara est un peu particulier, car il est parlé principalement dans une partie du département limitrophe avec la région de Morogoro (voir la carte ci-dessous). Autre point que nous révèle ce tableau, les locuteurs parlant principalement swahili comme L1 sont majoritaires en ville par rapport aux locuteurs hehe, ils sont toutefois extrêmement minoritaires dans les autres départements. La carte 3 illustre la répartition de ces langues.

Cette carte (et l'atlas dans son ensemble) a le mérite de donner une visibilité aux langues locales. Elle permet de saisir rapidement quelles sont les langues en présence



CARTE 3. – Carte de la répartition des langues les plus parlées dans la région d'Iringa (Mkoa wa iringa. Lugha ya kwanza kwa ukubwa, *Languages of Tanzania Project*, 2009 : 19)

et sur quelles étendues elles prédominent. Il faut également souligner que le *Languages of Tanzania Project* produit deux autres cartes supplémentaires pour chaque région faisant apparaître les deuxièmes langues et les troisièmes langues les plus parlées sur chaque territoire. Il s'agit donc d'un document précieux qu'il faut toutefois considérer avec une certaine prudence. En effet, l'exercice cartographique ne permet pas de prendre véritablement en considération les usages des langues en fonction des situations d'interlocution. De même, ces données ne rendent pas compte des pratiques plurilingues et des *code-switching* qui peuvent avoir lieu entre ces différentes langues. Par exemple, le tableau indique qu'à Kilolo seule 1 143 parlent principalement en swahili. Pourtant, l'enseignement en primaire se déroule intégralement en swahili. Ainsi, dans un village comme Lulanzi, les habitants ont tous appris le swahili au moins à l'école et ils sont aisément capables d'avoir une conversation en swahili. Bien sûr, cela ne signifie pas pour autant qu'ils privilégient le swahili dans leurs échanges du quotidien. Aussi, dans les échanges quotidiens entre voisins, dans les commerces et les bars du centre du village, le hehe est la langue principalement employée, avec un recours fréquent au *code-switching* en swahili. Le swahili sera privilégié pour s'adresser à un étranger (par exemple une personne venant de la ville), pour communiquer dans une administration ou à l'hôpital, pour s'adresser aux fidèles à l'église, ou encore pour parler de certains sujets comme la politique ou la mécanique.

Cet atlas et la visibilité qu'il accorde aux langues locales est donc très utile pour dépasser le phénomène d'effacement qu'elles subissent, toutefois, l'exercice cartographique et les statistiques telles qu'elles ont été établies contribuent également à une forme de simplification des pratiques plurilingues que l'on ne peut approcher dans leur complexité qu'en se situant au niveau de l'interaction et en s'appuyant sur une analyse qui lie les pratiques langagières aux enjeux sociaux propres au contexte de ces interactions.

### **Code-switching et indexicalité**

Le but de cette partie, et de celle qui suit, est de discuter de la pertinence de concepts centraux dans l'analyse du plurilinguisme. Il me paraît important que cette réflexion ne soit pas déconnectée de toute pratique concrète, puisque c'est justement à l'aune du terrain que l'on peut juger de la pertinence de telle ou telle notion. Aussi, fidèle à une certaine tradition en anthropologie, je partirai du terrain, en proposant l'analyse d'une interaction qui me permettra de présenter et de discuter les différents positionnements théoriques sur les pratiques plurilingues.

#### *Interaction en famille autour d'une activité arboricole*

- Chesco quelques données biographiques

Chesco est né à Lulanzi en 1969 dans une famille Bena, originaire de la région de Njombe. Deuxième enfant et fils aîné de Philmond, il a suivi sa scolarité à Lulanzi jusqu'à la fin du primaire. Il souhaitait continuer dans le secondaire, mais se heurta au



La mère de Chesco en train d'équeuter les feuilles de salade avec ses petits enfants. La scène se déroule dans la chambre de filles, où la femme de Chesco se repose avec son nouveau né Asbon. La mère de Chesco s'est donc déplacée pour aider sa belle-fille, encore fatiguée de l'accouchement, en préparant le repas. Au premier plan se trouve un brasero en terre cuite (*kigai* en hehe) contenant du charbon de bois, servant à la fois de chauffage et de cuisinière

PHOTO 5. – Préparations culinaires avec la grand-mère, Lulanzi (mai 2013, cliché Gernez)

refus de son père qui préférait le voir se marier. D'ailleurs, une fois l'école terminée, une jeune fille du village tomba enceinte de lui, hors mariage, puis une seconde l'année suivante. Son père le félicita et insista pour qu'il épouse les deux. À ce moment de sa vie, Chesco ne souhaitait pas encore se marier, il tenta de convaincre son père d'investir dans les frais de scolarité du secondaire plutôt que dans une compensation matrimoniale, mais en vain. Face à la complexité de la situation et à l'entêtement de son père, il s'enfuit à Makambako, une ville au Sud, à la frontière avec Njombe. Il exerça alors différents métiers, dont celui de berger. Lorsqu'il revint à Lulanzi, la première femme avec qui il eut un enfant était décédée du sida, la seconde elle, était toujours là et l'attendait. Il l'épousa et prit également en charge l'éducation de Piludash, le fils qu'il eut avec l'autre femme.

Par la suite, il continua d'entreprendre différentes activités : vente de bois, transport de marchandises, il fut même vendeur ambulancier de produits cosmétiques. En 1996, il reçut, au même titre qu'un certain nombre d'habitants de Lulanzi, une formation, dispensée par une ONG américaine, détaillant les processus de greffe d'arbustes. Cette technique permet de greffer une tige d'avocatier ou de pommier à meilleur rendement sur un arbuste ordinaire pour qu'il puisse produire plus de fruits, beaucoup plus tôt (trois ans au lieu de dix pour un avocatier). Il décida alors d'investir toutes ses

forces dans l'arboriculture. Nombreux sont ceux, au village, à s'être moqués de lui, les arbres n'étant pas considérés comme un investissement économique, seule la culture du maïs ou de légumes compte. Il se sentit très peu soutenu. Parmi ceux qui reçurent la formation, il fut un des meilleurs et un des rares à continuer dans ce domaine. Petit à petit, il joua un rôle important dans l'ONG, dont le siège se trouvait en ville, à Iringa. Aujourd'hui encore, sa pépinière est une des plus prospères de la région. Il reçut même une distinction départementale pour son travail. À côté de la vente d'arbustes, il s'efforce chaque année d'investir en plantant lui-même plusieurs hectares de pins ou de cyprès. Grâce à la vente du bois d'un hectare de pins qu'il avait plantés au début des années 2000, il réussit à réunir plus de 10 millions de shillings tanzaniens ( $\approx$  5 000 € à l'époque) lui permettant, avec l'aide d'un emprunt supplémentaire, d'acheter un petit camion-remorque d'occasion. Ce camion qu'il ramena depuis Dar es Salaam en janvier 2012 est un signe manifeste de richesse qui transforma sa situation sociale dans le village et étonna profondément tous ceux qui n'avaient pas vu l'intérêt de planter des arbres.

L'acquisition de ce camion lui permet d'ajouter de nouvelles activités de transport à son commerce d'arbres. Grâce à ce véhicule, il peut acheminer des biens, en fonction des commandes. Il peut s'agir de bois, d'écorces, de récoltes ou de sable. Souvent, lorsqu'il reçoit de l'argent pour une livraison, il en profite pour acheter du sable qu'il entrepose dans son jardin, sachant qu'il le revendra à la saison sèche, lorsque la période sera propice aux travaux de construction et que le sable sera recherché pour produire du ciment.

- L'interaction et son contexte

La scène que j'ai filmée et que je vais maintenant présenter se déroule en fin d'après-midi, au mois de juillet 2013, dans la pépinière de Chesco. Il s'agit d'une parcelle aménagée en terrasses, située en contrebas de la maison de son père, disposant d'une source d'eau. Sur un premier niveau s'alignent les arbustes fruitiers : pommiers et avocatiers puis sur un second niveau des pins et des cyprès. Afin de vendre ses arbustes au moment des premières pluies en janvier, Chesco prépare, dès le mois de juillet, des petits sacs plastiques qu'il remplit de terreau. Ces petits sacs serviront par la suite à y planter les graines, en fonction des commandes et de ses prévisions de vente. Cette étape de préparation fastidieuse est un sujet de discussion au cœur de l'interaction présentée ci-dessous. Chesco achète des rouleaux de sacs plastiques qu'il doit ensuite découper lui-même. Il se sert alors d'un carton servant de patron pour une découpe à taille égale. Il doit ensuite souder un des côtés de chaque sac, en faisant fondre le plastique. Enfin, chaque sac doit être rempli de terre, bien tassée, afin d'être prêt pour la plante des futurs arbres. Pour faire face à cette importante quantité de travail, qui augmente chaque année avec la demande, il met à contribution son fils aîné Piludash et occasionnellement son petit frère Eludi. Eludi a la trentaine, il est marié avec trois femmes pour lesquelles il a construit deux maisons à proximité de chez ses parents, tandis qu'il poursuit la construction d'une troisième. Il n'a cependant pas de travail fixe et gagne sa vie en réalisant des travaux journaliers dans les champs,



Pépinière de Chesco. Au premier plan, différentes rangées d'avocatiers réparties en fonction du degré de maturité et du greffage. Au second plan la tente où Chesco range ses outils et arrosoirs

PHOTO 6. – Plants d'avocatiers, Lulanzi (avril 2013, cliché Gernez)



Chesco en train de découper les petits sacs à l'aide d'un patron. Ces sacs seront par la suite remplis de terre afin d'y planter les noyaux d'avocat

PHOTO 7. – Chesco à la découpe de sacs, Lulanzi (juillet 2013, cliché Gernez)



au volant d'une moto ou comme ici en aidant son frère. En plus de l'aide familiale, Chesco rémunère un employé, Muhekwa, chargé d'arroser régulièrement les arbustes, de préparer et de planter les futurs pins ou avocats. Muhekwa, dont le nom signifie en hehe « quelqu'un dont on rigole » (« quelqu'un dont on se moque »), n'est pas du village. Bien qu'il ait une quarantaine d'années, il reste célibataire et ne possède pas de maison. Il vit de travail journalier ici et là, et saisit les opportunités qui se présentent. Anciennement aide dans le transport routier, il s'est retrouvé à Lulanzi, au cours de ses pérégrinations. La famille de Chesco a accepté de le loger en contrepartie d'un travail pour lequel il est tout de même rémunéré quelques sous.

Au moment de l'interaction, je suis assis sur un tronc d'arbre, Caméscope en main et j'ai en face de moi Eludi et Muhekwa qui sont assis de part et d'autre d'une rangée formée par les nombreux petits sacs qu'ils ont déjà remplis de terre. Eludi, assis, comme moi, sur un tronc d'arbre découpé faisant office de tabouret, porte un pull vert et un jogging noir, il a un bonnet noir sur la tête et des baskets blanches aux pieds. De l'autre côté, Muhekwa, assis sur un petit tabouret en bois, porte un short beige et un t-shirt bleu marine tout en conservant la tête et les pieds nus. Tous deux piochent avec les mains dans le tas de terre et en versent le contenu dans un petit sac, tassent avec deux doigts, puis remplissent à nouveau jusqu'à ce que le sac soit plein. À côté d'eux, Piludash, vêtu d'un pantalon beige, de sandales, d'un t-shirt et d'un pull dans les tons bleus, leur rajoute régulièrement de la terre qu'il transvase à l'aide d'une pelle. Chesco, qui a abandonné provisoirement son travail de découpe des sacs pour répondre au téléphone, se tient au bout de la rangée et les regarde un instant travailler. Sa tenue vestimentaire ne tranche pas particulièrement avec les autres, il porte un pantalon noir, un pull vert kaki et un bonnet rouge. Dans cet extrait, comme dans le reste de l'enregistrement, les principaux interlocuteurs sont Eludi et Muhekwa. Piludash, étant très discret, il écoute et il intervient parfois à voix basse. Chesco, quant à lui, les interrompt à certains moments, plutôt préoccupé par les questions relatives au bon déroulement du travail.

Il s'agit de la première fois que je les filme dans cette situation de travail. Dès que je commence à filmer, Muhekwa s'exclame qu'il ne parle pas hehe, mais bena. Il sait mon intérêt pour les langues, et notamment la langue locale du village, le hehe. Cette remarque préalable peut être interprétée comme un désir d'honnêteté, une volonté de ne pas induire en erreur. Il me semble également que cette affirmation en guise de préambule exprime quelques doutes sur sa légitimité à participer à l'enquête et à la captation. Une façon de s'excuser en amont si les résultats obtenus ne sont pas ceux qu'il imagine que je souhaite observer. Ce n'est pas sur le plan des langues que cette remarque est intéressante. Le bena et le hehe sont très proches et ce que Muhekwa identifie comme du bena se distingue en réalité par une légère différence de prononciation (voir note 21). Au-delà de la variation linguistique, la remarque de Muhekwa est une réaction, non pas à une question ou un énoncé de ma part, mais au démarrage de la caméra perçu en tant que signe. Pour analyser ce qui se joue ici, je vais m'appuyer sur la notion de triadicité du signe chez Peirce (1955) et sur Masquelier (2021) pour l'apport de Peirce à l'anthropologie linguistique. Cette triadicité se compose du signe, de l'objet et de l'interprétant. Dans la situation qui nous concerne, la caméra est donc

le signe. L'objet représenté par le signe : le fait que je capte la scène. La notion d'interprétant est plus complexe. Kockelman (2017 : 102) propose une formulation très générale et relativement simplifiée – il le fait volontairement afin d'établir une typologie – qui permet de mieux appréhender ce concept : « *interprétant : whatever a sign creates insofar as it stands for an object* ». Dans ce contexte précis, ceux qui m'observent en train de les filmer construisent une scène, la scène du filmage de l'événement, qui fait signe et appelle une pensée interprétante de la part de Muhekwa, puis Eludi. Le choix de filmer cette situation, d'une grande banalité aux yeux de mes interlocuteurs, appelle une série d'interprétants. De la part de Muhekwa, il s'agit de présenter des excuses préalables afin d'appréhender le stress induit par la captation. Eludi, quant à lui, manifeste un questionnement réflexif sur l'activité en cours. La scène de l'anthropologue en train de filmer, en exprimant mon intérêt pour ce moment particulier, fait naître l'idée qu'il doit bien y avoir quelque chose d'intéressant à questionner sur ce qui s'y passe. La conversation s'ouvre donc avec des questions d'Eludi concernant le processus de découpage des petits sacs qu'ils sont en train de remplir.

Interaction (1) entre Chesco, Eludi, Muhekwa et Piludash

Eludi et Muhekwa sont assis sur des rondins de bois et ils travaillent à remplir de petits sacs plastiques avec de la terre. Chesco est debout, il parle au téléphone tandis que Piludash déplace des pelletées de terres près d'Eludi et Muhekwa.

- [1] Eludi: *Vidumula kwanza au witsilingila kwanza ?*  
Eludi: *Tu découpes d'abord ou tu remplis d'abord ?*
- [2] Muhekwa: *Ah siwitsihingila wivalila taa.*  
Muhekwa: *Non tu ne remplis pas, tu comptes d'abord.*
- [3] Eludi: *Wivalila kwanza?*  
Eludi: *Tu comptes d'abord.*
- [4] Muhekwa: *Eh.*  
Muhekwa: *Oui.*
- [5] Eludi: *Ah ah ino, siikunja de kangi de kwa biyo akufivalila bela*  
Eludi: *mais pourtant, ne les plie-t-il pas comme ça puis comme ça, donc il les compte* [en même temps].
- [6] Muhekwa: *Yani edena si amekata kama hapa ? adumwe, adumwe, adumwe swe ivanga hunanihii... ivanga ubuvalila fifibe mia moja swe igega iwhingitsa*<sup>21</sup>.  
Muhekwa: *En fait, c'est comme ça, il a découpé comme ça, n'est-ce pas, il a découpé, découpé, découpé et puis il commence à... comment... il commence à compter. Quand il arrive à cent, c'est bon, il les prend et il les insère.*
- [7] Eludi: *Ah ah kwa biyo fivalilwa kwanza. Ok ! nilikuwa sijajua man!*  
Eludi: *Ah ah donc ils sont d'abord comptés. Ok ! je ne savais pas man !*
- Chesco qui a fini de téléphoner, les regarde et intervient :
- [8] Chesco: *Ina maana udongo umekua mwingi mno ?*  
Chesco: *Ça veut dire qu'il y a trop de terre ?*
- [9] Eludi: *Ndiyo maana yake.*  
Eludi: *C'est bien ce que ça veut dire.*
- [10] Muhekwa: *Tupibaniba denila.*

21. *iwhingitsa* peut être identifié comme du bena. D'autres termes comme *ubuvalila* dans la même phrase, *lehe* en [12] ou *huteleha* en [14] sont surtout identifiés comme bena à cause de l'usage d'un « h » là où en hehe le son se prononce et s'écrit « k » : *kvalila, leke, kuteleka*.

- Muhekwa: *Nous continuons à remplir quoi qu'il en soit.*
- [11] Eludi: *Ko nye tusogwe!*  
Eludi: *Mais nous avons bien avancé!*
- [12] Muhekwa: *Ne mbwene lwe tulye fngamba ulo lwiva haki, lebe tuvihage hubuno*  
Muhekwa: *moi j'ai remarqué que la fois où on a mangé des patates douces c'était mieux, laisse nous les mettre ici.*
- [13] Chesco: *Eh maana hapo wiva ufumbike, winywa lulenga unaendelea na kazi.*  
*Kuliko kutembea hapa mbaka ukafike kule.*  
Chesco: *Oui parce que là tu les mets sur le feu, tu bois de l'eau et tu continues le travail.*  
*Plutôt que de marcher d'ici jusque là-bas* [la maison de Chesco].
- [14] Muhekwa: *Wifiba wiwona atiye umwene « ndina hesabu ya buteleha ? kaa! Mtelehage! »*  
*Ino apo uhitumbo lubanibe kabisa ! ye bora pefibikala fngamba baba.*  
Muhekwa: *Tu arrives* [à la maison] *et elle* [la femme de Chesco] *te dit « Est-ce que j'ai prévu de cuisiner ? Non ! Cuisinez vous-même ! » Alors là, l'estomac se resserre complètement !*  
*Mieux vaut qu'on ait les patates douces sous la main.*

[Dans cette interaction et les suivantes, *Eh* est indiqué comme étant en hehe. Toutefois, il s'agit d'une façon d'acquiescer commune à de nombreuses langues en Tanzanie qui, par conséquent, se retrouve également dans des interactions intégralement en swahili.]

*Premier abord : Expliciter les enjeux liés aux changements de langues dans cette interaction*

- Connecteurs logiques et répétitions

Au début de l'interaction ligne [1] à [7], Eludi et Muhekwa parlent principalement en hehe avec régulièrement des connecteurs logiques en swahili. Ils prononcent systématiquement en swahili la locution adverbiale « d'abord » et la conjonction « donc ». Ils se conforment en cela à une pratique courante d'emprunt des connecteurs logiques au swahili : *kwanza* « d'abord », *kwa hiyo* « donc », *yani* « c'est-à-dire que », etc. À Iringa l'utilisation de ces connecteurs logiques swahilis dans un discours en hehe étant très courant, cela ne permet pas aux locuteurs d'identifier un changement de langue.

Muhekwa est celui qui s'exprime le plus en hehe. L'usage le plus long qu'il fait du swahili se trouve dans la phrase [6] :

« En fait c'est comme ça, il a découpé comme ça, n'est-ce pas, il a découpé, découpé, découpé et puis il commence à... comment... il commence à compter. »

Il faut préciser que, dans cette phrase, Muhekwa joue aussi sur l'intonation. Tout d'abord un rythme lent en swahili avec beaucoup de marqueurs logiques traduits par, « en fait », « c'est comme ça », « n'a-t-il pas » et le déictique « comme là ». Puis en parallèle au changement en hehe, la prosodie s'accélère avec la répétition du verbe découper au passé : *adumwe, adumwe, adumwe*.

Dans cette phrase l'alternance des langues porte un effet explicatif, Muhekwa réitère son explication dans une autre langue pour tenter d'être mieux compris. Cette répétition comporte cependant un certain nombre de changements. La première partie en swahili, à un rythme relativement lent, avec des marqueurs logiques, met en scène tous les éléments d'une explication posée et rationnelle. Avec le changement de langue et de rythme, Muhekwa propose une représentation sonore de l'action répé-

titive du découpage des sacs. La répétition rapide du verbe « couper » au passé, sans avoir recours à la gestuelle (rappelons que ces mains sont en train de remplir les sacs pendant qu'il parle), lui permet de mimer le fait de couper les sacs rapidement et sur une certaine période de temps.

- Usage ironique et humoristique de l'anglais

Cette séquence se conclut en utilisant à la fois le swahili et l'anglais « *Ok ! je ne savais pas man !* ». Prononcée avec un semblant d'accent afro-américain, cette tournure de phrase en swahili ponctuée par *man !* a été popularisée par l'humoriste Sharobaro. Celui-ci mettait en scène une satire de la jeunesse urbaine par le biais d'un personnage de jeune homme revenant des États-Unis. Ayant adopté les codes vestimentaires hip-hop des jeunes afro-américains, ce dernier fait beaucoup de manières et se trouve extrêmement préoccupé par la propreté de son apparence physique. Le procédé humoristique jouait sur le décalage comique entre ce personnage, qui se pare de façon excessive de tous les attributs et symboles de prestige liés à l'étranger (en l'occurrence les États-Unis), et le quotidien de la vie de village en Tanzanie. Il a également contribué à populariser, dans des films et dans des chansons, l'usage de l'expression *man !* à la fin de phrases en swahili, par exemple *kamata mwizi man !* qui signifie « attrape le voleur, *man !* ». Le ressort comique de cette phrase est lié à la juxtaposition de l'expression *man !*, issu d'un répertoire jeune, étranger, occidental, à des pratiques locales spécifiques exprimées en swahili. En Tanzanie quand quelqu'un crie au voleur, une petite foule se forme très rapidement pour poursuivre l'individu incriminé, l'arrêter et souvent le rouer de coups. Ce procédé et la phrase d'accroche *man !* est devenue représentative du personnage de sharobaro et du contraste sur lequel il joue.

Revenons à Eludi, en utilisant cette tournure de phrase, il fait référence au personnage de Sharobaro afin d'avouer avec ironie qu'il ne savait pas comment son frère procède avec les sacs. Cela lui permet dans le même temps de se positionner comme quelqu'un d'aussi déconnecté de la vie quotidienne du village que Sharobaro. En ayant recours à l'humour, Eludi tente de réparer l'image négative qu'il donne en révélant ne pas comprendre (et, peut-être, ne pas s'intéresser à) la façon dont son frère coupe et compte les sacs. L'usage d'une langue de prestige et le fait de se référer à l'image d'un personnage venant de l'étranger lui permettent de présenter de façon avantageuse son ignorance concernant le travail de son frère. N'allez pas croire qu'il s'agit d'un manque d'investissement ou de considération, non, il est simplement trop distrait par toutes ces autres activités 'cool' et prestigieuses qu'il mène par ailleurs et qui lui font oublier la vie de village et le travail de son frère.

- « Ça veut dire qu'il y a trop de terre ? ». Une critique voilée

Après cette conclusion sur le mode ironique, Chesco, qui vient de terminer son appel téléphonique, rejoint la discussion et commence une nouvelle séquence avec une phrase entièrement en swahili [8] *ina maana udongo umekuwa mwingi mno?* (« Ça veut dire qu'il y a trop de terre ? »). Par cette question il semble résumer la conclu-

sion à laquelle il est arrivé, après avoir observé rapidement le travail de ses employés. Toutefois il ne s'agit pas simplement d'une question innocente sur la quantité de terre qu'il reste. Cette question contient un reproche voilé sur la qualité du travail entrepris jusqu'à présent. Cette question ne porte donc pas directement sur l'approvisionnement en terre. Chesco, ayant lui-même acheté la terre en fonction de ses prévisions de production, s'il reste autant de terre, soit il s'est trompé dans ses prévisions, soit les sacs n'ont pas été suffisamment tassés et remplis. Dans le contexte tanzanien, l'opposition frontale est souvent perçue comme un manque de respect, aussi elle est très fréquemment évitée. S'il fallait traduire le sens de cette phrase de façon moins littérale, on pourrait proposer :

« Ai-je acheté trop de terre ou est-ce que vous n'avez pas rempli les sacs convenablement ? »

Or, justement toutes les marques d'agentivité mobilisées dans cette traduction ont été effacées dans l'énoncé de Chesco. Il n'y figure aucun pronom à la première ou à la seconde personne, juste le terme *udongo* « terre » comme sujet de l'auxiliaire être au résultatif *umekuwa* (*u-* préfixe de classe 11, *-me-* marque du résultatif, *kuwa* être). Le résultatif souligne ici que l'attention se porte sur la quantité de terre qu'il reste en fonction du travail déjà effectué. Tout en cherchant à éviter la confrontation directe, cette phrase implique une pointe d'accusation soulignée par l'usage introductif de la locution *ina maana* (« ça veut dire ») qui, dans ce contexte interrogatif, appelle une explication. Si toute implication personnelle est effacée du discours, cela rend d'autant plus significatif l'usage du swahili à ce moment particulier où Chesco se positionne en tant que patron s'adressant à ses employés (nous y reviendrons, cette séquence sera centrale dans notre développement sur le *code-switching*).

La réaction d'Eludi [9] montre qu'il comprend très bien ce qu'implique la remarque de son frère, d'ailleurs il confirme en swahili *ndio maana yake*, « c'est bien ce que ça veut dire », ou moins littérale « bien sûr ». La forme exclamative de cette affirmation brève et péremptoire suggère qu'Eludi s'oppose à ce qui lui est reproché, renvoyant la faute sur les provisions faites par son frère. L'usage du swahili renforce l'opposition à la position d'autorité dans laquelle Chesco tente de se positionner par l'usage de cette langue. En utilisant la même langue, il se met sur un même pied d'égalité que son frère et par conséquent il réduit l'asymétrie que Chesco cherchait à appuyer. En tant que frère cadet, Eludi se trouve dans la meilleure position pour défendre les intérêts de ses collègues et s'opposer à ce frère/patron. Toutefois, l'opposition s'exprime sans marques d'agentivité, par le biais d'une phrase nominale.

Cette réaction qu'Eludi peut se permettre à l'endroit de son frère contraste avec celle de Muhekwa, employé dépendant de Chesco, qui, lui, accepte la remontrance et affirme en hehe qu'ils poursuivent le travail. En acceptant l'autorité de Chesco, et d'une certaine façon en prenant sur lui la faute soulignée, Muhekwa désamorce le conflit, ce qui se traduit par un retour à l'usage du hehe par Eludi qui souligne néanmoins l'avancée du travail, donc les efforts qu'ils ont fournis jusqu'à présent.

- Manger des patates douces sur place ou partir prendre un vrai repas : négociations sur la rémunération et le temps de travail

Pour éviter le conflit, Muhekwa change alors le sujet de la conversation et propose, toujours en hehe, de cuire des patates douces, sur place, plutôt que de remonter jusque chez Chesco pour manger. Chesco intervient alors pour la deuxième fois afin de soutenir cette proposition [13] :

*Eh maana hapo wiva ufumbike, winywa lulenga unaendelea na kazi. Kuliko kutembea bapa mbaka ukafike kule*  
 « *Oui parce que là tu les mets sur le feu, tu bois de l'eau et tu continues le travail. Plutôt que de marcher d'ici jusque là-bas* [la maison de Chesco] »

Chesco préfère que ses employés déjeunent sur place, afin qu'ils restent sur leur lieu de travail et qu'ils reprennent rapidement leur tâche, plutôt que de les voir remonter vers le village et peut-être s'arrêter là pour aujourd'hui. Afin de les convaincre, sans trop laisser transparaître son intérêt personnel, il a recours à la deuxième personne du singulier pour décrire les actions menées lors du repas. Chesco utilise alors le hehe accompagné d'ailleurs d'une prosodie plus lente rallongeant les voyelles ici soulignées :

*wi-va u-fumbike* (littéralement « *tu auras mis sous la cendre* »),  
 2SG-AUX 2SG-V

*wi-nywa lulenga* (« *tu bois de l'eau* »).  
 2SG-V N

En utilisant ce dispositif prosodique, il met en scène la détente du repas afin de convaincre ses interlocuteurs de suivre cette idée, laissant présager que le repas sera bon et reposant par opposition à l'effort qu'ils devraient faire (la marche) s'ils préféreraient aller jusque chez lui. Le changement de langue à l'intérieur de la phrase lui permet de créer une dichotomie entre le moment du repas évoqué en hehe, et le moment du travail évoqué en swahili. Il reprend d'ailleurs l'usage du swahili au moment même où il évoque la reprise du travail : *winywa lulenga unaendelea na kazi* (« tu bois de l'eau tu continues le travail »). Cette dichotomie est révélatrice d'une idéologie langagière qui diffère légèrement de l'idéologie dominante exposée au chapitre 1. L'action désirée est mise en avant par l'usage du hehe quand le choix non privilégié est énoncé en swahili. Le hehe se trouve, ici, associé à un contexte relaxant, agréable et convivial tandis que, le swahili est associé au travail, à l'effort et la perte de temps s'ils choisissent de remonter jusqu'à la maison pour le déjeuner.

Pour bien comprendre ce qui se joue à ce moment de l'interaction, il faut prendre en considération le fait qu'à Iringa, un repas se compose soit de riz, soit d'*ugali* (une pâte confectionnée avec de la farine de maïs) accompagné de légumes verts, de haricots rouges ou d'un ragoût à la viande ou au poisson. Les pommes de terre comme les patates douces sont des aliments consommés lors d'un en-cas ou au petit-déjeuner<sup>22</sup>.

22. Soulignons également que la culture des patates douces fut encouragée par une politique publique au début des années 1960 afin de pallier les déficits précédant les mois de récolte du maïs (Redmayne, 1964 : 27), aussi peut-être restent-elles associées à un plat des jours de disette.

Elles ne sont pas considérées comme constituant un repas en bonne et due forme. De surcroît, le repas fourni par l'employeur fait partie intégrante de la rémunération journalière et en constitue parfois la part la plus importante. En plus d'un enjeu sur le temps de travail, derrière cette incitation à opter pour un en-cas de patates douces sur place plutôt qu'un véritable repas, se joue donc une forme de négociation de la rémunération.

En proposant de manger des patates douces sur place, on peut se demander si Muhekwa ne cherche pas à compenser le manque d'application souligné par Chesco en [8]. Il est également possible qu'il plaide pour un en-cas au lieu d'un repas afin de négocier ensuite une rémunération financière plus importante. On notera enfin que la proposition de manger des patates douces s'accompagne d'une remarque sur la femme de Chesco et le fait qu'elle puisse refuser de cuisiner. On pourrait considérer cette remarque comme une forme de critique sous couvert de plaisanterie. Il consent à renoncer au repas, mais justifie ce choix par le risque de se retrouver le ventre vide si la femme de Chesco refuse de leur faire la cuisine. On peut se demander si ce refus de cuisiner est à interpréter comme l'expression d'une mauvaise volonté ou si dans ce contexte particulier d'un travail collectif sur les terres d'un parent, elle n'est pas nécessairement tenue de cuisiner pour eux.

Ce premier temps dans l'analyse de cette interaction entre Chesco et ses proches autour de la production d'arbres fruitiers fut l'occasion d'explicitier pour le lecteur ce qui se joue dans cet échange : différentes négociations autour de l'application des employés dans leur activité, le temps de travail et la rémunération. Ce fut également l'occasion de passer en revue les différentes occurrences de *code-switching* afin de commencer à pointer des pistes d'interprétations. En m'appuyant sur cette première étape dans l'explicitation de cet échange, je vais présenter différents modèles d'interprétation du *code-switching*, afin de les confronter à l'analyse de l'interaction entre Chesco et ses proches.

#### *Les enjeux sociaux du code-switching*

- Situationnel/Métaphorique : le modèle de Blom et Gumperz

La notion de *codeswitching*, ou alternance codique en français, a été mise en lumière par les travaux de Blom et Gumperz (1972) qui pour la première fois considèrent les changements de langue des locuteurs plurilingues en interaction comme une pratique langagière à maîtriser et non comme la marque d'un manque de compétence dans les langues parlées. Dans un ouvrage ultérieur, Gumperz (1982 : 59) définira le *codeswitching* comme :

« [la] juxtaposition, à l'intérieur d'un même échange verbal, de passages où le discours appartient à deux systèmes ou sous-systèmes grammaticaux différents »<sup>23</sup> (Gumperz, 1989 : 57)

23. Traduction tirée du recueil de textes traduits en français (Gumperz, 1989).

Dans leurs efforts de théorisation autour de la notion de *code-switching*, Blom et Gumperz opposent le *code-switching* situationnel au *code-switching* métaphorique.

Ainsi le *code-switching* situationnel produirait un changement dans la définition de l'évènement de parole. Le changement de langue modifie l'interaction et ses attendus : une discussion informelle se transforme en discours formel, une discussion anodine devient la narration d'un secret, une discussion vive aboutit à une présentation d'excuse, etc.

Le *code-switching* métaphorique<sup>24</sup> serait quant à lui employé comme la métaphore d'une autre relation sociale. Par ce changement de langue, les locuteurs font allusion à un autre contexte ou à un autre type de relations sociales dans lequel cette langue est particulièrement utilisée. Gumperz donne un exemple : une mère latino-américaine appelle son fils « *Ven acá. ven acá. Come here, you.* » ici l'anglais est utilisé métaphoriquement pour la connotation autoritaire qu'il peut avoir chez les locuteurs de langues minoritaires aux USA.

Si les travaux de Blom et Gumperz ont inspiré nombre de recherches sur le *code-switching*, les limites du modèle situationnel/métaphorique ont rapidement été soulignées. Une de ces critiques souligne la difficulté à tracer une frontière nette entre ce qui serait uniquement « situationnel » et ce qui serait exclusivement « métaphorique » (Myers-Scotton, 1993 : 52-55). Si on s'appuie par exemple sur cette dichotomie pour analyser l'interaction (1), il pourrait être tentant de considérer la remarque de Chesco sur la terre [8] comme un *code-switching* situationnel. Le changement de langue effectué par Chesco à ce moment précis produit un changement dans la définition de l'évènement de parole. Il ne s'agit plus d'une discussion anodine entre proches. La question soulevée par Chesco doit être comprise comme une remarque d'un patron envers ses employés à propos de leur travail. Si l'on considère ce *code-switching* comme un changement situationnel alors Eludi [9] s'aligne sur ce changement par son usage du swahili, et Muhekwa [10] en utilisant le hehe apaise les tensions et redéfinit à son tour l'interaction comme un échange familial informel. Or, il paraît tout de même très difficile de considérer qu'il n'y aurait pas d'usage métaphorique des langues dans ce contexte spécifique. Employer le swahili pour s'imposer comme patron n'est pas neutre, cet usage renvoie nécessairement aux autres usages du swahili au village notamment par des figures d'autorité : l'instituteur à l'école, le prêtre à l'église, le médecin à l'hôpital, le responsable départemental dans l'administration.

L'opposition ou même la distinction entre situationnel et métaphorique est donc difficile à tenir pour modèle, ce qui incite Myers-Scotton (1993) à proposer un modèle d'analyse du *code-switching* fondé sur la notion de marquage.

- Le modèle de marquage et ses critiques

La notion de marquage, un outil important pour de nombreux anthropologues linguistes nord-américains, a été inspirée par les travaux de Jakobson. Pour ce dernier

24. On notera que le rapprochement du *code-switching* avec la métaphore, une notion bien connue et maîtrisée en linguistique, a permis de susciter l'intérêt des chercheurs sur le *code-switching*.



« le sens général du marqué est caractérisé par la transmission d'une information additionnelle plus précise et spécifique que ce que le terme non marqué communique » (Jakobson, 1995 : 138)

Dans le cadre théorique développé par Myers-Scotton, l'information additionnelle qu'apporte le marquage est d'ordre indexical, il permet à tout moment de changer le cadre participatif de l'interaction.

Grâce à cet outil, elle cherche à analyser les implications sociales des changements de langue au cours d'interactions ; elle postule pour cela l'universalité d'une métrique innée du marquage. Cette métrique permettrait d'identifier immédiatement si l'usage d'une langue est marqué ou non marqué en fonction du contexte, le code non marqué étant attendu, neutre, tandis que le code marqué opère un décalage avec la norme. Il contient une information supplémentaire sur le contexte, sur le sens de l'interaction et sur le positionnement social des participants à un instant *t*. *Via* l'usage, souvent alterné, d'une langue marquée ou non marquée, le locuteur peut à tout moment redéfinir l'ensemble des « droits et des obligations » de l'échange. Pour le dire dans des termes moins spécifiques au modèle de Myers-Scotton, le *codeswitching* entre des langues marquées ou non marquées, est un outil à la disposition du locuteur pour changer à un instant *t* le cadre participatif et les attendus de la conversation, en somme ce que Goffman (1981) nomme *footing*.

Si l'on reprend le même exemple que précédemment (interaction (1) ligne [8 à 10]) en essayant de l'analyser à l'aune du modèle de Myers-Scotton, Chesco aurait recouru à un choix marqué lorsqu'il emploie uniquement le swahili dans sa phrase ce qui tranche avec le code non-marqué de l'interaction : le *code-switching* hehe/swahili. En ayant recours à ce nouveau code, il redéfinit l'ensemble des droits et des obligations de l'interaction à son avantage afin que ses interlocuteurs se comportent comme il le souhaite : qu'ils remplissent les sacs correctement. Face à cela, Eludi soulignerait son refus de la situation d'asymétrie en s'arrogeant le droit d'employer à son tour le code marqué, quand Muhekwa revient au code non-marqué de l'interaction telle qu'elle se déroulait avant l'intervention de Chesco.

Ce modèle de marquage, bien qu'établie à partir de recherches au Kenya et en Zambie fonctionne assez bien en Tanzanie, où, comme nous l'avons vu au chapitre précédant, chaque langue est fortement associée à un contexte distinct et mise en échelle pour correspondre à des espaces et des pratiques différentes. Toutefois, ce modèle ne peut fournir une grille explicative pour toutes les situations de *code-switching*, y compris en Tanzanie.

C'est pourtant un des arguments de Myers-Scotton, et un des nombreux points sur lesquels son modèle a été critiqué. Meeuwis et Blommaert (1994) ont justement indiqué plusieurs aspects problématiques de ce modèle : sa prétention universelle postulant l'existence d'une métrique innée du marquage, sa tendance à analyser systématiquement le *codeswitching* en relation avec des implications sociales plus larges, et enfin le peu de souci accordé aux spécificités ethnographiques du contexte des interactions étudiées. Myers-Scotton (1993) explique par exemple que :

« *the urban origin of most of the examples has no special effect on the social motivations which apply; it simply happens that examples of codeswitching are more easily found in urban population* » (Myers-Scotton, 1993: viii)

En opposition aux thèses de Myers-Scotton, les tenants de l'analyse discursive (Auer éd., 1998) considèrent que les motivations et les implications du *codeswitching* ne peuvent s'analyser qu'à l'intérieur du cadre de l'interaction. Dès lors, les changements de langue s'interprètent principalement grâce à l'analyse des tours de parole et des séquences du discours. Ils ne prendraient sens que par rapport aux enchaînements internes à l'interaction analysée.

S'appuyant sur ce débat, les études sur le *codeswitching* ont progressivement développé une approche plus nuancée qui prend en compte les implications macrosocio-linguistiques du *codeswitching* tout en soulignant qu'il ne s'agit pas là de son seul usage possible ni du seul prisme d'interprétation. Les raisons du *codeswitching* peuvent se trouver dans l'interaction : souligner un nouveau tournant de la conversation (Wei, 2005) ou produire un effet rhétorique qui peut être en tout point similaire à ceux que l'on trouve, exprimés différemment, dans une conversation monolingue, comme les « apartés, les citations, les répétitions et les propositions coordonnées par 'mais' » (Gardner-Chloros *et al.*, 2000) ou un contraste similaire au changement de ton, de rythme ou de hauteur de la voix (Woolard, 1988 ; Zentella, 1997). Par exemple, le *code-switching* de Muhekwa ligne [6] pour expliquer la découpe des sacs, ne peut pas être analysé comme un marquage qui changerait l'ensemble des droits et des obligations. Il serait également difficile d'y voir un changement situationnel ou métaphorique. Ici le *code-switching* fonctionne comme un outil facilitant la répétition : Muhekwa explique la même action en swahili puis en hehe. Dans ce type d'usage, le *code-switching* peut avoir différentes fonctions

« *providing clarification, adding a further nuance, foregrounding or emphasis, being a floor-holding or -retrieving device and repair* » (Gardner-Chloros *et al.*, 2000 : 1318)

En ce qui concerne l'usage de Muhekwa dans cette phrase, il s'agit principalement d'une fonction de clarification et d'emphase qui lui permet de répéter tout en poursuivant l'explication par un nouveau procédé mettant en scène l'action par la répétition du verbe couper au passé.

En associant le *code-switching* à d'autres procédés fréquents en contextes monolingues, ces études ont contribué à rendre plus perméable la frontière entre pratiques langagières monolingues et plurilingues. Elles ont ainsi pavé la voie à d'autres approches plus récentes sur les pratiques plurilingues qui se fondent notamment sur la critique des langues en tant que constructions historico-politiques (Makoni et Pennycook, 2007 ; Otheguy *et al.*, 2015) afin de mettre en avant les concepts de translanguaging (Garcia et Wei, 2014) ou de répertoire plurilingue (Lüpke et Storch, 2013).

Avant d'explicitier ces notions et d'en poursuivre la discussion, il me semble important de prendre en considération le concept d'indexicalité qui, indépendamment de la focale sur le plurilinguisme ou le monolinguisme, permet de lier les pratiques langagières au contexte et aux enjeux sociaux de l'interaction.

*La notion d'indexicalité*

La notion d'indexicalité a été développée par l'anthropologie linguistique américaine, notamment par Silverstein (1976), Ochs (1992) et Hanks (2011). En France, l'indexicalité est également au centre des réflexions sur l'interlocution dans l'ouvrage de Masquelier et Siran (2000). Cette notion provient de la sémiotique de Peirce (1998). Un index est un type de signe qui acquiert son sens par sa contiguïté avec le contexte. Dire d'une forme linguistique qu'elle est indexicale signifie qu'elle représente son objet, non pas par une ressemblance ou par une convention, mais par contiguïté<sup>25</sup>. C'est-à-dire par proximité contextuelle. Toutefois l'index ne fait pas que puiser son sens du contexte, il contribue également à le produire. L'exemple le plus parlant est sans doute l'usage des pronoms personnels tu/vous. Les pronoms sont des indexes, pour comprendre à qui ils se réfèrent, il faut que la personne ou l'objet soit immédiatement présent dans le contexte de l'interaction, où que cette personne ou cet objet ait été défini juste avant (la proximité entre l'objet et l'index étant évidemment très importante). De surcroît, l'usage de la deuxième personne permet de positionner l'individu désigné comme destinataire du discours. Le choix entre « tu » et « vous » rajoute une couche supplémentaire de sens (Silverstein, 1976) et produit une relation sociale particulière entre les interlocuteurs fondée sur la solidarité, la proximité ou au contraire la distance, la hiérarchie.

S'intéresser aux pratiques langagières par le prisme de l'indexicalité permet donc d'appréhender ensemble la structure interne de l'interaction et le contexte social plus large. En situation de *code-switching*, le changement de langue peut permettre de jouer sur l'indexicalité de la langue mobilisée. En effet, en situation plurilingue, certaines langues sont principalement utilisées dans certains contextes, pour certaines activités sociales ou pour un certain type de relation interpersonnelle. La récurrence de ces usages contribue à lier la langue à cette activité ou à cette relation particulière. Mobiliser cette langue en interaction permet donc d'indexer cet autre usage de la langue dans la société. Si l'on reprend l'exemple de Chesco et de son tas de terre – interaction (1) ligne [8]–, une analyse en termes d'indexicalité permet de souligner la façon dont Chesco par son usage du swahili indexe la position d'autorité liée au statut du swahili dans la société. Je l'ai déjà signalé, le swahili, à l'échelle du village de Lulanzi, est principalement parlé dans des contextes officiels par des locuteurs en position d'autorité : l'instituteur à l'école, le prêtre à l'église, le médecin à l'hôpital, le responsable départemental dans l'administration.

La notion d'indexicalité permet une analyse plus fine que les modèles situationnel/métaphorique ou de marquage. D'une part, elle permet de mettre de côté les prétentions universelles d'un modèle qui permettrait de rendre compte de toutes les situations de *code-switching*. De la même manière que tous les signes ne sont pas des indexes, toutes les occurrences de *code-switching* ne s'appuient pas sur l'indexicalité.

25. Peirce distingue trois types de signes *icon*, *symbol* et *index*. L'*icon* représente l'objet par ressemblance (onomatopées, idéophones), le *symbol* par convention et donc l'*index* par contiguïté.

D'autre part, lorsque le choix de langue s'appuie sur les représentations sociales plus vastes associées à ces langues (en somme les idéologies langagières) pour produire un effet, l'analyse en termes d'indexicalité devient particulièrement pertinente. Dans l'exemple qui nous intéresse, Chesco, par son usage du swahili, indexe la position d'autorité liée aux contextes d'utilisations du swahili qui sont eux-mêmes les produits du processus historique de valorisation et de légitimation de cette langue. Le swahili permet à Chesco d'adopter une posture hiérarchiquement supérieure, parler comme un patron, ce qui produit un changement dans la relation entre les participants. Le recours à l'autorité du swahili lui permet de signifier son positionnement comme patron pour *in fine* tenter d'influer sur les gestes et les actions de ses employés. L'usage du swahili par Eludi, en réponse à son frère, n'est pas qu'un simple alignement sur le choix de son frère (comme cela pourrait être le cas dans un contexte plus relâché), il souligne son opposition à l'autorité et aux critiques de Chesco. En utilisant la langue qui indexe l'autorité dans sa réponse, il se positionne au même niveau que son frère et il tente d'atténuer l'asymétrie produite par ce changement de langue. De plus, il réutilise les termes employés par Chesco. Celui-ci introduit sa remarque par [8] *ina maana...* (« ça veut dire que ») et Eludi reformule [9] *ndio maana yake* (« c'est bien ce que ça veut dire »). Cette façon de s'appuyer sur le tour de parole précédent pour formuler une autre proposition correspond à ce que (Goodwin, 2018) décrit par la notion de « *co-operative action* ». Ici Eludi réutilise la question introductive de Chesco en la transformant en affirmation. Il me semble que cette façon de réemployer les termes mis à disposition par le tour de parole de son frère lui permet d'atténuer son implication personnelle dans cette opposition. D'une certaine manière, par la contiguïté des tours de parole, il indexe dans sa réponse la voix de son frère en reprenant les mots qu'il avait lui-même utilisés. Muhekwa, lorsqu'il emploie le hehe, accepte l'autorité de Chesco (a-t-il le choix ?) et contribue à apaiser les tensions.

En conclusion sur l'analyse de cette interaction (1), on peut souligner le rôle central des choix de langue et du *code-switching* dans la négociation des rapports de pouvoir. Dans cette situation de travail arboricole, entre Chesco, « l'employeur », et ses « employés », mais néanmoins « parents », l'indexicalité du swahili participe d'une stratégie pour se faire accepter en tant que patron et donner à ses paroles le poids de l'autorité sans pour autant entrer dans une opposition frontale. Par la suite, lorsqu'il abonde dans le sens de Muhekwa en ce qui concerne les patates douces (ligne [13]), l'indexicalité du hehe, associé à la convivialité, lui permet de présenter cet encas comme un moment désirable. Eludi qui s'est opposé à son frère reste par la suite étrangement silencieux : peut-être est-il un peu échaudé par sa tentative d'opposition qui n'a pas vraiment abouti ou peut-être n'est-il pas d'accord, mais n'ose pas s'opposer une nouvelle fois. Quant à Muhekwa, il utilise principalement le hehe, mais surtout, étant dans une position de dépendance et de subordination plus grande vis-à-vis de Chesco, il ne s'appuie pas sur l'indexicalité du swahili qui du fait de son statut pourrait le positionner pleinement dans l'opposition.

Derrière l'aspect à première vue assez anodin de cette conversation se négocie un certain nombre de questions épineuses susceptibles de créer des tensions et des désaccords : la qualité du travail entrepris, le temps de pause, le lieu du repas et la nourriture

en question comme rémunération. Pour faire face à ces questions, les interlocuteurs avancent très prudemment en supprimant les marques d'agentivité ou en s'effaçant de la proposition faite. Les pratiques plurilingues jouent donc un rôle prépondérant pour tenter d'imposer, de s'opposer ou d'accepter les conditions dans lesquels le travail s'effectue. Recourir à l'indexicalité du swahili et du hehe, par l'alternance entre ces deux langues permet, dans ce contexte, d'exprimer subtilement des points de vue, des vœux et des préférences qui s'opposent et qui pourraient, s'ils étaient exprimés explicitement, créer des tensions et du ressentiment.

La notion d'indexicalité est donc centrale pour saisir les enjeux sociaux sous-jacents à l'usage des langues dans cette interaction. Toutefois, l'indexicalité n'est pas nécessairement liée à l'analyse du plurilinguisme, et elle peut aisément être dissociée de l'alternance codique. Aussi, dans un troisième temps de ce chapitre dévolu à une réflexion sur les choix de langue et sur le *code-switching*, la pertinence et l'efficacité du concept de *code-switching* seront remises en question à l'aune des travaux sur le *translanguaging*.

### Doit-on faire l'économie du *code-switching* ?

#### *Critique du code-switching et translanguaging*

Nous avons vu jusqu'à présent différentes approches critiques de modèles sur le *code-switching*, mais la notion de *codeswitching* en elle-même est également la cible de critiques fondées. D'une part, parce que ce terme renvoie à une conception de la communication qui n'est plus pertinente<sup>26</sup>. La représentation d'une langue comme un code est trop réductrice, bien qu'elle fût probablement utile dans un premier temps pour dépassionner l'approche de ces changements de langue, longtemps perçus par le prisme du purisme comme un manque de connaissances ou du semilinguisme<sup>27</sup>. De même, l'idée de *switch* sur le modèle du commutateur électrique convient peu pour aborder des pratiques plurilingues souvent bien plus complexes. D'autre part, une autre approche conceptuelle prend de l'ampleur. De plus en plus de chercheurs utilisent la notion de *translanguaging* issue des réflexions sur l'enseignement en contexte plurilingue. Cette approche considère que

« *languages do not exist as real entities in the world and neither do they emerge from or represent real environments; they are, by contrast, the inventions of social, cultural and political movements* » (Makoni & Pennycook, 2007 : 2)

Comme le souligne Jeff MacSwan (2017 : 168) dans une perspective critique, la théorie du *translanguaging* rejette l'idée même de plurilinguisme individuel – chacun

26. Pour rappel la notion de *code-switching* provient des travaux de Robert Fano (1950) pionnier de l'informatique, touche-à-tout dans les domaines de l'électronique, de la communication et de la transmission de l'information.

27. Le terme semilinguisme fait référence à un bilinguisme mal maîtrisé. Le locuteur aurait d'importantes lacunes dans sa seconde langue et une maîtrise imparfaite de sa première langue. De ce point de vue, le *code-switching* s'expliquerait par l'incapacité à formuler des phrases complètes et correctes dans une même langue.

disposerait d'un idiolecte, un répertoire unique non différencié – et elle s'oppose à la notion de *codeswitching*. Si les chercheurs qui emploient la notion de *translanguaging* reconnaissent que les études sur le *code-switching* valorisent l'agentivité, la créativité et même la virtuosité des locuteurs plurilingues dans leur maîtrise de l'alternance des langues, pour eux la notion de *code-switching*

« constitutes a theoretical endorsement of the idea that what the bilingual manipulates, however masterfully, are two separate linguistic systems » (Otheguy et al., 2015 : 282)

Pour bien saisir la notion de *translanguaging* il faut d'abord expliciter la notion de *linguaging* qui a émergé dans les années 90, et qui est devenue un paradigme important en linguistique. Plutôt que de considérer la langue comme un système de règles et de structures clos, la notion de *linguaging* souligne le processus toujours en cours par lequel le langage modèle nos expériences, les emmagasine et nous permet de les retrouver pour les communiquer (Becker, 1991). Comme le soulignent Garcia et Wei :

« The term *linguaging* is needed to refer to the simultaneous process of continuous becoming of ourselves and of our language practices, as we interact and make meaning in the world. » (Garcia et Wei (2014 : 8)

La notion de *linguaging* récuse donc l'idée d'une langue établie, immuable, à laquelle on se réfère ou dans laquelle on puise. Et ce au profit d'une vision radicalement pragmatique de la langue considérée comme un continuum de pratiques auxquelles les locuteurs prennent part et qu'ils contribuent à modifier par leurs propres pratiques.

Le concept de *translanguaging* s'appuie sur cette notion de *linguaging* pour appréhender les pratiques langagières en contexte plurilingue. L'émergence du concept de *translanguaging* est particulièrement liée aux études sur le bilinguisme dans le cadre scolaire (Garcia, 2009 ; Baker, 2011). Il permet de valoriser et d'affranchir les pratiques plurilingues des élèves et des enseignants dans l'éducation, un contexte où le purisme est encore très souvent la norme, où les frontières entre les langues sont fortement délimitées, et où les pratiques plurilingues sont le plus souvent sanctionnées. Dans ce contexte :

« *translanguaging* is an approach to the use of language, bilingualism and the education of bilinguals that considers the language practices of bilinguals not as two autonomous language systems as has been traditionally the case, but as one linguistic repertoire with features that have been societally constructed as belonging to two separate languages. » (Garcia et Wei, 2014 : 2)

Cette définition met en lumière ce qui distingue le *translanguaging* par rapport au *code-switching* : les locuteurs plurilingues ne produisent pas leurs pratiques langagières en puisant dans deux ou x langues différentes, mais dans un seul répertoire qui leur est propre et dont certaines propriétés sont socialement identifiées comme appartenant à différentes langues.

Aussi, les tenants de ce courant remettent-ils en cause la dénomination des langues c'est-à-dire la distinction qui permet de caractériser des énoncés comme appartenant à du français, de l'anglais, du swahili etc. Ils s'appuient pour cela sur une critique radicale des notions de langue et de plurilinguisme développée notamment par Pennycook :

« *A postmodern (or postcolonial) approach to language policy... Suggests we no longer need to maintain the pernicious myth that languages exist. Thus we can start to develop an anti-foundationalist view of language as an emergent property of social interaction and not of prior system tied to ethnicity, territory, birth, or nation.* » (Pennycook, 2006 : 67)

Comme le soulignent Otheguy, Garcia et Reid (2015 : 287), cette thèse s'appuie sur l'idée que les « *named languages are social constructs and not lexical or structural ones* ». Ils en déduisent donc l'affirmation suivante :

« *because a named language cannot be defined linguistically, it is not, strictly speaking, a linguistic object; it is not something that a person speaks.* » (Otheguy, Garcia et Reid, 2015 : 287)

Se départir de l'idée de langue (au singulier ou au pluriel) permet de se focaliser uniquement sur les pratiques concrètes des locuteurs comprises comme des idiolectes. Un idiolecte est une façon de parler unique, propre à une seule personne. Selon cette approche chacun puise dans différents répertoires de traits et de structures linguistiques qui peuvent du point de vue de la société être considérés comme appartenant à des langues différentes (ou non), mais qui pour le locuteur constituent un éventail personnel de possibilités qu'il peut employer selon les contextes et selon ses souhaits.

#### *De l'inexistence des langues et les limites du translanguaging*

À partir d'un exemple d'interaction, j'ai eu l'occasion de montrer (Gernez, 2019) les limites d'un tel positionnement théorique. Je reprendrai ici l'interaction et l'argumentation développée dans cet article pour l'intégrer à la réflexion plus générale du présent ouvrage sur les outils qui permettent d'aborder les pratiques plurilingues. Afin d'introduire l'interaction, son contexte et ses participants, j'aurai recours à une description ethnographique :

Nous nous trouvons donc en début de soirée dans un bar d'alcool artisanal où un groupe d'anciens du village, uniquement des hommes, boivent l'*ugimbi*, la bière de maïs fermenté. Je suis accompagné par Chale l'ancien directeur de l'école primaire. Bien qu'il soit originaire de la région de Dodoma, il a préféré rester à Lulanzi après avoir pris sa retraite. Il explique que c'est à Lulanzi qu'il a construit sa maison, qu'il cultive ses terres et qu'il élève ses vaches, aussi, une fois à la retraite, il ne fut pas question de rentrer dans son village d'origine. Il aurait fallu, pour cela, accepter de repartir à zéro. Dans cette petite pièce en briques noircies par les feux de bois successifs, une dizaine d'hommes sont assis sur des bancs disposés le long de chaque mur. Ils forment une sorte de cercle ouvert au niveau de la porte d'entrée. Chale m'introduit auprès du groupe, d'une certaine manière il cautionne ma présence autant qu'il me représente auprès des autres clients. Au centre du cercle sont posés de grands seaux contenant les provisions d'alcool. De temps à autre, la serveuse transvase une partie du contenu de ces seaux dans de plus petits récipients en plastique d'un litre, faisant office de verres. Dès mon arrivée dans le *kilabu*, l'homme le plus âgé de l'assemblée, dénommé Moze,

s'est attribué le rôle de représentant du groupe. Assis à la gauche de Chale, il s'enquiert sur ma venue ici, ce que je fais, ce que je vais enregistrer, ce à quoi je m'intéresse, puis il me souhaite la bienvenue au nom du groupe.

- Récit d'une légende locale : pratiques plurilingues, gestuelles et prosodie au service de la poétique de l'énonciation

Interaction (2) sur les pouvoirs d'un oiseau qui saccage les champs et s'attaque aux hommes.

Tous les participants semblent connaître cette histoire, une sorte de légende locale qui se répète autour d'un verre. Bien que la plupart des participants connaissent ce récit, Moze se positionne comme le narrateur principal, il intervient régulièrement pour ajouter des descriptions, des enchaînements, et il fait en sorte que la conversation ne se délite pas en petits commentaires isolés.

[1] Samuéli : *uwone lilitayari tayari pelivangano lidumulaga*

Samuéli : *quand tu vois qu'il [l'oiseau] est prêt, c'est là qu'il commence à arracher*

[2] Chale : *Na Kikomu hazipo ila kwetu zipo*

Chale : *Et à Kikomu il n'y en a pas [de ces oiseaux], mais chez nous il y en a*

[3] Ayubu : *Ahaa nye kula zipo*

Ayubu : *Ah oui chez vous il y en a*

[4] Chale : *inafanya kokokokokokoko*

Chale : *il fait kokokokokokoko*

[5] Moze : *Eh halafu inapanda juu uuu, neke peyipiluke.*

Moze : *Oui ensuite il monte huuuuut puis il revient*

[6] Chale : *Linanyofoka yote*

Chale : *Il arrache tout*

[7] Ayubu : *mpaka lita saba*

Ayubu : *jusqu'à sept litres*

[8] Moze : *Eh saluhege*

Moze : *Oui pour que tu t'en ailles.*

[Geste de la main droite doucement vers l'avant comme s'il enfonçait quelque chose.

Accompagné d'une expression de douleur sur son visage]

On notera tout d'abord que Chale ne s'exprime qu'en swahili, ce qu'il continuera de faire dans la majeure partie de l'enregistrement. Pourtant, il affirme parler hehe, d'ailleurs ses interlocuteurs s'adressent à lui en hehe et ses réponses ou remarques montrent qu'il comprend. Face à ce nonusage du hehe on peut supposer deux choses : soit il ne le maîtrise pas suffisamment bien pour se sentir à son aise et communiquer dans leur langue avec les personnes présentes dans le *kilabu*, soit il peut s'exprimer aisément en hehe mais ne le fait pas parce qu'il a le statut d'ancien directeur d'école primaire et qu'une façon de revendiquer ce statut est de se différencier par un plus grand usage du swahili. Dans ce premier moment, il faut souligner que la phrase prononcée par Moze [5], dont le début est en swahili *Ehee halafu inapanda juu...* (« *Oui ensuite il [l'oiseau] monte haut...* »), se trouve accompagnée d'un geste de la main vers le haut suivi du regard, tandis que la fin de la phrase, prononcée en hehe, « *neke peyipiluke* » (ensuite il revient), correspond à un relâchement du geste de la main et un pivotement de la tête en direction de son interlocuteur principal à sa



droite. D'une part, ces gestes renforcent l'impression de puissance, de dangerosité et de rapidité produite par la narration des actions de l'oiseau, d'autre part, ils appuient le contraste créé par le changement de langue et par la prosodie entre une phase d'anticipation et une phase d'action brutale.

La prolongation emphatique de la voyelle *u* du mot *juu* permet au locuteur de souligner et d'amplifier la hauteur à laquelle l'oiseau est capable de s'élever. En procédant de la sorte, il produit un ralentissement du rythme qui accompagne le geste de la main pointé vers le ciel. L'oiseau s'élève, il guette sa proie, il prend son élan et prépare son attaque. Au moment où l'oiseau redescend pour attaquer, le bras retombe, le rythme s'accélère et la langue employée change. Moze regarde Chale dans les yeux et son expression faciale laisse penser que quelque chose va se produire. D'ailleurs, il a réussi à capter l'attention de ses deux compagnons les plus proches, qui le regardent avec intérêt.

Concernant ce changement de langue, évoquer une modification du cadre participatif ou un jeu sur l'indexicalité des langues n'aurait aucun sens. Le *codeswitching* dans ce contexte est employé, au même titre que la gestuelle et que le changement de rythme, pour signifier et renforcer l'impression de rupture radicale et rapide entre la montée, hors d'atteinte, de l'oiseau et sa redescente soudaine pour saccager le champ ou terrasser son adversaire. De plus, notons que l'usage du *hehe* permet l'allitération du son *ke* à la fin des deux mots *neke peyipiluke* (« ensuite il revient ») qui aurait été impossible en swahili – *halafu inarudi* – et qui donne une cadence harmonieuse à cette fin de phrase. Tous ces procédés participent à la poétique de l'énonciation. Ils permettent de dynamiser et de présenter avec emphase, et originalité, un énoncé qui est en réalité assez plat et dont la chute est évidente : l'oiseau monte puis il redescend. Mais, d'une certaine manière, plus l'énonciateur réussit à rendre intéressant un énoncé banal, plus il démontre son talent et ses capacités de conteur d'histoire.

Continuons de présenter et d'analyser ce récit de l'interaction 2 :

[9] Samuéli : *Labda itaendelea hivyo hivyo.*

Samuéli : *Peut-être que ça va continuer comme ça.*

[10] Moze [s'adresse à la serveuse à propos de l'alcool] : *Wikologa taa*

Moze : *Mélange d'abord*

[11] Yakobo : *Yipunguka mwezi wa tisa na wa kumi gigyo swe ...*

Yakobo : *il y en a moins en septembre et octobre seulement...*

[12] George : *Yibita kuchanya kutali*

George : *Il va loin là-haut*

[13] Ayubu : *neke pe yikusa yipiluke pala yikubumaga ndawe ukuwonaga amala*

Ayubu : *Puis quand il se met à redescendre, il pousse un cri et on peut voir ses griffes.*

[14] Moze : *Pe sauwene uhele ukalave ichana, ve ndautigile ubite kumbiki, pede tigilage na kukaye sindiwuya ndaa... linakuja kukuua kabisa*

Moze : *S'il arrive que tu ailles voir son nid, tu t'es dit je monte à l'arbre, c'est comme si tu avais dit je ne rentrerais plus jamais à la maison... il vient pour t'abattre totalement.*

Au début de cette séquence, Moze se trouve davantage préoccupé par l'alcool que lui sert la serveuse. Pendant ce moment d'inattention, l'échange continue et différents participants interviennent. Certaines ouvrent d'autres pistes de discussion que la suite



Les photos 8 à 14 sont des captures d'écran prises à partir de la vidéo de l'interaction (Gernez, 2013).

La salle du bar est plus large que profonde, aussi n'avais-je que très peu de recul, pas suffisamment pour pouvoir cadrer tous les hommes présents dans la salle. Il m'a donc fallu faire un choix et je me suis focalisé sur les principaux énonciateurs. L'image ne présente donc qu'une petite fraction des énonciateurs et des individus présents dans le bar.

PHOTO 8. – Moze pointe le ciel et dit en swahili *Halafu inapanda juu...* (« *Il monte haut...* »)

PHOTO 9. – Moze fait retomber son bras et termine en hehe *neke peyipiluke* (« *puis il revient* »)

du récit : Samuéli ligne [9] « Peut-être que ça va continuer comme ça », Yakobo ligne [11] « il y en a moins en septembre et octobre seulement... ». Tandis qu'au contraire d'autres cherchent à recentrer la conversation sur le récit. C'est notamment le cas quand George [12] propose une reprise des propos de Moze, « il va loin làhaut », suivi par Ayubu [13]<sup>28</sup> qui anticipe sur la suite de l'histoire, puisqu'il est déjà question du cri de l'oiseau, qui sera un point important de la chute du récit, et des griffes que l'on verra réapparaître ultérieurement. Ces reprises mettent l'accent sur la dangerosité de l'oiseau et guident l'énonciateur principal vers la chute du récit. À ce moment, Moze revient justement dans la discussion et propose un enchaînement [14]. Il n'enchaîne pas directement à partir de la reprise de ses propos, mais pose une nouvelle situation d'énonciation – un homme veut approcher le nid de l'oiseau – qui lui donnera l'occasion de mettre en exergue les pouvoirs de l'animal.

Il débute en hehe, s'alignant ainsi sur les tours de parole précédents de George et Ayubu. Cette intervention est particulièrement savoureuse, parce qu'elle se présente sous la forme d'une affirmation énigmatique. En traduisant littéralement, Moze affirme :

« Si tu vois que tu vas regarder le nid, tu dis que tu montes à l'arbre, alors dis : à la maison je ne rentrerai plus jamais »

Il énonce donc que la proposition A « tu dis que tu montes à l'arbre » équivaut à la proposition B « dis je ne rentrerai plus jamais à la maison ». Pour comprendre pourquoi A=B, il faut une troisième proposition C qui est donnée à la fin de la phrase :

28. Ici la césure opérée par le changement de langue et de geste, dans le tour de parole de Moze se trouve réitérée par un changement de locuteur : George rappelle la montée de l'oiseau et Ayubu la descente.

« il vient directement pour te tuer ». Cette conclusion finale permet de comprendre rétrospectivement que monter à l'arbre équivaut à se faire tuer (A=C), et si l'on se fait tuer on ne rentrera plus à la maison (B=C), donc vouloir monter à l'arbre revient à ne plus jamais revenir chez soi (A=B). On retrouve cette formulation « si tu vois... alors... » comme canon du proverbe dans d'autres sociétés en Afrique, par exemple chez les Bwa du Mali (Leguy, 2013) ; mais précisons-le, il ne s'agit pas d'une formulation que l'on trouve dans les proverbes ou les devinettes en hehe (Redmayne, 1970 ; Madumulla, 1995). Il s'agit toutefois d'une construction particulièrement efficace qui invite le destinataire à faire une inférence, avant de délivrer l'élément d'explication qui viendra donner sens à la construction logique mise en avant.

Cette explication, qui éclaire rétrospectivement l'analogie entre monter à l'arbre et ne plus rentrer chez soi, est délivrée non plus en hehe, mais en swahili : *linakuja kukuua kabisa*, littéralement « il vient pour te tuer complètement ». La tournure énigmatique place l'emphase sur cette dernière partie de la phrase, qui se trouve soulignée et renforcée par le changement de langue et encore une fois par un changement de rythme et un geste. Ce dernier est effectué de la main droite, ouverte, les doigts alignés. Elle positionne à la base gauche du cou au début de la chute en swahili, puis elle part en diagonale vers le bas et la droite pour s'arrêter à mi-hauteur à la prononciation du mot *kabisa* « complètement ».

Ce mouvement souligne l'adverbe 'complètement' et le renforce. Il s'agit d'exprimer que le choc sera tellement brutal qu'il n'y aura aucune chance d'en réchapper. La césure entre l'affirmation énigmatique et la réponse est également marquée par un changement de rythme entre l'amorce rapide en hehe et le dénouement en swahili, où l'énonciateur insiste sur chaque syllabe et prolonge la voyelle *i* du mot *kabisa*. Continuons.

[15] Chale : *Ingumbulu ?*

Chale : *Ingumbulu ?*

[16] Moze : *na nyakinu*

Moze : *il ne reste plus rien*

[17] Chale : *Eh ina nguvu !*

Chale : *Il a de la force !*

[18] Moze : *Yani nakwambia moja kwa moja yikutsa.*

Moze : *Je te le dis directement il arrive*

[19] Samuéli : *Na yina manyove matali manyove matali*

Samuéli : *Il a des griffes très longues, des griffes très longues*

[20] Moze : *yani yina ndoto sijui, yikiwa mjini au wapi inaota kwamba pale ameshaanza*

*kupanda... ukuta yikutsa inyi yibumaa fuuuuuuuu*

Moze : *Il doit avoir des rêves [prémonitoires], quand il est en ville ou ailleurs il rêve que làbas il a déjà commencé à grimper... tu verras il arrive dans un grondement fuuuuuu*

[21] Chale : *Na kweli*

Chale : *et c'est vrai*

[22] Moze : *huuuuuuuuuuu..... inyi yinakumwaga*

Moze : *huuuuuuuuuuu.... La terre se renverse.*

Dans ce moment final du récit, la narration continue de se construire dans l'interaction. Chale par son interrogation sur le nom de l'oiseau [15] (qui visiblement



PHOTO 10. – Moze positionne sa main à la base de son cou et dit en swahili *linakuja kukuua* (« *Il vient te tuer* »)



PHOTO 11. – Sa main part rapidement jusqu'à mi-hauteur lorsqu'il prononce, toujours en swahili, *kabisa* (« *complètement* »)

n'appelle pas de réponse), son commentaire sur la force de l'animal [17] et son anticipation sur la véracité de ses prémonitions [21] apporte son approbation et participe à renforcer les propos de Moze sur la dangerosité et les pouvoirs de l'oiseau. Samuéli [19], lorsqu'il évoque ici les griffes très longues de l'oiseau, reprend un détail du récit, déjà mis en avant par Ayubu [13], que Moze semble négliger. On peut se demander si Samuéli et Ayubu font référence à une variante de cette légende locale ou si tous les deux souhaitent apporter leur contribution en soulignant cet aspect important à leurs yeux et pas suffisamment mis en valeur par Moze.

Intéressons-nous maintenant aux tours de parole de Moze. Le premier est en hehe [16], il vient conclure l'affirmation précédente : l'oiseau « vient pour t'abattre totalement » donc « il ne reste plus rien<sup>29</sup> ». On pourrait penser que la deuxième prise de parole de Moze dans cet extrait est une répétition [18] : l'oiseau arrive directement. La suite du récit montre que Moze change de focale : il n'est plus question de l'homme terrassé, mais de la vitesse, du cri et des pouvoirs de l'oiseau. Ici, encore une fois, Moze



PHOTO 12. – Moze secoue ses mains tout en imitant le son du vent : fuuuuu

joue avec les rythmes et avec les langues. Il place l'emphase sur l'expression swahilie *moja kwa moja* (« directement ») en prolongeant les voyelles soulignées, avant de changer subitement de langue et de rythme avec un court et rapide *yikutsa* (« il arrive ») en hehe. L'effet de contraste recherché est d'autant plus accentué que Moze procède ici à une modification syntaxique. En swahili comme en hehe, le verbe ne se positionne pas à la fin de la phrase. Un énoncé en accord avec la syntaxe serait *yani nakwambia yikutsa moja kwa moja*. Ici

29. On peut se demander s'il veut dire qu'il ne reste plus de vie ou s'il ne reste pas même une trace du corps.



PHOTO 13. – Moze positionne l'index de sa main gauche sur son épaule droite



PHOTO 14. – Il déplie rapidement son bras tout en imitant le cri de l'oiseau : huuuuuuu

l'inversion entre la proposition adverbiale et le verbe permet de mettre en valeur ce dernier et de renforcer le contraste de rythme et de langue qui sert la mise en scène des actions fulgurantes de l'oiseau.

À la fin de cet extrait [20, 22], Moze explique en swahili que l'oiseau est capable de savoir si quelqu'un s'approche de son nid, et ce, même s'il se trouve à des kilomètres. Puis avant de passer au hehe pour exprimer le retour furieux de l'oiseau, il laisse un temps de silence accompagné d'une grimace exprimant le mécontentement de l'animal. À la fin de la phrase en hehe, au moment où il prononce *yibumaa*, il présente les deux mains parallèles devant lui et les agite légèrement pour signifier le vol et la vitesse qu'il associe au bruit du vent : fuuuuu.

Puis il imite le cri huuuuuuu qu'il accompagne d'un geste de la main gauche cette fois, qu'il fait partir de son épaule droite et qu'il déplie vers la gauche à la fin du cri, signifiant ainsi l'attaque de l'oiseau et la mort de l'homme (photos 13-14). La conclusion « La terre se renverse » exprime la chute de l'homme et la victoire de l'oiseau. En somme : la fureur de l'attaque est telle que l'homme n'a rien vu venir, il tombe à la renverse.

Si l'on considère cet extrait (2) en entier, on peut remarquer aux lignes [5, 14, 18, 20] que le changement de langue, qu'il soit du swahili vers le hehe ou inversement, advient à des étapes clés du récit, lorsque l'oiseau bascule d'un moment de préparation à une action soudaine, dangereuse et rapide. Grâce au *code-switching*, Moze met en scène l'agentivité de cet oiseau, lui attribuant une intentionnalité, une capacité à percevoir le danger, et un pouvoir létal dans le but de protéger son nid. Chacune de ces étapes clés furent également soulignée par un changement de rythme.

Dans l'éditorial d'un double volume des *Cahiers de littérature orale* consacré au rythme, Sandra Bornand et Maria Manca (2013) soulignent que :

« lorsque le rythme change, un des marqueurs en est le déclenchement d'une émotion, en rapport étroit avec le corps : voix, gestes, regards indiquent la réalisation et la réussite ou non du changement » (Bornand et Manca, 2013 : 1-2)

Nous avons pu le vérifier, chaque fois les changements de rythme ont été accompagnés de gestes, d'expressions faciales et d'un changement de langue. Cette maîtrise conjointe du rythme, des gestes, des langues et des mots assure l'efficacité de la performance et la poésie de l'énonciation.

*Plurilinguisme et poésie : si les langues n'existaient pas, le bon conteur d'histoire les inventerait*

L'analyse de la poésie de l'énonciation dans ce récit autour des pouvoirs maléfiques de l'oiseau montre qu'à l'instar d'un genre plus codifié, comme la poésie à proprement parler, la métrique, la scansion et la prosodie (Banti & Gannattasio, 2004) contribuent également à la poésie des échanges du quotidien. Ces changements de rythmes et de sonorités se manifestent par le biais d'allitérations, d'inversions syntaxiques, du prolongement des voyelles accentuées et par un jeu sur la prosodie propre à chaque langue. En effet, le swahili se démarque par une accentuation systématique de la pénultième voyelle et une voyelle finale parfois à peine prononcée, tandis qu'en hehe, comme dans bien d'autres langues bantu, l'ultime voyelle se prononce avec un ton haut. Dans le récit nous avons pu voir que les voyelles accentuées en swahili étaient parfois prolongées avant ou après un *codeswitching* où le hehe se trouve prononcé plus rapidement.

Ici le jeu sur les langues ne peut s'interpréter en fonction d'un enjeu de pouvoir ou comme une négociation entre prestige et connivence. Les changements de langue participent, au même titre que les changements de rythme et de prosodie, à la poésie de l'énonciation. L'attention portée à la forme, aux sonorités et au choix des mots donne du relief à cette légende locale déjà bien connue des hommes présents dans le bar. La gestuelle et les expressions faciales associées à l'alternance des langues et des rythmes permettent de faire ressentir la rapidité, le danger et la souffrance engendrés par une attaque de l'oiseau.

Un tel usage du *codeswitching* abonde dans le sens de l'argumentation des tenants de l'analyse conversationnelle contre le modèle « universel » de Myers-Scotton (1993). Comme le précisent Meeuwis et Blommaert (1998) :

*« the range of potential devices in code-switching is much wider, and the kind of dynamics described by Myers-Scotton represents one particular way of using code-switching »* (Meeuwis et Blommaert, 1998 : 81),

par conséquent

*« not every switch requires a functional explanation, and not every speech event in which people perform code-switching should be seen as a negotiation of identities »* (Meeuwis et Blommaert, 1998 : 81)

L'alternance codique peut aussi servir la forme de l'énonciation tout en constituant un outil qui, au même titre que la multimodalité, contribue à souligner certains aspects du discours.

Le concept de *translanguaging* peut-il permettre d'éclairer cette interaction ? Après tout, nous sommes dans un contexte de détente, entre pairs, où il a été montré que les choix de langue ne reposent pas sur l'indexicalité. Dans cette situation, l'approche en termes de *translanguaging* nous inciterait à considérer les pratiques langagières de Moze comme la juxtaposition de traits linguistiques issus de son idiolecte, son répertoire personnel. Il y puiserait librement les formes linguistiques les plus appropriées pour la poésie de l'énonciation, sans se soucier de la classification sociale de ces ressources langagières en différentes langues.

Il me semble toutefois que le récit que nous venons d'analyser plaide contre cette vision non différenciée d'un répertoire personnel. Le fait que l'énonciateur associe régulièrement un changement de langue à un changement de geste et de prosodie pour créer un contraste très appuyé entre les moments où l'oiseau se prépare et les phases d'action foudroyantes montre qu'il utilise sciemment deux langues qu'il identifie différemment. L'énonciateur ne choisit pas au hasard parmi les combinaisons possibles de son idiolecte. Il identifie clairement deux langues, aux prosodies particulières, qui l'autorisent, en passant de l'une à l'autre, à renforcer le contraste créé par les changements de rythme, la prosodie et les gestes.

La notion de *translanguaging*, volontairement polémiste, provient des études sur les pratiques plurilingues dans l'éducation, un cadre où la vision monolingue et puriste des langues prédomine. Dans ce contexte institutionnel où la frontière entre les langues est très fortement marquée, il peut être salutaire de privilégier les compétences, le raisonnement et les acquis des élèves, quelles que soient leurs pratiques langagières<sup>30</sup>. Toutefois, les tenants de ce courant remettent en cause l'existence des langues et du plurilinguisme bien au-delà de ce cadre institutionnel, dénonçant la distinction qui permet de caractériser des énoncés comme appartenant à du français, de l'anglais, du swahili etc. Si, effectivement, il convient de déconstruire l'idée selon laquelle la langue serait un objet en soi, existant indépendamment de ces locuteurs. S'il faut souligner que la frontière entre les langues ne se définit pas en fonction de critères linguistiques, mais par une classification arbitraire de la société, elle-même, via des idéologies langagières. Dire que les langues n'existent pas est sans doute une posture provocatrice et stimulante dans le champ de la linguistique, néanmoins d'un point de vue anthropologique il est évident que les constructions sociales existent et peuvent produire des effets considérables sur les pratiques des individus.

L'extrait d'interaction que nous venons d'analyser montre que dans un échange du quotidien, les locuteurs peuvent sciemment utiliser deux langues différentes pour produire des effets énonciatifs qui fonctionnent précisément parce qu'elles sont distinguables et distinguées. Ces changements de langue sont d'autant plus mis en avant comme tels qu'ils sont particulièrement soulignés par la gestuelle, le rythme et les expressions faciales. Il me semble donc qu'une approche des pratiques de locuteurs plurilingues qui s'abstiendrait de prendre en considération la notion de langues, et par

30. Une idée déjà présente dans les études sur l'anglais afro-américain voir par exemple Labov (1972), Lippi-Green (1997).

conséquent les usages du plurilinguisme, ne ferait qu'appauvrir notre compréhension des pratiques langagières.

La notion de *codeswitching* est bien évidemment critiquable. Elle doit même être critiquée. Mais si l'on met de côté un sens littéral lié à une perception de la communication surannée et que l'on prend en compte les nuances apportées par les diverses – et nombreuses – approches de ces pratiques, il me semble que cette notion reste un outil efficace pour appréhender, au moins dans un premier temps, les pratiques plurilingues. Quant à la notion de *translanguaging*, elle est sans doute à nuancer, sans pour autant perdre de vue la critique que cette approche porte sur le caractère éminemment ; social – et politique – de la dénomination et de la délimitation des langues. Ces deux approches sont-elles conciliables ? Peut-on s'intéresser aux enjeux sociaux liés aux choix de langues en interaction tout en évitant de cloisonner les pratiques plurilingues en autant de monolinguisms juxtaposés ? Les langues en tant que nomenclatures (espagnole, portugais, français...) n'étant que des constructions sociales, et partant du fait que l'alternance entre les langues peut rendre compte de procédés similaires à ceux présents dans des discours monolingues, doit-on véritablement s'intéresser aux choix de langue ? Pour tenter de répondre à ces questions, je vais mobiliser la notion de registre proposée par Agha, tout en essayant de concilier cette proposition avec une approche du plurilinguisme.



## Chapitre 3. Registres et plurilinguisme

### La notion de registre

#### *Du répertoire au registre*

La critique du *code-switching*, des langues et du plurilinguisme que nous venons de voir a suscité un intérêt croissant pour l'usage d'un concept que l'on doit à Gumperz (1964, 1972) : le répertoire. Gumperz (1972) définit le répertoire linguistique d'une communauté comme :

« *the totality of linguistic resources (i.e. including both invariant forms and variables) available to members of particular communities.* » (Gumperz, 1972 : 20)

Comme le soulignent Blommaert et Backus (2013 : 11), cette définition a été complétée dans Gumperz (1982) en y adjoignant les variables qu'Hymes qualifie de « *means of speaking* » :

« *This includes information on the local linguistic repertoire, the totality of distinct language varieties, dialects and styles employed in a community. Also to be described are the genres or art forms in terms of which verbal performances can be characterized, such as myths, epics, tales, narratives and the like.* » (Gumperz, 1982 : 155)

Si à l'origine, pour Gumperz, il s'agit du répertoire d'une communauté, aujourd'hui le répertoire est bien plus fréquemment associé à un ou plusieurs locuteurs. Dans le champ des recherches sur le plurilinguisme, la notion de répertoire plurilingue est devenue précieuse pour désigner ce que le locuteur plurilingue maîtrise et manie, sans avoir recours à une distinction en termes de langues ou de codes. Selon Matras (2009 par exemple :

« *bilingual (or multilingual) speakers have a complex repertoire of linguistic structures at their disposal. This repertoire is not organised in the form of 'languages' or 'language systems'; the latter is a meta-linguistic construct and a label which speakers learn to apply to their patterns of linguistic behaviour as part of a process of linguistic socialisation.* » (Matras, 2009 : 4)

La notion de répertoire constitue donc un outil pour penser le plurilinguisme comme un ensemble complexe de ressources entremêlées et non comme une succession de systèmes linguistiques discrets, mais bien distincts. Ainsi,

« *The term is commonly used in sociolinguistics, usually as a loosely descriptive term pointing to the total complex of communicative resources that we find among the subjects we study.* » (Blommaert et Backus, 2013 : 12)

Si l'on suit Blommaert et Backus, il s'agit d'un terme générique, finalement relativement flou, qui a pour principale vertu de ne plus focaliser l'approche du plurilinguisme uniquement sur les langues. Les études sur le plurilinguisme qui adoptent une approche en termes de répertoires tentent d'appréhender un ensemble plus fluide de pratiques et de variations qui inclut les styles, les genres, les registres<sup>31</sup>, les différents types de prosodie et de gestuelles (Lüpke et Storch, 2013).

Autre aspect important du répertoire : il ne s'agit pas d'un ensemble de connaissances clos. Le répertoire évolue au cours de la trajectoire de vie et de la socialisation du locuteur. Ce point rejoint ce que la notion de *linguaging* permettait déjà d'appréhender, c'est-à-dire l'influence, au cours du temps, de la vie sociale du locuteur sur ses pratiques langagières (et inversement). La notion de répertoire plurilingue est donc dynamique dans la mesure où le répertoire se fait et se défait au cours de la vie et ne suppose jamais une maîtrise complète de tous les registres, genres et styles qui le composent (Blommaert, 2010). Ainsi, pour comprendre comment se constitue et comment se transforme le répertoire plurilingue d'un locuteur, il faut prendre en compte son récit de vie, sa trajectoire linguistique et ses rencontres (Blommaert, 2010 ; Blommaert et Backus, 2013 : 21-28 ; Lüpke et Storch, 2013 : 22-33). Tous ces aspects font dire à Lüpke et Storch (2013 : 359) que l'étude du langage par le biais de la notion de répertoire s'intéresse à un objet « tangible » (vivant) plutôt qu'à un système abstrait. Dans ce précieux ouvrage sur les répertoires plurilingues en Afrique, Lüpke et Storch (*op. cit.*) adressent à plusieurs reprises une critique à la linguistique descriptive africaniste et aux études sur les langues en danger. Cette critique se fonde sur la notion de répertoire pour souligner la nécessité de décrire les langues à partir de leurs usages dans des champs sociaux particuliers et de prendre en considération les différents répertoires plurilingues pour ne pas succomber à l'impression produite par les statistiques (le nombre de locuteurs par exemple, voir aussi chapitre 2 : 59) sur lesquels s'appuient les projets liés aux langues en danger.

le I du

Un dernier point important concerne cette fois l'usage du répertoire plurilingue. La plupart des études qui mobilisent la notion de répertoire s'accordent pour souligner qu'il est différemment mobilisé en fonction du contexte :

*« elements of the repertoire (word-forms, phonological rules, constructions, and so on) gradually become associated, through a process of linguistic socialisation, with a range of social activities, including factors such as sets of interlocutors, topics, and institutional settings. »* (Matras, 2009 : 4)

ou encore

*« choices depending on domains, contexts, addressees and many other factors have a large role to play in determining which register and repertoire will be used. »* (Lüpke et Storch, 2013 : 2)

31. Sans que ce terme soit nécessairement compris dans le sens que lui donne Agha (2007), nous y reviendrons.

Ce point est particulièrement important ici, par ce qu'il fait réapparaître la question des pratiques et du lien entre le répertoire et le contexte social. Toutefois, la notion de répertoire peine à expliciter comment les locuteurs mobilisent leurs ressources en interaction. Le répertoire se résume trop souvent à un outil pour pointer la grande variété et la grande variabilité des ressources qui sont à la disposition du locuteur. La prise en compte de ces ressources dans leur diversité peut aiguiller le chercheur vers une analyse plus dynamique, prenant en considération plus de facteurs. Néanmoins, la notion de répertoire ne constitue pas un outil d'analyse sémiotique permettant une analyse de la pragmatique et des enjeux sociaux inhérents aux pratiques langagières.

Pour résumer, la notion de répertoire rend possible une approche du plurilinguisme qui se garde de projeter la catégorie de langue sur les ressources que les locuteurs plurilingues ont à leur portée. Se faisant, elle abolit la distinction entre monolinguisme et plurilinguisme. Penser en termes de répertoires rend possible une appréhension beaucoup plus fine, et surtout moins figée, des outils lexicaux, prosodiques, stylistiques et multimodaux dont les locuteurs disposent pour échanger dans telle ou telle situation. Toutefois, ce concept peine à rendre compte de la façon dont les locuteurs mobilisent leur répertoire, comment les différentes facettes de ce répertoire sont liées à différents champs sociaux et comment ils contribuent à la production de certains types de relations sociales. Alors que le *code-switching* est une notion centrée sur la pragmatique, l'analyse de la façon dont les « codes » sont mobilisés en interaction, le répertoire propose une définition dynamique des connaissances langagières du locuteur à un moment précis ou à différentes étapes de sa vie. Cela me permet d'affirmer avec Blommaert et Backus (2013) que :

« Whenever 'repertoire' is used, it presupposes knowledge – 'competence' – because 'having' a particular repertoire is predicated on knowing how to use the resources that it combines. »  
(Blommaert et Backus, 2013 : 12)

Sans rentrer ici dans la dichotomie classique entre compétence et performance (voir par exemple Hymes, 1984 ; Bornand et Leguy, 2014), il me paraît important de souligner que la notion de répertoire, si elle permet de dynamiser et d'étendre l'approche des ressources linguistiques et multimodales à disposition du locuteur, peine à produire une grille d'analyse spécifique et opérante pour analyser les pratiques langagières.

C'est en ce sens, me semble-t-il, que les notions de *register* et d'*enregisterment* telles que développées par Agha (1999, 2005, 2007) permettent d'aller plus loin dans l'analyse de ce qui lie ces multiples ressources langagières aux champs sociaux dans lesquels elles peuvent être mobilisées de façon plus ou moins appropriée.

### Register et Enregisterment

- Définition du registre

La notion de registre développée par Agha est à ne pas confondre avec le terme registre tel qu'il est employé couramment pour désigner les différents registres de langues : familier, courant, soutenu. La notion de registre chez Agha montre plus de

proximité avec le registre d'état civil. Cette comparaison insolite est mise en avant par Agha (2007) lui-même. De même que le registre d'état civil enregistre des données qu'il consigne et auxquelles il accorde un statut social durable (mariage, naissance, décès), le registre sémiotique rend compte de la façon dont des signes et des discours

*« acquire recognizable pragmatic values that come to be viewed as perduring 'social facts' about signs »* (Agha, 2007 : 80)

La reconnaissance sociale de cet ensemble de signes et de discours qui compose un registre permet aux locuteurs de l'employer pour indexer une pratique sociale, une image sociale stéréotypée de sa personne ou des relations entre les participants de l'interaction.

La notion de registre permet d'analyser la façon dont les désignations métalinguistiques qui qualifient différents répertoires (« langage courtois », « argot », « langage scientifique », « langage des quartiers », « langage médical », etc.) rendent possibles différents effets pragmatiques :

*« including images of the person speaking (woman, upper-class person), the relationship of speaker to interlocutor (formality, politeness), the conduct of social practices (religious, literary, or scientific activity) »* (Agha 2007 : 145)

Le registre se manifeste donc par l'usage de signes et de formes linguistiques auxquels une valeur indexicale stéréotypée a été attribuée.

Les locuteurs acquièrent une connaissance des registres par le biais de la socialisation langagière tout au long de leur vie. Ils peuvent bien sûr maîtriser plusieurs registres et la plupart du temps ils sont capables d'identifier plus de registres qu'ils n'en maîtrisent. Aussi, un individu ne peut maîtriser tous les registres présents dans une société donnée. Il en découle que chaque individu possède une gamme particulière de registres qui lui autorise ou non l'accès à certains aspects de la vie sociale. L'accès à un emploi est souvent conditionné par la maîtrise d'un registre spécifique (technique, scientifique, managérial...), tout comme l'adhésion à un groupe de supporteurs sportifs ou à un cercle d'amateurs d'art nécessite la maîtrise des registres concernés.

La notion de registre permet donc d'explicitier comment différents répertoires se trouvent associés à différentes activités sociales. En ce sens, elle entretient donc une certaine proximité avec le concept de champs développé par Bourdieu<sup>32</sup> de façon transversale dans nombre de ces travaux. Un champ social peut se définir comme un ensemble de pratiques et de positionnements propres à une activité sociale. Ces pratiques incorporées dans l'habitus comprennent les pratiques langagières et font nécessairement penser au registre proposé par Agha.

32. La notion bourdieusienne de champs a été influente en anthropologie linguistique, voir notamment Hanks (2005).

- *Enregisterment* et idéologies langagières

Ainsi, contrairement au répertoire, le registre n'est pas uniquement envisagé comme un ensemble de connaissance. Tout l'intérêt de l'approche développée par Agha réside dans l'analyse du processus par lequel des aspects du langage se trouvent regroupés et associés à une activité sociale, une position sociale ou une relation intersubjective. Ce processus par lequel un ensemble de signes est mis en registre se nomme « *Enregisterment* ». Agha (2007) définit *enregisterment* de la façon suivante :

« *processes and practices whereby performable signs become recognized (and regrouped) as belonging to distinct, differentially valorized semiotic registers by a population.* » (Agha, 2007 : 81)

Ce processus d'association entre un répertoire de signes et une pratique sociale spécifique, s'accomplit par le biais d'une réflexivité sur les usages qu'Agha désigne comme des stéréotypes métapragmatiques (op. cit. : 150). *L'enregisterment* nécessite une évaluation et une qualification de la valeur pragmatiques des signes qui composent le registre par les locuteurs. Autrement dit, ceux-ci évaluent un répertoire de signes comme étant particulièrement appropriés à la conduite d'un certain type d'activités, à la catégorisation des personnes qui s'adonnent à cette activité et aux relations qu'elles entretiennent entre elles. Ces stéréotypes métapragmatiques évaluent le caractère approprié de telles façons de parler, tels traits linguistiques, tels signes extralinguistiques (vêtements, gestes, pratiques) avec le contexte et les relations interpersonnelles exigées par la situation.

Ce processus d'évaluation sociale du caractère approprié ou non de pratiques langagières en fonction du contexte n'est pas sans rappeler la notion d'idéologie langagière présentée au chapitre 1. Agha (2007 : 157-159) reconnaît l'aspect idéologique du processus de formation du registre et l'analyse en fonction de trois catégories :

1) « *competing valorizations* » : la différence d'accès aux institutions où se joue la reproduction des compétences dans certains registres entraîne une concurrence entre différentes normes dans la société ;

2) « *functional reanalysis* » les répertoires qui composent un registre peuvent être réévalués et modifiés :

« *For example when prestige registers spoken by privileged groups are emulated by others they are often perceived as 'devalued' by speakers of that privileged group; the group frequently innovates in its speech, creating hyperlectal distinctions within prestige forms* » ((Agha, 2007 : 158)

3) Les jugements stéréotypés sur les registres sont souvent formulés comme une évaluation portant sur un lexème plutôt que sur le discours dans son entier. Agha (2007 : 158) donne l'exemple suivant : « *that some words are inherently polite, some not* ».

Les notions de registre et d'*enregisterment* intègrent donc les idéologies langagières comme moteur de la mise en registre par l'évaluation du caractère approprié d'un type de répertoire à une activité, un personnage social ou une relation sociale. À partir de l'interaction (3) présentée ci-dessous, je vais montrer comment les idéologies lan-

gagières et les processus de mise en échelle des langues en Tanzanie contribuent à un processus de mise en registre des langues.

### Contester l'autorité du discours médical : Un exemple d'enregistrement du swahili et du hehe

#### Récit d'une visite médicale

En ce mois de juillet 2013, Chesco est souffrant. Depuis une semaine, des habitants du village viennent le voir régulièrement pour prendre de ses nouvelles et lui donner quelques sous. En effet, en Tanzanie, lorsque quelqu'un se trouve mal, il est de mise de venir, *kumpa pole*, c'est-à-dire venir le voir pour prendre de ses nouvelles et lui donner un peu d'argent, signe de l'affection et du soutien qu'on lui apporte. Bien sûr ce geste entraîne réciprocité comme l'illustre un proverbe hehe :

*kawoko bitaga, kawoko piluka*

littéralement : « *la petite main va, la petite main revient* »

illustrant la gestuelle du don d'argent, et qu'on pourrait traduire par « un donné pour un rendu ». Ce jour-là, vers 17 h, Mama Salum et Mama Azina<sup>33</sup> viennent lui rendre visite. Ce sont deux sœurs, habitantes du village. La plus âgée, Mama Azina, a une quarantaine d'années. Ce fut évoqué précédemment, elle tient un salon de thé, dans le centre du village, que Chesco fréquente régulièrement. Mama Salum, elle, a 24 ans et n'a pu être scolarisée que jusqu'à la fin du primaire. Elle s'est ensuite mariée jeune et obtient, aujourd'hui, un peu d'argent grâce à la revente de draps qu'elle achète en ville. Dans le salon la conversation tourne autour de la maladie. Mama Salum raconte alors sa dernière visite médicale à l'hôpital d'Ipamba avec un grand scepticisme quant au diagnostic du médecin. Elle introduit le sujet de la façon suivante :

*Halafu vadokta, iva navo, viva nda vakisiaga hela.*

« *Et puis les docteurs, eux aussi, c'est comme s'ils essayaient uniquement de deviner.* »

Cette phrase présente la thèse qu'elle va essayer de défendre à partir du récit de sa visite médicale, utilisé comme un exemple afin de démontrer le manque de rigueur des médecins dans l'établissement de leur diagnostic.

Interaction (3) entre Mama Salum, Mama Azina et Chesco.

[1] Mama salum : *yaani ne pemigite X-ray yila kwipamba, pemigite X-ray asile dokta atiye* « *aaaaaaah tatizo dogo tu hili* ». *Wilava*, « *tatizo dogo* », *swe ne nkukomalidza ne si ndimkomalafu* « *dogo, naumwa nini ?* »

Mama Salum : *Je suis allée passer une radio à Ipamba, j'ai passé une radio, lorsque le docteur est arrivé, il me dit : « aaaaaaah ce n'est qu'un petit problème ça ». Tu vois « un petit problème », donc moi je ne me suis pas laissée faire, je suis une forte tête n'est-ce pas : « petit, de quoi je souffre ? »*

[2] Mama Azina : *Eh!*

Mama Azina : *Oui !*

[3] Mama Salum : « *Umeona nini ? Tatizo dogo. Unaniambia dogo wakati mi sijui kuangalia X-ray.* » *Swe viva vikangala dze ndikalipa. Swe nige* « *Ino we dokta unaposema tatizo dogo na nitapona, naumwa nini ? Hili X-ray inaonyesha nini ?* », *ati'e* « *Ha ! una limonia ya kifua* »

33. En swahili, il est d'usage d'appeler une femme qui a des enfants par le terme « *mama* » suivi de prénom de son premier enfant.

Mama Salum : « *Qu'est-ce que tu as vu ? Un petit problème. Tu me dis que c'est un petit problème, mais moi je ne sais pas lire les radios* » *ils ont continué à me soutenir la même chose, du coup je me suis énervée. Donc je dis : « Alors, toi docteur, quand tu dis que c'est un petit problème et que je vais guérir, de quoi est-ce que je souffre ? Cette radio elle montre quoi ? » il dit : « Ha ! Tu as une pneumonie »*

Au début de cet extrait, Mama Salum pose la situation d'énonciation de son récit [1] : elle a dû passer une radio à l'hôpital d'Ipamba. On notera ici l'emploi de l'anglais « X-ray » pour signifier radio, qui n'a pas d'équivalent en hehe ou en swahili courant. Mama Salum relate alors l'échange qu'elle a avec le médecin venu lui présenter les résultats de sa radio. En ayant recours au style direct, Mama Salum, donne à entendre à son auditoire (Mama Azina, Chesco et moi), la scène qui s'est déroulée entre elle et le médecin dont elle rapporte la discussion en swahili. Alors qu'elle relate les tours de parole successifs en swahili, elle poursuit la narration et les commentaires explicatifs en hehe. Les propos du médecin sont rapportés en swahili, ce qui correspond à la fois à la langue utilisée dans ce contexte, une institution, et à la position d'autorité qu'il occupe. Ces propos, que le médecin veut probablement rassurants, irritent Mama Salum. Elle interprète leur opacité – le médecin ne semble pas enclin à partager son diagnostic avec sa patiente – comme la preuve d'une incompétence, d'un manque de certitude. Cette absence de clarté constitue, pour elle, une première raison de douter du médecin. Elle n'accepte donc pas cette réponse et cherche à obtenir une catégorisation plus claire de ce dont elle souffre. On remarquera qu'elle introduit ses répliques en précisant, chaque fois, son énervement par rapport à l'attitude du médecin, et ce, en hehe :

*swe ne nkukomalidza ne si ndimkomalafu*

« *donc moi je ne me suis pas laissée faire, je suis une forte tête n'est-ce pas* »

puis

*dze ndikalipa*

« *du coup je me suis énervée* ».

Puis elle rapporte de nouveau au style direct et en swahili les propos qu'elle a tenus au médecin. Cette opposition, franche et marquée, très insistante sur sa volonté de savoir ce que disent les radios, frôle l'insolence. On peut se demander si elle n'exagère pas un peu devant son auditoire pour correspondre à l'image qu'elle veut donner d'elle-même : « une forte tête ». Mama Salum met ici en scène la négociation des rapports de pouvoirs entre médecin et patient. Le premier, fort de son statut d'autorité et de son niveau de compétence, renforce sa position de domination par la rétention de l'information quant à l'état de santé de sa patiente. Cette dernière, n'acceptant ni la réponse vague qui lui est donnée ni l'autorité du médecin, s'oppose à lui en le poursuivant de questions incessantes sur sa condition. Si dans le contexte institutionnel de cette interaction, l'usage du swahili est de mise, il n'en demeure pas moins que le recours à cette langue constitue également le choix le plus pertinent pour s'opposer au statut d'autorité du médecin et tenter de réduire l'asymétrie de la relation. D'ailleurs, l'une des visées de l'argumentation développée par Mama Salum consiste à nier la position de supériorité liée à la compétence médicale de son interlocuteur. Celle-ci se trouve assimilée à un jeu de suppositions plus ou moins éclairées. L'extrait suivant expose plus précisément les interrogations de Mama Salum concernant le processus menant au diagnostic médical :

[4] Mama Salum : *Swe nige* « *sasa dawa hizo ziko wapi za limonia mi niendeleze?* » *sa atie umwene* « *ikiwezekana ubaki bapa wiki mbili* » *kumbe wakudaga* mapesa. « *sasa dawa* » *nige* « *dawa ziko wapi?* » *atie* « *hizo hizo walizokuwa wanakupa* » *swe nige* « *sasa walinipa dawa za limonia wakati hawajafanya nini? Hawajaiona X-ray kwamba naumwa limonia* »

Mama Salum : *Alors je dis* « *Où je trouve ces médicaments pour la pneumonie que je continue de me soigner ?* » *maintenant, de lui-même, il me dit* : « *si possible restes ici deux semaines* ». *C'est donc bien ça il voulait de l'argent.* « *bon, les médicaments* » *je* [lui] *dis* « *Quels sont les médicaments [que je dois prendre]?* » *Il dit* « *les mêmes qu'ils te donnaient avant* » *donc je dis* « *ils m'ont donné des médicaments pour la pneumonie alors qu'ils n'avaient pas fait quoi ? Ils n'avaient pas vu les radios disant que je souffre de pneumonie* ».

La transcription de cet énoncé illustre bien, ne serait-ce que d'un point de vue graphique, l'alternance constante entre le discours rapporté au style direct en swahili, et les marques de la narration en hehe avec l'usage du connecteur logique *swe* (« donc », « ensuite ») et des verbes *nige* (« je dis »), *atie*<sup>34</sup> (« il dit ») encadrant les paroles citées et explicitant les tours de parole. Après avoir fait capituler le médecin qui se résout à révéler son diagnostic, Mama Salum cherche à savoir quelle médication elle doit suivre. Le médecin lui propose alors de rester, si possible, deux semaines en observation, ce qu'elle interprète comme une technique pour lui extorquer de l'argent. Sa confusion naît à ce moment de l'échange : demandant une fois de plus quels médicaments elle doit prendre, le médecin lui conseille de continuer à prendre ceux qu'elle prenait déjà. Émerge alors l'idée que sa pneumonie avait déjà été diagnostiquée, avant même de faire la radio. Il lui semble donc que le diagnostic a été posé avant d'avoir réalisé l'observation permettant de le connaître. Ce qui lui fait dire que les médecins prescrivent avant même d'avoir les preuves. Elle se tourne alors vers une infirmière qu'elle semble reconnaître pour avoir un deuxième avis sur son dossier médical :

[1] Mama Salum : *Swe ndikemeza mudada mmoja de mwizukukulu va mwa... va mmb va Mama Nzaina.* *Swe nige* « *eti muyangu lave ta umu* »

Mama Salum : *Ensuite j'ai appelé une jeune fille, la petite fille de... de... Mama Nzaina. Et je lui dis* : « *hé mon ami regarde là-dedans* »

[2] Mama Azina : *Apangi?*

Mama Azina : *Par ailleurs?*

[3] Mama Salum : *Eh.* « *Ili faili ili eti, umu ko vatiye ndimutamwa nga... wuse ngeleza muyangu.* » *swe atie* : « *una limonia, una mchafuko wa tumbo na homa* » *swe nige* « *ogoo!* » *swe atie* « *eh!* » Mama Salum : *Oui* « *ce dossier-là, dedans ils disent que je suis malade de... viens m'expliquer mon amie* ». *Alors elle dit* : « *tu as une pneumonie, des douleurs intestinales et de la fièvre* » *je dis* « *ah ah!* » *Elle dit* « *oui!* »

Dans cet extrait, on remarque que, pour la première fois, des propos rapportés au style direct par Mama Salum sont exprimés en hehe. Il s'agit de ses propres propos, lorsqu'elle s'adresse à une infirmière de l'hôpital qu'elle identifie comme la petite-fille d'une connaissance. Le fait qu'elle reconnaisse cette infirmière l'autorise à faire ce choix linguistique : elle sait qu'elle sera comprise. Cependant, dans ce contexte institutionnel, le recours au hehe indexe la solidarité et la connivence entre les individus. Elle n'a pas confiance en l'avis du médecin dont elle conteste l'autorité, aussi essaie-t-elle d'obtenir de l'infirmière une meilleure information grâce à la proximité qu'elle

34. Le verbe « dire » en hehe est couramment sujet à élisions. Les formes grammaticales : *nditige* et *atige* sont produites *nige* et *atie*.

35. Ici *muyangu* est traduit par « mon amie » qu'on pourrait traduire aussi par « camarade ».



induit par le recours au hehe. De plus, à deux reprises, elle utilise le terme *muyangu*, signifiant « ma camarade », « mon semblable », qui insiste sur la proximité de statut entre les deux individus<sup>35</sup>. En redoublant les marques de proximité et d'égalité, Mama Salum cherche à obtenir la vérité sur le diagnostic par l'entremise de l'infirmière. Cette tentative pour instaurer une interaction dans laquelle le code linguistique permettrait à Mama Salum de se trouver dans une position d'égalité, donc plus à son avantage, semble échouer puisque l'infirmière répond en swahili. On peut penser qu'en agissant de la sorte, cette dernière refuse la position d'égalité et de connivence dans laquelle Mama Salum souhaite la positionner. Ne se considérant pas du tout sur un pied d'égalité avec cette patiente, elle utiliserait le swahili pour confirmer le diagnostic du médecin. Procéder ainsi lui permettrait de se désolidariser, réaffirmer la supériorité de son statut et soutenir l'avis de son supérieur. Mais, étant donné la brièveté de la réponse que propose l'infirmière, presque exclusivement composée de termes médicaux, on peut également penser que le swahili correspondrait ici à une habitude linguistique liée à l'emploi exclusif de cette langue dans le registre médical. Toutefois, si l'infirmière avait voulu entrer dans le jeu de Mama Salum, elle aurait pu réitérer les marques de proximité comme *muyangu* (« ma semblable ») en hehe ou même *mwenzangu* (« ma semblable ») en swahili.

Sans démodre de son idée, Mama Salum conclut son argumentation en exprimant plus clairement ce qui pour elle pose problème : les médecins prescriraient des médicaments avant d'avoir fait tous les tests.

[4] Mama Salum : *Ino vamelige migoda kabla kabla we sivalapima. Kwa hiyo vakwegite danda neke vapime ionekane ndabibi*

Mama Salum : *Donc ils m'ont donné des médicaments avant même d'avoir fait les tests. Ce qui veut dire qu'ils font la prise de sang et que le test montre la même chose*

[5] Chesco : *Eh eh Maana yake wakati mwengine wanaweza wakakadilia na kipimo kikapitia humo humo.*

Chesco : *Oui oui parce qu'il est possible qu'ils prévoient que sera quelque chose et les tests viennent le confirmer.*

[6] Mama Salum : *Kwa hiyo ina maana damu waliyovuta ilionesha limonia na X-ray ikaja ikaonesha limonia ?*

Mama Salum : *Donc ça veut dire que le sang qu'ils ont pris a révélé une pneumonie et les radios ont montré une pneumonie ?*

[7] Chesco : *Eh !*

Chesco : *oui!*

[8] Mama Salum : *Pede ?!*

Mama Salum : *Ab bon?!*

[9] Chesco : *Eh*

Chesco : *oui!*

[10] Mama Salum : *Mmb. Haya.*

Mama Salum : *Mmb. D'accord.*

À ce moment de l'interaction, Mama Salum ayant fini son récit, Chesco intervient pour la première fois [9]. Il a recours au swahili, comme le médecin, pour délivrer un discours d'autorité. D'une certaine façon, Chesco se positionne comme celui qui va rectifier la conclusion de Mama Salum en l'éclairant sur ce qui produit sa confusion. Il contredit, alors, la conclusion de Mama Salum en expliquant que le médecin pose

un diagnostic qui peut être par la suite confirmé par les examens. On remarquera que dans les propos de Chesco aucun terme ne vient marquer l'opposition. Au contraire, il prend la parole par une répétition de *Eh eh* (« oui oui ») qui souligne l'accord puis débute son intervention par *maana yake* (littéralement « cela veut dire que ») qui souligne l'explication et non la contradiction. L'analyse du *code-switching* dans ce dernier extrait souligne une fonction du recours au swahili, que nous avons déjà observé lors de l'interaction (1), entre Chesco et ses proches/employés, c'est-à-dire, un recours au swahili pour marquer un désaccord dans une situation où la confrontation frontale est évitée. Le swahili en indexant la langue dominante, la langue d'autorité, marque la contradiction et la volonté d'imposer son raisonnement, alors que toute opposition se trouve gommée dans le contenu sémantique qui place même l'accent sur l'accord « oui oui » et l'explication « cela veut dire que ». Seule l'interprétation, par l'interlocutrice, du *code-switching* comme indice soulignant le désaccord lui permet de comprendre que l'explication qui va être développée constitue en réalité un argument qui s'oppose au sien. D'ailleurs, face à la réception négative de son argumentation, Mama Salum passe elle aussi au swahili pour répondre à Chesco. Encore une fois, rien ne signale l'opposition dans le contenu de la phrase de Mama Salum qui semble demander une clarification sur le fait que la prise de sang comme la radio aurait abouti au même diagnostic. Pourtant, il s'agit bien ici d'une dernière tentative pour essayer d'imposer son argument à Chesco. Elle met en avant quelque chose qu'elle considère comme contradictoire<sup>36</sup> pour lui faire entendre raison. Chesco valide, cependant, d'un *eh* (« oui ») la proposition que Mama Salum juge contradictoire. Cette dernière, à court d'arguments, ne renchérit pas, elle finit par se ranger, plus ou moins, à l'avis de Chesco par un *pede ?!* (littéralement « comme ça ?! » traduit ici « Ah bon ?! »). Une marque d'étonnement, qui laisse sous-entendre qu'elle n'est pas totalement convaincue, mais qu'elle est prête à lui donner raison pour préserver leur entente. L'accord final entre Chesco et Mama Salum s'amorce donc par un retour au *hehe*. Le « eh » de Chesco constitue une onomatopée transversale, utilisée par tous en Tanzanie, il appartient aussi bien au *hehe* qu'au swahili ou d'autres langues, tandis que le terme *pede* de Mama Salum appartient quant à lui au *hehe* (en swahili elle aurait dit *hivi*). Par ce terme *hehe* qui exprime encore un sentiment mitigé face à l'argument de Chesco, elle bat en retraite et amorce un début d'entente par l'abandon de sa position. Cependant, sa remarque finale *mmb. Haya* (« *mmb. D'accord* ») signifiant clairement l'accord, exprime toutefois une certaine forme de réserve mise en avant par l'interjection *mmb*, correspondant à l'expression d'un désaccord qu'on tait ou un accord qu'on émet avec beaucoup de réserve. Il est possible également d'identifier la réserve par le *code-switching* au swahili pour le terme signifiant l'accord *Haya*. Comme il a été souligné précédemment, le swahili permettrait d'exprimer un désaccord non frontal, aussi le terme *haya* serait en réalité plutôt un désaccord qui en reste là.

36. Dans son argumentation, on comprend que, pour elle, le test sanguin ne peut pas révéler un problème pulmonaire.

*Langues, registres et idéologies langagières*

Pourquoi continuer à proposer une analyse fondée sur l'alternance des langues après les critiques du *code-switching* et de la notion de langue que nous venons de soulever ? Cette question est légitime. Pour y répondre, je voudrais justement m'appuyer sur l'interaction (3) et sur les positions théoriques développées depuis le début de cet ouvrage. Nous avons vu qu'en Tanzanie la question des langues a été profondément investie par les pouvoirs politiques, depuis l'époque coloniale, pour administrer et gouverner un pays fortement plurilingue. L'idéologie monolingue, héritée des nationalismes du XIX<sup>e</sup> siècle en Europe (Canut, 2001 ; Canut et Duchêne, 2011), a généré chez les puissances coloniales une vision négative de la pluralité des langues et une volonté de n'en retenir qu'une pour gouverner. Le swahili faisant déjà office de *lingua franca* il fut érigé au rang de langue de l'administration, il fut standardisé et enseigné à l'école primaire. L'indépendance renforce le statut privilégié du swahili qui devint à la fois la langue nationale, la langue de l'unité nationale et le médium de diffusion de la politique socialiste mise en place par Nyerere. Dans ce contexte, la pluralité des langues du pays n'est plus synonyme de chaos, mais elles se trouvent associées aux risques de division et au spectre du tribalisme. Pour réaliser et maintenir l'unité du pays, il fallait donc promouvoir l'usage du swahili dans les institutions et dans l'enseignement, tout en limitant les autres langues à la sphère locale, privée et « traditionnelle ». Il y a donc eu une volonté de circonscrire très fortement la langue « nationale » et les langues « locales » à des champs sociaux bien différenciés les uns des autres. Outre l'interdiction de l'usage des langues locales dans la presse, les médias, les campagnes politiques et l'obligation d'utiliser le swahili dans les institutions publiques ou semi-publiques, cette volonté politique s'incarne également dans une idéologie langagière dominante. Cette idéologie surévalue l'importance et surestime l'usage du swahili en Tanzanie tout en effaçant la complexité des pratiques plurilingues au quotidien. Si dans un village comme Lulanzi, les locuteurs sont conscients que leurs pratiques ne correspondent pas à cette idéologie dominante, on peut tout de même remarquer que les pratiques des interactions (1) et (3) associent le swahili à un discours d'autorité, quand le hehe se trouve lié à un discours plus relâché, plus convivial.

Aussi, il me semble que ce processus historique et politique de mise en échelle des langues (locales, nationale, internationale) servit par des idéologies langagières fortes, a contribué à l'enregistrement des langues en Tanzanie. Autrement dit, les langues locales, le swahili, et aussi l'anglais, sont associés par l'idéologie langagière dominante (et un processus politique) à des champs sociaux distincts aux frontières bien délimitées et correspondent en cela à la définition du registre.

Les pratiques plurilingues de Mama Salum dans l'interaction (3) rendent compte de cette mise en registre du swahili et du hehe où chacune de ces langues s'inscrit dans des pratiques qui appartiennent à un champ social différent. Il a été souligné à maintes reprises, que Mama Salum relate en swahili les propos échangés avec le médecin, cités au style direct, tandis que la narration et les commentaires sont énoncés en hehe. Par ce procédé, Mama Salum crée une dichotomie qui contraste les deux scènes présentes dans son énoncé : d'une part, l'exemple qu'elle prend d'un échange avec un médecin

puis avec une infirmière, à l'hôpital d'Ipamba d'autre part, l'argument qu'elle souhaite développer dans la discussion avec Mama Azina et Chesco, dans la maison de ce dernier. L'emploi du swahili pour les propos échangés lors de sa visite médicale, joue sur l'indexicalité du swahili comme registre des institutions (ici l'hôpital public) et de l'autorité (médicale en l'occurrence). Tandis que le hehe, systématiquement employé par Mama Salum pour signaler les tours de parole, produire un commentaire sur le récit et contester la parole du médecin, permet d'insister sur la solidarité et la connivence liée à l'activité sociale en cours : le récit d'une déconvenue à l'hôpital. En s'appuyant avec le hehe sur la connivence, la solidarité et les connaissances partagées (ou que l'on suppose partagées), Mama Salum cherche à démontrer la justesse d'un raisonnement qui met à mal l'institution et le discours médical. On peut dès lors s'interroger sur l'articulation entre l'usage du registre hehe et la formulation de cette critique.

#### *Connivence et compétences analytiques en hehe*

À l'origine du désaccord : Mama Salum consulte pour obtenir un diagnostic, si possible un diagnostic nouveau, plus complet ou mieux éclairé qui permette un traitement adapté pour soigner ses douleurs. Le médecin quant à lui use de sa position de pouvoir en se contentant de la rassurer tout en lui dévoilant le moins possible d'informations. Ce positionnement se trouve interprété par Mama Salum comme une façon de masquer une incertitude ou un manque de compétence. Malgré l'usage d'un équipement technologique conséquent (la radio des poumons), le diagnostic est identique à celui donné par la prise de sang, le traitement n'est pas modifié, mais il faut que la patiente reste en hospitalisation quelques jours. Tous ces facteurs sont interprétés par Mama Salum comme autant de signes lui faisant suspecter la malhonnêteté du médecin (il lui a fait passer un examen coûteux qui n'apporte aucune information nouvelle et il veut l'hospitaliser ce qui engendre encore des frais).

Elle s'emploie dès lors à discréditer sa position de pouvoir, liée à la détention d'un « prétendu » savoir. Le hehe en tant que registre se trouve ici lié à la situation de communication, elle l'utilise dès qu'elle sort du rapport des propos échangés, ne serait-ce que pour préciser les tours de parole : *atie* (« il dit »), *swe nige* (« ensuite je dis »). Dans ce contexte privé, chez Chesco, en compagnie de voisins et amis, le hehe exprime ce qui relève de la connivence : « tu vois », « je ne me suis pas laissée faire », « je suis une forte tête n'est-ce pas », « du coup je me suis énervée ». En outre, le hehe sert ici de support à l'argumentaire pour s'opposer au discours médical. Il permet de souligner que, sans avoir bénéficié du même niveau d'étude que le médecin, Mama Salum se révèle tout de même capable de développer un raisonnement mettant au jour la part d'incertitude et d'inférences non prouvées dans l'établissement du diagnostic. La contestation en swahili aurait pu être un moyen de faire état d'un savoir académique équivalent à celui du médecin, de mettre en avant des compétences acquises au cours du cursus scolaire pour démentir le diagnostic. En revanche, l'usage que fait Mama Salum du hehe lui permet de jouer sur une forme de « bon sens », un sentiment supposé partagé quant à l'imposture des médecins et la sagacité de simples déductions pour lesquelles il n'est nul besoin de diplômes. Cet usage du hehe comme registre

inclut les participants de l'interaction dans un ensemble de pratiques et de savoirs partagés face à l'autorité des discours et des pratiques du corps médical.

Elle tente ainsi de renverser la domination subie en mettant en avant la rigueur de son analyse et de sa réflexion qu'elle oppose à la parole du médecin comme relevant faussement d'une analyse scientifique censée se fonder sur des preuves. Le médecin savant, jouant de son savoir sur sa patiente ignorante, devient dès lors un médecin charlatan, ne faisant que conjecturer, face à Mama Salum dont la capacité d'analyse et le bon sens lui permettent de révéler la fraude. Cette dernière cherche, par ce récit, à réparer le sentiment d'infériorité que cette visite médicale lui a laissé, en l'utilisant comme prémices à une discussion sur l'incompétence des médecins. Aussi, cette tentative de renversement de la domination du médecin s'accompagne d'une valorisation du registre déprécié, le *hehe*, face au registre institutionnel et dominant, le swahili.

Il nous a été donné de voir que l'alternance de registres dans ce récit se trouve au centre de processus d'affirmation et de contestation d'une position ou d'un discours d'autorité. En associant son argumentation au registre de l'expérience commune du village face au discours du médecin rapporté en swahili, elle révèle aussi le rapport affectif fort qu'elle entretient avec le *hehe*, et sa volonté de valoriser ce registre dans la contestation de connaissances académiques et de pratiques médicales perçues avec méfiance.

L'analyse de cette interaction met donc au jour une concordance entre langues et registres en Tanzanie, dus aux politiques linguistiques et aux idéologies langagières qui ont participé à la mise en registre des langues locales, du swahili et de l'anglais<sup>37</sup>. Est-il toutefois possible de proposer une analyse en termes de registres qui dépasse les frontières socialement et politiquement établies entre les langues en Tanzanie ?

### **Registre et accomplissement : interaction entre conducteurs de taxi-moto**

#### *Présentation du village de Wenda et de l'activité de taxi-moto*

L'interaction dont il sera question maintenant ne s'est pas déroulée au village de Lulanzi comme celles dont il était question précédemment. Au cours de mon terrain de thèse, en 2013, il m'a semblé important de diversifier les lieux d'observation pour comparer différentes situations autour d'Iringa. L'échange entre jeunes conducteurs de taxi-moto dont nous allons parler a eu lieu au village de Wenda.

Le village de Wenda se situe sur un plateau entre 1200 et 1500 m d'altitude. À une altitude moins élevée que Lulanzi, il y fait plus chaud et les précipitations sont moins importantes lors de la saison des pluies (de novembre-décembre à avril). Le village se situe de part et d'autre de l'axe routier principal reliant la capitale économique, Dar es Salaam, aux frontières du sud-ouest du pays.

À seulement 5 km environ de la ville d'Iringa, ce village s'est constitué par agrégat autour de la route principale, par l'acquisition successive de terres pour y construire commerces et habitations. Aussi, la plupart des bâtiments se trouvent regroupés dans

37. Je ne m'attarderais pas ici sur l'enregistrement de l'anglais, pour quelques exemples sur l'association entre prestige, éducation et anglais voir (Gernez, 2015).

un périmètre assez restreint autour de l'intersection entre la route principale et une piste qui mène vers d'autres villages. Le versant nord abrite le plus de commerces et de maisons, s'y trouvent les habituels *vilabu* (bar d'alcool artisanal), boutiques de viandes grillées et frites, boutiques d'articles de première nécessité... Sur le versant sud, une grande église orthodoxe, de construction récente, peinte en blanc avec des contours bleu ciel, arborant deux clochers, dépasse en hauteur tous les édifices et constitue un point de repère qui rend le village particulièrement reconnaissable.

Un grand nombre de bus et de minibus en direction et en provenance de Njombe ou de Mbeya circulent toute la journée sur la route principale. Ils permettent également de rejoindre la ville d'Iringa rapidement et à toute heure du jour, pour seulement 1 000 TZS (l'équivalent de 0,50 €). Le passage quotidien de ces bus stimule l'activité économique, permet de s'approvisionner en marchandise et facilite la mobilité. À côté des petits commerces le long de la route, la plupart des habitants possèdent des champs de maïs aux alentours du village, certains cultivent également des tournesols dont ils pourront utiliser ou commercialiser l'huile, des pommes de terre ou des haricots rouges.

L'activité de taxi-moto est répandue en Tanzanie, elle fut d'ailleurs encouragée sous la présidence de Jakaya Kikwete, de 2005 à 2015, pour enrayer le chômage des jeunes et la petite délinquance que cela peut entraîner. Au village de Wenda comme à Lulanzi, certains jeunes survivent en transportant des passagers, à moto, vers les villages alentour. Cependant, à Wenda ces jeunes connaissent une plus forte concurrence en raison du plus grand nombre de bus qui passent sur la route principale et dont évidemment le coût est bien moindre. Seuls les passagers pressés ou désireux de se rendre vers un village non relié par les bus sont susceptibles de payer un trajet en moto. Le manque d'activité fait qu'ils passent une grande partie de la journée regroupés à attendre près de leurs motos, une opportunité pour pouvoir filmer leurs interactions. À chaque arrêt d'un bus, deux ou trois se précipitent pour inciter et convaincre ceux qui viennent de descendre et qui auraient encore du chemin à faire, de monter sur leur moto. Cette plus grande inactivité qu'à Lulanzi m'a permis d'avoir plus facilement accès à ces jeunes et filmer leurs interactions.

#### *Le travail agricole ou l'activité de taxi*

L'interaction (4) porte sur le quotidien des conducteurs de taxi-moto, leur travail, la façon dont ils s'organisent et surtout l'argent qu'ils gagnent ou qu'ils pourraient gagner autrement. Les participants sont Geligoli, instituteur, et un groupe de conducteurs de taxi-moto parmi lesquels : Lau, Esau, Georges, Teli et Nambi.

Interaction (4) : quotidien des conducteurs de taxi-moto

La discussion démarre lorsque Geligoli, leur demande s'ils seraient prêts à travailler dans les champs.

[1] Geligoli : *Ino ndauli pedee asile munu swe atige wanda akupele ligimilo ne yimbegu wibitila kumigunda kasi ya bodaboda uyileke utigila ndauli?*

Geligoli : *Bon et si maintenant quelqu'un venait pour te dire par exemple, qu'il te donne une pioche et des semences, vas dans les champs et arrêtes le travail de taxi-moto, tu lui répondras quoi?*



Station de bus de Wenda. Au premier plan la route goudronnée reliant Iringa à Mbeya et Njombe. Sur la gauche un groupe de jeunes avec leur moto. À côté, un bar où l'on sert des bières industrielles et des sodas. Au dernier plan à droite, l'église orthodoxe de Wenda

PHOTO 15. – La route et l'église de Wenda (juillet 2013, cliché Gernez)

[2] Lau : *Eh*!! Kasi gani ye iyoo ?!

Lau : *Hein* ?!! C'est quoi comme travail ça ?!

Le groupe rit

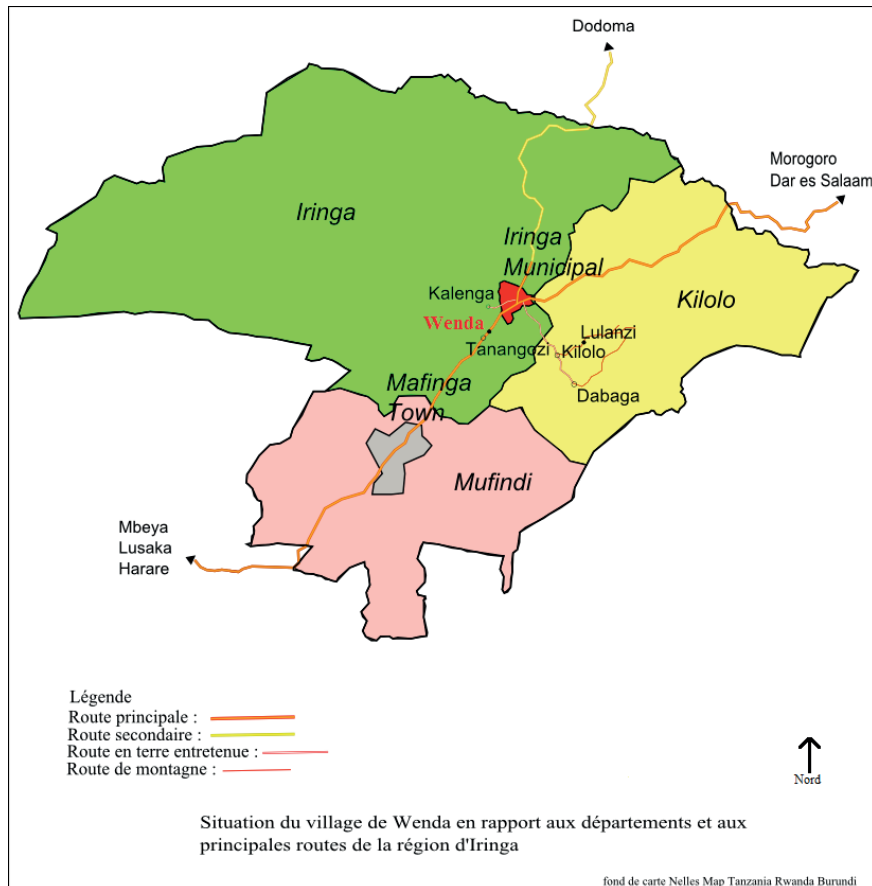
[3] Geligoli : *Eh utigila ndauli* ?

Geligoli : *Hein qu'est-ce que tu diras* ?

[4] Esau : *Itegemea na bwana bwana... ve ka... be ve kaka, be mvina, itege mea utiye umela ligimilo isala isi ndemiyago ndasoviye ikasi ndawe isi de isi. Labda ukumela kakasi utakuta labda veve kooote akapesa aka labda pengine kamtaji flani.*

Esau : *Ça dépend monsieur, monsieur... toi fran... toi grand frère, toi mon aîné, ça dépend tu dis que tu me donnes une pioche, maintenant moi, ton camarade, je suis habitué aux travaux comme celui-là* [taxi-moto]. *Peut-être que quand tu me donnes ce travail, peut-être que ça se passera comme ça « tiens prends ces quelques sous » ou alors peut-être un petit capital.*

La réponse spontanée que fait Lau à la question de Geligoli montre la réticence de ces jeunes à travailler dans les champs et par opposition l'attachement à leur activité actuelle. Bien que d'un point de vue économique, le travail de taxi-moto ne permette pas l'obtention de beaucoup plus d'argent, il demande cependant beaucoup moins d'efforts physiques et s'accompagne d'un plus grand prestige à leurs yeux. Par cette question sur le travail agricole, Geligoli aborde un sujet qui ne se limite pas à la simple préférence entre tel type d'activité et tel autre. Il met en opposition une activité récente, celle à laquelle s'adonnent ces jeunes conducteurs, à la rémunération rapide, mais peu élevée et un travail agricole valorisé par les anciens et promu à l'époque de la politique socialiste *Ujamaa* de J.K. Nyerere. En bon instituteur Geligoli tente de les persuader qu'ils feraient mieux d'aller travailler dans les champs plutôt que de



CARTE 4. – Le village de Wenda dans la région d'Iringa (© Gernez)

conduire une moto pour quelques sous. Cette question soulève donc des enjeux politiques liés non seulement au travail et à la rémunération, mais également aux potentialités d'accomplissement par le biais d'une activité plus ou moins valorisée socialement. Le travail salarié, sous la forme d'une activité journalière rémunérée, existe depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle en Tanzanie. Sous la domination coloniale, il s'agissait d'une activité rendue nécessaire pour obtenir de l'argent et s'acquitter de l'impôt. Principalement associée au travail dans les champs, cette activité journalière est désignée par le terme swahili *kibarua* dont le sens littéral est « billet », « qui reçoit un billet de paiement » (Sacleux, 1939 : 347). Le missionnaire E. Crema rapporte que :





Les conducteurs sont assis par terre, là où ils attendent les clients, c'est-à-dire au carrefour entre la route goudronnée et les chemins de terres menant vers les villages intérieurs. Sur la gauche, Geligoli, debout, mène la conversation.

PHOTO 16. – L'interaction des jeunes conducteurs de moto, Wenda (juillet 2013, cliché Gernez)

*« salaried employment, of a socio-political or industrial character, is an unusual economic activity for the Muhebe and is relied on only temporary. Even the Minister of state would never give up his fields and his livestock: only these goods represent economic security for himself and his family » (1987 : 22)*

Si ces propos anhistoriques et essentialisant, ne prennent pas en compte les rapports entre colonisation et travail salarié, ni l'emphase mise sur le travail agricole comme exemple d'autosuffisance à l'indépendance, ils soulèvent la prégnance de ces questions dans la société.

Dans cette discussion sur la préférence pour l'activité de taxi-moto ou pour le travail dans les champs s'entremêlent des débats plus anciens portant à la fois sur la valorisation de la culture des terres par rapport au travail journalier et sur la valorisation du travail agricole (même comme main-d'œuvre) par rapport à une activité journalière de commerce ou de service. Si les anciens considèrent que l'activité agricole est à la fois pérenne et indispensable pour se nourrir et dégager quelques revenus permettant de survivre, ces jeunes préfèrent un travail, plus précaire, qui rapporte quotidiennement un peu d'argent permettant parfois quelques plaisirs comme de l'alcool, un plat de viande, des frites, et l'acquisition de certains biens : téléphone portable, recharges de crédit. D'où les propos d'Esau lorsqu'il affirme « je suis habitué aux travaux comme celui-là [taxi-moto] ». Il présente ainsi son emploi comme radicalement différent de l'agriculture. Les seules conditions auxquelles il accepterait de travailler dans les champs seraient d'être rémunéré en partie à l'avance ou de percevoir un petit capital pour vivre le temps où il travaillera. Par cette précision, Esau souligne que ce n'est pas

tant l'activité en elle-même qui pose problème, mais les conditions de rémunération : celle-ci doit être immédiate et ne pas dépendre d'une future récolte. La question financière se trouve donc au centre de la discussion. Toutefois, il ne faut pas non plus négliger le rapport que ces jeunes peuvent entretenir à la moto qu'ils conduisent et qui, en tant que véhicule, constitue un objet de prestige, s'accompagnant en plus du plaisir de la conduite permettant aussi de se construire en tant qu'homme, dans un esprit de compétition entre chauffeurs à celui qui ira le plus vite et fera preuve du plus de dextérité.

S'agissant de l'usage des langues, on s'aperçoit ici que ces jeunes se révèlent tout à fait capables de s'exprimer en hehe. Le swahili n'en est pas pour autant absent. Le terme *bodaboda* est employé à plusieurs reprises (comme en [1]) pour signifier leur travail de taxi-moto, quand *pikipiki* (voir ci-dessous [7], [13]) désigne plutôt la moto en tant qu'objet. Le terme « semence » / « graine » est également prononcé en swahili *mbegu* [1] avec cependant un préfixe *yi-* marquant le pluriel en hehe. De même, le verbe swahili « dépendre » *kutegemea* est conjugué en hehe avec le préfixe sujet de la troisième personne *i-* directement accolé à la base verbale *-tegemea* [4]. Ce qui retient plus particulièrement notre attention, ce sont, tout d'abord, les hésitations d'Esau sur la façon dont il doit s'adresser à Geligoli. Voulant faire preuve de respect, du fait qu'il le considère comme plus âgé et probablement dans une situation sociale plus élevée (les instituteurs perçoivent un salaire mensuel qui, même s'il n'est pas très élevé, représente un avantage non négligeable par rapport à ces jeunes qui se débrouillent pour gagner quelques sous au jour le jour), il souhaite l'appeler par son nom en le faisant précéder du terme *bwana* « monsieur » ; cependant soit il ne s'en souvient pas, soit il ne le connaît pas. S'apercevant que son nom ne lui vient pas, il opte alors pour une appellation de parenté, comme il est d'usage lorsqu'on s'adresse à quelqu'un dont on ne connaît pas le nom exact. La différence d'âge n'étant pas fortement marquée entre eux, il opte pour le terme *kaka* désignant le frère aîné en swahili. Cependant, cette appellation ne semble toujours pas lui convenir, il fait alors appel au hehe *mvina* (littéralement « aîné ») qui semble instaurer une plus grande distance respectueuse entre eux.

Enfin, dans cet extrait, chaque fois que l'argent est évoqué, il se trouve formulé en swahili. Le terme « argent » réalisé ici *akapesa* [4] se compose à partir du terme swahili *pesa* (argent) auquel est accolé le préfixe diminutif swahili *ka-* qui devient ici infixé à cause de l'ajout d'un augment *a-* propre au hehe. Un second terme pour évoquer l'argent, *mtaji* (capital) se trouve introduit par le même préfixe diminutif. De plus, il est suivi de l'adjectif *fulani* qui rajoute une notion de flou sur le capital en question, on pourrait traduire « un certain capital ». On notera également que sont exprimés en swahili tous les procédés rhétoriques permettant à Esau d'atténuer ses propos, notamment le fait qu'il n'accepterait qu'à condition d'être payé en liquide avant même de commencer le travail. Ainsi, l'usage répété de *labda* (peut-être) [4], ou encore *utakuta* qui signifie littéralement « tu rencontreras » et que j'ai traduit par « ça se passera comme ça ». Ce terme, bien qu'il soit au futur, est employé comme un conditionnel pour évoquer la potentialité. Il permet de dégager l'interlocuteur de toute implication personnelle, en le positionnant comme spectateur d'un scénario



Un jeune conducteur de taxi-moto assis sur son bolide. Il tient dans ses mains un billet de 10 000 shillings (environ 5 euros), la plus grosse coupure en Tanzanie. Il conduit en tongs et bermuda, ses jambes semblent arborer différentes traces d'éraflures et autres blessures. Derrière au second plan, un collègue attend.

Au fond à droite, un camion transportant un conteneur passe sur cette route principale conduisant vers le sud-ouest du pays, la Zambie et le Malawi

PHOTO 17. – La moto et l'argent, Wenda (février 2015, cliché Gernez)

possible. Esau avait précédemment positionné Geligoli comme celui voulant le faire travailler dans les champs : « *toi grand frère*, toi mon aîné, ça *dépend* tu dis que tu me donnes une pioche ». Par le truchement de l'expression « tu trouveras » il indique que la deuxième personne de la proposition suivante « tiens prends ces quelques sous » n'indexe pas Geligoli, mais bien l'hypothétique « quelqu'un » [1] mis en scène dès le début de l'interaction. Ici le swahili joue donc un rôle important dans le processus de désamorçage qu'Esau met en place pour réduire au maximum la portée de ses propos et ne pas laisser entendre directement que, au fond, ce qui lui importe le plus, ce sont les conditions de paiement. Cela explique également, l'usage récurrent des diminutifs pour évoquer l'argent et l'emploi du swahili associé à des formules conditionnelles.

Ce rapport ambigu à l'argent se retrouve tout au long de l'interaction. L'aspect économique est au cœur des préoccupations quotidiennes de ces jeunes, il n'est d'ailleurs question pratiquement que de cela tout au long de l'échange ; pourtant chaque fois qu'il est évoqué directement, l'argent se trouve euphémisé par des diminutifs ou des qualificatifs laissant penser qu'il s'agit de trois fois rien, un sou, une misère.

*Parler d'argent*

Pour mieux comprendre ce rapport ambigu à l'argent, il faut d'abord expliciter un peu plus la façon dont le travail des jeunes se déroule et la façon dont ils gagnent cet argent. La plupart d'entre eux ne sont pas propriétaires de leur moto. Celle-ci appartient à quelqu'un d'autre, désigné en swahili par le terme *tajiri*, signifiant littéralement « riche ». Ce terme renvoie au patron pour qui l'employé journalier effectue un travail. Toutefois, dans l'interaction présente, cet individu n'est désigné que par le terme hehe *munu* (« un homme, quelqu'un ») et la troisième personne du singulier. De façon à pouvoir s'assurer que son employé ne le vole pas, le propriétaire de la moto fixe une somme d'argent que le conducteur devra venir lui remettre chaque jour, ou chaque semaine, en fonction du contrat établi. Le jeune conducteur n'empêche donc que le surplus d'argent une fois la somme prescrite versée et le réservoir de la moto rempli. Il a donc tout intérêt à travailler le plus possible et à transporter le plus de clients possible. Face à la concurrence que représente le nombre des taxis-motos, ceux-ci se sont organisés de façon à ce qu'une file d'attente soit plus ou moins respectée. À moins d'être appelés personnellement par un client régulier, les conducteurs de taxi-moto attendent leur tour de façon à ce que chacun puisse avoir la possibilité de faire une ou deux courses par jour. L'extrait suivant poursuit la discussion sur le travail dans les champs comparé au travail de conducteur de taxi-moto et aborde la question de la rémunération journalière de ces jeunes.

[5] Geligoli: *Kwa siku pagito pakijiwe ipa livala ilisua mbaka pamihe ugaya na kumi wibitile kuyonga ifyungu*

Geligoli : *Par jour, à comment... à la station ici, le soleil brûle jusqu'au soir et toi tu n'as même pas dix [shillings], vas donc préparer les champs irrigués*<sup>38</sup>.

[6] Esau : *Nzo[ewe] kula kufyungu kwa sababu ndi...ndi...ndi...ndi...ndiwo ndilava mwiwoko a...a... aka... ifunzi ndipata ?*

Esau : *J'irai là-bas dans les champs irrigués parce que je...je...je...je je regarde dans ma main : j'obtiendrai quelques pièces ?*

[7] Geligoli: *Ino witia siku peuanike kipikipiki ndaa ipa dee ipa uanike humaga pamilau mbaka pamihe dee ikawaida uku...ukulya kiasi gani, kupata ngapi ?*

Geligoli : *Maintenant, tu penses qu'un jour comme celui-là tu mets à sécher au soleil ta petite moto, par exemple ici là, tu l'entreposes du matin jusqu'au soir, comme ça en général tu manges quelle quantité? tu obtiens combien ?*

[8] George: *Anike yuyo Esau uloo*

George : *C'est Esau qui vient de se faire épingle*

*Le groupe rit*

[9] Geligoli : *Kwa kawaida*

Geligoli : *En général*

[10] Lau : *Tangu pasaa kumi na mbili umwiyetu aliwukwanza ino /*

Lau : *depuis 6 heures du matin notre camarade est en tête de la file /*

[11] Geligoli : *Ye nani ?*

Geligoli : *Qui ça ?*

[12] Lau : *akwikapa mia mbili mia mbili*

38. Le terme hehe *fyungu*, en swahili *vinyungu*, renvoi à une pratique agricole courante dans les hautes terres du sud de la Tanzanie. Il s'agit d'une culture de saison sèche sur de petites parcelles de terres naturellement irriguées au fond des vallées ou le long des ruisseaux. Sur le sujet, voir Lema (1996).

Lau : *il dépense* [pièces de] *deux cents* [shillings après pièce de] *deux cents* [shillings]

[13] Geligoli : *ab ab leke ndivawuse taa, ino nye vajamaa nye kukaye kula isiku iyoo ukosise kabisa,*

*ukaye kula mafuta ga taa wigita ndauli ? Ukosise kabisa si uendeditsi pikipiki munyi ichoo daa.*

Geligoli : *Ab ab attends que je vous demande d'abord, vous camarades là-bas à la maison le jour*

*où vous n'avez rien perçu du tout, là-bas à la maison comment vous faites pour le pétrole lampant ?*

*Tu as rien eu du tout ce jour-là tu n'as pas conduit du tout ta moto.*

[14] Nambi : *Aii so[gwe] ng'ope*

Nambi : *Ab je vais emprunter*

[15] Geligoli : *Ab inoo ukakopite igolo, isusi, paucha yaani ve uvawikopa kopa ina vakusorye*

Geligoli : *Ab, mais si tu as emprunté hier, avant-hier, après-demain, en fait toi tu empruntes tout le*

*temps et ils t'ont déjà repéré.*

[16] Lau : *Si wigusa masebele wigula ma ... [futa]*

Lau : *Tu n'as qu'à vendre du maïs et acheter du petr... [ole]*

[17] Geligoli : *Ino ve Lau ugusa masebele inzala ngaa luvesa ndauli ?*

Geligoli : *Attends, toi Lau si tu vends le maïs comment tu feras pour la faim ?*

[18] Lau : *Ab si gako, ino wigusa we gako*

Lau : *Ab ! c'est à toi, tu peux vendre c'est à toi* [c'est ton problème]

[19] Teli : *Uku...uku...uku... ukugenda vatige « mta kadodo sigandagi » witia ndemwa na kupa*

*tula mia tano. Witia mbi neng'ino ngapungusa ?*

Teli : *ceux qui ont marché disent « celui qui obtient un petit peu ne maigrit pas », tu penses que je*

*n'arriverai pas à arracher cinq cents [shilling] ? Tu penses que pour aujourd'hui ça peut être moins ?*

[...]

[20] Esau : *Pakaye hamuna. Tutolee mfano ve akategwe, nye si mwivajuba*<sup>39</sup>?

Esau : *À la maison il n'y a rien. Par exemple si tu es marié, vous vous êtes des trainards*

[21] Lau : *Tigilage twivaa ve si utegwi ve*

Lau : *Tu peux dire 'nous', tu n'es pas marié non plus.*

[22] Esau : *Hue tue twivana, wilava, ino yiwonekana veve pakaye sulatosa lipesa ndaa. Ukuliya*

*sulaliya. Wileka isumuni pamunyi, pamilau, pamunyi ne pamihe, ino si wiva wimubisi ?*

Esau : *Nous sommes encore des enfants, tu vois, maintenant on dirait que toi à la maison tu n'as*

*pas jeté d'argent du tout. Manger, tu n'as pas mangé. Tu laisses un centime l'après-midi, le matin,*

*l'après-midi et le soir, comment veux-tu ne pas devenir voleur ?*

[23] Lau : *Na ipikipiki ya munu*

Lau : *Et c'est la moto de quelqu'un*

[24] Esau : *Na ipikipiki ya munu yibidi ufunge ibesabu*

Esau : *Et c'est la moto de quelqu'un il faut que tu le prennes en compte*

Bien que dans ce moment de l'interaction, la discussion porte sur les sommes que ces jeunes perçoivent au quotidien, on remarque l'absence de termes désignant directement l'argent. On ne trouve pas les mots *pesa*, *hela* ou encore *fedha* servant à désigner l'argent et les finances en swahili, on ne retrouve pas non plus le terme *pesa* intégré morphologiquement en hehe sous la forme *lipesa* dont l'usage s'avère pourtant fréquent, ni même le terme hehe pour argent magobole. De même, la devise tanzanienne, le shilling, n'est pas nommée, si bien que j'ai dû la rajouter entre crochets pour signifier chaque fois au lecteur qu'il s'agit bien d'une somme d'argent. D'une certaine manière, le nombre suffit à faire comprendre qu'il s'agit d'une somme. On

39. Le terme swahili *wajuba* littéralement « zonards » ou « gangsters » désigne de jeunes hommes célibataires, vivants comme bon leur semble avant de « rentrer dans le rang » par le mariage et l'accès au statut d'adulte *mtu mzima*, « homme accompli ».

notera qu'à l'exception de quelques situations où les chiffres sont formulés en hehe, la plupart du temps les nombres sont produits en swahili et même les locuteurs hehe les plus aguerris ont des difficultés à compter au-delà de dix dans cette langue. Cette prégnance du swahili sur les nombres peut s'expliquer par l'importance qu'a eue cette langue dès le XIX<sup>e</sup> siècle comme outil de communication pour le commerce et la négociation commerciale.

Au début de l'extrait choisi, Geligoli dit *ugaya na kumi* (« tu n'as pas dix [shilling] ») [5], il s'agit d'une expression hehe pour dire que quelqu'un, ou soi-même, n'a rien ou très peu. Au lieu de l'expression hehe *ugaya na ichumi*, Geligoli choisit de prononcer le chiffre « dix » en swahili plutôt qu'en hehe, peut-être pour la raison que nous venons d'établir précédemment. Dans sa réponse, Esau affirme qu'il ira dans les champs irrigués s'il obtient quelque pièce (dans la main). Pour dire cela il forge le substantif *ifunzi* [6] à partir du verbe hehe *kufunza* qui signifie demander de la monnaie, faire la manche. Plus loin encore pour demander aux jeunes combien ils gagnent par jour, Geligoli préfère utiliser le verbe « manger », en hehe *ukulya*, suivi du swahili *kiasi gani* (« quelle quantité ») [7]. Il emploie ici une métonymie assez courante associant l'argent à la nourriture qu'il permet d'obtenir. Ce procédé sert également à ne pas demander frontalement combien ces jeunes gagnent par jour. Pourtant, il précise juste après *kupata ngapi?* (« Obtenir combien ? »), on notera ici l'usage de l'infinitif *kupata* qui sans être grammaticalement correct dans cette phrase, permet à Geligoli de ne pas personnaliser sa question. Le précédent usage du verbe « manger » lui a permis d'introduire la deuxième personne du singulier, en employant par la suite « obtenir » à l'infinitif il précise mieux l'objet de sa question, mais fait disparaître en même temps toute marque impliquant directement l'interlocuteur. Face à cette interrogation, les jeunes ne répondent pas, l'un d'entre eux utilise un jeu de mots<sup>40</sup> pour éviter de répondre [8]. Un peu après Lau dit d'Esau que depuis le matin *akwikapa mia mbili mia mbili* (« il dépense [pièces de] deux cents [shillings] après pièces de] deux cents [shillings] ») [12]. Cette phrase est assez difficile à traduire, littéralement elle signifie : « il se gratte deux cents, deux cents ». Lau utilise le verbe « se gratter » en hehe pour produire l'image suivante : depuis ce matin, au lieu de gagner de l'argent, Esau laisse filer pièce après pièce de deux cents shillings, à l'image des petites pellicules de peau qu'on perd lorsqu'on se gratte. Face à la stratégie d'évitement des jeunes qui ne tiennent pas à révéler qui gagne combien par jour, Geligoli modifie sa question et cherche maintenant à savoir comment les jeunes font lorsqu'ils ne gagnent rien de la journée [13]. Pour aborder ce sujet et la question des dépenses de première nécessité dans leur foyer, Geligoli emploie cette fois une autre métonymie : il évoque l'achat du pétrole lampant « *mafuta ga taa* ». On remarque d'ailleurs que bien qu'il prononce les mots *mafuta* (pétrole) et *taa* (lampe) en swahili, Geligoli accorde la préposition en hehe c'est-à-dire *ga*, au lieu de *ya* en swahili. L'usage de l'expression « pétrole lampant » est métonymique dans la mesure où il s'agit d'un terme, renvoyant à un produit

40. En swahili, *kuanika* signifie mettre à sécher dehors au soleil. Au sens figurer il s'agit de révéler au grand jour les travers ou les défauts de quelqu'un. D'où ma traduction « épingleur ».

indispensable pour s'éclairer, qui se trouve employé ici, pour désigner l'ensemble des achats de première nécessité. À la fin de l'extrait Teli soutenant qu'il ne peut manquer d'au moins 500 shillings par jour, s'exprime de la façon suivante, sur un ton déclaratif : *witia na ndemwa kupatula mia tano* (« tu penses que je n'arriverai pas à arracher **cinq cents** [shillings] ! ») [19]. En ce sens, il affirme ne pas pouvoir gagner moins de 500 shillings par jours, soit environ 0,50 centime en 2013.

L'analyse de cet extrait d'interaction montre qu'à la différence des pratiques et des interactions urbaines, où l'argent se trouve formulé et débattu directement, sans honte ni pudeur, pour ces jeunes de village, cette question est beaucoup plus embarrassante. Elle nécessite un certain nombre de précautions dans le discours afin d'en parler masqué. Aussi, nous retiendrons deux types différents de formulations permettant d'évoquer l'argent dans ce passage : d'une part les métaphores et les expressions, souvent employées par Geligoli, pour poser des questions directes sur la rémunération des jeunes, et d'autre part, les termes et expressions employés ou façonnés par les jeunes pour évoquer leur rapport à l'argent.

Dans un premier temps, les expressions et les métaphores qu'utilisent Geligoli appartiennent à un répertoire connu et commun à Iringa : l'expression *ugaya na kumi* bien qu'utilisée avec le chiffre en swahili est une expression hehe ; l'usage métonymique du pétrole lampant *mafuta ga taa* pour parler des biens de première nécessité dans la maison est fréquemment utilisé et aisément compris à Iringa ; enfin, la métaphore entre argent et nourriture dans *ukulya kiasi gani? kupata ngapi?* (« **Tu as mangé quelle quantité ? Obtenir combien ?** ») se trouve très répandue en Tanzanie. On peut d'ores et déjà remarquer la place importante que tient l'usage du swahili dans ces expressions. On peut penser que l'usage du swahili à ces moments précis autorise Geligoli à mettre à distance sa question, d'une certaine manière il sort de la connivence du hehe pour poser des questions d'ordre plus informatif. Le sujet est sensible. Aussi l'emploi du swahili lui permet de prendre le rôle d'un journaliste qui voudrait connaître leurs recettes pour comprendre leurs conditions de vie, et ne pas laisser penser qu'il s'agit là d'une curiosité personnelle sur les revenus de chacun<sup>41</sup>.

Si l'on considère à présent les termes employés par les jeunes : *ifunzi* (« petite monnaie »), *akwikapa mia mbili mia mbili* (« **il se gratte deux cents deux cents** ») et *kupatula mia tano* (« arracher cinq cents »), on remarque d'une part, l'usage habituel du swahili pour les nombres qui permet également de signifier qu'il s'agit d'argent. D'autre part, on s'aperçoit que ces jeunes forgent des termes en hehe comme *ifunzi* (« petite monnaie »), ou alors détournent de l'usage commun des termes appartenant au lexique hehe. Ainsi, aucun ancien ni aucun adulte n'emploieraient ces verbes (*kupatula*, « arracher », *kukapa*, « gratter ») pour parler d'argent. Il me semble que lorsque les jeunes conducteurs de taxi-moto s'expriment ainsi ils manifestent un registre

41. Précisons ici que ma présence et celle de la caméra occasionnèrent, dès le début de l'enregistrement, des blagues sur le fait de se retrouver aux informations ou dans un documentaire à la télévision. Il est possible que le groupe ait interprété ma démarche de cette façon. Aussi, il semble que, dès le départ, Geligoli, l'instituteur, se soit octroyé le rôle du journaliste : il se tient face aux jeunes conducteurs, il pose les questions et mène la discussion.

particulier qui puise à la fois dans les répertoires hehe et swahili pour exprimer la rudesse de leur activité sociale et la légitimer.

*Pratiques langagières, registre et accomplissement*

Comment caractériser ce registre ? Peut-on le rapprocher de la notion de « parler jeune », souvent caractérisée par une forte innovation linguistique, ayant fait l'objet de nombreuses études et critiques, notamment dans le champ européen ? Si certains comme Bulot (2007) soulignent le poids des représentations sociales sur ces pratiques linguistiques, d'autres comme Auzanneau et Julliard (2012), rappellent que la catégorie « jeune » peut parfois être construite de façon arbitraire et le critère d'âge retenu dans des situations où il se révèle, en réalité, moins significatif que d'autres aspects comme la mobilité, les réseaux relationnels et les formes de sociabilité. Aussi, plutôt que la désignation « parler jeune » ou plutôt que de qualifier ce registre de registre « jeune », il me semble intéressant de suivre Agha dans sa définition du registre comme étant lié à l'activité sociale. S'il faut qualifier ce registre, ce serait donc plutôt le registre du taxi-moto. Le critère d'âge n'est pas anodin pour autant et je serai amené à le prendre en compte dans l'analyse des usages de ce registre.

Ce registre se caractérise par l'emploi du swahili et du hehe, avec un usage récurrent du swahili pour évoquer des sommes d'argent, et des innovations linguistiques en hehe. Ces innovations linguistiques en langue locale interrogent sur cette catégorie, qui se trouve souvent analysée en milieu urbain, et se caractérise bien souvent, en ce qui concerne l'Afrique de l'Est, par le mélange de plusieurs langues nationales (ou véhiculaires), internationales et locales (pensons par exemple au sheng à Nairobi). De plus, ces pratiques linguistiques innovantes qui rompent avec les codes conventionnels et le purisme démontrent la vitalité du hehe et son usage comme une ressource pour exprimer un élément central de leur quotidien : leur rapport à l'argent. Ce dernier s'y trouve présenté comme une réalité à minimiser. À de nombreuses reprises, il est question de petites pièces, par exemple en [4], Esau emploie des diminutifs en swahili pour évoquer l'argent *akapesa* (« un petit peu d'argent »), *kamtaji flani* (« un certain petit budget »). Cet usage des diminutifs se poursuit en hehe : *ifunzi* (« de la petite monnaie »), ou lorsqu'Esau emploie le terme *isumuni* [22] faisant référence au *thum-ni*, l'ancien centime tanzanien, aujourd'hui inusité, correspondant à un demi-shilling soit 0,1 centime d'euro. Il s'agit donc de la plus petite unité d'argent possible. De tous les montants évoqués, la somme la plus importante ne dépasse pas 500 shillings, soit l'équivalent de 1 euro. De même, l'image de Lau « il se gratte *deux cents deux cents* » compare l'argent aux peaux mortes du corps, c'est-à-dire à de petites particules que l'on perd très rapidement et très facilement sans le vouloir.

Toujours à la ligne [22] Esau reprend et explicite la question de Geligoli *ino yiwonekana*<sup>42</sup> veve pakaye sulatosa *lipesa* ndaa (« maintenant on dirait que toi à la maison tu n'as pas jeté d'argent du tout »), dans cette phrase, l'usage du verbe *sulatososa* (tu n'as pas encore jeté) associé à de l'argent, fait partie de ce registre taxi-

42. *Yiwonekana*, littéralement « il apparaît que ».



moto. En Tanzanie, jeter quelque chose, notamment quelque chose de valeur (argent, nourriture), vers quelqu'un est un signe fort de mépris. Étant donné qu'Esau souhaite prendre l'exemple d'un homme marié, on peut se demander s'il s'agit de « jeter » de l'argent à la maison ou de « jeter » de l'argent à sa femme. D'autant que l'usage du terme maison comme procédé d'évitement pour parler de la femme de quelqu'un est répandu en Tanzanie. La salutation *habari za nyumbani*, littéralement « quelles sont les nouvelles de la maison », est une façon courtoise de demander des nouvelles de l'épouse d'untel. Il est évident que personne ne jette l'argent à la maison, et encore moins à sa femme (sous peine de déclencher un conflit) toutefois, l'usage de ce mot souligne, à nouveau, une mise en scène de l'argent comme quelque chose de sans importance, sans poids et sans valeur. Cela alors qu'il s'agit, bien au contraire, d'une de leurs préoccupations majeures et une des raisons qui leur fait préférer le travail de conducteur de taxi-moto à celui d'agriculteur.

Il est également intéressant de rapprocher ce verbe « jeter » de celui qu'utilise Teli pour évoquer cette fois l'obtention de l'argent, à savoir *kupatula*, « arracher ». Par l'usage de ce terme, Teli met en avant la notion d'effort pour obtenir de l'argent. Cependant, on retrouve la même impression de mouvement, de rapidité et même d'une certaine brutalité. Avec les verbes *kupatula* (« arracher »), *kukapa* (« gratter ») et *kutosa* (« jeter »), tous prononcés en hehe et chacun par un locuteur différent (dans l'ordre Teli, Lau et Esau), on obtient une sorte de schéma représentant les gestes significatifs quant à l'usage de l'argent. Le fait qu'il s'agisse de geste place le corps au centre de ce rapport où la monnaie se trouve d'ailleurs comparée par Lau à des particules corporelles. Plus précisément, ce sont les mains qui jouent un rôle primordial dans cette gestuelle, mais au lieu de représenter un échange pacifié entre deux, ou plusieurs, individus, elle exprime au contraire la violence et les difficultés à obtenir cet argent qu'il faut « arracher » et non pas recevoir, que l'on ne dépense pas, mais que l'on gratte, c'est-à-dire qu'on laisse filer à toute vitesse, sans le vouloir vraiment, pour quelques petites choses indispensables (des crédits téléphoniques, un repas, une boisson) puis, pour ceux qui sont mariés ou vivent en concubinage, au lieu de le donner à sa femme pour faire vivre la maison, on lui « jette », tout, le peu qu'il reste, on s'en débarrasse peut être avec un certain regret.

Ce registre mobilisé par les jeunes conducteurs de taxi-moto, qui puise dans les répertoires hehe et swahili se singularise donc par une euphémisation des sommes d'argent (centime, petite monnaie), ainsi que par l'emploi de terme qui lie l'obtention et l'utilisation de l'argent à d'importants efforts, de nombreux mouvements et une certaine souffrance. Deux hypothèses peuvent être faites concernant ce lexique singulier et son association à l'argent.

La première hypothèse est celle que j'ai défendue dans ma thèse, cette gestuelle (arracher, gratter, jeter) n'est pas sans rappeler les gestes les plus significatifs du travail agricole : défricher (*kufyeka*), labourer (*kulima*) et semer (*kupanda*). On pourrait donc voir ici une transposition du modèle agricole. Face à l'instituteur, Geligoli, dont les questions insinuent qu'il attribue une plus grande valeur au travail dans les champs, qu'au travail de taxi, les conducteurs essaieraient de valoriser leur activité en la compa-

rant par ce lexique au travail agricole. Bien sûr ces jeunes sont fiers de ne pas travailler dans les champs et de gagner leur vie autrement. Toutefois, l'image négative que leur renvoi Geligoli, l'insistance sur le peu d'argent qu'ils gagnent avec le risque de devoir se résoudre à voler [22], les conduirait à vouloir valoriser leur activité en lui attribuant des gestes similaires au travail de la terre. La reprise de ces gestes rendrait leurs efforts comparables à ceux du cultivateur et apporterait ainsi une légitimité à leur activité.

La seconde hypothèse considère plutôt ces termes comme appartenant au lexique du combat et donc à une image du guerrier. En Afrique de l'Est, que ce soit dans des sociétés à classes d'âge (Peatrik, 1999 ; Ocobock, 2017) ou dans des sociétés fortement hiérarchisées comme le furent les hehe par le passé (Redmayne 1964 ; Crema 1987), l'accomplissement du jeune homme passe par ce statut de guerrier, qu'il s'exprime par la guerre, la chasse aux prédateurs ou, aujourd'hui, la chasse aux clients. Cette tension vers l'acquisition d'un statut social valorisé, celui de *mtu mzima* littéralement « personne complète », homme accompli, s'exprime lorsqu'Esau oppose à l'homme marié, les *wajuba*, « les gangsters », « les traînants » ceux qui vivent de peu et comme ils l'entendent. Cette étape transitoire est soulignée par la reprise en [22] « nous sommes encore des enfants ». En s'appuyant sur la façon dont ces locuteurs se définissent dans l'interaction, on peut considérer que le critère d'âge « jeune » correspond ici à cet état provisoire, après l'école et avant le mariage où règne une certaine anomie (d'où le *gangstar*), une part de liberté et d'indépendance dans le mode de vie qui se paye par des efforts et une lutte constante pour obtenir de l'argent et *in fine* un statut social plus valorisé.

Par le recourt à ce registre taxi-moto, les locuteurs tentent de valoriser leur activité journalière, en l'associant à des pratiques et à des représentations anciennes liées à cette étape de la vie où la recherche de l'accomplissement personnel est sensée menée à l'âge adulte et au statut d'homme accompli. Dans les deux hypothèses retenues, l'usage de ce registre particulier exprime la volonté de recevoir une reconnaissance sociale pour leur travail. Contrairement aux idées reçues sur cette activité où l'on passe beaucoup de temps à attendre les clients, les conducteurs de taxi-moto souhaitent mettre en avant sa légitimité par l'effort et la difficulté à obtenir des bénéfices. Que ce soit par la reprise de gestes agricoles ou par un lexique polémologique rappelant la figure du jeune guerrier, ils soulignent par ce registre l'adéquation entre leur travail et le processus d'accomplissement qui est le leur.

À travers ces deux exemples, nous avons pu voir l'efficacité d'un raisonnement en termes de registre. La notion de registre développée par Agha (2007) permet de dépasser une focale centrée uniquement sur les langues, pour prendre en considération les multiples variations dans les façons de parler jugées plus ou moins seyantes en fonction des activités sociales, du contexte et des relations interpersonnelles. En ce sens, le registre intègre à la fois la notion d'idéologies langagières qui préside au processus de mise en registre (les jugements réflexifs qui associent un registre à une certaine activité sociale), et l'indexicalité qui via l'emploi du registre produit l'activité sociale. Dans ce chapitre je me suis donc attaché à montrer comment une approche en termes de registres pouvait être compatible avec une interrogation sur les pratiques plurilingues.

L'exemple dans lequel Mama Salum raconte sa visite médicale m'a permis de montrer comment, en Tanzanie, la mise en échelle des langues a également contribué, par le biais des idéologies langagières à une mise en registre des langues locales, du swahili et de l'anglais. Cette correspondance entre langue et registre est perceptible dans l'interaction par la forte distinction entre l'usage du swahili pour relater les échanges dans le cadre institutionnel de l'hôpital, et l'emploi du hehe pour commenter et critiquer les médecins en s'appuyant sur les connaissances partagées entre voisins, entre pairs du même village. Enfin, si les langues peuvent être employées comme des registres, l'interaction des jeunes conducteurs de taxi-moto montre que l'étendue des registres présents dans la société ne se limite pas à la distinction langue locale, swahili, anglais. En mobilisant des néologismes en hehe ou en associant à l'argent un champ lexical qui ne lui est pas habituellement attribué, ils mettent en scène un registre particulier visant à valoriser leur activité de taxi-moto et à l'inscrire en regard d'autres schémas, plus anciens, permettant l'accomplissement social des jeunes hommes.

Afin de poursuivre l'analyse de ce qui fait la singularité des pratiques langagières en Tanzanie, il me semble important de dépasser le cadre national, pour effectuer une comparaison avec un autre État voisin, le Kenya. L'approche comparative me semble particulièrement pertinente dans le cadre de recherches sur le plurilinguisme. Elle fait partie intégrante de la méthodologie que je cherche à développer dans cet ouvrage. La comparaison des pratiques entre la Tanzanie et le Kenya permettra à la fois d'approfondir la réflexion sur les registres et le plurilinguisme, et de saisir les différences de pratiques et d'idéologies langagières entre ces deux nations. La mise en lumière de ces différences permettra de mieux saisir ce qui fait la particularité de chacun des contextes nationaux. Le prochain chapitre sera donc consacré à une approche comparative avec le Kenya, à partir d'observations menées à Bungoma dans la région ouest du pays.



## Chapitre 4. Une approche comparative avec les pratiques plurilingues au Kenya

### Histoire et idéologies langagières

#### *L'influence de l'histoire coloniale sur les politiques linguistiques*

En Tanzanie la question des langues est souvent au premier plan de l'analyse historique et politique de l'indépendance. La politique de Nyerere avait pour viser la réalisation d'un socialisme africain, c'est-à-dire un socialisme pensé comme inhérent aux « traditions » des populations africaines du pays, via la diffusion d'une langue africaine commune, le swahili. En ce qui concerne le Kenya, le lien entre les transformations politiques initiées par l'indépendance, les langues et les idéologies langagières sont beaucoup moins fréquemment questionnés. Par contraste avec la Tanzanie, où le choix du swahili comme langue nationale apparut d'emblée comme un choix idéologique fort, le statut de l'anglais, langue officielle, dès l'indépendance du Kenya intrigue peu dans la mesure où il ne dénote pas par rapport aux politiques linguistiques de la majorité des anciennes colonies.

Pourtant, prendre en considération les spécificités de la domination coloniale britannique sur ce territoire ainsi que les choix politiques initiés par Kenyatta à l'indépendance permettent de mettre en lumière la place octroyée à l'anglais et au swahili afin de comprendre les idéologies langagières et de mieux appréhender les pratiques plurilingues au Kenya.

Contrairement au Tanganyika, qui, à l'issue de la Première Guerre mondiale, fut administré par la Grande-Bretagne sous mandat de la Société des Nations, le Kenya fut considéré, dès les premières années de la colonisation britannique comme une terre propice à l'installation de populations venues d'Europe ((Buijtenhuijs, 1998 : 95). Alors qu'au Tanganyika, le pouvoir britannique administra principalement le territoire par la mise en place d'un système de gouvernement indirect s'appuyant sur les autorités locales, l'administration du Kenya fut bien plus intrusive. Dès 1902 l'installation de fermiers européens fut encouragée pour augmenter les exports et rentabiliser la ligne de chemin de fer récemment terminée qui relie l'Ouganda à la côte en passant par Nairobi (Maxon, 2009 : 164 ; Jedwab *et al.*, 2017 : 12). La *Land Crown Ordinance* promulguée la même année autorisa les Européens à posséder les *public land* pour un bail de 99 ans<sup>43</sup> (Maxon, 2009). Les termes *public land* ou *unoccupied land* furent suffisamment flous pour permettre aux colons européens d'acquérir un grand nombre de terres sur les hauts plateaux du centre du Kenya, la région la plus fertile du

43. En 1915, une nouvelle *Crown Land Ordinance* étendit ce bail à 999 ans et considéra toutes les terres jusqu'alors désignées comme des réserves africaines comme des terres de la couronne.

pays (Maxon, op. cit. ; Angelo, 2019 : 3). La colonisation de peuplement se cristallisa autour de l'imaginaire d'un « pays pour l'homme blanc » (Bennett et Smith, 1976 : 110 ; Muchoki, 1998 : 82). Elle se caractérise par de nombreuses expropriations, la création du statut de « *quatter* pour les populations africaines, et une forte limitation des droits concernant la possession de terres, de bétail et de cultures alimentaires. Le terme *squatter* définit le droit de résider sur la terre acquise par un colon à condition d'y travailler les terres. La colonisation britannique impliqua également une volonté de contrôler la mobilité des populations africaines en exigeant dès 1919 le port du **kipande**. Ce terme swahili<sup>44</sup> désigne le morceau de papier que tous les hommes africains devaient porter en permanence sur eux, le plus souvent autour du cou, comportant le nom, l'origine ethnique, l'employeur et le salaire de l'individu (Muchoki, 1998 : 84). Comme le souligne Maxon (2009 : 202)

« *The kipande was one of the most disliked innovations made by the government in response to settler demands for aid in obtaining increasing supplies of African labor.* »

À ce titre, l'usage d'un terme swahili, le **kipande**, pour désigner ce qui s'apparente à une forme de ségrégation qui ne dit pas son nom, a pu également contribuer à lier, dans les esprits, le swahili à la colonisation. D'autant plus que de nombreux colons parlaient une forme simplifiée de swahili surnommée **kisetla** (le préfixe de classe 7 **ki-** désignant la langue et *settler* le terme anglais pour colon). Aussi, le **kisetla**, employé principalement par les colons pour donner des ordres aux Africains, a pu renforcer la représentation du swahili comme outil de la domination coloniale.

### *Communauté nationale et langues à l'indépendance*

Le choix de l'anglais à l'indépendance peut également s'expliquer par le statut de cette langue durant l'épisode colonial. En effet, l'anglais n'était pas accessible à la majorité des Africains au Kenya, il était réservé à une petite élite ayant eu accès à l'éducation secondaire et supérieure. La politique de contrôle des populations africaines, la volonté d'obtenir toujours plus de main-d'œuvre africaine sur les plantations, les limitations à l'accumulation de richesse imposées à ces populations impliquent qu'un très petit nombre d'individus eurent la possibilité d'obtenir à une telle éducation. De plus, au sein des populations africaines, l'accès à l'anglais et au savoir académique a souvent été fortement valorisé. Droz (2000 : 88) souligne que chez les Kikuyus, l'apprentissage de l'anglais, de la lecture et de l'écriture faisait partie d'une stratégie pour s'appropriier les outils du colonisateur et « lutter à armes égales avec l'administration coloniale ». Aussi, ceux qui eurent la capacité de réussir leur cursus scolaire se virent accorder un statut social extrêmement valorisé, celui de *mũramati* (j'y reviens au paragraphe suivant). À l'indépendance, démocratiser l'apprentissage et l'usage de l'anglais pouvait donc effectivement être perçu comme un acte libérateur, permettant une égalité d'accès aux avantages de l'ancien colonisateur. S'intéresser à la façon dont

44. Le swahili est une langue bantoue qui a émergé sur la côte est-africaine en incluant nombre d'influences au long « des nombreux siècles de contact entre les habitants de la côte d'Afrique de l'Est et des commerçants arabes, perses, indiens, chinois, etc. » (Massamba, 2002 : 24).

Kenyatta se positionne par rapport à la communauté nationale apporte également des éléments de compréhension sur la constitution des idéologies langagières au Kenya. Si dans l'optique de Nyerere il fallait gommer les distinctions « tribales » quitte à ce que les langues disparaissent au profit du swahili, Kenyatta envisage son rôle de leader à partir d'un positionnement intimement lié à la compréhension et à la représentation politique de son groupe social, les Kikuyus. Selon les mots d'Angelo (2019 : 63)

« *Kenyatta was no nationalist thinker, and never reflected on non-Kikuyu tribes; yet, neither was he a tribalist thinker, as he always avoided speaking for the tribe per se. [...] Being Kikuyu, Kenyatta acted within a particular cultural frame: that of Kikuyu society, which shaped him profoundly* »

L'ethnicité telle qu'elle est envisagée par John Lonsdale (1992 : 328) est une communauté imaginaire qui informe les comportements sociaux par le biais de prescriptions morales apprises et incorporées tout au long de la socialisation. Elles sont des « *forums of argument* » (Peterson, 2004 : 72) où ces valeurs morales qui guident les comportements à suivre – et qui sont donc éminemment politiques – se trouvent sans cesse débattues, inventées et modifiées. Kenyatta appuie donc son langage politique sur l'éthos Kikuyu du *mûramati* : terme qui désignait anciennement le représentant de la propriété foncière du lignage, et qui par extension en vint à représenter l'idéal de l'homme accompli qui possède des terres, une famille et son indépendance (Droz, 2000 ; Angelo, 2019 : 63). Kenyatta s'appuie donc sur sa vision personnelle du monde et du pouvoir en tant que Kikuyu et en tant qu'expert des Kikuyus pour gouverner une nation envisagée comme plurielle. Rappelons que Kenyatta fut l'auteur d'une monographie anthropologique sur les Kikuyus sous la direction de Malinowski (Kenyatta, 1938), ouvrage qui contribua à forger son statut de représentant des Kikuyus<sup>45</sup>. Ce positionnement implique qu'il n'y ait pas une hostilité frontale à l'encontre des langues locales. Sans être pour autant épargnées de tout soupçon, elles n'ont pas été considérées comme foncièrement dangereuses pour l'unité du pays. Elles sont donc officiellement employées dans le cursus scolaire, il n'y a pas de restrictions officielles sur leurs usages. Contrairement à la Tanzanie, le Kenya dispose de radios et de chaînes de télévision en langues locales. En découle également l'usage du terme *mother tongue* qui est très usité au Kenya, mais complètement écarté en Tanzanie. On comprendra que l'idée d'une langue matrice des façons de penser et de voir le monde paraisse appropriée au Kenya, alors qu'en Tanzanie ce statut de langue maternelle ou de langue mère accorderait une place supérieure (voire antérieure, ou encore fondatrice) aux langues locales, ce qui serait particulièrement dissonant – presque antipatriotique – vis-à-vis du projet politique d'unification via la diffusion du swahili.

Ces politiques linguistiques, mises en place dès les Indépendances, passent nécessairement par l'éducation. Cet ouvrage n'a pas vocation à entrer dans le détail de cette thématique liée à l'éducation, toutefois quelques éléments d'informations me

45. Du point de vue des colons, ce livre, devenu un emblème de l'anticolonialisme suite au procès de Kapenguria (1952-1953) où Kenyatta fut accusé à tort d'être l'instigateur du mouvement de révolte dit « Mau Mau », fut perçu comme une preuve supplémentaire du rôle éminent de Kenyatta dans la crise qu'ils traversaient (Peatrik, 2014).

semblent nécessaires pour comprendre l'impact de ces politiques vectrices d'idéologies langagières et pour saisir les pratiques langagières liées au quotidien du lycée tel que relaté dans l'interaction (5) étudiée dans la partie II (voir p. 125).

### *La place des langues dans l'enseignement*

L'écart entre les idéologies langagières dominantes au Kenya et en Tanzanie aboutit à une politique des langues dans l'éducation en apparence radicalement différente. Comme nous l'avons vu, en Tanzanie, les langues locales sont mises à l'écart du cursus scolaire. Au Kenya, la loi de 1976 promue par la Gachathi Commission introduit l'usage des langues locales comme langue d'enseignement pour les premières années du primaire. Le texte préconise

« *To use as a language of instruction the predominant language spoken in the schools' catchment area for the first three years of primary education.* » (Gachathi, 1976, 54)

À partir de la quatrième année du primaire et jusqu'à l'université, l'anglais est censé prendre le relais et être employé comme langue d'instruction.

Depuis 2010, les réformes de la constitution kenyane ont promu le swahili au rang de langue officielle, au même titre que l'anglais, toutefois son enseignement et son usage dans l'éducation restent relativement limités (Rayya & Oduor, 2016). Ainsi, officiellement, le swahili est principalement utilisé dans le cadre de l'enseignement de la langue, de la grammaire et de la littérature swahilie.

Cependant, la recommandation d'utiliser comme langue d'instruction « *the predominant language spoken in the schools' catchment area* » entretient un certain flou. La loi ne définit à aucun moment quelle serait la langue prédominante de chaque circonscription. D'ailleurs il y en a souvent plusieurs. Il revient donc au corps enseignant et aux parents d'élèves, parfois guidés par l'administration locale, de choisir s'il faut privilégier la langue parlée à la maison, celle parlée dans la rue, celle de l'intercompréhension maximale, le swahili ou l'anglais. Or, comme l'a montré Peter Mose (2017) chacun de ces acteurs peut avoir une compréhension différente de ce que l'expression 'langue de la circonscription' signifie. De plus, ils sont la plupart du temps influencés par des stratégies éducatives privilégiant les langues officielles : le swahili, et surtout l'anglais qui représente également la langue de la réussite scolaire et sociale.

Autre subtilité : le swahili standard établi par l'*Inter-Territorial Language Committee* (créé en 1930) fut forgé à partir du dialecte d'Unguja (Zanzibar), une variante tanzanienne. Ainsi, le swahili, enseigné à l'intérieur du Kenya, n'est pas issu des différents dialectes swahilis de la région côtière du pays. Comme le remarque justement Myers-Scotton (1993 : 29), cette situation influe sur les représentations du swahili : pour les Kenyans de l'intérieur du pays, le swahili parlé sur la côte (le dialecte de Mombasa, par exemple) est synonyme de séparatisme et de conservatisme. Tandis que les Kenyans de la côte qui en appellent au swahili comme seule langue officielle le font souvent en faveur de leur propre dialecte. Dans les établissements scolaires de la côte, la situation est tout aussi complexe. Bien que désigné de la même façon, le swahili



« standard » enseigné à l'école ne correspond pas exactement aux variations locales du swahili. Les enseignants dans ces écoles sont la plupart du temps issus de l'intérieur du pays, et ne sont pas identifiés comme des locuteurs natifs du swahili à l'instar des élèves. Aussi, ils ne peuvent faire autrement que de noter et corriger en suivant les critères de la langue standard, les « erreurs » d'élèves qui, eux, ont le swahili pour *mother tongue*, mais une variante kenyane distincte du standard (Timmamy Rayya, comm. pers.). Cet exemple montre combien l'expression *language of the catchment area* peut être difficile à interpréter et à mettre en vigueur, laissant les acteurs qui font l'école relativement démunis face au choix de la langue à privilégier : faut-il que tous les élèves aient la même langue locale en commun ? Que faire si trois ou quatre ne comprennent pas la langue majoritaire dans la circonscription ? Faut-il opter pour le swahili ? Quel swahili ? L'anglais n'est-il pas plus désirable et plus utile ?

Quoi qu'il en soit, cette politique linguistique change silencieusement. Les enseignants que j'ai interrogés à Bungoma soulignent qu'il y a encore trois ans ils dispensaient quelques cours de bukusu – la langue locale – pour les petites classes, mais depuis ce fut déconseillé par les inspecteurs de l'administration locale et par le chargé de l'éducation du Sub-County. Ces derniers leur ont notifié qu'il ne serait pas profitable pour les élèves de les mettre davantage au contact du bukusu, une langue déjà suffisamment parlée à la maison. Apprendre davantage le bukusu serait donc néfaste pour l'apprentissage ultérieur de l'anglais. Cette conception va à l'encontre des principes de la politique linguistique, et ce même si depuis 1976 des circulaires soulignent régulièrement l'importance d'acquérir les enseignements de base en langue maternelle afin de transférer par la suite ces compétences dans la deuxième langue, l'anglais en l'occurrence. Aussi, le discours des autorités locales semble s'inscrire dans un changement progressif de politique linguistique qui se dessine sur le terrain plus que par des décrets officiels. Par exemple, l'effort d'uniformisation des programmes scolaires des premières années du primaire, via la large diffusion des manuels « Tusome », contribue à évacuer l'usage des langues locales dans ces petites classes. En effet, ce manuel propose un guide pas à pas pour l'enseignement de chaque matière en anglais, à l'exception des cours de langue en swahili. De même, la nouvelle réforme du curriculum scolaire (anciennement 8-4-4 et dorénavant 2-6-6-3) rend obligatoires deux années de maternelle qui se trouvent dès lors rattachées au cursus de l'école primaire, ce qui diminue encore la possibilité de trouver des classes de maternelles indépendantes qui enseigneraient en langue locale.

Ce glissement de la politique linguistique, et le discours des autorités locales qui l'accompagne véhiculent une idéologie langagière et une représentation de l'apprentissage des langues très répandue, que l'on retrouve également en Tanzanie : l'acquisition de la langue cible (l'anglais, le swahili) dépend principalement de la mise en contact de l'élève avec cette langue. À l'inverse le contact prolongé avec la langue locale serait néfaste et représenterait le principal obstacle à l'acquisition d'autres langues. Il me semble que ces deux aspects découlent d'une collusion fortuite entre l'influence des résultats positifs de l'apprentissage par immersion en matière de pédagogie et une idéologie langagière fortement répandue qui considère que les langues, « ça s'attrape » (Heller, 1990, rapporte cette expression des francophones canadiens à propos de l'anglais). À l'instar d'une ma-



CARTE 5. – Carte politique du Kenya de 2019 (<https://www.worldmaps.info/Kenya/>)

ladie, la transmission d'une langue nécessiterait une mise en contact prolongée. Or cette représentation tend à passer sous silence la réalité des efforts cognitifs nécessaires pour acquérir une langue et l'importance des procédés pédagogiques mis en place pour enseigner dans le cadre l'enseignement immersif : l'usage de la multimodalité, des gestes, des expressions faciales, l'appropriation de l'espace, l'utilisation d'objets et d'instruments, la réalisation de tâches concrètes et l'insistance sur l'observation (Carol, 2008). De plus, comme le souligne Heller (1990 : 74), ces programmes reposent également sur le pré-supposé que

« *it is possible to create within the school the kinds of authentic language learning situations people run into in language contact situations.* »

J'ai eu l'occasion de montrer (Gernez, 2018) que les pratiques langagières en classe à Bungoma sont à la fois radicalement différentes des pratiques que l'on peut rencontrer dans les pays anglophones, et tout à fait singulières vis-à-vis des usages plurilingues quotidiens en dehors de l'école. L'enseignement immersif dans ce contexte ne permet pas de recréer une situation « authentique » de socialisation langagière.

Par le biais du concept d'immersion dans l'enseignement des langues, qui a le vent en poupe dans les cursus éducatifs internationaux, les idéologies langagières très contrastées entre le Kenya et la Tanzanie en viendraient presque à se rejoindre dans la pratique de l'éducation.

Le choix de l'anglais à l'Indépendance du Kenya est donc tout sauf un non-choix, il s'agit avant tout de libérer l'accès à une ressource désirée et fortement valorisée permettant d'obtenir du savoir et des compétences autrefois réservées aux colons. Si dans un premier temps le swahili ne fut pas autant investie politiquement et socialement, c'est probablement pour les liens entretenus entre d'une part le swahili et la côte, d'autre part le swahili et le *kiseta*, cette forme simplifiée utilisée dans les rapports de dominations. Contrairement à la Tanzanie, les langues locales du Kenya ne sont pas écartées de la sphère publique. S'il est même préconisé qu'elles soient utilisées au cours des premières années de l'école primaire, dans la pratique, le prestige social et académique de l'anglais et dans une certaine mesure du swahili rendent extrêmement rare leur usage pour enseigner. En gardant ces informations en tête, je vais présenter mon terrain de recherche au Kenya, à Bungoma, afin d'introduire et d'analyser les pratiques langagières lors d'une interaction entre une jeune fille et sa grand-mère à propos du lycée.

### **Parler du lycée en faisant la cuisine : interaction entre une grand-mère et sa petite-fille**

*Le terrain d'enquête à Bungoma*

- Bungoma County

Bungoma est un *County* (sorte de département) appartenant à la région ouest du Kenya dénommée en raison de sa position géographique *Western Kenya*. Si cette appellation géographique peut laisser penser qu'il s'agit d'un vaste ensemble de terri-

toires situé à l'ouest du pays, il s'agit en réalité d'une des plus petites régions du Kenya en termes de superficie. Représentée en violet sur la carte ci-dessous, la région *western* désigne en réalité les terres frontalières de l'Ouganda n'appartenant ni à la vallée du rift ni aux alentours du lac Nyanza<sup>46</sup>. Il s'agit toutefois d'une des régions les plus peuplées du Kenya, avec un peu plus de 5 millions d'habitants (Kenya National Bureau of Statistics, 2019 : 7).

Le *County* de Bungoma, plus précisément, compte environ 1,6 million d'habitants (op. cit.) et se situe sur le versant sud du Mont Elgon, deuxième plus haut sommet du Kenya. La ville de Bungoma est avant tout un centre de commerce qui s'est constitué autour de la voie ferrée, dernier arrêt avant la frontière ougandaise. Le développement de Bungoma et de sa région est donc fortement lié à la ligne de chemin de fer, évoquée dans la partie précédente. Elle fut construite entre la fin du XIX<sup>e</sup> et le début du XX<sup>e</sup> siècle dans le but de relier la côte à l'Ouganda. En tant que dernier arrêt avant la frontière, Bungoma devint un petit centre de commerce où le swahili fut employé pour communiquer avec les marchands et les employés. Lorsque le transport par voie ferrée a périéclité après l'indépendance, supplanté par les infrastructures routières, Bungoma a perduré comme une étape importante aux abords de la frontière.

- Les langues luhya et le bukusu

Je viens d'évoquer le swahili, toutefois le bukusu est la langue locale majoritairement employée à Bungoma, celle que mes interlocuteurs identifient comme leur *mother tongue*. Le Kenya compte près de soixante-dix langues. Les langues bantu sont majoritaires en termes de locuteurs, toutefois les autres familles de langues comptent également des langues importantes tant sur le plan du nombre des locuteurs que sur le plan politique. Les langues nilotiques sont particulièrement bien représentées notamment avec le luo et les langues kalenjin.

Le bukusu est une langue bantu, il appartient à un ensemble de langue que l'on appelle les langues luhya (ou parfois simplement « le luhya »). L'histoire des populations qui forment le groupe de locuteurs Luhya est marquée par de nombreux siècles de migrations, de contacts et d'intégrations avec d'autres groupes linguistiques de part et d'autre de la frontière. Comme le souligne Maxon (2009 : 69)

« *The story of this process [la séparation linguistique et politique entre les Luo et les Luhya] in each case is exceedingly complex, involving migration into the area by people from Uganda who stamped their languages on the highlands and lake shore and interaction between peoples speaking Southern Cushitic, Bantu, Plains, Highland, and River-lake Nilote languages.* »

Ces contacts prolongés avec des populations de langues nilotiques et couchitiques semblent avoir influencé jusqu'à l'organisation politique des Luhya en clans ou lignages sans chefs, ainsi que la pratique de la circoncision rituelle.

De la fin du XVII<sup>e</sup> siècle au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, des conflits dans l'est de l'Ouganda provoquèrent d'importantes migrations de populations de langue bantu (op.

46. Nyanza est une des appellations du lac Victoria.

cit. : 70). Ces migrations absorbèrent un certain nombre de groupes Kalenjin et nilotes dans la région du mont Elgon, et formèrent une partie des sous-groupes Luhya actuels. Les Bukusu, qui nous intéressent particulièrement, migrèrent d'Ouganda au XVIII<sup>e</sup> siècle sous la pression de mouvements de population Teso (op. cit. : 96). L'appellation Luhya regroupe donc un ensemble assez disparate de langues bantu ayant connu de nombreuses influences différentes que ce soit avec d'autres groupes de locuteurs bantu ou avec des locuteurs nilotiques ou couchitiques.

- Présentation du contexte de l'interaction

Mes interlocuteurs vivent dans un village à environ 7 km de la ville de Bungoma. La famille qui m'a hébergé et chez qui j'ai filmé l'interaction que je vais présenter ci-dessous est une famille d'instituteurs dont l'une des filles enseigne à la maternelle de l'école primaire publique du village. Cette jeune femme, trentenaire, s'appelle Rose, elle a un *Dilpoma* (équivalent d'un DUT) en *Early Childhood Education* et elle vit chez ses parents dont la maison et les terres se situent à cinq minutes de l'école. Son père, Erastus – qui avait 78 ans en 2018 et qui est malheureusement décédé depuis – était lui-même instituteur, suivant en cela les traces de son propre père. Il explique avoir commencé à enseigner en 1959 sans pour autant avoir de formation. Il a par la suite repris des études jusqu'en 1965-66 pour poursuivre sa carrière d'enseignant. Sa famille, bien qu'originnaire de Bungoma, a longtemps vécu à Webuye (un autre centre urbain à proximité) où Erastus rencontra sa femme. Sur ses terres, la famille cultive principalement du maïs, mais aussi des bananes, des haricots, du manioc, des pommes de terre et différentes salades. On trouve également des plants de tabac pour lesquels Erastus a fait construire un bâtiment dédié au séchage des feuilles de tabac. En plus des champs, il possède un troupeau de vaches dont les petits-enfants s'occupent. À côté de la maison familiale, se dressent à intervalles réguliers les maisons de ses trois fils. La propriété se compose également d'un *estate*, c'est-à-dire un petit ensemble d'habitations autonome, destiné à la location, disposant de compteurs électriques et de réservoirs d'eau séparés de la maison familiale.

La femme d'Erastus, c'est-à-dire la grand-mère présente dans l'interaction (5), est originaire de Webuye. Elle explique appartenir à une famille Tatchoni (un autre sous-groupe Luhya) habituée à vivre avec des Bukusu. Selon ses dires ceux qui parlent un bukusu « pur » considèrent qu'elle et son mari parlent un mélange de bukusu et de tatchoni. Elle me donne alors un certain nombre d'exemples qui insistent surtout sur des différences de prononciation et de placement de l'accent tonique. Toujours selon elle, la génération des enfants parle bukusu, car ils vivent depuis tout petits dans la région de Bungoma.

#### *Se confier à sa grand-mère sur le quotidien du lycée*

Dans l'interaction (5), la grand-mère – que l'on appelle *kukhu* en bukusu – discute avec Ines, une de ses petites-filles. Elles sont toutes les deux assises dehors, à l'arrière de la maison, de part et d'autre d'un muret qui sépare la terrasse servant de cuisine



Vue de côté de la maison des Mukoyandali au village de Mayanja, près de Bungoma. Derrière le veau, du premier plan on distingue les fenêtres des chambres et sur la gauche la petite terrasse de la cuisine où sont préparés les aliments et où les femmes de la maisons se retrouvent pour discuter

PHOTO 18. – La maison principale Mukoyandali, Mayanja (juillet 2018, cliché Gernez)



Vue de côté de la maison des Mukoyandali au village de Mayanja, près de Bungoma. Derrière le veau, du premier plan, on distingue les fenêtres des chambres et sur la gauche la petite terrasse de la cuisine où sont préparés les aliments et où les femmes de la maisons se retrouvent pour discuter

PHOTO 19. – Les dépendances, Mayanja (juillet 2018, cliché Gernez)



Cliché extrait du film de l'interaction entre Ines et sa grand-mère.  
 Sur la gauche, Ines en a fini avec le chou, elle épluche, pèle et coupe des pommes de terre qu'elle prend dans le panier puis dépose dans la casserole remplie d'eau.  
 À droite, lui tournant le dos, la grand-mère Alice, continue de trier et d'équeuter les feuilles de salade  
 Photo 20. – Ines et sa grand-mère, Mayanja (juin 2018, cliché Gernez)

extérieure et le jardin. Elles ne sont pas en face à face. Ines, assise côté jardin, tourne le dos à sa grand-mère. Tout en discutant, elle émince le chou, souvent elle regarde le jardin devant elle, parfois elle tourne la tête sur le côté en direction de sa grand-mère sans pour autant la voir. La grand-mère est assise en biais sur la terrasse, elle trie les feuilles de salade, parle en regardant ses mains et tourne parfois la tête en direction d'Ines. Cette dernière lui rapporte des anecdotes du lycée, elle évoque les cours, le sport et ses amis.

- Relations avec les professeurs

#### Interaction (5)

[1] Ines : *Aba nekhale sa khenkirama sitabu, mwalimu acha khukhupa nekhatilile ta.*

*Eb! Mister Wambwele kakhukhola kamakhwa tu.*

Ines : *J'étais assise en train de bachoter mes leçons, le professeur vient me corriger comme si j'étais là à rien faire. Ah! Monsieur Wambwele ne faisait que nous disputer.*

[2] Kukhu : *Lakini...*

Kukhu : *Mais...*

[3] Ines : *Lakini kukhu kakhuyeta nebusa. Andi sekhumanyile khusoma ta*

Ines : *Mais grand-mère il nous a aidé gracieusement. Nous ne serions pas capable de lire* [sans lui]

[4] Kukhu : *Hiyo...hiyo ya pili pia nani?*

Kukhu : */ Celui... le deuxième c'est qui déjà ?*

- [5] Ines : *Mister* Wambwele. *Kakhuyeta nebusa. Abele khusoma khukhamanye kweli?*  
 Ines : *Monsieur* Wambwele. *Il nous a aidé gracieusement. Est-ce que nous saurions lire* [sans lui], *vraiment ?*
- [6] Kukhu : *Kakhuyete wae ?*  
 Kukhu : *Il l'a aidé à quoi ?*
- [7] Ines : *Khukhuyeta yaani khumanya lusungu*  
 Ines : *de l'aide, en fait, pour connaître l'anglais*
- [8] Kukhu : Wambwele *we mwaloyu*  
 Kukhu : Wambwele *celui d'en bas là-bas ?*
- [9] Ines : *Eh !* *Mister* Egina  
 Ines : *Oui !* *Monsieur* Egina
- [10] Kukhu : Hm.
- [11] Ines : *Saliniye owakhusomia nende* *Mister* Salim *khakhembi khanu kha. Salim Idi sokhakumbuka ?*  
 Ines : *Celui qui nous enseignait avec Monsieur* Salim, *le petit, celui qui est petit. Salim Idi tu te rappelles de lui ?*
- [12] Kukhu : *Eh. Khakharuranga Malakisi na mwe khane wae ?*  
 Kukhu : *Oui. Celui qui vient de Malakasi ou de je sais plus où ?*
- [13] Ines : *Hata ngorua niyo khamanga. Eh* *Mister* Salim *namubona ng'ali mala niye wakila nanja khutima chimbilo. Kava omwimbi malabele kasima vandu vembu, nese mukilasi muyefwe nava omwimbi.*  
 Ines : *Je ne sais même pas d'où il vient. Ah* *Monsieur* Salim *je l'adorais, c'est lui qui m'a appris comment courir vite. Il était petit et il aimait ceux qui sont petits, et moi dans ma classe j'étais petite.*

Dans cette première partie de l'interaction, Ines évoque ses relations avec certains professeurs qu'elle apprécie malgré quelques punitions injustes à ses yeux. Ce qui prime, c'est avant tout de la reconnaissance pour les savoirs qu'ils ont réussi à lui transmettre que ce soit en anglais ou en sport. Dès la ligne [1] on peut remarquer qu'Ines puise dans les répertoires bukusu, swahili et anglais. Elle emploie par exemple le terme swahili *mwalimu* pour désigner son « professeur », terme qu'elle emploiera tout au long de l'interaction<sup>47</sup>. Toutefois, quand il s'agit de désigner tel ou tel professeur par son nom, elle utilise l'anglais *Mister* lignes [5, 9, 11, 13], là où en Tanzanie l'usage de *mwalimu* serait privilégié. Le terme *mwalimu* est un titre honorifique que Nyerere a porté en tant qu'instituteur, qu'il a continué de porter en étant président et qui continue de lui être attribué lorsque son souvenir est évoqué. Au Kenya, le terme *mwalimu* renvoie uniquement à la fonction et ne possède pas ce statut honorifique, d'où l'usage du titre *Mister* pour montrer son respect envers tel ou tel professeur.

Pour parler de ses leçons, elle utilise la construction *kitababu*. Elle s'appuie sur le terme swahili *kitababu* 'livre' qui au sens figuré renvoie aux cours, aux leçons voire au cursus scolaire (*kumaliza kitababu* : terminer ses études). Ici, le terme swahili est accordé avec le préfixe bukusu de classe 7 *si-* qui est l'exact correspondant du préfixe de classe 7 *ki-* présent en swahili. Le terme *kitababu* étant très courant, et ne possédant pas d'équivalent en bukusu, il est possible que la récurrence de son usage autorise cette transformation morphologique.

47. À l'école primaire de Bungoma, j'ai pu observer un usage beaucoup plus fréquent de l'anglais *teacher*. Étant donné qu'Ines évoque ici le lycée, s'agit-il d'une façon de distinguer les 'instituteurs' des 'professeurs' comme nous le faisons en France ?



Autre construction intéressante, toujours ligne [1], le verbe *khenkirama*. Il s'agit de la conjugaison en bukusu à la première personne du singulier et au passé du verbe anglais « *to cram* ». Ce dernier est prononcé [*kirama*] afin de respecter la structure bantu alternant nécessairement consonnes et voyelles (CVCV). Je reviendrai plus en détail sur ce type de construction puisant à la fois dans le répertoire bukusu et anglais, notons à ce stade de l'analyse que cet usage n'est pas isolé. On retrouve un procédé similaire lorsqu'Ines ligne [13] prononce *mukilasi* qui se compose du préfixe locatif *mu-* signifiant une localisation à l'intérieur de quelque chose, et le terme anglais *class* prononcé *kilasi* en suivant cette même structure CVCV.

Toujours dans cette première partie de l'interaction on peut remarquer ligne [4] que la grand-mère mobilise d'elle-même le swahili pour demander des précisions sur le professeur mentionné par Ines. Cette incise en swahili, qui chevauche le tour de parole d'Ines [3], n'implique pas un changement de langue de la part de cette dernière. Elle continue de mobiliser principalement en bukusu. Toutefois, Ines fait un usage récurrent des connecteurs logiques en swahili : *lakini* (« mais ») [3], *kweli* ? (« vraiment ? ») [5], *yaani* (« en fait ») [7], *bata* (« même ») [13]. Il s'agit d'une pratique similaire à ce que nous avons pu observer dans les interactions (1), (2) et (3) recueillis en Tanzanie.

Enfin, la construction verbale *sokhakumbuka* ? [11], littéralement « tu ne te souviens pas de lui ? », conjugue en bukusu la racine verbale swahilie *-kumbuka* « se souvenir » : *so-* (préf. 2 prs. s.) - *kha* (obj. 3 prs. s.), *-kumbuka* (v.). L'emploi de verbes swahili conjugués en langue locale est également répandu en Tanzanie comme on peut le voir dans l'interaction (4) ligne [4] *itegemea* (« ça dépend ») ou ligne [7] *peuanike* (« lorsque tu mets à sécher »).

### *Sport, diplôme et blessure*

Après un petit moment de silence, la conversation reprend et Ines enchaîne.

[14] Ines : *Kakila natima. Banyima ecertificate yange okorwa bakusia nanu...*

Ines : Il m'a fait courir. Ils ne m'ont pas donné mon *diplôme*, je ne sais pas à qui ils l'ont vendu...

Court silence

[15] Ines : *siyenesi nisisyo nirevanga*

Ines : *c'est ce que je me demande parfois*

[16] Kukhu : *Noloba khutima ka ?*

Kukhu : *Et tu refuses de courir ?*

[17] Ines : *Eh kukhise bambasa mala nacha nareva mwalimu*

Ines : *Oui grand-mère ils me récompensent [mais] ensuite je dois aller demander au professeur*

[18] Kukhu : hm

[19] Ines : *Nandi « mwalimu ese ecertificate yange yacha wae ? mala ese nola khuCounty nge basiange, eyange nayo yacha wae? »*

Ines : *En fait « professeur où est passé mon diplôme ? Moi aussi je suis venu au County comme mes camarades, et le mien il est passé où ? »*

[20] Kukhu : hm

[21] Ines : *Bawelesia Dorika nende Mercy yeng'ene nese nolakho mala naparticipate bindu bibili*

Ines : *Seules Dorika et Mercy en ont reçu un, alors que moi je suis venue, j'ai participé à deux choses.*

Court silence

[22] Ines : *Ne mbaranga noma Sandi wele yesi ayete*

Ines : *Je pense aussi que Dieu aide*

Court silence

[23] Ines : *But mi kukimbia nitakimbia tu ni vile tu hii mguu bado... kwanza khuruka nini...! ong jump... nini high jump hiyo ndio iliniletea shida ata andi kholongasa bulai. But kukimbia nakimbia*

Ines : *Mais moi en ce qui concerne la course, je vais courir c'est juste que cette jambe n'est pas encore [rétablie]... D'abord c'est de sauter quoi... le saut en longueur... non le saut en hauteur, c'est ça qui m'a causé des problèmes [sans ça] je m'en sortirai bien. Mais, courir, je peux courir.*

[24] Kukhu : *Ewe khoruka high jump ya kuka. Wamenyile oli high jump sewabonanga chicertificate khwisi munju.*

Kukhu : *Toi tu sautes le saut en hauteur comme ton grand-père. Tu sais bien qu'il faisait du saut en hauteur, tu voyais son diplôme sur le mur à la maison.*

[25] Kukhu : hm

[26] Kukhu : *Kuka kakholanga bulai sana na ruka high jump*

Kukhu : *Grand-père était très bon pour sauter le saut en hauteur*

[27] Ines : *Nonese long jump se eskuli mbakhota naassurangasa bandu... but nitarudi tu*

Ines : *Alors moi le saut en longueur à l'école y a pas meilleure, c'est ce que j'assurais à tout le monde... mais je vais revenir c'est sûr*

Cette deuxième partie de l'interaction porte sur le sport et sur un diplôme qu'Ines a remporté en gagnant une course sauf que ce diplôme ne lui a jamais été remis. On retrouve l'usage du terme *mwalimu* lignes [17, 19] ainsi qu'un certain nombre des termes anglais appartenant au champ lexical du sport et du lycée, certains intégrés morphologiquement en bukusu *ecertificate* [14, 19], *chicertificate* [24], *naparticipate* [21], *khuCounty*<sup>48</sup> [19], d'autres non : *long jump* [23, 27], *high jump* [23, 24, 26, 27].

Aux lignes [22] et [23], l'absence de retours phatiques de la grand-mère et le cheminement de pensée d'Ines semblent l'amener à changer la thématique de l'échange. En effet, l'expression « Dieu aide » est souvent employée pour relativiser un problème (ça ne va pas si mal, je ne m'en sors pas si mal) ou pour évoquer la confiance en un avenir meilleur, notamment en ce qui concerne un processus de guérison. Il s'agit donc d'un indice de contextualisation qui indique le cheminement de pensée d'Ines : laissant sa déception de ne pas avoir reçu son diplôme, elle pense maintenant à l'avenir et elle affirme avoir confiance dans sa guérison et son retour en sport.

Cette reprise des cours de sport, elle l'énonce par une longue phrase en swahili, introduite par la préposition anglaise *but* :

*But mi kukimbia nitakimbia tu ni vile tu hii mguu bado*

« *Mais moi en ce qui concerne la course, je vais courir c'est juste que cette jambe n'est pas encore [rétablie] »*

Dans cette phrase, elle affirme qu'elle pourra se remettre à courir prochainement malgré sa blessure à la jambe. Elle conclut en employant le bukusu *ata andi kholongasa bulai*, littéralement « j'en serais à faire bien ». Puis, elle résume et elle termine le tour de parole par *but kukimbia nakimbia*, littéralement « mais courir je cours ». On peut

48. *khuCounty* : « au *County* » renvoie effectivement à un découpage administratif, mais dans le contexte il s'agit plutôt d'une rencontre sportive entre élèves à l'échelle du *County*.

se demander si c'est le choix de cette formulation swahilie, présente en introduction et en conclusion, *kukimbia nakimbia* qui incite Ines à puiser dans le répertoire swahili. Cette formulation est fondée sur la répétition du verbe énoncé d'abord à l'infinitif, pour expliciter l'action dont on il va être question, puis conjugué afin de souligner la capacité à réaliser cette action. Cet agencement permet de marquer avec assurance son absence de doutes concernant sa capacité à courir vite. Lors de sa première occurrence, cette formulation est produite au futur *kukimbia nitakimbia*. Par l'emploi de ce temps, Ines insiste sur le fait de retrouver bientôt ses facultés sportives. La seconde occurrence, cette fois au présent, souligne plutôt son niveau sportif : elle court bien, elle est douée..

L'intervention de la grand-mère lignes [24, 26] nous permet de remarquer qu'elle a aussi recours au *code-switching* entre bukusu et swahili, bukusu et anglais. Enfin ligne [27] Ines propose une autre construction mêlant bukusu et anglais *naassurangasa*. Il s'agit ici indéniablement d'une construction ponctuelle s'appuyant sur la créativité linguistique d'Ines. Construit autour de la base verbale *assure* en anglais, le terme se compose comme suit :

<i>na-</i>	<i>assur</i>	<i>-anga</i>	<i>-sa</i>
1pers. s. Parfait v.	habituel	applicatif	

Une traduction littérale serait : « j'avais l'habitude d'assurer cela aux [gens] ». Cette construction en anglais et en bukusu a soulevée des réactions intéressantes de la part d'Ines et de son cousin Obed lors de la retranscription de l'interaction. Ne réussissant pas à comprendre ses paroles, Obed demanda à Ines des explication sur ce mot. Face aux explications de sa cousine, il la taquina gentiment sur sa créativité linguistique. Cette réaction souligne le caractère nouveau, personnel et ponctuel de ce *code-switching* prompt à surprendre une oreille nécessairement peu habituée à l'entendre. En ce qui concerne son efficacité : l'anglais *assure* permet de mettre en lumière la confiance d'Ines en ses capacités. L'habituel est souvent mobilisé dans des contextes où il n'est pas nécessaire pour produire un effet d'insistance, ajouter une syllabe ou mobiliser un registre urbain et/ou jeune. Ici, l'habituel renforce l'assurance qu'elle cherche à mettre en avant, en y adjoignant une régularité : elle pouvait s'autoproclamer comme « la meilleure » non seulement une fois, mais plusieurs fois, très régulièrement. L'applicatif souligne que cette démonstration de fierté est toujours adressée à quelqu'un.

Dans cette première étape de l'analyse, j'ai mis en lumière la façon dont Ines et Kukhu mobilisent les répertoires bukusu, swahili et anglais, dans différentes occurrences tout au long de cet extrait. Dans la prochaine sous-partie je vais comparer ces pratiques plurilingues avec ce j'ai pu observer en Tanzanie.

- Comparaison des pratiques plurilingues en Tanzanie et au Kenya : diglossie et registres

En guise de comparaison, j'ai déjà pointé des similitudes dans l'usage des connecteurs logiques en swahili et l'intégration de termes swahilis dans la structure morphologique de la langue locale. De la même façon qu'Ines construit ici *sokhakumbuka* (« tu ne te rappelles pas ») [1], on peut trouver de nombreux exemples en contexte

tanzanien où le locuteur mobilise les répertoires swahilis et hehe pour forger un mot : (4) [4] *itegemea* (« ça dépend »), (4) [7] *peuanike* (« la façon dont tu mets à sécher »), (3) *vakisiaga* (« ils devinent régulièrement »).

Dans l'interaction (5) ci-dessus, les locuteurs ont recours à ce même procédé pour forger des termes en puisant dans les répertoires anglais et *bukusu* : *khenkirama* [1], *naparticipate* [21], *naassurangasa* [27]. Cet usage diffère sensiblement de ce qu'on peut observer en Tanzanie où l'intégration de termes anglais en langue locale est extrêmement rare. Dans tout mon corpus, je n'en ai aucun exemple. Le *code-switching* entre hehe et anglais quand il a lieu se fait sans que l'anglais soit intégré morphologiquement en hehe, par exemple interaction (3) ligne [1] *pemigite X-ray* (« quand j'ai fait une radio »). En milieu urbain, il est assez courant de procéder à des *code-switching* entre swahili et anglais dans lesquels à les deux langues sont mobilisées dans un même mot. Nous venons de le voir, au village, il est également relativement fréquent de procéder à ce type de *code-switching* entre hehe et swahili. Or, s'il est fréquent d'intégrer morphologiquement des traits linguistiques swahilis en hehe, ou des traits linguistiques anglais en swahili, il est extrêmement rare d'intégrer des traits linguistiques anglais en hehe. Cela peut s'expliquer par la mise en registre et la mise en échelle des langues en Tanzanie évoquée au chapitre 3, mais il me paraît également intéressant d'envisager le concept de diglossie pour éclairer ces pratiques.

La notion de diglossie a été développée notamment par Ferguson (1964) et Fishman (1972). Critiquée à bien des égards pour sa vision figée du statut social des variétés linguistiques, elle reste toutefois au centre de réflexions contemporaines sur les langues (Matthey et Elmiger, 2020). Pour Ferguson (1964 : 435), la diglossie définit une situation dans laquelle deux variétés d'une même langue coexistent. Au dialecte local du quotidien s'ajoute une variété « haute » plus codifiée, utilisée pour l'écrit, enseignée à l'école, pouvant être le véhicule d'une importante littérature profane ou religieuse. Fishman (1972) quant à lui élargit cette définition en l'appliquant à des situations où coexistent non plus deux variétés d'une même langue, mais deux langues différentes. Il ajoute à la distinction entre variété haute et variété basse, une distinction en termes de prestige entre les deux langues en situation de diglossie.

En ce qui concerne le contexte tanzanien, Abdulaziz Mkilifi (1978) parle de triglossie pour qualifier la situation tanzanienne, car il voit une situation de diglossie entre langue locale et swahili et une autre entre le swahili et l'anglais. Précisons que son approche a été très critiquée, notamment parce que son corpus aurait été composé de quinze étudiants seulement maîtrisant particulièrement bien l'anglais, et qu'ils ne seraient pas représentatifs de la Tanzanie où seulement 5% de la population parlait alors anglais (Smieja, 2003). Si ce qu'avancait Abdulaziz Mkilifi en 1978 était peut-être un peu prématuré, il nous semble qu'aujourd'hui, même si l'anglais n'est pas parlé par un nombre significativement plus élevé de Tanzaniens, cette conception d'une triglossie, entre langue locale/swahili et swahili/anglais, devient un outil intéressant pour penser le plurilinguisme en Tanzanie. Face à la situation tanzanienne, Calvet (1987) propose le concept de « diglossies enchâssées ». Il affirme que :

« L'anglais est en Tanzanie une forme "haute" face au swahili qui est lui-même une forme "haute" face aux autres langues. » (Calvet, 1987 : 47)

L'auteur met en garde, par ailleurs, contre une vision trop stable ou « photographique » du concept de diglossie.

Justement les notions de registres et de mise en échelle permettent de dépasser cette vision statique, tout en conservant la notion de distance inhérente à la diglossie pour appréhender en termes de statut social et de prestige l'écart entre les langues locales et l'anglais. Si le swahili a une reconnaissance sociale, un statut de langue nationale et une position dominante par rapport au hehe, ces deux langues s'emploient quotidiennement au village, si l'anglais est plus prestigieux que le swahili, il est peu maîtrisé et s'emploie fréquemment en *code-switching* avec le swahili en ville. Toutefois, l'écart entre le hehe et l'anglais est trop important pour que ce dernier puisse s'employer communément avec la langue locale.

Au Kenya la distance et le prestige associé à l'anglais ne sont pas aussi élevés. Les populations africaines s'étant saisies de l'anglais dès l'indépendance comme un moyen d'accéder aux connaissances et au statut des anciens colons, son usage est beaucoup plus répandu qu'en Tanzanie. Bien sûr, parler anglais au Kenya est également valorisant socialement, mais son usage est plus habituel dans un grand nombre de contextes, y compris dans des contextes où les langues locales prédominent. Ayant été l'unique langue officielle jusqu'à la constitution de 2010, un certain nombre d'objets, d'activités ou de concepts ne sont énoncés qu'en anglais : *certificate*, *County*, *high jump*, etc. que l'on se trouve à Nairobi ou dans un village de l'Ouest du pays.

La comparaison entre le Kenya et la Tanzanie permet de voir, à partir d'exemples concrets, comment l'histoire, les politiques linguistiques et les idéologies langagières qui en découlent infusent les pratiques, jusque dans les choix que le locuteur peut faire ou non dans son répertoire plurilingue.

Ici, à Bungoma, Ines a la possibilité de puiser dans les répertoires bukusu et anglais pour forger des termes qui lui permettent d'associer un usage de l'anglais habituel en milieu scolaire avec le bukusu, langue de la proximité et de la complicité avec sa grand-mère. Le recours au swahili apparaît également lié à l'éducation et au lycée via les termes *mwalimu* (« professeur »), *sitabu* (« livre, leçon »), *kukimbia* (« courir ») (en tant qu'activité scolaire). Il est également employé pour les tournures de phrases qu'il permet comme nous l'avons vu avec la répétition du verbe à l'infinitif puis conjugué *kukimbia nitakimbia* (« courir, je vais courir »).

Cette interaction nous a permis de voir que l'anglais peut être mobilisé librement dans des tours de parole en langue locale et fait partie intégrante du répertoire plurilingue des locuteurs à Bungoma. La section suivante se focalisera davantage sur le swahili, en analysant les usages des registres du swahili lorsque la famille se réunit le soir pour prier et commenter les écritures.

## Registres swahilis lors des prières en famille

### *Une famille d'obédience quaker*

- La Société des Amis

La famille qui m'a hébergé et dont nous venons d'analyser une interaction est d'obédience Quaker. Il s'agit d'un mouvement chrétien qui a émergé au milieu du XVII<sup>e</sup> siècle en Angleterre, au moment de la révolution menée par Oliver Cromwell. Dans cette période où la noblesse est supplantée par la classe marchande et où de nombreuses voix dans la société s'opposent au pouvoir de l'église établie. La « Société des Amis » fondée par George Fox, plus connue sous le nom de Quakers<sup>49</sup>, s'inscrit dans ce mouvement puritain à la recherche d'une Église débarrassée de sa hiérarchie cléricale. S'il naît en Angleterre, c'est aux États-Unis que le mouvement Quaker s'épanouit le plus largement, tout au long du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle. Durant cette période, la Société des Amis abandonne tout programme de conversion et se concentre sur la préservation de sa foi. Il s'agit également d'une période marquée par différents schismes liés à l'influence de la pensée évangéliste. À la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un moment de revitalisation traverse les différentes congrégations quakeresses. Celui-ci puise dans les préceptes méthodistes de conversion par le gospel, de sanctification, de guérison par la foi et de l'attente d'une seconde venue du Christ sur terre. L'avancée de ces idées dans le mouvement Quaker, notamment en ce qui concerne la conversion, rend possible la création de missions qui s'organisent progressivement sous la direction de l'American Friends Board of Foreign Missions.

- Friends Africa Mission

La littérature sur les missions quakers en Afrique, et notamment au Kenya, est des plus réduite. Je me fonde principalement ici sur l'ouvrage de Rasmussen (1995) *A History of the Quaker Movement in Africa* et sur l'article de (Thomas, 2000).

Willis R. Hotchkiss fut l'initiateur des missions quakers au Kenya. Ayant retenu les leçons d'un premier échec de 1895 à 1899 dans l'est du Kenya, il trouve auprès d'étudiants de son ancien centre de formation à Cleveland, Ohio, des volontaires pour former the Friends Africa Industrial Mission Board (Rasmussen, 1995 : 20). Il repartit donc pour le Kenya en 1902, accompagné cette fois de deux compagnons : Arthur Chilson et Edgar Hole. Profitant de la ligne de chemin de fer reliant Mombasa à l'ouest du pays, ils s'installèrent à Kaimosi pour fonder la première mission chrétienne de la région (Rasmussen, 1995 : 39)<sup>50</sup>. Progressivement de nouveaux Quakers améri-

49. Selon Fox (2010 [1952] : 65) lui-même, le terme Quaker lui aurait été attribué par un juge lorsqu'il fut arrêté pour blasphème en 1950. Fox aurait affirmé trembler devant le nom du Seigneur, et le juge se serait moqué en lui affublant ce surnom Quaker. L'appellation *Society of Friends* sous laquelle les membres de la congrégation se présentent plus fréquemment, insiste sur le refus de la hiérarchie sociale et religieuse au cœur des convictions quakeriennes originelles.

50. Les autres sociétés de missionnaires suivirent quelques années plus tard, vers 1905 (Rasmussen, 1995 : 45).



CARTE 6. – Les missions quakeresses dans la région ouest du Kenya (in Rasmussen, 1995, © Bloomsbury Publishing)

cains arrivèrent au Kenya et ils établirent quatre autres missions, dont celle de Lugulu en pays bukusu.

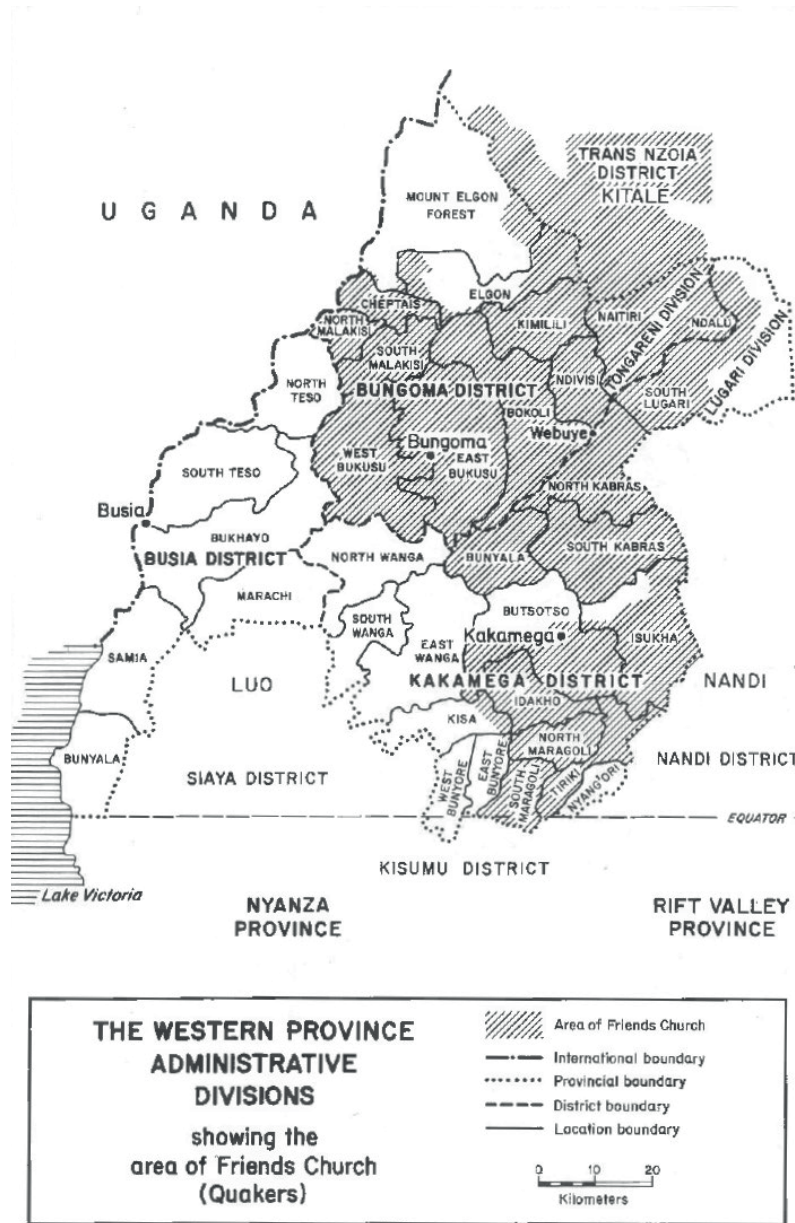
Selon les chiffres communiqués par le comité international des « amis » (FWCC, 2007) le Kenya comptait en 2017 près de 120 000 *Friends* principalement dans la région ouest du pays. Ce nombre n'est pas négligeable puisque le Kenya est le pays au monde où il y a le plus de *Quakers*, devant même les États-Unis (environ 80 000 membres).

Les Quakers se différencient des autres missionnaires sur plusieurs points. Le premier n'est autre que leur provenance et leur statut social. À la différence des missionnaires théologiens européens, les missionnaires de « l'Église des amis » sont avant tout des paysans du *Midwest* américain, ce qui selon Thomas (2000 : 5) « *brought a parti-*

*cularly practical orientation to their work.* » Cette vision pratique s'incarne dans une volonté de produire non seulement du développement social, mais aussi de promouvoir l'autosuffisance, tout comme la prise en charge de l'Église et de sa propagation par les populations africaines.

Pour mener à bien ce projet, l'éducation joue un rôle capital, comme le souligne Rasmussen (1995 :

« *From the point of view of the early missionaries, the school work was a part -and an important one- of their evangelizing mission. When they were teaching Africans to read they had the same purpose in mind as they had in their industrial work, that of the general 'development' of the people.* » (Rasmussen, 1995 : 47)



CARTE 7. – Les principales zones où l'Église des Amis compte des fidèles (in Rasmussen, 1995, © Bloomsbury Publishing)



Aussi, les Amis établirent très tôt un important réseau d'écoles<sup>51</sup> et se trouvèrent rapidement confrontés à la question des langues. Rasmussen (1945 : 45) rapporte que dans les premières années les quakers furent aidés dans leur communication avec les populations locales par un traducteur originaire de Pemba (une île de l'archipel de Zanzibar) qui traduisait de l'anglais au swahili. Deux des nouveaux convertis maîtrisant le swahili traduisaient alors en Luisukha la langue luhya locale. Pendant quatre ou cinq ans, les missionnaires enseignèrent en swahili, le temps d'apprendre et de mettre par écrit la langue locale, notamment le Luragoli qui fut la langue dominante de la Friends Africa Mission pendant de nombreuses années (Rasmussen, 1945).

- « Lumière intérieure » et réunion familiale

Sur le plan des concepts théologiques, l'Église des amis se distingue des autres missions chrétiennes par l'importance qu'elle accorde à la notion de lumière intérieure :

« *From its earliest years, Quaker belief held that any individual, regardless of education, social class, or gender, had within them the Light of God and could serve as a vehicle for God's word* » (Thomas, 2000 : 5)

Il résulte de ce positionnement que tout individu, homme ou femme, peut conduire l'office dominical, participer au sermon ou à l'analyse des écritures. Ce point est particulièrement important, car comme nous allons le voir, lors des prières du soir dans cette famille, chacun (à l'exception toutefois des enfants) peut prendre la parole pour proposer son interprétation du texte biblique.

Tous les soirs, vers 19 h, les membres de la famille se réunissent dans le salon, une pièce rectangulaire meublée avec un ensemble de canapés deux places et de canapés une place disposés le long des murs. Chacun prend place, les yeux lourds, les postures du corps laissant transparaître la fatigue de la journée. Ce moment dure environ huit à dix minutes, il se compose des quatre parties :

1. **wimbo** « chant » : il s'agit des chansons introductives ;
2. **sala** : « prière » ;
3. **nen** « parole » celui qui a prononcé la prière lit alors une parabole et en propose son interprétation.
4. **sala** la réunion se clôture par une nouvelle prière.

La partie 3 interprétations est de loin la plus longue et la plus importante. D'ailleurs, à ce moment-là, celui qui dirige la cérémonie présente son explication puis laisse la place à ceux qui veulent à leur tour ajouter quelque chose. En fonction des jours, une ou deux personnes supplémentaires peuvent intervenir.

51. On notera qu'il n'est pas anodin que la famille d'Erastus soit à la fois une famille d'instituteurs et une famille **quakeresse**.



Dans le salon, alors que la famille est dispatchée sur les différents canapés, la grand-mère Alice fait un sermon sur l'importance de semer du bien. Bien qu'il ne soit que 20 h, la famille se lève aux aurores et les visages sont fatigués par la journée de travail ou d'école

PHOTO 21. – Ines et sa grand-mère, Mayanja (juin 2018, cliché Gernez)

#### *Du texte pour précontextualiser les épreuves du quotidien*

Lors de ce troisième temps interprétatif, le texte choisit pour être lu et commenté relate très rarement l'histoire sainte. Plutôt que la geste du Christ, ce sont principalement les épîtres pauliniennes qui sont mises en avant, notamment ceux où il est question de morale et de conduite de vie. Ci-dessous figurent quelques exemples d'extrait du Nouveau Testament choisis pour ces réunions du soir :

-Le 18/06/2018 épître aux Philippiens 1 : 29 « car il vous a été fait la grâce, par rapport à Christ, non seulement de croire en lui, mais encore de souffrir pour lui »

-Le 22/06/2018 épître aux Colossiens 3 : 9, 10 : « Ne mentez pas les uns aux autres, vous étant dépouillés du vieil homme et de ses œuvres, et ayant revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle, dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé. »

-Le 24/06/2018 épîtres aux Galates 6 : 8 « Ne nous lassons pas de faire le bien; car si nous ne nous décourageons pas, nous aurons notre récolte au moment voulu. »

-Le 25/06/2018 Mathieu 11 : 29, 30 « Prenez mon joug sur vous et recevez mes instructions, car je suis doux et humble de cœur ; et vous trouverez du repos pour vos âmes. Car mon joug est doux, et mon fardeau léger. »

L'interprétation de ces paroles bibliques commence en général par une reformulation ou une clarification du texte suivie d'une mise en relation avec le contexte spécifique du quotidien à Bungoma. Il s'agit systématiquement de paroles et d'enseignements sur la façon de se comporter dans la vie, ce qu'il faut éviter et ce qu'il faut privilégier. Ces réunions familiales, chaque soir, permettent de réitérer et de trans-

mettre les valeurs morales censées guider les membres de la famille et notamment les plus jeunes. Les enfants sont bien souvent les destinataires privilégiés de ces exégèses. Par exemple le 25/06/2018, la lecture de Mathieu permet à Rose d'expliquer comment gérer les problèmes, ne pas trop prendre sur soi et savoir se débarrasser du poids de ce sur quoi nous n'avons pas de contrôle ou de pouvoir. À deux reprises, elle s'appuie sur des exemples liés à la scolarité qui révèlent et indexent les destinataires principaux de ce discours :

*Wakati si hatuna school fees, usilie ambia Mungu : « Mungu fungua njia »*  
 « Lorsque nous n'avons pas d'argent pour les frais de scolarité, ne pleure pas, dis à Dieu : "Dieu, ouvre le chemin" »

*Kama unajua unasoma na huelewi, ambia Mungu : « nisaidie nikaweze kuelewa ».*  
*Sio sasa kuacha kusoma, hiyo utakuwa umejipumzisha mizigo yako. Kila kitu ambacho unaona ni kizito kwako, ni ngumu kwako kumbuka unaweza kumlilia Mungu, ambia Mungu : « ulisema ya kwamba ukaweza kutupumzisha mizigo », Na ye hatakuacha kwa sababu utakuwa na imani ya kwamba ukiambia buyu Mungu ya kwamba « niko na muzigo fulani » yeye atakupumzisha endapo utakuwa na imani. »*  
 « Si tu fais des efforts pour apprendre et que tu ne comprends pas, dis à Dieu : "aide-moi afin que je puisse comprendre", ne t'arrêtes pas d'étudier, à ce moment-là tu te seras soulagé toi-même de ton fardeau. Tout ce que tu trouves trop dur, trop compliqué pour toi, rappelle-toi que tu peux t'en lamenter auprès de Dieu, dis à Dieu : "tu as dit que tu pouvais nous soulager de nos charges" et lui ne te laissera pas [tomber] parce que tu as la foi dans le fait que si tu lui dis à Dieu : "j'ai un lourd fardeau" il t'en soulagera, si tu as la foi" »

Cette façon très concrète d'appréhender des épreuves qui peuvent se produire dans la vie d'un enfant et de lui indiquer en amont comment il doit réagir lorsque cela se produit, n'est pas sans rappeler ce que Ochs (1992 : 345) décrit comme « *precontextualization* », au sens de « *constitution of future contexts* ». La notion de précontextualisation associée à la recontextualisation, s'inscrit dans une conception du langage qui transcende le temps et permet de modifier les contextes passés ou d'amorcer les contextes futurs. Dans le cadre de ses recherches sur le genre aux États-Unis et à Samoa, Ochs mobilise ces notions pour analyser la façon, dont

« *women as mothers recast the past and precast the future in their interactions with infants and small children* » (Ochs, 1992 : 346)

Dans la situation qui nous intéresse, à Bungoma, les enfants ne sont plus vraiment de jeunes enfants, ils ont entre 8 et 16 ans. Toutefois, ces moments de parole, réitérés chaque jour, sont véritablement des moments où de futurs contextes sont anticipés et où des valeurs morales sont transmises pour tenter de guider les actions et les réactions des enfants lorsqu'ils y seront confrontés.

Ce moment où la famille réaffirme ses codes de conduites et ses valeurs morales n'est pas sans rappeler les études sur les interactions lors des repas familiaux (Ochs et Taylor, 1992 ; Ochs et Shohet, 2006), sauf qu'à Bungoma le moment du repas n'est pas un moment où la communication est privilégiée. Dans cette famille quakeresse, la réunion du soir constitue le principal moment où les membres de la famille produisent des jugements, encensent ou critiquent certains comportements à mots couverts par

l'intermédiaire du texte biblique. Contrairement au repas de famille où se sont les récits personnels, les actions effectuées durant la journée qui sont soumis à l'approbation, au commentaire ou à la sanction du groupe, ici les critiques sont en quelques sortes anonymisées et les recommandations généralisées sans qu'un destinataire spécifique soit désigné. Toutefois, à l'instar du dîner dans le contexte européen, il me paraît possible d'examiner cette activité familiale comme « *a particularly intense moment for (re)instantiation of their family politics* » (Ochs et Taylor, 1992 : 302). C'est-à-dire un moment où la famille réaffirme ce qu'elle attend de ses membres, la conduite à tenir dans leurs actions et par conséquent certains critères nécessaires à leur recherche d'accomplissement.

*Quelles langues ou quels registres pour cette réunion à la fois familiale et religieuse ?*

Lors de ces réunions du soir, les chansons, les prières ainsi que les prises de parole interprétatives sur les écritures, se déroulent la plupart du temps en swahili. Il arrive que celui qui préside la réunion choisisse une bible en anglais, ou qu'une exégèse soit délivrée en bukusu, mais ces situations sont plus rares, l'usage le plus récurrent est celui du swahili.

À nouveau la comparaison avec la Tanzanie peut permettre de mettre en lumière les différences de pratiques langagières avec l'ouest du Kenya. Les observations et les entretiens que j'ai conduits en Tanzanie, au cours de ma thèse, m'ont permis de constater une différence de complexité entre le swahili retenu pour la traduction biblique et le swahili courant. Les historiens des religions Wijzen et Tanner soulignent que :

*« Translations of the bible into ki-Swahili have produced a linguistically acceptable document, according to the committees of intellectuals who produced it and their confreres who have read it critically, but it is not the ki-Swahili which is used and understood away from the coastal belt that is largely Muslim. »* (Wijzen et Tanner, 2008 : 552)

Il me semble que la pertinence de l'argument présenté par Wijzen et Tanner ne réside pas tant dans l'appartenance religieuse des populations côtières à l'Islam, que dans la constitution du texte biblique en swahili par des intellectuels, dont le degré de compétence, dans cette langue est d'autant plus élevé qu'ils l'ont considérablement étudié, sur la côte, là où elle est le mieux maîtrisée dans sa complexité. Aussi, le texte biblique en swahili se trouve en réalité traduit dans un registre du swahili qui ne correspond pas toujours au vocabulaire, relativement restreint, utilisé pour les échanges courants à l'intérieur du continent, au sein de populations où, qui plus est, il ne s'agit pas de la langue maternelle. Toutefois le swahili employé lors des sermons par les prêtres catholiques ou protestants ne diffère pas du swahili standard, employé couramment dans le pays. L'effort politique de diffusion du swahili standard, sa mise en échelle et sa mise en registre ont eu pour résultat une variation assez faible dans les usages du swahili courant à travers le pays. À Iringa par exemple ces variations sont de l'ordre de l'intonation, ou de la phonologie : prononciation *mu-* au lieu de *m-* (*mubichi* « cru, frais » au lieu de *mbichi*) dans la logique de l'enchaînement CVCV, la vocalisation de certains sons en concordance avec la loi de Dahl<sup>52</sup>, par exemple le [p] de *mpaka* « jusqu'à, frontière » devient [b] *mbaka*.

À l'inverse au Kenya, il existe d'importantes variations entre le swahili standard et littéraire enseigné à l'école, les swahilis parlés sur la côte, le swahili parlé à Nairobi et dans les centres urbains. Lors des réunions du soir de la famille à Bungoma, on peut entendre trois variations différentes du swahili : le swahili littéraire biblique, un swahili proche du standard et un swahili plus relâché proche des usages du quotidien.

- Le swahili des écritures

Cette variante très littéraire du swahili est énoncée lors de la lecture de l'épître ou de la parabole qui fera l'objet d'une explication. Si l'on reprend par exemple une des épîtres citées plus haut, l'épître aux Colossiens 3 : 9, 10 :

*Msiambiane<sup>(1)</sup> uongo kwa maana mmekwisha<sup>(2)</sup> vua utu wenu wa zamani pamoja na matendo yake, na kuvaa utu upya ambao<sup>(3)</sup> unaendelea kufanywa upya katika<sup>(4)</sup> ufahamu ili<sup>(4)</sup> ufanane na Muumba wake.*

« Ne mentez pas les uns aux autres, vous étant dépouillés du vieil homme et de ses œuvres, et ayant revêtu l'homme nouveau, qui se renouvelle, dans la connaissance, selon l'image de celui qui l'a créé. »

Outre la difficulté conceptuelle derrière la parabole qui au sens littéral signifie « vous vous êtes déjà dévêtus de l'humanité ancienne et de ses actions pour vous habiller de l'humanité nouvelle, etc. », la grammaire et la syntaxe tranche clairement avec les usages courants du swahili au Kenya. Cette différence se repère à (1) l'usage du suffixe de réciprocité *-na* ici conjugué *-ne* au subjonctif, (2) le plus que parfait composé avec *-kwisha* « terminer de », (3) la proposition relative introduite par le pronom relatif *ambao* accordé comme il se doit en classe 11, (4) le recours à des connecteurs logiques peu usités en swahili courant au Kenya comme *katika* « dans » (généralement substitué par *kwa* « pour, chez » utilisé en lieu et place de la plupart des locatifs) et *ili* + subjonctif « pour que, afin de ». Cette formulation très soutenue, très littéraire, fait qu'on retrouve non seulement le style légèrement désuet qui transparaît également dans le texte français, mais également une variation importante avec la syntaxe, la grammaire et le lexique employés dans le swahili courant au Kenya.

- Le swahili courant lors des prises de parole

Cette forme plus relâchée de swahili est principalement mobilisée par les grands-parents dont le statut d'autorité lié à l'âge dispense peut-être d'ajouter un ton plus officiel, plus correct ou plus savant à leur prise de parole. L'extrait ci-dessous est énoncé par la grand-mère lors d'une prise de parole en vue d'expliciter l'épître aux Galates 6 : 8 « Ne nous laissons pas de faire le bien; car si nous ne nous décourageons pas, nous aurons notre récolte au moment voulu ».

52. Cette loi phonologique découverte par Edmund Dahl concerne « un changement qui a affecté un certain nombre de langues bantu d'Afrique de l'Est, par lequel la première de deux occlusives sourdes subit une dissimilation et devient sonore » (Newman, 2004 : 314). Ce qui signifie qu'une occlusive sourde [t, p, k] se transforme en occlusive sonore [d, b, g] lorsque la syllabe qui suit contient également une occlusive sourde.

*Sasa ukiwa ukiendelea kuishi panda vitu muzuri muzuri, muzuri ambayo utavuna wakati wa mwisho uko. Usipande mabaya uvune mabaya vitu mbaya mbaya na muwe tu kwa line ya Kristo Yesu. Mukiepuka vitu mbaya mbaya, mkono wa shetani mujue tu huyu...hii kitu ambayo nafanya yamwovu Shetani sasa lazima nipinduke niende kwa pande ya Kristo Yesu. [...] Musiishi mukifikiria tutaishi hapa miaka yote, sisi ni wapita njia. Hii dunia tunapita tu, makao yetu yuko...sijui biblia inasemaga iko mbinguni au yuko kwa hii dunia, mimi sijui. Mungu mwenyewe ndie anajua. Sasa mujaribu kufanya vitu muzuri wakati huu musilete kwa mabaya. Ni hayo tu nimemaliza yangu.*

« Au cours de ta vie, plante plein de bonnes choses, du bon que tu récolteras à la fin des temps. Ne plante pas de mauvaises choses, tu récolteras du mauvais, plein de mauvais, et sois uniquement du côté de Jésus Christ. Si vous laissez de côté les mauvaises choses l'œuvre du diable, sachez simplement que... ce que je fais là ça plaît au diable donc il faut que je change et que j'aie du côté de Jésus Christ. [...] Ne vivez pas en pensant que nous vivrons ici pour toujours, nous ne faisons que passer. Dans ce monde nous ne faisons que passer, notre place est... je ne sais pas, la bible dit qu'elle est au paradis ou qu'elle est dans ce monde, moi je ne sais pas. Dieu seul le sait. Essayez donc de faire de bonnes choses maintenant, n'amenez pas du mauvais. C'est juste ça, j'ai terminé pour ma part. »

Dans ce discours un certain nombre d'usages grammaticaux et lexicaux permettent de le distinguer comme appartenant au swahili courant parlé au quotidien dans des contextes plus relâchés.

1. Ne pas réaliser l'accord de classe 8 après l'usage du terme *vitu* « choses ». L'adjectif qui suit le substantif *vitu* devrait s'accorder à l'aide du préfixe *vi-* : *vitu vizuri*. Dans les échanges quotidiens au Kenya, il est très courant que cet accord ne se produise pas. Dans l'extrait de discours ci-dessus on peut trouver plusieurs exemples : « *vitu muzuri muzuri* » (litt : « des choses bonnes bonnes ») et à deux reprises « *vitu mbaya mbaya* » (litt : « des choses mauvaises mauvaises »), chaque fois elle accorde l'adjectif en classe 1, celle des personnes et des êtres animés.

2. L'usage quasi invariant du pronom relatif *ambayo* correspondant aux classes 4 et 6. Dans la sous-partie précédente sur le swahili des écritures j'ai souligné l'usage du pronom relatif accordé au sujet de la proposition comme signe d'un usage grammatical qui tranche avec les usages courants. Ici dans l'énoncé de la grand-mère on voit que par deux fois elle mobilise le pronom relatif sans l'accorder : *vitu muzuri muzuri, muzuri ambayo* au lieu d'*ambavyo* cl.8, puis *hii kitu ambayo* au lieu de *ambacho* cl.7. Il s'agit, me semble-t-il, d'une simplification du pronom relatif par la réduction à une seule forme *ambayo* qu'on retrouve régulièrement et qui permet de faciliter la construction des propositions relatives. Il existe d'ailleurs une autre manière de construire les propositions relatives qui nécessite l'ajout d'un infixé au verbe conjugué. Ce type de relatives est extrêmement rare au Kenya (du moins en dehors de la côte).

3. L'usage de *kwa* en lieu et place d'autres locatifs : *yuko kwa hii dunia*, « il est dans ce monde » là où le swahili standard dirait *yupo hapa duniani* en exprimant le lieu avec *hapa* « ici » et le suffixe locatif *-ni* qui permet de délimiter un espace et situer.

Il ne s'agit pas ici d'effectuer un relevé d'erreurs par rapport au swahili standard, sur ce point l'extrait ci-dessus contient d'autres constructions grammaticales et syntaxiques qui varient par rapport à cette norme. Ce que j'ai relevé ce sont principalement les usages de la grand-mère qu'on retrouve régulièrement dans les discours relâchés du quotidien. Cela me permet de montrer que le registre employé par la grand-mère est un registre du swahili courant dans des contextes d'échanges relâchés. Il me paraissait important de mettre en lumière ces usages afin justement de tenter de repérer comment les discours des jeunes adultes (Rose, Obed) s'en distinguent et dans quelle mesure ils tentent de s'approcher du swahili employé dans les épîtres.

- Un registre particulier du swahili

Afin de montrer la spécificité du répertoire mobilisé pendant les tours de parole de ces jeunes adultes, je vais m'appuyer sur différents exemples principalement issus d'interprétations données par Rose lors de ces réunions du soir. Cela me permettra de les comparer avec ce que j'ai mis en lumière dans l'énoncé de la grand-mère ci-dessus et avec une autre interaction plus relâchée où, en fin d'après-midi, Rose raconte sa journée en compagnie d'Ines et de la grand-mère.

Le premier exemple sur lequel je vais m'appuyer a déjà été présenté dans la partie concernant la précontextualisation, il s'agit d'un commentaire de Rose sur la possibilité de demander à Dieu de l'aide pour porter les charges qui pèsent au quotidien :

*Kila kitu ambacho unaona ni kizito kwako, ni ngumu kwako kumbuka unaweza kumlilia Mungu, ambia Mungu : « ulisema ya kwamba ukaweza kutupumzisha mizigo*

« Tout ce que tu trouves trop dur, trop compliqué pour toi, rappelle-toi que tu peux t'en lamenter auprès de Dieu, dis à Dieu : « tu as dit que tu pouvais nous soulager de nos charges »

Cet exemple permet de voir une différence nette par rapport aux points 1. et 2. soulevés dans la partie précédente. Ici l'accord de l'adjectif *-zito* 'lourd' est réalisé en classe 7 « *kizito* » et concorde ainsi avec le substantif *kitu* « chose » de cl.7. De surcroît, le pronom relatif « *ambacho* » est également accordé en cl.7, conformément au substantif. Cette proposition est donc plus proche du standard que celle produite par la grand-mère.

Grand-mère

Rose

*Vitu muzuri muzuri, muzuri ambayo*

*Kila kitu ambacho unaona ni kizito*

Cl.8+ N Cl.1+Adj Cl.1+Adj Cl.1+Adj ProN  
+ Cl.6

Adv Cl.7+N ProN+Cl.7 2.S.Pres.V Aux.  
Cl.7+Adj

Attention toutefois à ne pas interpréter cette différence d'écart par rapport à la norme du standard en termes d'âge ou de génération. Dans d'autres situations, Rose utilise un registre swahili bien plus proche de celui de sa mère. Par exemple, lors d'une interaction ayant lieu juste après l'échange entre Ines et Kuhuu analysé précédemment, Rose raconte une inspection surprise concernant l'identité et les diplômes des

enseignants. À cette occasion elle évoque les fraudes et la façon dont certains peuvent tricher en créant de faux papiers :

*Halafu mwengine anaenda tu kwa Cyber, anaenda wanamtengenezea. Wanadelete vitu zingine wanaweka zingine*

« Et puis il y en a qui vont simplement au cybercafé, il y va et ils lui réparent [son document]. Ils suppriment certaines choses et ils en ajoutent d'autres. »

Ici l'accord avec *vitu* cl.8 est réalisé en cl.6 *zingine* au lieu de *vingine*. Autre exemple :

*Sisi watu wenye hatuna pesa hatuwezi enda kubadilisha vitu na kununua vitu za watu.*

« Nous qui n'avons pas d'argent nous ne pouvons pas aller faire modifier des choses ou acheter les choses des autres »

Dans cette phrase on peut remarquer deux choses. Premièrement, Rose construit la proposition relative en ayant recours à *wenye*, littéralement « celui/celle qui est avec, le possédant de qqc ». Dans le registre du swahili courant au Kenya, ce terme est fréquemment utilisé pour construire une relative et remplace le pronom relatif *amba-*. D'où le fait qu'il puisse être suivi d'une proposition négative : littéralement *wenye hatuna* signifie « nous qui sommes avec nous n'avons pas ». Toutefois, mais l'usage de *wenye* comme relatif implique qu'il signifie simplement « qui ». Deuxièmement, *vitu za watu*, là encore la préposition est accordée en cl.6 *za* tandis que le substantif est en cl.8.

Ces exemples montrent que la variation des pratiques langagières repérée ici ne varie pas en fonction de l'âge ou de l'identité du locuteur, mais en fonction du contexte et de son positionnement par rapport à ce contexte. L'usage d'un swahili proche de la norme standard par Rose lors de la réunion familiale peut donc être interprété en termes de registre, c'est-à-dire en lien avec la production et la réalisation d'une activité sociale particulière. Cela ne signifie pas pour autant que toutes les prises de paroles de Rose pendant les prières du soir sont en swahili standard, ou qu'il n'y a jamais de variation à l'intérieur de ses discours. Toutefois on aperçoit une volonté manifeste d'employer, un langage plus soigné, qui se distingue des usages quotidiens.

Prenons un dernier exemple. Lors d'une des premières réunions à laquelle j'ai assisté, où il était déjà question de faire le bien et d'éviter de semer le mal, Rose se saisit de ma présence pour montrer que leur grand-père fait le bien et accueille les visiteurs à sa table. Elle interroge alors un hypothétique destinataire sur la façon dont il va conduire sa vie : va-t-il accueillir, faire le bien ou chasser les étrangers et les insulter ? Elle conclut :

*Kwa hiyo ukaweze ukapanda yaliyo mazuri, tenda yaliyo mwema, maana unapotenda mema unajitendea mwenyewe na kuendeleza maisha yako ya mbeleni. Unapotenda maovu maisha yako ya mbeleni yatakuwa maisha mabaya.*

« Donc sois capable de semer ce qui est bon, fais ce qui est bien, puisque quand tu fais le bien tu te le fais à toi-même et tu fais progresser ta vie pour l'avenir. Quand tu fais le mal, ta vie à l'avenir sera une mauvaise vie. »

Dans cet extrait Rose met en scène un registre du swahili extrêmement proche du swahili littéraire employé dans la traduction de la Bible. Par rapport aux marqueurs



pris en compte jusqu'à présent, elle réalise ici à deux reprises des relatives en intégrant le pronom au verbe, en l'occurrence l'auxiliaire être : *yaliyo*. Comme souligné précédemment, ce type de structure est particulièrement rare dans les usages quotidiens au Kenya. De plus, tous les accords sont réalisés parfaitement :

« *maisha yako ya mbeleni yatakuwa maisha mabaya.* »  
 Cl.6+N    Cl.6+poss.    Cl.6.+Prep.    Adv+Loc.    Cl.6+Fut.Aux    Cl.6+N    Cl.6+Adj

Enfin, chose également très rare, elle mobilise le suffixe locatif *-ni* dans *mbeleni* pour délimiter un espace à venir, au lieu du très courant *kwa* utilisé comme locatif de substitution.

En résumé, la comparaison entre le Kenya et la Tanzanie nous a incité à prendre en considération les subtilités liées à l'usage de répertoires différents en swahili. Lors des prières du soir de cette famille quakeresse, l'analyse des formes grammaticales et syntaxiques spécifiques au swahili courant à l'intérieur du Kenya, en comparaison avec celles employées dans le swahili de la traduction du Nouveau Testament, met au jour une stratégie de la part de certains intervenants pour produire un swahili qui tend à se rapprocher de celui du texte biblique. Cet usage lié à l'activité sociale qui se déroule lors de ce moment où la famille réaffirme ses valeurs et ce qu'elle attend de ces membres correspond à un registre particulier. Ce registre n'est pas mobilisé par tous, les grands-parents par exemple mobilisent un swahili plus courant. La position par rapport à la famille et par rapport à la pratique sociale en question comptent pour comprendre qui est susceptible de mobiliser ce registre. Ici ceux qui mobilisent ce registre appartiennent à la génération des parents, cela signifie qu'ils font partie du groupe qui délivre un message à destination des enfants, mais qui n'échappe pas intégralement au jugement des anciens sur leurs actions. N'étant pas encore totalement accomplis, n'ayant pas encore leur propre foyer ou une activité pérenne, ils ont besoin de mobiliser ce registre lié à l'autorité et à la respectabilité des écritures et de la pratique religieuse pour faire preuve d'intégrité et donner plus de force à leur message.

Cette analyse des pratiques langagières en famille dans un contexte religieux est également riche d'enseignements sur la situation du swahili au Kenya. On s'aperçoit aisément qu'employer la notion de langue pour parler uniformément du swahili au Kenya constitue nécessairement une simplification de la diversité des pratiques et des registres. Le registre religieux diffère du registre courant à Bungoma, qui lui-même diffère du registre courant à Nairobi, qui n'est pas exactement identique au sheng<sup>53</sup>, bien sûr le sheng varie fortement par rapport au swahili littéraire enseigné à l'école qui ne correspond pas non plus au swahili parlé sur la côte. Là où en Tanzanie nous avons vu que le swahili standardisé, diffusé par les écoles et les institutions constituait LA langue de référence, à laquelle les autres langues du pays sont comparées, le Kenya ne dispose pas d'un tel standard/étalon. Aussi, l'échelle d'analyse du registre se révèle plus pertinente que la langue pour saisir les enjeux sociaux des pratiques plurilingues mobilisant des registres swahili au Kenya.

53. Registre urbain puisant dans les répertoires du swahili, de l'anglais et des langues locales notamment le kikuyu et le luo, sur le sujet voir notamment (Ferrari, 2012 ; Kaviti, 2015)



## Conclusion

À première vue, s'intéresser à la façon dont les locuteurs mobilisent leurs langues en contexte plurilingue pourrait paraître une préoccupation éloignée des thèmes et des enjeux de l'anthropologie. Pourtant, si l'on considère le langage comme un ensemble de signes permettant de produire et d'interpréter des actions évaluées socialement – donc comme une médiation (culturelle) entre soi et le monde (Duranti, 1997) – se focaliser, non pas sur la langue, mais sur les langues permet de complexifier cette approche par la prise en compte des constructions politiques qui façonnent les langues et leurs usages. Les langues en contexte plurilingue ont souvent été diversement valorisées par des processus historico-politiques majeurs dans le but d'exercer la domination coloniale, puis pour la constitution d'une communauté à l'Indépendance ou encore pour se positionner face aux enjeux internationaux contemporains. Aussi, la place de choix accordée aux idéologies langagières dans cet ouvrage m'a permis de souligner la mise en échelle des langues en Tanzanie, issue d'une volonté politique, puis mise en œuvre et réitérée par les pratiques quotidiennes. En maniant ces langues diversement valorisées, les acteurs dans leurs pratiques et leur apprentissage des pratiques langagières produisent ou reproduisent des distinctions sociales, des positionnements politiques et identitaires, des réseaux de relation et de solidarité. L'analyse de ces pratiques langagières nous a également amené à tempérer l'importance accordée à la notion de langue. Celle-ci n'est pas toujours le prisme le plus adapté pour aborder la fluidité des pratiques. Les notions de répertoires plurilingues, et surtout les registres (au sens d'Agha) sont parfois plus efficaces pour saisir la subtilité des usages et des enjeux sociaux en interaction. Par extension, la notion de *code-switching* n'est pas systématiquement pertinente, elle permet surtout de nommer ce que font les locuteurs lorsqu'ils puisent dans leurs répertoires. Passer d'une langue à une autre en interaction n'est pas systématiquement lié à des enjeux sociaux, parfois ces changements indexent une modification du contexte de l'interaction, un nouveau positionnement, l'introduction d'une visée illocutoire différente, une redéfinition des enjeux de l'interaction, etc. Toutefois, lorsque les pratiques plurilingues mobilisent les langues comme des registres pour indexer une activité sociale, un rôle social ou une relation intersubjective, l'analyse de ces pratiques en lien avec les idéologies langagières permet de comprendre comment les acteurs s'approprient, mobilisent ou subvertissent ces constructions historico-politiques et comment ils les actualisent dans la production et la reproduction de l'ordre social.

Afin de poser les bases de cette analyse, le premier chapitre est consacré à retracer l'histoire des langues et des politiques linguistiques successives afin d'interroger ce que recouvre l'idéologie langagière dominante en Tanzanie. J'ai alors souligné que,

malgré les différents tournants politiques, depuis la colonisation allemande jusqu'à l'indépendance, le swahili a toujours été considéré comme un atout majeur pour administrer et gouverner ce pays d'une grande diversité linguistique. Le statut de l'anglais, devenu la langue d'enseignement de l'école secondaire et la langue des élites sous la domination britannique, s'est maintenu jusqu'à aujourd'hui. À l'indépendance, le choix du swahili comme langue nationale et son idéologisation comme langue de tous les Tanzaniens génèrent un phénomène d'effacement des langues locales qui ne sont plus perçues que comme des reliquats, souvent qualifiés péjorativement, pouvant être parlés dans quelques marges, dans la sphère privée ou pour des fonctions traditionnelles, mais fatalement appelées à disparaître.

Cette idéologie langagière dominante est également perceptible dans les différentes façon dont sont désignées les langues en Tanzanie. Ces désignations mobilisées au quotidien par les locuteurs contribuent à réitérer la mise en échelle des langues liée à l'idéologie langagière et à une volonté politique depuis l'indépendance. Les langues africaines, à l'exception du swahili, se trouvent donc circonscrites à la sphère privée ou locale. Les désignations employées pour les qualifier : « petites langues », « langues traditionnelles », « langues tribales », mais aussi « langues locales », ne prennent sens qu'en comparaison avec le swahili. Elles soulignent ainsi des qualités inverses à celles attribuées au swahili. Le swahili se trouve dès lors érigé en maître étalon à la mesure duquel les autres langues sont comparées et qualifiées. À l'instar des autres standards, le swahili ne possède pas de désignation particulière, il est la langue, qui plus est la langue nationale employée dans les institutions, les écoles primaires, les églises, les hôpitaux, les médias. L'anglais, souvent désigné par le terme *kizungu* conserve son statut de langue étrangère -un statut qui s'inscrit également en opposition à celui du swahili-, de langue du commerce international et du prestige qui l'accompagne.

Les chapitres 2 et 3 furent l'occasion de proposer un double objectif : analyser les enjeux sociaux liés aux pratiques plurilingues et aux idéologies langagières en interaction tout en mettant à l'épreuve les notions mobilisées pour l'étude du plurilinguisme dans le champ de la sociolinguistique et de l'anthropologie linguistique.

La notion de *code-switching* fut tout particulièrement à l'étude dans le chapitre 2. Et ce, à partir d'une interaction se déroulant dans une pépinière arboricole entre un patron Chesco et ses employés (qui sont également des parents) discutant du travail qu'ils sont en train d'effectuer. J'ai montré que le passage du hehe au swahili permet de distinguer une position d'autorité ou de supériorité par rapport à un positionnement antérieur plus symétrique. Derrière l'aspect à première vue assez anodin de cette conversation se négocie un certain nombre de questions épineuses susceptibles de créer des tensions et des désaccords : la qualité du travail entrepris, le temps de pause, le lieu du repas et la nourriture comme partie de la rémunération. Pour faire face à ces questions, les interlocuteurs avancent très prudemment en supprimant les marques d'agentivité ou en s'effaçant de la proposition faite. À l'inverse l'alternance des langues joue un rôle prépondérant pour tenter d'imposer, de s'opposer ou d'accepter les conditions dans lesquels le travail s'effectue. Cet échange m'a donc permis de reprendre et de questionner différents modèles interprétatifs du *code-switching* de

Gumperz et Blom (1972), Myers-Scotton (1993) et Auer (1998). Cela m'a amené à souligner la pertinence du concept d'indexicalité développé par Silverstein (1976). Recourir à l'indexicalité du swahili et du hehe, par l'alternance entre ces deux langues permet, dans le contexte de l'interaction étudiée, d'exprimer subtilement des points de vue, des vœux et des préférences qui s'opposent et qui pourraient, s'ils étaient exprimés explicitement, créer des tensions et du ressentiment.

La réflexion sur la notion de *code-switching* s'est poursuivie par une remise en question de ce concept à l'aune des critiques formulées par les théoriciens du *translanguaging*. Selon ces derniers la notion de *code-switching* n'est pas pertinente, car elle implique nécessairement l'existence de deux codes -deux langues- bien distincts aux frontières clairement instituées. Or, le concept de *translanguaging* permet au contraire de se départir de l'idée de langue (au singulier ou au pluriel) afin de se focaliser uniquement sur les pratiques concrètes des locuteurs comprises comme des idiolectes. Un idiolecte est une façon de parler unique, propre à une seule personne, évoluant avec sa trajectoire de vie. Selon cette approche chacun puise dans différents répertoires de traits et de structures linguistiques qui peuvent du point de vue de la société être considérés comme appartenant à des langues différentes (ou non), mais qui pour le locuteur constituent un éventail personnel de possibilités qu'il peut employer selon les contextes et selon ses souhaits. Tout en prenant en considération les apports critiques de cette perspective théorique, j'ai mis en lumière certaines de ses limites en m'appuyant sur une interaction dans un bar d'alcool artisanal où des anciens discutent d'une légende locale sur les pouvoirs maléfiques d'un oiseau. Dans cette interaction, les pratiques plurilingues participent à la poétique de l'énonciation, elles ne peuvent s'interpréter en fonction d'enjeux de pouvoir ou comme une négociation entre prestige et connivence reposant sur l'indexicalité. L'analyse de cet échange montre que l'énonciateur principal puise dans deux répertoires linguistiques pour donner vie à son récit : le swahili et le hehe. C'est justement le jeu sur ces deux langues et leurs différences qui rend possible le contraste très appuyé entre les moments où l'oiseau se prépare et les phases d'action foudroyantes. Ces changements de langue sont d'autant plus mis en avant comme tels qu'ils sont particulièrement soulignés par la gestuelle, le rythme et les expressions faciales. Les locuteurs peuvent donc sciemment utiliser deux langues différentes pour produire des effets énonciatifs qui fonctionnent précisément parce qu'elles sont distinguables et distinguées. Si dans le contexte théorique du *translanguaging* les langues ne sont que des inventions sans fondement et sans existence réelle parce qu'elles ne sont que de constructions sociales, l'approche anthropologique nous permet de souligner que les constructions sociales existent et peuvent produire des effets considérables sur les pratiques des individus.

Dans la continuité de ces réflexions, le chapitre 3 cherche à concilier la déconstruction de la langue comme focale privilégiée de l'étude des pratiques langagières et le projet d'ethnographie des pratiques plurilingues qui est le mien. Si la notion de répertoires plurilingues rend possible une appréhension beaucoup plus fine, et surtout moins figée, des outils lexicaux, prosodiques, stylistiques et multimodaux à disposition des locuteurs dans leurs pratiques quotidiennes, elle peine à produire une grille d'analyse spécifique et opérante pour analyser les enjeux de la pragmatique. J'ai

donc proposé de prendre en considération la notion de registre développée par Agha (1999, 2005, 2007). La refonte de l'anthropologie linguistique opérée par Agha dans sa proposition théorique du registre permet de lier idéologies langagières et indexicalité à une analyse des pratiques langagières soucieuse des liens entre formes linguistiques et activité sociale. La contestation du diagnostic opéré par le médecin lors du récit de la visite médicale de Mama Salum m'a permis de souligner qu'en Tanzanie, la mise en échelle des langues correspond également à une mise en registre. Les langues locales, le swahili, et aussi l'anglais, sont associés par l'idéologie langagière dominante – elle-même façonnée par des processus historiques et politiques évoqués au chapitre 1 – à des champs sociaux distincts aux frontières bien délimitées. Les pratiques plurilingues de Mama Salum dans l'interaction rendent compte de cette mise en registre du swahili et du hehe : L'emploi du swahili pour les propos échangés lors de sa visite médicale, joue sur l'indexicalité du swahili comme registre des institutions publiques (ici l'hôpital) et de l'autorité (médicale en l'occurrence). Tandis que le hehe, systématiquement employé par Mama Salum pour signaler les tours de parole, produire un commentaire sur le récit et contester la parole du médecin, permet d'insister sur la solidarité et la connivence liée à l'activité sociale en cours : le récit d'une déconvenue à l'hôpital.

Dans le contexte tanzanien, la notion de registre peut donc d'autant plus facilement accompagner l'analyse du plurilinguisme que les langues sont la plupart du temps mobilisables comme des registres. Toutefois, la société tanzanienne possède évidemment d'autres registres que ceux équivalents aux langues locales, au swahili et à l'anglais. Une interaction entre jeunes conducteurs de taxi-moto m'a permis de montrer l'usage d'un registre propre à cette activité qui contribue à la valorisée en l'associant à d'autres activités (agricoles, guerrières) mieux reconnues dans la société et plus légitimes dans le processus d'accomplissement des jeunes hommes.

Afin de poursuivre la réflexion sur l'application de la notion de registre au contexte plurilingue et ce qu'elle révèle des liens entre pratiques langagières et activités sociales en Afrique de l'Est, le chapitre 4 fut l'occasion d'amorcer une approche comparative avec le Kenya. En premier lieu, se pencher sur l'histoire coloniale et postcoloniale nous a permis de voir comment la colonisation de peuplement britannique fut beaucoup plus intrusive que l'administration du Tanganyika. Les interdictions, les expropriations, les limitations à l'acquisition de richesses, les discriminations, et l'usage d'une forme de swahili simplifié par les colons, ont contribué à nourrir du ressentiment, une méfiance vis-à-vis du swahili et volonté forte de maîtriser les outils qui fondaient le pouvoir du colonisateur via notamment l'éducation et l'anglais. À l'indépendance du Kenya, l'anglais fut donc choisi comme langue officielle parce qu'il représentait la langue internationale du commerce et de la réussite, tandis que le swahili restait assimilé dans les esprits à la colonisation et aux rapports de domination. Les langues locales, sans être épargnées de tout soupçon, n'ont pas été considérées comme foncièrement dangereuses pour l'unité du pays et pouvaient être enseignées. Ainsi, au Kenya, la loi prévoit que les premières années de l'école primaire soient enseignées en langue locale, même si dans les faits le swahili et l'anglais sont privilégiés. Une interaction entre une jeune fille (Ines) et sa grand-mère (Alice) à propos du lycée m'a permis de souligner l'usage conjoint du bukusu et de l'anglais dans des innovations

langagières développées par Ines. Relever cette possibilité d'intégrer des traits linguistiques issus du répertoire anglais dans une structure en langue locale m'a permis de constater que des procédés similaires sont extrêmement rares en Tanzanie. J'ai alors mobilisé le concept de diglossie enchâssée pour tenter de saisir pourquoi, en Tanzanie, de telles constructions sont tout à fait courantes entre la langue locale (le hehe) et le swahili, entre le swahili et l'anglais, mais très rare entre la langue locale et l'anglais. Ce contraste entre la Tanzanie et le Kenya, souligne le poids des idéologies langagières sur la façon dont les locuteurs mobilisent leurs répertoires. Dans l'interaction entre Ines et sa grand-mère, l'usage de l'anglais et de la langue locale reflète la prégnance de l'anglais comme langue du savoir et de l'éducation<sup>54</sup> tout en constituant un registre propre au lycée dont l'habileté d'exécution permet de mettre en scène cette expérience contemporaine singulière.

Enfin, pour analyser les usages des registres du swahili à Bungoma, je me suis intéressé aux pratiques langagières lors de prières du soir dans une famille d'obédience quaker, un moment où la famille réaffirme ses valeurs morales. Les enfants sont les principaux destinataires de sermons qui précontextualisent les épreuves qu'ils seront amenés à rencontrer dans la vie et comment ils devront y faire face. À cette occasion, j'ai souligné l'usage, par les jeunes adultes de la famille, d'un registre particulier du swahili, plus proche du standard et du swahili utilisé pour traduire la bible. Ce registre plus soigné que le registre du swahili, employé au quotidien, permet à ces intervenants d'indexer une plus haute respectabilité, et une position plus proches des valeurs morales qu'ils cherchent à inculquer aux plus jeunes. Cette réflexion sur les registres du swahili m'a amené à considérer le registre comme un outil plus pertinent que la langue pour analyser les pratiques langagières au Kenya.

L'approche ethnographique et comparative que je propose permet de montrer la vitalité d'une langue comme le hehe en Tanzanie, qui malgré l'idéologie langagière dominante et le processus de mise en échelle au niveau local, se trouve toujours vivante au quotidien et fait l'objet de quelques tentatives de désenclavement et de subvertissement de cette échelle. Elle permet également de montrer la diversité du swahili au Kenya, souvent pensé comme un seul bloc, dont certains registres peuvent être tout aussi familiers que la langue locale, quand le swahili standard (voir littéraire) brille parfois par son inaccessibilité. Ces considérations, issues de l'observation et de l'analyse des pratiques quotidiennes, appellent à revitaliser la question des langues en Afrique de l'Est (souvent considérées uniquement par le prisme des politiques linguistiques) comme média du changement social.

Cette position s'inscrit également en regard de la façon dont la littérature Est-Africaine s'est penchée sur les choix de langue radicaux. En Tanzanie, les auteurs ont eu pour volonté de réinventer le swahili afin de le désenclaver d'une vision orientaliste liée à la côte et pour redéfinir l'identité swahilie et tanzanienne en lien avec le projet de construction nationale postindépendance (voir Fouéré, 2015). En ce sens ils ont participé à la production de l'idéologie langagière dominante.

54. Au sujet de la valorisation de l'anglais dans l'éducation à l'époque coloniale, voir Ngũgĩ wa Thiong'o (1986 : 12).

Cette approche en faveur du swahili (en tant que langue africaine par opposition à la langue du colonisateur) est également encensée par l'écrivain kenyan Ngũgĩ wa Thiong'o (1986), même si, paradoxalement, son choix de langue d'écriture se porte sur sa *mother tongue*, le kikuyu. Je pointe ici ce qui me semble être une contradiction dans la mesure où la pensée de Ngũgĩ wa Thiong'o, influencée par le marxisme et une vision des liens entre langue et culture proche de l'hypothèse Sapir-Whorf et du culturalisme anglophone, considère que l'individu ne peut sortir de l'aliénation coloniale et trouver pleinement sa place qu'à la condition de pouvoir penser et exprimer le monde qui l'entoure dans sa langue maternelle. Or ses éloges de la littérature en swahili ne semblent pas toujours tenir compte du fait qu'il ne s'agit pas nécessairement de la langue maternelle de l'auteur et encore plus rarement celle du lecteur ; et ce, alors que lui-même choisit d'écrire dans la langue locale qui est la sienne. Ce qui unit ces deux approches différentes, l'une vers un swahili standard symbole d'unité africaine, l'autre vers la langue maternelle, se trouve principalement dans la promotion des langues africaines ainsi que la critique de l'usage coloniale et post colonial de l'anglais comme outil de domination et d'exploitation.

Ces voix d'écrivains éclairent des cheminements différents qui ont en commun d'alerter sur l'idéologie langagière de l'anglais. Anciennement partie prenante de la domination coloniale, l'anglais se présente aujourd'hui sous les atours de la neutralité comme « langue internationale » ou « langue du commerce », en quelque sorte comme une ultime *lingua franca*. Sans être rentrées dans le détail des pratiques langagières dans l'éducation<sup>55</sup>, les analyses que j'ai proposées tout au long de cet ouvrage ont montré l'étonnante stabilité du poids de l'anglais dans l'éducation que ce soit en Tanzanie – qui se targue pourtant d'être le paragon du swahili – ou au Kenya. Ce rôle toujours central de l'anglais dans le processus de formation des élites intellectuelles, politiques et commerciales, ne peut se comprendre sans prendre en considération les enjeux et les pressions du capitalisme contemporain, des organisations internationales et des liens de coopération.

Pour penser ces enjeux contemporains, que peut nous apporter une approche anthropologique centrée sur les pratiques langagières ? À la différence de l'étude des propositions littéraires, cette approche permet de se situer au niveau de la rue, d'une interaction dans un bar, au travail, entre amis ou entre parents. Se focaliser sur les pratiques permet de questionner ces mêmes enjeux, tout en faisant ressortir la fluidité des langues, des répertoires et des registres mobilisés par les individus. Les stratégies langagières ainsi mises en valeur se révèlent souvent moins figées que les propositions faites par les écrivains. Ainsi s'appuyer sur le hebe pour valoriser les solidarités villageoises lorsque l'éducation en swahili et en surtout en anglais ne permet pas d'obtenir un emploi en ville. Mobiliser des registres plurilingues pour faire face à la domination de plus en plus forte de l'anglais comme unique vecteur d'ascension sociale. Jouer sur des variations du swahili vis-à-vis du standard pour se distinguer par sa respectabilité morale ou s'associer à une expérience commune de la corruption au Kenya. Toutes ces stratégies constituent des réponses locales, ponctuelles à des enjeux sociétaux, économiques et politiques bien plus vastes qui s'inscrivent pourtant au cœur du quotidien influençant les choix, les opportunités et les façons de faire société.



## Bibliographie

- ABDULAZIZ MKILIFI Mohamed H., 1971. Tanzania's National Language Policy and the Rise of Swahili Political Culture, in Wilfrid H. Whiteley (ed.), *Language Use and Social Change: Problems of Multilingualism with Special Reference to Eastern Africa*, London, Oxford University Press, pp. 160-179.
- , 1978. Trilingualism and Swahili-English bilingualism in Tanzania, in Joshua A. Fishman (ed.), *Advances in the study of societal multilingualism*, New York, Mouton Publishers, pp. 123-149.
- AGHA Asif, 1999. Register, *Journal of Linguistic Anthropology* 9 (1-2), pp. 216-219.
- , 2005. Voice, Footing, Enregisterment, *Journal of Linguistic Anthropology* 15 (1), pp. 38-59.
- , 2007. *Language and Social Relations*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ANGELO Anaïs, 2019. *Power and the Presidency in Kenya: The Jomo Kenyatta Years*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ASKEW Kelly, 2002. *Performing the nation: Swahili music and cultural politics in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.
- AUER Peter (ed.), 1998. *Code-switching in conversation: language, interaction and identity*, London, Routledge,
- AUZANNEAU Michelle et Caroline JUILLARD, 2012. Introduction. Jeunes et parlars jeunes : catégories et catégorisations, *Langage et société* 141 (3), pp. 5-20.
- BAKER Colin, 2011 (5<sup>e</sup> éd.). *Foundation of Bilingual Education and Bilingualism* Bristol, Multilingual Matters.
- BATIBO Herman, 2000. The linguistic situation of Tanzania, in Kulikoyela Kahigi, Yared Kihore et Maarten Mous (eds), *Lugha za Tanzania : languages of Tanzania*, Leiden, Universiteit Leiden, Research School for Asian, African, and Amerindian Studies CNWS, pp. 5-17.
- BECKER Alton, 1991. Language and languaging, *Language & Communication* 11 (1), pp. 33-35.
- BENNETT George et Alison Smith, 1976. Kenya: from "white man's country" to Kenyatta's state 1945-1963, in Donald A. Low et Alison Smith (eds), *History of East Africa*, vol. 3, Oxford, Clarendon Press, pp. 109-155.

- BLOMMAERT Jan, 1999. *State ideology and language in Tanzania*, Köln, Köppe.
- , 2010. *The Sociolinguistics of Globalization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- BLOMMAERT Jan et Ad BACKUS, 2013. Superdiverse repertoires and the individual, in Ingrid de Saint-Georges et Jean-Jacques Weber (eds), *Multilingualism and multimodality : current challenges for educational studies*, Sense, SensePublishers, Rotterdam, pp. 11-32.
- BONINI Nathalie, 2011. Le développement de l'enseignement secondaire en Tanzanie et la scolarisation des Maasai, *Autrepart* 59 (3), pp. 57-74.
- BORNAND Sandra et Cécile LEGUY (éds), 2014. *Compétence et performance: perspectives interdisciplinaires sur une dichotomie classique*, Paris, Khartala.
- BORNAND Sandra et Maria MANCA, 2013. Éditorial, *Cahiers de littérature orale* 73-74 : *D'un rythme à l'autre*, pp. 1-16.
- BOURDIEU Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Seuil.
- BREZINGER Matthias, 1992. *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Berlin, De Gruyter Mouton.
- BUIJTENHUIJS Robert, 1998. L'insurrection Mau Mau, in François Grignon et Gérard Prunier (eds), *Le Kenya contemporain*, Paris, Karthala, pp. 95-111.
- BULOT Thierry, 2007. Les parlers jeunes comme objet de recherche. Pour une approche de la surmodernité en sociolinguistique, in Gudrun Ledegen (éd.), *Pratiques linguistiques des jeunes en terrain plurilingue*, Paris, L'Harmattan, pp. 11-23.
- BURTON Andrew, 2005. *African Underclass: Urbanisation, Crime & Colonial Order In Dar Es Salaam*, Athens, Ohio University Press.
- CALVET Louis-Jean, 1987. *La Guerre des langues et les politiques linguistiques*, Paris, Payot.
- CANUT Cécile, 2001. À la frontière des langues. Figures de la démarcation, *Cahiers d'études africaines* 41 (163-164), pp. 443-464.
- CANUT Cécile et Alexandre Duchêne, 2011. Introduction. Instrumentalisations politiques et économiques des langues : le plurilinguisme en question, *Langage et société* 136, pp. 5-12.
- CAROL Rita, 2008. Langue et cognition : Apprendre les concepts de couleur et de taille en classe d'immersion à l'école maternelle, *ELA. Études de linguistique appliquée* 151 (3), pp. 315-326.
- CARRÉ Nathalie, 2014. *De la Côte aux confins. Récits de voyageurs swahili*, Paris, CNRS Éditions.
- CREMA Egidio, 1987. *Wahehe, un popolo bantu*, Bologna, EMI.

- DESAI Zubeida, Martha A. S. QORRO et Birgit BROCK-UTNE, 2010. *Educational Challenges in Multilingual Societies: LOITASA Phase Two Research*, Stellenbosch, African Minds.
- DROZ Yvan, 2000. L'ethos du mûramati kikuyu : schème migratoire, différenciation sociale et individualisation au Kenya, *Anthropos* 95 (1), pp. 87-98.
- DURANTI Alessandro, 1997. *Linguistic anthropology*, New York, Cambridge University Press.
- EAGLETON Terry, 2014. *Ideology*, London, Taylor & Francis Group.
- EHRET Christopher, 1980. The Nilotic Languages of Tanzania, in Edgar Polomé et Charles P. Hill (eds), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, pp. 68-77.
- FANO Robert, 1950. The information theory point of view in speech communication, *Journal of the Acoustical Society of America* 22 (6), pp. 691-696.
- FERGUSON Charles A., 1964. Diglossia, in Dell Hymes (ed.), *Language in culture and society: a reader in linguistics and anthropology*, New York, Harper & Row, pp. 429-445.
- FERRARI Aurélie, 2012. *Emergence d'une langue urbaine: le sheng de Nairobi*, Paris, Peeters-Société d'études linguistiques et anthropologiques de France.
- FISHMAN Joshua A., 1972. *The sociology of language; an interdisciplinary social science approach to language in society*, Rowley, Newbury House Publishers.
- FLEISHER Jeffrey, Paul LANE, Adria LAVIOLETTE, Mark HORTON, Edward POLLARD, Eréndira QUINTANA MORALES, Thomas VERNET, Annalisa CHRISTIE et Stephanie WYNNE-JONES, 2015. When Did the Swahili Become Maritime?, *American Anthropologist* 117 (1), pp. 100-115.
- FOUÉRÉ Marie-Aude, 2008. *Les relations à plaisanteries en Afrique (Tanzanie) : discours savants et pratiques locales*, Paris, L'Harmattan.
- , 2011. Tanzanie : la nation à l'épreuve du postsocialisme, *Politique africaine* 121 (1), pp. 69-85.
- , 2015. Engagez-vous, rengez-vous dans les études sur le swahili d'aujourd'hui !, *Cahiers d'études africaines*, 219, pp. 587-602;
- FOUÉRÉ Marie-Aude et Cyrielle MAINGRAUD-MARTINAUD, 2015. Une hégémonie compétitive contre vents et marées : les élections générales de 2015 en Tanzanie et à Zanzibar, *Politique africaine* 140, pp. 145-163.
- FOX George, 2010. *The Journal of George Fox: A Revised Edition*, Cambridge, Cambridge University Press.

- Friends World Committee for Consultation FWCC, 2007. Finding Quakers Around the World: Connecting Friends, Crossing CULTures, CHanging Lives... through Faith (<https://fwcc.world/wp-content/uploads/2022/03/fwccworldmap2017.pdf>).
- GACHATHI Peter, 1976. *Report of the National Committee on Educational Objectives*, Nairobi, Government Printers.
- GAL Susan, 1979. *Language shift: social determinants of linguistic change in bilingual Austria*, New York, Academic Press.
- , 2021. How culture and society are communicatively constituted: A reflection on 40 years of linguistic anthropology, *Langage et société* 172 (1), pp. 125-148.
- GAL Susan et Judith IRVINE, 2019. *Signs of Difference: Language and Ideology in Social Life*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GALABAWA Justinian et Azaveli LWAITAMA, 2005. *Kiswahili na kiingereza kama lugha za kufundishia elimu ya sekondary Tanzania: Uchambuzi Linganishi*, Dar es Salaam, University of Dar es Salaam (coll. LOITASA).
- GARCIA Ofelia, 2009. *Bilingual education in the 21th century: A global perspective*, Malden, Blackwell.
- GARCIA Oeffia et Li WEI, 2014. *Translanguaging: Language, Bilingualism and Education*, New York, Palgrave Macmillan.
- GARDNER-CHLOROS Penelope , Reeva CHARLES et Jenny CHESHIRE 2000. Parallel patterns? A comparison of monolingual speech and bilingual codeswitching discourse, *Journal of Pragmatics*, 32 (9), pp. 1305-1341.
- GERNEZ Nathaniel, 2015. Langues locales et idéologie linguistique dominante (Tanzanie), *Autrepart* 73, pp. 123-137.
- , 2018. Usage des langues dans la salle de classe en contexte plurilingue : politique linguistique, pratiques concrètes et idéologies langagières à Bungoma, Kenya, *Annales de la Fondation Fyssen* 33, pp. 31-51.
- , 2019. Contribution des pratiques plurilingues à la poétique d'une légende locale dans un bar de la région d'Iringa en Tanzanie, *Cahiers de littérature orale* 85, pp. 119-140.
- , 2022. Multilingual practices in a tree nursery: negotiating authority between family members at work in Iringa, Tanzania , *Nordic Journal of African Studies* 31 (1) : *Multilingualism across Africa and the African diaspora*, pp. 9-25
- GOFFMAN Erving, 1981. *Forms of talk*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press..
- GOODWIN Charles, 2018. *Co-Operative Action*, Cambridge, Cambridge University Press.

- GUMPERZ John J., 1964. Linguistic and Social Interaction in Two Communities1, *American Anthropologist* 66 (6), pp. 137-153.
- , 1972. Introduction, in Gumperz John J. et Dell Hymes (eds), *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., pp. 1-25.
- , 1982. *Discourse strategies*, Cambridge, Cambridge University Press,
- , 1989. *Sociolinguistique interactionnelle : une approche interprétative*, Paris, L'Harmattan.
- GUMPERZ John J. et Jan-Petter BLOM, 1972. Social Meaning in Linguistic Structures: Code Switching in Northern Norway, in John J. Gumperz et Dell Hymes (eds), *Directions in sociolinguistics: the ethnography of communication*, New York, Holt, Rinehart and Winston, Inc., pp. 407-434.
- HANKS William F., 2005. Explorations in the Deictic Field, *Current Anthropology* 46 (2) pp. 191-220.
- , 2011. Deixis and indexicality, in Wolfram Bublitz et Neal R. Norrick (eds), *Foundations of Pragmatics*, De Gruyter Mouton, pp. 315-346.
- HAONGA Daimon E., 2013. *Lahaja za kibehe: Mtazamo ya kiisimu*, mémoire de Master, University of Dar es Salaam.
- HARRIES Lyndon, 1969. Language Policy in Tanzania, *Africa* 39 (3), pp. 275-280.
- HELLER Monica, 1990. French immersion in Canada : A model for Switzerland ?, *Multilingua* 9, pp. 67-86.
- HILDEBRANDT Jonathan, 1987. *History of the Church in Africa: a survey*, Achimota, Africa Christian Press.
- HORTON Mark et John Middleton, 2000. *The Swahili: the social landscape of a mercantile society*, Oxford, Wiley-Blackwell.
- HYMES Dell, 1984. *Vers la compétence de communication*, Paris, Hatier Crédif.
- ILIFFE John, 1984. *A Modern history of Tanganyika*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IRVINE Judith T. et Susan GAL, 2000. Language Ideology and Linguistic Differentiation, in Paul V. Kroskrity (ed.), *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 35-83.
- JEDWAB Remi, Edward KERBY et Alexander MORADI, 2017. History, Path Dependence and Development: Evidence From Colonial Railways, Settlers and Cities in Kenya, *The Economic Journal* 127 (603), pp. 1467-1494.

- KAVITI Lilian, 2015. From Stigma to Status: Sheng and Engsh in Kenya's Linguistic and Literary Space, *Matatu Journal for African Culture and Society* 46, pp. 223-253
- KENYA NATIONAL BUREAU OF STATISTICS, 2019. *Kenya Population and Housing Census Volume I: Population by County and Sub-County*, Nairobi, KNBS.
- KENYATTA Jomo, 1938. *Facing Mount Kenya, the Tribal Life of the Gikuyu*, London, Secker and Warburg.
- KIANGO John G., 2005. Tanzania's historical contribution to the recognition and promotion of Swahili, *Asia & Africa* 5, pp. 157-166.
- KOCKELMAN Paul, 2017. *The art of interpretation in an age of computation*, New York, Oxford University Press.
- KROSKRITY Paul V. (ed.), 2000. Language Ideologies in the Expression and Representation of the Arizona Tewa Ethnic Identity, in Paul V. Kroskrity (ed.), *Regimes of language: ideologies, politics, and identities*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 329-359.
- , 2004. Language Ideologies, in Alessandro Duranti (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 496-517.
- LABOV William, 1972. *Language in the inner city: studies in the Black English vernacular*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- LAITIN David D., 1992. *Language repertoires and state construction in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LANGUAGES OF TANZANIA PROJECT, 2009. *Atlasi ya lugha za Tanzania*, Dar es Salaam, University of Dar es Salaam.
- LANGUILLE Sonia, 2015. Écoles secondaires communautaires en Tanzanie : La bataille des notables dans le district de Lushoto, *Politique africaine* 139, pp. 101-121.
- LATOUR Bruno, 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- LEGÈRE Karsten, 1992. Language shift in Tanzania, in Matthias Brenzinger (ed.), *Language Death, Factual and Theoretical Explorations with Special Reference to East Africa*, Berlin, Mouton de Gruyter, pp. 99-116.
- , 2007. Vidunda (G38) as an Endangered Language?, in Doris L. Payne et Jaime Peña (eds), *Selected Proceedings of the 37th Annual Conference on African Linguistics*, Somerville, Cascadilla Proceedings Project, pp. 43-54.
- LEGUENNEC-COPPENS Françoise et Sophy MÉRY, 2002. Les Swahili : une singularité anthropologique en Afrique de l'Est, *Journal des Africanistes* 75 (2), pp. 55-70.

- LEGUY Cécile, 2013. Au rythme du discours proverbial : Rupture et continuité dans la parole ordinaire des Bwa (Mali), *Cahiers de littérature orale* 73-74, pp. 207-228.
- LEMA Anderson J., 1996. L'agriculture vinyungu en Tanzanie, in Chris Reij, Ian Scoones et Camilla Toulmin (eds), *Techniques traditionnelles de conservation de l'eau et des sols en Afrique*, Paris, Karthala, pp. 201-208.
- LEMPERT Michael et E. Summerson CARR, 2016. *Scale: Discourse and Dimensions of Social Life*, Oakland, University of California Press.
- LIPPI-GREEN Rosina, 1997. *English with an Accent: Language, Ideology and Discrimination in the United States*, London, Routledge.
- LODHI Abdulaziz, 1974. Language and Cultural Unity in Tanzania, *Kiswahili* 44 (2), pp. 10-14.
- LONSDALE John, 1992. The moral Economy of Mau Mau. Wealth, Poverty, and Civic Virtue in Kikuyu Political Thought, in Bruce Berman et John Lonsdale (eds), *Unhappy Valley: Conflict in Kenya & Africa, Book 2: Violence & Ethnicity*, London, James Currey, pp. 315-468.
- LÜPKE Friederike et Anne STORCH, 2013. *Repertoires and Choices in African Languages*, Boston, De Gruyter Mouton.
- MACSWAN Jeff, 2017. A Multilingual Perspective on Translanguaging, *American Educational Research Journal* 54 (1), pp. 167-201.
- MADUMULLA Joshua S., 1995. *Proverbs and sayings: theory and practice*, Dar es Salaam, Institute of Kiswahili Research, University of Dar es Salaam.
- MAKONI Sinfree et Alastair PENNYCOOK, 2007. Disinventing and reconstituting languages, in Sinfree Makoni et Alastair Pennycook (eds), *Disinventing and reconstituting languages*, Clevedon, Multilingual Matters, pp. 1-41.
- MARTIN Denis-Constant, 1988. *Tanzanie: l'invention d'une culture politique*, Paris, Karthala.
- MASQUELIER Bertrand, 2021. Faire de l'anthropologie linguistique avec Charles S. Peirce, *Langage et société* 172 (1) pp. 29-68.
- MASQUELIER Bertrand et Jean-Louis SIRAN (éds), 2000. *Pour une anthropologie de l'interlocution : Rhétoriques du quotidien*, Paris, L'Harmattan.
- MASSAMBA David P. B., 2002. *Historia ya Kiswahili: 50 BK hadi 1500 BK*, Nairobi, Jomo Kenyatta Foundation.
- MATRAS Yaron, 2009. *Language Contact*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MATTHEY Marinette et Daniel ELMIGER (éds), 2020. Dossier. Diglossie: une notion toujours en débat, *Langage et société* 171.

- MAXON Robert, 2009. *East Africa: An Introductory History*, Morgantown, West Virginia University Press.
- MAZRUI Alamin M. et Ibrahim N. SHARIFF, 1994. *The Swahili: idiom and identity of an African people*, Trenton, Africa World Press.
- MÉDARD Henri, 2013. La plus ancienne et la plus récente des traites : panorama de la traite et de l'esclavage en Afrique orientale et dans l'océan Indien, in Henri Médard, Marie-Laure Derat, Thomas Vernet et Marie-Pierre Ballarin (éds), *Traites et esclavages en Afrique orientale et dans l'océan Indien*, Paris, Karthala.
- MEEUWIS Michael et Jan BLOMMAERT, 1994. The « Markedness Model » and the absence of society: Remarks on codeswitching, *Multilingua: Journal of Cross-Cultural and Interlanguage Communication*, 13 (4), pp. 387-423.
- , 1998. Monolectal view of code-switching, Layered code-switching among Zairians in Belgium, in Peter Auer (ed.), *Code-switching in conversation: language, interaction and identity*, London, Routledge.
- MKUDE Daniel J., 1999. Ujenzi wa Demokrasia na Sera ya Lugha Nchini Tanzania : Kiswahili/Kiingereza Dhidi ya Lugha za Jumuiya, in Zubeida N. Tumbo-Masabo et Eliezer K.F. Chiduo (eds), *Kiswahili Katika Elimu*, Dar es Salaam, Institute of Kiswahili Research, pp. 14-30.
- MOSE Peter N., 2017. Language-in-Education Policy in Kenya: Intention, Interpretation, Implementation, *Nordic Journal of African Studies* 26 (3), pp. 215-230.
- MSANJILA Yohana P., 2007. Utumiaji Wa Kiswahili Na Lugha Za Jamii Kijinsia Nchini Tanzania, *Nordic Journal of African Studies* 16 (1), pp. 18-29.
- MTAVANGU Norbert 2013. La contribution des Français à l'étude du swahili : le cas de Charles Sacleux (1856-1943), thèse, Paris, INALCO.
- , 2014. *Tanzanian multilingual state: hostility towards and strategy to protect it*, in *Tanzanian multilingual state: hostility towards and strategy to protect it*, INALCO.
- MUCHOKI Francis, 1998. La période coloniale (1890-1940), in François Grignon et Gérard Prunier(eds), *Le Kenya contemporain*, Paris, Karthala, pp. 77-93.
- MYERS-SCOTTON Carol, 1993. *Social motivations for codeswitching: evidence from Africa*, Oxford, Clarendon Press.
- NATIONAL BUREAU OF STATISTIC, 2013. *2012 Population and Housing Census*, Dar es Salaam, National Bureau of Statistics & Ministry of Finance.
- NEWMAN Paul 2004. Linguistique comparative, in Bernd Heine, Derek Nurse, Henri TOURNEUX et Jeanne ZERNER J. (eds.), *Les langues africaines*, Paris, Karthala, pp. 303-318.
- NGASSAPA David, 2011. *Mukwavinyika Mwamuyinga na Kabila Lake la Wahehe*, Dar es Salaam, Dar es Salaam University Press.



- NGŪGĪ WA THIONG'O, 1986. *Decolonising the mind : The Politics of Language in African Literature*, London, James Currey.
- NURSE Derek, Thomas J. HINNEBUSCH et Gérard PHILIPPSON, 1993. *Swahili and Sabaki: a linguistic history*, Berkeley, University of California Press.
- NURSE Derek et Gérard PHILIPPSON, 1980. The bantu languages of east Africa: a lexicostatistical survey, in Edgar Polomé et Charles P. Hill (eds), *Language in Tanzania*, Oxford, Oxford University Press, pp. 26-67.
- O'BARR William M. et Jean O'BARR, 1976. *Language and politics*, The Hague, Mouton.
- OCHS Elinor, 1992. Indexing Gender, in Alessandro Duranti et Charles Goodwin (eds), *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 335-359.
- OCHS Elinor et Merav SHOHET, 2006. The cultural structuring of mealtime socialization, *New Directions for Child and Adolescent Development* 111, pp. 35-49.
- OCHS Elinor et Carolyn TAYLOR, 1992. Family Narrative as Political Activity, *Discourse & Society* 3 (3), pp. 301-340.
- OCOBOCK Paul, 2017. *An uncertain age : the politics of manhood in Kenya*, Athens, Ohio University Press.
- OTHEGUY Ricardo, Ofelia GARCIA et Wallis REID, 2015. Clarifying translanguaging and deconstructing named languages: A perspective from linguistics, *Applied Linguistics Review* 6 (3), pp. 281-307.
- PEATRIK Anne-Marie, 1999. *La Vie à pas contés*, Nanterre, Societé d'ethnologie.
- , 2014. Le singulier destin de Facing Mount Kenya. The Tribal Life of the Gikuyu (1938) de Jomo Kenyatta, *L'Homme. Revue française d'anthropologie*, 212, pp. 71-108.
- PEIRCE Charles S., 1955. Logic as semiotic: The theory of signs., in Justus Buchler (ed.), *Philosophical writings of Peirce*, New York, Dover, pp. 98-119.
- , 1998. *The Essential Peirce (1893-1913)*, Indianapolis, Indiana University Press.
- PENNYCOOK Alastair, 2006. Postmodernism in language policy, in Thomas Ricento (ed.), *An introduction to language policy: Theory and method*, London, Blackwell.
- PETERSON Derek R., 2004. « Be Like Firm Soldiers to Develop the Country »: Political Imagination and the Geography of Gikuyuland, *The International Journal of African Historical Studies* 37 (1), pp. 71-101.
- PHILIPPSON Gérard, 2007. Langue et histoire au Kilimandjaro et alentour : diffusion démique et diffusion culturelle, in Christine Deslaurier, Dominique JUHÉ-BEAU-

- LATON (éds), *Afrique, terre d'histoire: au cœur de la recherche avec Jean-Pierre Chrétien*, Paris, Karthala.
- , 2009. Langues et histoire dans le Rift, in Bertrand Hirsch et Bernard Roussel (eds), *Le rift est-africain : une singularité plurielle*, Marseille, IRD Éditions, pp. 367-375.
- RASMUSSEN Ane M. B., 1995. *A History of the Quaker Movement in Africa*, London, British Academic Press.
- RAYYA Timammy et Jane A. N. ODUOR, 2016. The treatment of Kiswahili in Kenya's education system, *The University of Nairobi Journal of Language and Linguistics* 5, pp. 174-194.
- REDMAYNE Alison, 1964. *The Wahehe people of Tanganyika*, University of Oxford.
- , 1970. Riddles and Riddling among the Hehe of Tanzania, *Anthropos* 65-5-6, pp. 794-813.
- , 1968. Mkwawa and the Hehe Wars, *The Journal of African History* 9 (3), pp. 409-436.
- RICARD Alain, 2009. *Le kiswahili, une langue moderne*, Paris, Karthala.
- RUGEMALIRA Josephat M., 2005. Theoretical and practical challenges in a Tanzanian English medium primary school, *Africa & Asia* 5, pp. 66-84.
- SA Eleuthera, 2007. *Language Policy for Education and Development in Tanzania, Language Policy for Education and Development in Tanzania*.
- SACLEUX Charles, 1939. *Dictionnaire swahili-français*, Paris, Institut d'ethnologie.
- SILVERSTEIN Michael, 1976. Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description, in Keith H. Basso et Henry A. Selby (eds), *Meaning in anthropology*, Albuquerque, University of New Mexico Press.
- , 1979. Language structure and linguistic ideology, in Paul R. Clyne, William F. Hanks et Carol L. Hofbauer (eds), *The Elements, a Parasession on Linguistic Units and Levels, April 20-21, 1979: Including Papers from the Conference on Non-Slavic Languages of the USSR*, Chicago, Chicago Linguistic Society, pp. 193-247.
- , 1996. Monoglot « Standard » in America: Standardization and Metaphors of Linguistic Hegemony, in Donald Brenneis (ed.), *The Matrix of Language: Contemporary Linguistic Anthropology*, Boulder, Westview Press, pp. 284-306.
- , 2003. Indexical order and the dialectics of sociolinguistic life, *Language and Communication* 23 (3), pp. 193-229.
- SMIEJA Birgit, 2003. *Language pluralism in Botswana: hope or hurdle?*, Frankfurt, Peter Lang.

- SPEAR Thomas, 2000. Early Swahili History Reconsidered, *The International Journal of African Historical Studies* 33 (2), pp. 257-290.
- THOMAS Samuel S., 2000. Transforming the Gospel of Domesticity: Luhya Girl and the Friends Africa Mission, 1917–1926, *African Studies Review* 43 (2), pp. 1-27.
- TOPAN Farouk M., 1992. Swahili as a Religious Language, *Journal of Religion in Africa* 22 (4), pp. 331-349.
- TSITSIPIS Lukas D., 2003. Implicit linguistic ideology and the erasure of Arvanitika (Greek–Albanian) discourse, *Journal of Pragmatics* 35 (4), pp. 539-558.
- VERNET Thomas, Françoise LE GUENNEC-COPPENS et Sophy MERY, 2002. Les cités-États swahili et la puissance omanaise, 1650-1720, *Journal des africanistes* 72 (2), pp. 89-110
- WEI Li, 2005. How can you tell?, *Journal of Pragmatics* 37 (3), pp. 375-389.
- WHITELEY Wilfrid H., 1956. The Changing Position of Swahili in East Africa, *Africa: Journal of the International African Institute* 26 (4), pp. 343-353.
- , 1969. Language choice and language planning in East Africa, in Peter H. Gulliver (ed.), *Tradition and Transition in East Africa. Studies of the Tribal Element in the Modern Era*, Berkeley, University of California Press, pp. 105-126.
- WIJSEN Frans J. S. et Ralph E.S. Tanner, 2008. The Limitations of an Ecumenical Language. The case of Ki-Swahili, *Anthropos* 103 (2), pp. 549-554.
- WILLIS Justin, 2002. *Potent brews: a social history of alcohol in East Africa*, Nairobi, British Institute in Eastern Africa.
- WOOLARD Kathryn A., 1988. Codeswitching and comedy in Catalonia, in Monica Heller (ed.), *Codeswitching : anthropological and sociolinguistic Perspectives*. Berlin, Mouton de Guyter, pp. 53-76.
- , 2004. Codeswitching, in Alessandro Duranti (ed.), *A companion to linguistic anthropology*, Malden, Blackwell, pp. 73-94.
- , 2020. Language Ideology, in James M. Stanlaw (ed.), *The International Encyclopedia of Linguistic Anthropology*, Malden, Wiley-Blackwell, pp. 1-21.
- YAHYA-OTHMAN Saida, 1999. Kiswahili, la consécration d'une langue nationale africaine, in Catherine Baroin et François Constantin (éds), *La Tanzanie contemporaine*, Paris, Karthala, pp. 77-88.
- ZENTELLA Ana C., 1997. *Growing up bilingual: Puerto Rican children in New York*, Malden, Blackwell.



## Résumé

En se fondant avant tout sur l'ethnographie et sur l'analyse d'interactions, cet ouvrage montre comment une approche d'anthropologie sociale peut se saisir des outils de l'anthropologie linguistique et de la sociolinguistique pour appréhender les enjeux sociaux des pratiques plurilingues en Afrique de l'Est. Comparer l'analyse des pratiques langagières entre la Tanzanie et le Kenya permet d'étudier les dynamiques à l'œuvre dans la transformation des idéologies langagières, et ce, tant à l'échelle nationale, par les changements de politiques linguistiques, qu'à l'échelle des pratiques locales et des régularités générées par les usages du quotidien. Ainsi en Tanzanie, les politiques linguistiques mise en œuvre dès la colonisation, reprises et amplifiées suite à l'Indépendance ont participé à une mise en échelle des langues, réitérée par les pratiques quotidiennes. L'analyse d'interactions en hehe et en swahili se déroulant dans un bar artisanal, dans une pépinière arboricole, au sein d'une maison ou auprès de jeunes conducteurs de taxi-moto dans deux villages de la région d'Iringa en Tanzanie ; puis le questionnement des pratiques plurilingues entre bukusu, swahili et anglais d'une famille de la région de Bungoma au Kenya, fournissent un matériau concret permettant de développer une approche critique des concepts mobilisés dans l'analyse du plurilinguisme. Tout en interrogeant la pertinence des concepts de code-switching, de translanguaging et de répertoires plurilingues, cet ouvrage propose d'adapter la notion de registre dans une optique plurilingue. La proposition théorique du registre développée par Asif Agha permet de lier les idéologies langagières et l'indexicalité à une analyse des pratiques langagières soucieuse des liens entre formes linguistiques et activités sociales. Enfin cet ouvrage montre que s'intéresser aux pratiques langagières plurilingues, permet d'aborder les transformations sociales contemporaines en Afrique de l'Est, en se situant au cœur de pratiques quotidiennes où sont produites, négociées ou renouvelées des relations sociales fondées en fonction des contextes sur différents positionnements sociaux, identificatoires et politiques.

**Mots-clés :** plurilinguisme, idéologies langagières, registres, alternance codique, Tanzanie, Kenya

## Abstract

Based on ethnography and interaction analysis, this book aims at showing how social anthropology can use the tools developed by sociolinguistics and linguistic anthropology in order to understand the social implications of multilingual practices in East Africa. Comparing languages use between Kenya and Tanzania shows how linguistic ideologies can be transformed, on the one hand, at a national scale through linguistic policies, and on the other hand at a local scale through every day uses and occurrences. In Tanzania, linguistic policies implemented since colonization shaped a specific scaling of languages which was followed and amplified after Indépendance, iterated in every day speeches. In this book I focus on language choices in different settings : local bars, a tree nursery, among bike taxi drivers and in homes of two villages in Iringa, Tanzania. These data are later compared with multilingual practices within a family in Bungoma, Kenya. By looking closely at the use of Hehe and Swahili in Tanzania, then Bukusu, Swahili and English in Kenya, I question the relevance of concepts such as code-switching, translanguaging and multilingual repertoires, while putting forward a way to tailor Asif Agha's register to multilingualism. I argue that the concept of register ties together linguistic ideologies, indexicality and language use analysis allowing for an understanding of the interconnection between linguistic features and social activities. Focusing on multilingual practices is a way to address contemporary social change in East Africa, at the heart of daily practices where social relations are produced, negotiated or renewed based on different political, identificatory or social stances.

Keywords: Multilingualism, linguistic ideologies, registers, code-switching, Tanzania, Kenya

En contexte plurilingue, les individus disposent de plusieurs langues pour communiquer et agir. Si ce choix de langue peut paraître anecdotique, il faut rappeler que ces langues s'intègrent dans des rapports de force et de domination. Certaines sont enseignées, d'autres non. Chacune se trouve différemment investie politiquement, et ce, au moins depuis l'époque coloniale, dans le contexte de l'Afrique de l'Est.

Cet ouvrage propose une réflexion sur le plurilinguisme et une analyse des choix de langue en interaction. Considérer les pratiques langagières plurilingues en lien avec les idéologies langagières et les politiques linguistique permet d'interroger la façon dont les acteurs s'approprient, mobilisent ou subvertissent ces constructions historico-politiques et comment ils les actualisent dans la production et la reproduction de l'ordre social.

Le Kenya et la Tanzanie présentent un contexte linguistique propice à une telle analyse anthropologique du plurilinguisme, notamment du fait de similitudes : une grande diversité de langues locales auxquelles s'ajoute une langue véhiculaire commune, le swahili, et une langue d'origine européenne commune, l'anglais. Ces dernières sont elles-mêmes contrastées par une histoire coloniale et post-coloniale radicalement différente, des politiques linguistiques parfois aux antipodes donnant forme à des idéologies langagières distinctes. La comparaison des pratiques langagières entre ces deux pays permet d'étudier les dynamiques à l'œuvre dans les processus de changements linguistiques et sociaux, tant à l'échelle nationale, par le biais des politiques linguistiques, qu'à l'échelle des pratiques locales et des régularités générées par les usages du quotidien.

Nathaniel Gernez est docteur en anthropologie de l'Université Paris Nanterre. Il mène des recherches sur la dimension politique et sociale des usages langagiers en contexte plurilingue, principalement en Tanzanie et au Kenya. Pour ces travaux qui s'inscrivent dans une perspective d'anthropologie linguistique, il intègre la caméra dans ses enquêtes et en fait un outil méthodologique à part entière. Il a appris le swahili à l'Institut nationale des langues et civilisations orientales (INALCO) et il s'est familiarisé avec le hehe et le bukusu lors de ses terrains d'enquêtes ethnographiques. Lauréat de la Fondation Martine Aublet lors de sa thèse, il a par la suite mené des séjours postdoctoraux à l'IFRA Nairobi, puis à l'African Studies Centre de Leyde grâce à une bourse de recherche de la Fondation Fyssen. Depuis quatre ans, il est chargé de cours à l'Université de Bordeaux.

ISBN : 978-2-490768-10-3



Couverture : conception I. Leblic  
Illustration : « J'étais là ». Se découvrir frères d'armes dans un bar  
d'alcool artisanal (Wenda, région d'Iringa, Tanzanie, 30/05/2013)  
cliché de Nathaniel Gernez

version électronique disponible sur  
<http://lacito-publications.cnrs.fr>

Prix : 19 € TTC

En contexte plurilingue, les individus disposent de plusieurs langues pour communiquer et agir. Si ce choix de langue peut paraître anecdotique, il faut rappeler que ces langues s'intègrent dans des rapports de force et de domination. Certaines sont enseignées, d'autres non. Chacune se trouve différemment investie politiquement, et ce, au moins depuis l'époque coloniale, dans le contexte de l'Afrique de l'Est.

Cet ouvrage propose une réflexion sur le plurilinguisme et une analyse des choix de langue en interaction. Considérer les pratiques langagières plurilingues en lien avec les idéologies langagières et les politiques linguistique permet d'interroger la façon dont les acteurs s'approprient, mobilisent ou subvertissent ces constructions historico-politiques et comment ils les actualisent dans la production et la reproduction de l'ordre social.

Le Kenya et la Tanzanie présentent un contexte linguistique propice à une telle analyse anthropologique du plurilinguisme, notamment du fait de similitudes : une grande diversité de langues locales auxquelles s'ajoute une langue véhiculaire commune, le swahili, et une langue d'origine européenne commune, l'anglais. Ces dernières sont elles-mêmes contrastées par une histoire coloniale et post-coloniale radicalement différente, des politiques linguistiques parfois aux antipodes donnant forme à des idéologies langagières distinctes. La comparaison des pratiques langagières entre ces deux pays permet d'étudier les dynamiques à l'œuvre dans les processus de changements linguistiques et sociaux, tant à l'échelle nationale, par le biais des politiques linguistiques, qu'à l'échelle des pratiques locales et des régularités générées par les usages du quotidien.

Nathaniel Gernez est docteur en anthropologie de l'Université Paris Nanterre. Il mène des recherches sur la dimension politique et sociale des usages langagiers en contexte plurilingue, principalement en Tanzanie et au Kenya. Pour ces travaux qui s'inscrivent dans une perspective d'anthropologie linguistique, il intègre la caméra dans ses enquêtes et en fait un outil méthodologique à part entière. Il a appris le swahili à l'Institut nationale des langues et civilisations orientales (INALCO) et il s'est familiarisé avec le hehe et le bukusu lors de ses terrains d'enquêtes ethnographiques. Lauréat de la Fondation Martine Aublet lors de sa thèse, il a par la suite mené des séjours postdoctoraux à l'IFRA Nairobi, puis à l'African Studies Centre de Leyde grâce à une bourse de recherche de la Fondation Fyssen. Depuis quatre ans, il est chargé de cours à l'Université de Bordeaux.

ISBN : 978-2-490768-10-3



Couverture : conception I. Leblic  
Illustration : « J'étais là ». Se découvrir frères d'armes dans un bar  
d'alcool artisanal (Wenda, région d'Iringa, Tanzanie, 30/05/2013)  
cliché de Nathaniel Gernez

version électronique disponible sur  
<http://lacito-publications.cnrs.fr>

Prix : 19 € TTC

AL 2

LACITO  
publications

*Anthropologie sociale de la parole plurilingue en Afrique de l'Est*

Nathaniel GERNEZ

Nathaniel Gernez



*Anthropologie sociale  
de la parole plurilingue  
en Afrique de l'Est*

LACITO  
publications

*Anthropologie linguistique et sociale de la parole 2  
Villejuif, 2023*