



HAL
open science

Par-delà la pureté de la langue : révolutions et jeux de langues dans le monde arabe contemporain

Leyla Dakhli

► **To cite this version:**

Leyla Dakhli. Par-delà la pureté de la langue : révolutions et jeux de langues dans le monde arabe contemporain. De Gruyter. Minor Universality / Universalité mineure Rethinking Humanity After Western Universalism / Penser l'humanité après l'universalisme occidental, De Gruyter, pp.157 - 172, 2023, Minor Universality, 9783110798494. 10.1515/9783110798494 . hal-04373128

HAL Id: hal-04373128

<https://hal.science/hal-04373128v1>

Submitted on 9 Oct 2024

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 - NoDerivatives 4.0 International License

Leyla Dakhli

Par-delà la pureté de la langue : révolutions et jeux de langues dans le monde arabe contemporain

Abstract: This chapter explores the place of languages in political and social struggles in the modern Arab world. Beyond the questions raised by the impact of colonial languages and their dominant positions, it explores the assignations to linguistic purity conveyed by a certain vision of the Arabic language and the once needed arabisation. In the Arab postcolonial space, the revolutionary gesture also takes on a linguistic dimension, challenging this mythical purity of identity and claiming a more organic and playful link with Arabic languages.

Keywords: language, history, Arab worlds, revolutions

L'histoire dont il s'agit ici suit le fil de mes recherches de manière un peu libre. Elle commence par moi. Si j'ai choisi d'écrire sur les langues, c'est parce que se niche au creux de ma vie personnelle et intellectuelle une déchirure, ou plutôt de multiples brisures de langues¹. Je suis née en Tunisie, dans une famille où, enfant d'un couple mixte, c'est la mère française qui nous élevait la plupart du temps en solitaire. Ma langue est celle de ma mère d'abord, puis celle de la vie extérieure, ce créole arabe qu'est l'arabe tunisien, un joyeux mélange fabriqué au fil des occupations et des installations, dans lequel on trouve de l'italien, du français, du maltais, un peu de berbère et bien sûr de l'arabe. J'ai choisi, sans conscience, en inconscience, de travailler sur ce qu'on appelle – et que je continue à appeler pour pouvoir m'y confronter – le « monde arabe contemporain » de la Syrie au Liban, à la Palestine et aujourd'hui à la Tunisie², en historienne, sans savoir à quel point les trois termes qui constituent cette désignation académique deviendraient progressivement des problèmes, des mots que je porte avec précautions, et sans vouloir pour autant les remplacer tant je sais que c'est en leur sein que

1 Cette expérience n'est évidemment pas isolée, elle fait écho à de nombreux témoignages et se met au cœur de travaux, y compris artistiques, sur la déchirure, la brisure, la réparation. Je pense ici en particulier à l'œuvre de Kader Attia.

2 Ce travail prend la forme aujourd'hui de la coordination d'un projet de recherche financé par le European Research Council intitulé DREAM (DRafting and Enacting the revolution in the Arab Mediterranean).

réside une partie des questions que je me pose. Revenons tout d'abord sur la locution « monde arabe contemporain ».

D'abord, le terme « monde » au singulier, qui semble embrasser un ensemble cohérent et lui donner une unité alors que par bien des aspects ce monde arabe, dans ses différentes parties, fait – ou a fait, au cours de l'histoire – monde et unité avec d'autres lieux qui l'entourent : la *umma* qui rassemble les musulmans par exemple, la *koiné* du pourtour méditerranéen, ou bien encore des franges du Sahara. Par ailleurs, il semble tout aussi évident qu'il est possible de diviser ce monde en de multiples sous-régions, des sous-ensembles dont les derniers avatars sont les États nations issus des élaborations impériales et des segmentations coloniales et qui pourtant sont pour la plupart revendiquées comme des espaces de reconnaissance.

Ensuite, le mot « arabe ». Il va en être question dans ce texte, car d'évidence cette appartenance pose bien des problèmes et ouvre sur la question de l'identité ou de formes d'identifications concurrentes dans l'espace que l'on appelle « le monde arabe ». Car en son cœur se trouvent des minorités non-arabes revendiquées, des populations conquises et « devenues arabes », des formes d'être-arabe très différentes. L'usage de ce mot doit à mon sens se comprendre dans une histoire continue pour ne pas courir le risque de coller à une définition figée, le plus souvent idéologisée (Dakhli 2009a).

Enfin, j'ai qualifié ce monde arabe de « contemporain », avec la conscience de ce que ces scansions temporelles académiques impliquent comme réflexions possibles sur la contemporanéité elle-même (Ruffel 2016 ; Bardawil 2020). Elles embarquent les mondes que je souhaite ici saisir, ou plutôt avec lesquels je souhaite cheminer dans un régime de temporalité linéaire alors qu'il semblerait plus riche d'appréhender des régimes de temporalités différenciées, qui se rejoignent parfois, et qui, en voulant les englober, empêchent de voir les bifurcations qui nous sont propres, par-delà l'artificialité des frontières.

Ces précautions prises, il me semble important de continuer à comprendre ensemble cet espace qui, dans son artifice et par-delà les idéologies, travaille à construire des passages et des ponts, qui passent souvent par la langue. Il s'agira ici de saisir la question linguistique par les usages, et de s'attarder en particulier sur les processus d'arabisation en les situant dans les cadres successifs de l'aspiration à la renaissance arabe (*nahda*) (Dakhli 2021, 2014), de l'élan national postcolonial et des révoltes et révolutions récentes.

1 S'arabiser : une des figures de la *Nahda*

Il est devenu récurrent, dans les mondes postcoloniaux, de se poser la question de la langue que l'on possède, ou d'énoncer une situation où l'on n'en possède aucune en propre (Memmi 1957 ; Derrida 1996 ; Harchi 2016), dans des contextes où l'on naît dans des régions de polyglossie, où l'on apprend d'autres langues à l'école, et où parfois on émigre dans une autre langue encore. Le travail historique, qui met en présence de mots et de traces textuelles, permet de se confronter à cet exercice d'écart linguistique, de traduction prise dans le sens de relation (Glissant 2009), comme la décrit finement Souleymane Bachir Diagne pour la rapprocher de la notion d'hospitalité (Diagne 2022). Même lorsque l'on écrit dans la langue de ses archives – ce qui n'est pas mon cas – une partie de l'exercice consiste à saisir les usages passés de la langue et à se mettre en capacité de les traduire. Ce labeur implique de laisser couler la langue des autres en soi pour en saisir non pas seulement ce que l'on veut y lire³, nous, mais ce que leurs auteurs et autrices cherchaient à y dire. C'est alors se mettre en présence de fantômes, dont parfois les traces sont infimes.

Travaillant sur une partie du monde arabe dans les temps de l'émancipation des tutelles impériales et coloniales, j'ai découvert dans mes archives, en écoutant les voix, une écriture de la dépossession et de la reprise en main. En réalité, je ne l'ai pas découverte : je l'ai reconnue. Et j'ai reconnu le pouvoir qui se conquiert par la conquête des mots, une autorité, celle que construisent les intellectuel·le·s. Se saisir de la langue arabe, en faire une langue moderne, quel beau projet pour ceux qui voulaient se défaire de l'emprise coloniale. En travaillant sur les académies arabes, en lisant les jeux de langue qu'ils opèrent pour se donner les moyens de désigner ce qu'ils appellent le monde moderne, on décèle l'élaboration d'une autorité par la langue, et une jubilation créatrice. On y voit aussi une ambition unificatrice qui s'engage dans deux voies complémentaires, toutes deux contenues dans le vocable d'arabisation et saisies par l'idée de rectification : la fabrication de mots nouveaux pour traduire le vocabulaire moderne le plus souvent entré dans des langues européennes et l'unification de langues nationales à travers la rectification des erreurs régionales, c'est-à-dire des dialectes en usage. L'Égypte réformatrice de Mohammad Ali (Fahmy 1998), la Tunisie de Khayreddine (Guellouz et al. 2010), l'Académie de Damas issue du Royaume arabe de Faysal (Dakhli 2009b, 227–234). Tous ces moments sont pour les penseurs, écrivains, administrateurs, journalistes, des temps de conquête de leur autorité (Hourani

3 On rejoint ici les réflexions de Sheldon Pollock sur la philologie et sa place dans le monde contemporain dans *Philologie und Freiheit*, où il évoque notamment le devoir de vérité, de solidarité humaine et de réflexivité critique (« Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, zur menschlichen Solidarität und zur kritischen Selbstreflexion »), Pollock (2018, 19).

1962). Cette entreprise, initiée dans les premiers temps de la *nahda* et qui prend son élan véritable dans les États-nations en construction, semble être une quête sans fin, comme si les peuples arabes ne cessaient de s'arabiser⁴. D'où vient que cette entreprise soit sans fin ? D'où vient qu'elle ne cesse de se renouveler cette question ?

C'est qu'en réalité, la langue arabe a été saisie le plus souvent dans le cadre d'un projet nationaliste⁵. Le pouvoir intellectuel et culturel que les intellectuels du tournant du 20^e siècle sur lesquels j'ai d'abord travaillé se construisait sur une réappropriation, inégalitaire et élitaire, mais ouverte. Dans le temps des émancipations on re-fabriquait l'arabe, mais aussi le Tamazight, l'arménien, le syriaque, l'hébreux, on se réappropriait ce que d'autres avaient cherché à codifier ou à enfermer, voire à effacer. Dans le cadre des luttes anticoloniales et dans la forge des États-nations, ces questions tendent à se durcir. Si l'on veut bien comprendre ce qui se joue derrière ces tensions de ce que l'on appelle alors la modernité, il faut interroger ensemble les puretés linguistiques qui semblent s'affronter. Comme le dit Jocelyne Dakhli, à propos de la Tunisie :

La colonisation, ainsi que la réaction nationale qu'elle induit chemin faisant, produisent concurremment un puissant processus de réduction identitaire et de purification des représentations de la langue et en certains cas de la langue elle-même. Dorénavant, et ce tableau est à peine caricatural, on est soit arabe, soit français, et la gamme des langues est censée se réduire à ce couple de l'arabe et du français (Dakhli 2004, par. 20).

Ce chemin n'était pas tracé d'avance.

La piste de la colonisation et de ses suites, de la modernité qui clive, mérite d'être suivie ici, entre l'arabe et ses autres. Si l'arabe semble ne pas avoir de créole, ne pas en admettre, c'est probablement surtout par sa volonté d'être moderne, d'entrer en modernité, de quitter le lieu « hachuré » fait de violence et de souffrance dont parle Fanon⁶. Bien plus, on peut penser que la modernité a fait, de multiples manières, de ce lieu hachuré un lieu de douleur à force de vouloir le blanchir ou le noircir. Écrire cette histoire, c'est alors saisir les mécanismes d'entre-deux pour les insérer dans une histoire de la modernité qui la rende plus complexe et plus compréhensive. En effet, cette dualité liée à la modernité colo-

4 Je ne fais pas ici référence à la querelle de l'arabisation telle qu'elle a pu s'exprimer, notamment en Algérie, autour de positionnements tranchés, voire de guerres de tranchées autour de « l'expression française » ou de la défense du bilinguisme. Parmi tant d'autres, cf. Djébar (2003).

5 Pour une synthèse un peu ancienne des enjeux d'unification nationale à partir des cas de la Syrie et de l'Égypte, voir Eberhard Kienle (1996).

6 Pour une réflexion sur les entremêlements linguistiques qui se poursuivent dans les interstices du pouvoir, Dakhli (2000). Voir aussi le chapitre « La Femme de couleur et le Blanc » dans *Peaux noires, masques blancs* de Fanon (1952, 35–50).

niale et post-coloniale ne s'exprime pas que dans la langue, elle traverse les mondes, dans leur spatialité (la ville « arabe » /la ville moderne – donc coloniale) comme les manières de s'habiller (voiles, tarbouches, et autres couvre-chefs, habits dits européens . . .), les affects, les usages et même les manières de dire ou d'habiter le monde. Mais si la rhétorique de la modernisation, appliquée à l'économie ou à la société, a été beaucoup travaillée et critiquée, notamment par les théoriciens du postcolonial, la question de la langue me semble être restée bien souvent prise dans les pièges que sont la langue des locuteurs eux-mêmes ou les difficultés à formuler des énoncés.

Les États indépendants inventaient et cherchaient des façons de faire avec les langues, à plusieurs échelles. Aux archives du ministère de l'éducation nationale à Tunis, je suis tombée sur un mémoire de fin d'études de l'école d'instituteur qui date du milieu des années 1950⁷. C'est un lexique des mots empruntés des langues européennes dans la langue tunisienne (*darja*). Certains passages et certains mots ont une résonance particulière et s'ancrent dans le dialecte, comme le « casse-croûte » des soldats et des écoliers, devenu une vraie spécialité tunisienne (sous la forme d'un sandwich au thon et aux légumes, arrosé d'huile et d'harissa). Il en est de même de l'usage du mot « cartouche » pour désigner le fusil à partir de la guerre de 1914–1918, aujourd'hui encore employé pour désigner les tirs et coups de feu.

Parfois, dans son modeste travail lexical, il reste des mystères dans les circulations linguistiques, comme le mot qui s'est imposé pour dire rue en tunisien, *kayyâs*, qui serait emprunté à un mot fort peu en usage en français (caillasse, pour un chemin fait d'éboulis). Par-delà le plaisir de la lecture de ce glossaire très resserré, quelques remarques sur « ce que fait le dialecte », la volonté de désigner de manière précise les réalités qui entourent les femmes et les hommes (mais ici, plutôt les hommes), les transformations des sons qui s'opèrent, les usages citadins et ruraux, le pragmatisme de la langue, annoncent autre chose. C'est aussi la manière dont apparaît la langue arabe, comme une langue qui est « trop loin » qui apparaît comme un indice, l'annonce d'un discours sur la langue qui s'est ancré dans les discours des « francophones » de manière pérenne.

La volonté que l'on y lit, de formaliser simplement, parfois de manière fantaisiste, la langue de la rue, n'est pas seulement le résidu d'un savoir colonial, qui on le sait, a été obsédé par l'observation et la codification des dialectes. Le mémoire, écrit à la main, classe les mots et en donne les usages. En cela, il cherche à dire le monde qui l'entoure et qui se transforme, un peu comme les académiciens en

7 Les mémoires de fin d'étude de l'École Normale ne sont pas classés dans le catalogue, je ne peux donc pas me référer à une cote d'archive.

leur temps. La trace de ce travail, effectué par un apprenti enseignant, signale bien que les voies sont encore ouvertes pour accueillir les multiples qui résident dans « la langue nationale », pour faire entrer des mondes dans le monde qui est en train de s'ouvrir.

2 L'école de la langue arabe commune

Pourtant, l'histoire de l'éducation comme celle de la constitution des cadres des États postcoloniaux arabes est prise d'une part dans des logiques d'arabisation qui tendent vers l'unification et d'autre part dans des logiques de « bilinguismes » portés par les exigences du « monde moderne ». Une partie de l'explication de cette relative impasse linguistique, de laquelle découlent de fortes tensions politiques sur la définition de l'identité nationale ou de l'authenticité tient à l'histoire de la postcolonie telle que décrite par Achille Mbembe (2000). Car si toutes les questions posées dans le cadre du mouvement de la *Nahda* sont saisies par les modernités postcoloniales, elles y perdent leur caractère ludique et créatif, et une partie de leurs potentialités dans l'entrée en nation, et plus encore dans l'entrée dans le « concert des nations », exigeant toujours plus d'ajustements et d'alignements entre une forme de pureté d'un idéal national (ou supra-national si l'on pense en terme de « monde arabe ») et les exigences de politiques prises dans les échanges inégaux qui fondent la mondialisation. Ainsi dans un premier temps faut-il admettre que, malgré les émancipations nationales, la langue arabe, bien que parlée par plusieurs millions de locuteurs, reste une langue marginale dans l'économie mondiale. Elle ne permet pas encore de naviguer dans les premiers mondes. À l'utopie d'une langue arabe médiane et unifiante, s'adjoint l'exigence d'un accès au reste du monde *en traduction* ou par des médiations, qui se trouvent être souvent la langue de l'ancien colonisateur.

Si l'on écrit cette histoire à grands traits, on peut la comprendre comme une série de restrictions se surimposant à l'ambition émancipatrice issue des décolonisations. Comme le signe de la fin d'une fiction et comme conséquence même de la difficulté à se dégager des dépendances, les politiques d'ajustements structurels, à partir de la fin des années 1970, valident le canal étroit dans lequel il va falloir désormais penser le « développement » des anciens pays colonisés. Dans le monde arabe, la question linguistique se trouve dès lors piégée par la libéralisation des systèmes scolaires qui installent et confortent des régimes linguistiques où le marché des langues a remplacé la question de la langue commune. On pourrait y voir une résolution par le marché des questions identitaires qui ont pu agiter les jeunes nations. En réalité, les questionnements identitaires ne cessent pas

avec la mondialisation et ses exigences, elles sont au contraire renforcées et rigidifiées.

Dès lors, la langue arabe que nous apprenons tous·tes à l'école, c'est une langue qui ne doit pas avoir d'histoire. Son essence, sa fierté, est précisément de ne pas avoir d'histoire. Elle ne prend pas en charge les débats infinis des intellectuelles de la *Nahda*, qui jouaient avec la langue et ses bâtardises. Elle devient sacrée, coranique, on peut en décrire la grammaire et les richesses infinies, mais pas l'histoire. Comment embrasser simplement une telle langue ? Comment ne pas être intimidé par toute cette pureté, toute cette sacralité ? comment se projeter dans une littérature si vaste qu'elle dit tant de mondes lointains, qu'elle raconte un monde qu'on peine à s'imaginer ? les ruines du campement ? des centaines de mots pour dire les couleurs du désert, tant d'autres pour dire l'amour mais lequel est le nôtre, lequel est le vôtre ?

Il faut prendre la mesure de la croyance qui accompagne le règne de l'arabisation sous cette forme savante et unificatrice. Samir Amin l'énonce en ces termes au milieu des années 1970 :

Le monde arabe se limite-t-il alors à un groupement de peuples parlant des langues parentes ? s'il en était ainsi, les langues arabes parlées évolueraient vers une différenciation croissante comme, à partir du noyau commun latin, les langues romanes ont évolué pour devenir le français, l'italien ou l'espagnol. Mais le mouvement de l'évolution des langues arabes va précisément dans le sens inverse : la langue littéraire tend à devenir la langue parlée de l'ensemble du monde arabe (Amin 1976, 13).

L'erreur que fait ici Amin, fidèle en cela à son éducation française (Trabant 2002), c'est de penser que la langue vient d'en haut. Les Arabes vivent avec et apprennent cet idiome surplombant, qui définit des espaces, des classes, des écarts entre ceux qui le maîtrisent et ceux pour qui il est, comme les langues étrangères, le signe d'une appartenance inaccessible. Coupée des usages communs, des dialectes qui la nourrissent, la langue peut s'égarer. Ces égarements provoquent aujourd'hui de l'ironie et de la distance, elles sont pourtant des intimidations. Un article d'abord publié en arabe dans *Mada Masr*, puis traduit dans *Orient XXI*, relève quelques-uns de ces épisodes :

Mahmoud Abderrezak, un Égyptien fondateur de la page Facebook *Nahw wa sarf* (syntaxe et morphologie) dont l'objectif est de « diffuser la langue arabe de manière simple et fluide », évoque des tentatives passées de l'Académie d'imposer le mot *marna* à la place de *telfaz* pour désigner la télévision. Elle avait avancé comme argument le fait que ce mot était forgé à partir d'un verbe qui signifie « regarder longuement et en silence ». Abderrezak fait remarquer ironiquement qu'on « peut également regarder longuement un avion en silence, faut-il l'appeler *marna* au lieu de *tayyara* ? (Waël 2019)

Il y a de multiples occasions de se moquer, mais aussi de s'attendrir, à la lecture des débats d'académiciens cherchant des instruments pour nommer le monde qui les entoure, leur contemporanéité, ce qu'ils qualifient de modernité. Ce sont des histoires d'échecs devant l'usage, le plus souvent, de rattrapages de mots qui, à partir d'une langue européenne, se sont arabisés, sont passés directement dans les lignes des journaux, des commerçants, des artistes et qu'il faudrait repêcher pour les remplacer par d'autres, qui n'évoquent rien ou pas grand-chose.

Dans le moment moderne, voire modernisateur, du monde arabe, une certaine économie de la pureté s'est installée dans le discours politique et dans la morale publique alors que dans le même temps, l'économie s'est mise à valoriser les hybridations parce qu'elle pouvait les monnayer. C'est pour cette raison qu'une histoire sociale et transnationale du politique ne peut faire abstraction des transformations qui ont été opérées dans les systèmes marchands et dans les échanges de valeurs entre les années 1950 et aujourd'hui.

Pendant que perduraient les aspirations à construire des identités stables et sécurisantes, les migrations se sont intensifiées, la taylorisation des activités économiques à l'échelle mondiale s'est poursuivie, les échanges inégaux se sont installés dans de nouveaux habits décolonisés. L'habileté à traduire est devenue une valeur marchande à haute valeur, et le marché mondial de la traduction s'est construit à la défaveur des petites langues nationales, et même de certaines grandes langues transnationales comme l'arabe⁸. Réussir dans le monde de la modernité triomphante, c'était de plus en plus apprendre d'autres langues, parler d'autres langues que la sienne, non pas par le fait du colonisateur, mais bien par le fait du marché. Cette distorsion-là, loin de pousser à l'émergence d'un éloge de l'impureté, a au contraire renforcé les discours sur l'authenticité, la séparation entre nous et les autres, la survalorisation d'une essence à laquelle il ne faudrait pas renoncer. Le monde moderne veut protéger les espèces en les séparant et en les conservant dans des milieux étanches. Si l'on veut risquer une comparaison un peu osée, c'est ce qui s'est passé avec la langue arabe, standardisée et conditionnée à la suite des efforts de la *Nahda*, installée dans des refuges bien gardés. Son explosion et son développement ne se sont pourtant pas arrêtés, comme nous allons le voir, mais elle est restée comme en réserve, coupée de milieux qui auraient pu lui permettre un développement plus harmonieux.

Aujourd'hui, les élites du monde arabe parlent peut-être arabe, mais elles mettent leurs enfants dans des écoles francophones ou anglophones, où l'arabe est certainement la dernière roue du carrosse. Dans le même temps, on voit les dialectes

⁸ Sur le marché mondial de la traduction, Casanova (1999, 2015). Sur la langue arabe et ses traductions voir Leonhardt Santini (2006).

se développer, s'afficher sur les murs, se chanter et s'échanger dans les produits culturels, à la fois les plus massifs et les plus expérimentaux. Les « partisans » des dialectes ne sont pas sans arrière-pensée. Les débats sur la généralisation de la langue dialectale dans les écoles mettent au premier plan ceux-là qui veulent perpétuer des hiérarchies de langue. Car si le dialecte s'enseigne, c'est d'abord comme véhicule d'une culture au rabais, fermée sur elle-même, bien suffisante pour celles et ceux à qui on n'imagine pas d'autre horizon que celui de son étroit sol natal.

C'est aussi par le libéralisme économique, l'affichage publicitaire qu'est entrée dans nos vies une écriture de la langue parlée. Parce que si les politiques pouvaient continuer à nous bercer de leur langue de bois, les publicitaires eux devaient toucher au cœur et inventer des slogans dans la langue de tous les jours.

3 Révolutions

Déplaçons-nous à présent pour écouter les voix des révolté-e-s et écouter ce qu'elles ont à nous dire au moment où elles prennent la parole comme nous y a invité de Cerateau (1994). Il est possible dès lors de percevoir un autre tissage linguistique, qui s'est opéré dans l'ombre de ce que j'ai appelé ici l'arabisation. C'est un tissage qui n'est pas un processus continu et uniforme, mais il appartient en propre à la langue arabe, ou plutôt aux langues arabes. Dans le temps long des parlers et des orfèvreries quotidiennes ou savantes de la langue, dans l'accueil de ses hybridations et de sa contemporanéité s'est inventée une nouvelle façon de se parler, entre les dialectes, les langues apprises, celles qui permettent de passer d'un lieu à l'autre.

D'évidence, les sons et les voix de 2011 ont été le surgissement d'une langue, et son affirmation. Alors que l'on tendait à nous présenter les mobilisations dans la région comme les cris inarticulés d'une rue arabe aux contours flous de laquelle répondait des paroles inaudibles, non politiques, perçues comme des vagues de révoltes irrationnelles, même les médias et les analystes d'ordinaire peu enclins à écouter se sont mis à percevoir ce que les peuples arabes avaient à dire. Ils ont articulé, par la révolte et le courage de la mise en jeu de leurs corps, un discours qui peut d'abord se savourer, se regarder, et permet à chacun et chacune de se recharger.

Cette langue s'est d'abord présentée comme un silence qui laisse circuler des gestes et des rituels. Lors des premières semaines des révolutions de 2011, l'un des symboles qui circulaient le plus souvent était une sorte de cercle de mains qui se tenaient par les poignets et formaient un cercle. Ce symbole, détournement politique d'un vocabulaire développé dans des cadres plus intimes, s'est ajouté à des

symboles plus directement politiques, notamment les drapeaux nationaux. Cette manière de mêler les couleurs de la nation avec des empreintes corporelles définit une nouvelle grammaire, un peu kitsch et issue des réseaux sociaux. Mais elle définit aussi un usage renouvelé du réemploi, des collages et des montages devenus familiers aux usagers du numérique, pour dire des émotions collectives. Peu importe ici la langue, les Gif ou les montages vidéo se saisissent de la colère, des espoirs, des joies et des peines pour inventer de nouvelles langues. Ce bricolage contestataire fait place aux corps à la fois dans la violence qui les touche et celle qui en émane ; il fait place aussi à de l'amour, les cœurs sont souvent là pour le symboliser sous la forme d'amour de la patrie, d'amour du peuple, d'amour de ce qui se tisse dans la lutte face à la haine libérée du régime qui se dresse en face.

Il est fait de nombreux gestes, comme celui qui consiste à nettoyer, à faire place nette sur les lieux de la révolte. Ce geste est particulièrement fort, car il est aussi ambigu. S'agit-il d'un acte tactique, qui vient dire en miroir que le peuple est « propre » face à la saleté du pouvoir, ou un renversement de la saleté qui lui est accolée par les dominants ? Est-ce un acte écologiste ? On peut le lire dans tous les cas comme un discours sur le monde à construire, non pas forcément « propre » car ce serait aller vers des discours de la pureté qui sont bien loin de ce qui s'exprime dans le désordre des rues, mais où tout le monde et chacune prend en charge la question des déchets, prend sa part de nos restes, de ce que nous laissons derrière nous.

Au centre de cette prise de parole, on trouve des mots qui circulent entre les langues et inventent d'autres manières de se parler et de se dire. Certains sont repris, réappropriés et re-signifiés. J'emprunte ces notions à l'usage qui est fait notamment d'une terminologie raciste, homophobe ou sexiste au service de causes d'émancipation par le phénomène de réappropriation. Dans le cas présent, la réappropriation est une reconquête des espaces du politique par un nouvel usage. Il s'agit en particulier de mots transformés depuis des décennies en langue de bois, intégrés dans un discours figé du pouvoir. On reprend des mots, à commencer par celui de révolution, *thawra*⁹. Dans certains contextes en particulier, comme celui de pays dont l'indépendance s'était faite sous le signe de la révolte, ce registre avait été confisqué par la dictature : il en est ainsi de la révolution algérienne, ou de la révolution nassérienne en Égypte, ou encore de la révolution baathiste en Syrie, qui avaient usé jusqu'à la corde la possibilité même de faire usage de ces vocables.

Mais la « révolution » est un mot que l'on reprend également à ses terres du nord. La révolution appartient aux Lumières, qui l'ont en partie déglacée de ce

9 Il en est de même du mot « peuple », *shaab*, cf. « Lorsqu'un jour le peuple veut vivre » (Dakhli 2020, 103).

qu'elle contient de troubles, d'incertitudes et de désordre¹⁰. *Thawra* est un mot qui a une connotation désordonnée, il désigne le mouvement et l'agitation qui renverse. Il ne semble pas présentable en des temps où l'on pense le changement politique comme une transformation démocratique. L'usage de ce mot est enfin dénié par les analyses froides et normées qui savent ce qui peut être qualifié de révolution : un processus que l'on juge à l'aune de son résultat, qui doit être une transformation profonde du régime. Alors, les soulèvements qui se nomment eux-mêmes révolutions ne sont pas jugés dignes d'user de ce terme s'ils ne sont pas en mesure d'aller au bout de la démarche révolutionnaire.

Quelles que soient ces objections, elles ne masquent pas le fait que les acteurs et actrices utilisent encore et encore ce mot de *thawra*, ou alors ce beau mot de *hirak* en Algérie et dans le Rif marocain¹¹. Ces mots encapsulent une expérience, pas une théorie politique. Une expérience qui se nomme sans se vulnérabiliser, en l'occurrence parce qu'elle s'énonce en se faisant.

Par-delà ces réappropriations, on observe des inventions, des hybridations et des traductions, comme des échos plurilingues, entre les langues et les dialectes. *Ytnahaou ga !* ont répété les Algériens pendant tant de semaines, qu'ils partent tout simplement, *Dégage !* a-t-on entendu en Tunisie, *irhal* (va-t-en) en Egypte ou en Syrie, *kullun yani kullun* (tous, ça veut dire tous), au Liban encore. Tous sont de l'arabe, et se déclinent en traductions réciproques d'un même désir d'en finir avec un ordre honni. Mais ils font aussi écho au *Que se vayan todos* argentin de 2001, ainsi qu'à des slogans ou des groupes comme le « Y en a marre » sénégalais qui se dit en wolof *Le éppe Tuuru* (trop c'est trop), qui fait lui-même écho à ce mouvement égyptien qui s'appelait aussi ça suffit, *kifaya!* plus de 10 ans avant la révolution de 2011.

Si j'évoque ces différentes occurrences, ce n'est pas simplement pour dire que les revendications sont les mêmes partout. Ce qui s'exprime ici est évidemment un ras-le-bol de la classe politique et du « système », qui s'énonce aussi autour du slogan phare des révolutions arabes « le peuple veut la chute du système » *al-shaab yurid isqat al-nidâm* (en arabe classique). Ce qu'on y entend aussi c'est le choix des mots qui remettent en jeu, redonnent en partage, le mot de peuple (*shaab*), sa volonté, et la caractérisation évidente pour tous de ce que c'est que le système.

¹⁰ Sur cette question de l'universalisme et de la révolution, voir l'entretien mené par l'équipe de recherche Minor University (2020).

¹¹ Il est à noter que le mot *Hirak* (mouvement) n'est pas chargé du même sens et de la même symbolique au Maghreb occidental qu'au Moyen Orient. Ainsi a-t-on vu les manifestants libanais chanter « notre *thawra* n'est pas un *hirak* », non pas pour se distinguer des Algériens, mais pour dire quelque chose comme « notre révolution n'est pas seulement un mouvement social ». Dans le contexte algérien et rifain, le *Hirak* renvoie à l'idée de soulèvement.

Ces mots-là ne se sont pas forgés dans les académies de langue arabe. Leur forge se situe ailleurs, dans les luttes répétées, dans les échos de ces luttes, mais aussi dans des espaces d'apprentissage qui sont en marge du politique. Pour en saisir l'émergence et la circulation, il faut regarder ailleurs, écouter les chansons, les blagues, les films. Et aussi des lieux comme les stades où s'inventent des chants du monde. Ces surgissements racontent aussi des sociétés de relégation et de séparation. Ce qui se dit dans les stades, c'est ce qu'ont appris à mépriser, ou en tout cas à ignorer, les intellectuel·le·s et les élites des pays ou dont ils et elles se sont simplement séparé·e·s.

Cette langue forge un vocabulaire qui vient dire l'aspiration à la dignité (*karama*), dans sa pluralité : qu'elle se dise sous la forme de revendications syndicales, de mouvements populaires, ou de chants de supporters lancés à la foule comme des cris contre l'oppression ou l'humiliation. On a en tête la Casa de la Mouradia des supporters algérois reprise par la foule lors des premières journées de soulèvement en 2019. En écho, on peut aussi écouter le chant des supporters du Raja Casablanca, *F'Bladi Delmouni* (Ils m'ont opprimé dans mon pays). Créée en mars 2017 par le groupe musical des ultras du Raja, Gruppo Aquile (Groupe des Aigles), cette chanson raconte les souffrances d'une jeunesse. La chanson a dépassé les frontières du stade, et même celles du Maroc pour devenir un hymne puissant. Elle a notamment été entendue en Tunisie lors des manifestations populaires de juillet 2021 :

Dans ce pays, on vit dans un nuage d'ombre
 Ils nous ont laissés comme des orphelins
 À attendre le jugement dernier [. . .]
 Vous avez volé les richesses de notre pays
 Les avez partagées avec des étrangers
 Vous avez détruit toute une génération . . .
 (Gruppo Aquile 2017)¹²

Le chant des supporters de l'Ittihad de Tanger est peut-être l'un des plus poignants. Voici ce qu'il dit, à l'unisson, appelant à l'exil pour fuir une terre de souffrance :

C'est une terre de Hogra¹³,
 Où nos larmes ont coulé
 La vie y est amère
 Ils n'ont pas menti ceux qui ont dit

¹² On peut l'écouter par exemple sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=kJvFAUZiK-Q>.

¹³ La *hogra* désigne l'humiliation et le mépris.

Qu'ils nous ont tués avec des promesses
 Nous n'en avons rien vu dans ce pays
 Pour Mawazine Shakira a été payée des milliards
 Nos demandes sont modestes
 Vous nous avez tués avec des prix qui flambent
 Par dieu, c'est une grande mafia
 Tout le monde est devenu voleur
 Dans les quartiers, les pauvres forment des files d'attente
 Une bougie nous éclaire
 Notre seule eau provient des robinets publics
 Et ils se moquent de nous
 Avec notre argent ils s'achètent des villas
 Emmenez-nous sur un bateau
 Sauvez-nous de cette terre !¹⁴

Ces paroles qui sont chantées à pleine voix dans les stades, circulent à plus basse intensité dans les conversations quotidiennes, elles sont une forme d'infra-politique¹⁵, très directement énoncé mais porté dans des espaces particuliers, des espaces de tolérance relative et de confrontation réglée que sont les stades, elles sont aussi le terreau dans lequel se développent les langues de la révolte. Ce qui circule depuis longtemps à bas bruit se trouve hissé et porté très haut dans les moments, parfois éphémères, de communion dans la révolte. Ainsi les Algériens et les Algériennes ont-ils porté ces chants du stade dans la rue et, ce faisant, ils réparent littéralement, reconstruisent le lien entre les générations et entre les mondes séparés par le « système ».

Si l'on tend l'oreille, comme nous y invite par exemple le sociologue John Holloway, ces paroles et ces chants sont déjà audibles avant leur explosion dans l'espace public commun par un « ça suffit » ou par un « trop c'est trop » (Holloway 2010). Ils ne sont pas pour autant des signes annonciateurs, ils sont des potentialités qui ne se déploient pas nécessairement, qui peuvent se développer dans l'ombre longtemps et peuvent aussi prendre d'autres formes. Ces potentialités circulent par les productions artistiques, la scène musicale notamment. Le rap est aujourd'hui un des lieux de cette traduction-relation, un lieu de prise de parole où l'on prend des risques. Au Maroc, les rappeurs L'Zaar, Weld Legriya et L'Gnawi ont été condamnés pour leur morceau « 'ach al-cha'b » (que vive le peuple) en 2019¹⁶. On y retrouve des mots très proches des chansons des supporters :

¹⁴ « C'est un pays de hogra », YouTube, Middle East Eye. Cette vidéo a beaucoup circulé sur les réseaux sociaux en 2019 : <https://www.youtube.com/watch?v=9KrmIB0a72E>.

¹⁵ Cette notion est bien entendu empruntée à l'anthropologue James Scott (1990).

¹⁶ Sur cette affaire, voir l'article d'Omar Brousky (2020) paru dans le journal Orient XXI.

Qui a broyé le pays et qui continue à chercher la richesse ? [. . .] Qui nous a mis dans ce pétrin ? Vous avez violé notre dignité [. . .]. Si on est 40 millions dans ce pays, 30 millions restent avec toi parce qu'ils y sont forcés [. . .]. Ma vie n'a pas de but [. . .]. Je suis celui qui t'a fait confiance et qui a été trahi [. . .]. Je suis le Rifain qui rêve d'un Rif meilleur . . . (L'Zaar 2019)¹⁷

Enfin, dans l'ordre des mots, les militants révolutionnaires contemporains ont leur mot à dire. Les décisions des Académies se font dans la lenteur du cycle de travail. Des années peuvent s'écouler avant que des solutions linguistiques pour dire le monde ne soient trouvées, bien après que les blogueurs et blogueuses ont de leur côté fait entrer par effraction des mots qui se répandent. L'article de *Mada Masr* précédemment cité évoque le cas du mot genre :

L'Académie arabe du Caire a ainsi validé le mot *jounoussa*, en avril 2009, pour désigner les « traits distinctifs entre les sexes masculin et féminin » en arguant qu'il s'agit d'un nom d'action sur le schème de *fou'oula* semblable à *dhoukoura* (masculinité), *ounoutha* (féminité) et *bourouda* (frigidité). Cependant, relève Farah Berkaoui, rédactrice et coordinatrice du projet Wikigender, « le mot *jounoussa* ne s'est pas répandu contrairement à *gender* et genre social ». Selon elle, ce manque de succès du mot tient probablement à la ressemblance du mot *jounoussa* avec sexualité (*jinsâniyya*) et sexe (*jins*) (Waël 2019).

Les espaces pour dire les questions liées aux genres s'étaient depuis longtemps emparé de *gender*, et avaient cultivé d'autres manières de dire, y compris en retournant des stigmates.

Finalement, il y aurait bien sûr mille choses à entendre et à écouter, à décrypter et à traduire peut-être. Elles sont semées un peu partout sur le chemin des femmes et des hommes qui habitent le monde arabe contemporain. Elles n'ont pas surgi par miracle en 2011, elles avaient déjà tissé des toiles, fourni des refuges et des lieux pour se reposer alors même que les langues du pouvoir se développaient pour devenir, bien loin de leur élan émancipateur, des langues qui ferment, qui élèvent des murs, qui excluent, des langues qui humilient et relèguent.

Une image vient au moment de conclure, celle d'un manifestant dans les rues d'Alger en 2019. C'est un homme muet, et il harangue la foule. Les gens se rassemblent autour de lui et l'écoutent alors qu'il ne parle aucun langage articulé. Et pourtant, tout le monde le comprend. Sa position, le lieu où ils se trouve, le moment qu'il partage donnent les clés d'un discours à l'unisson. Que peut-on imaginer de plus « impur », que peut-on imaginer de plus digne d'être écouté ?

La position des locuteurs et locutrices de langues indigènes pourrait se situer bien loin d'une réflexion sur les universalités possibles. Leur position est au seuil de plusieurs « puretés » présentées, enseignées et brandies comme inatteignables et à atteindre. L'intelligence politique des révolutions arabes réside dans la fabrique

17 On peut écouter la chanson ici : <https://www.youtube.com/watch?v=hiW7ByHWJhg>.

d'une langue concurrente, non unique, non unifiée, mais qui, contrairement aux langues savantes, est au plus proche des êtres vivants, de leurs émotions, de leurs désirs et de leurs aspirations les plus élevées et les plus abstraites. En son cœur, la notion de dignité, qui puise ici sa puissance politique.

La tâche du chercheur ou de la chercheuse, nous le savons, est d'écouter et de regarder. A cette place, voici donc ce que j'ai entendu, ce que j'ai vu et ce que j'ai lu : des sociétés sur le fil, qui dessinent par bribes le sens qu'elles donnent à leur « volonté de vivre », pour reprendre les mots du poète tunisien Abul Qassim al-Shabbi. Pour qui veut bien les entendre, ces voix des luttes, mais aussi de la vie quotidienne, nous embarquent dans un nouveau récit dont la première formulation est l'abandon même de la notion d'idéal abstrait à atteindre par une forme de pureté. La langue est le terrain par lequel il nous est peut-être permis de comprendre ce qu'on peut entendre par là, une forme de nouvel universel multilingue qui se bâtit sur les relations qu'il permet de nouer entre les êtres. Ces relations se passent parfois même de langue tant elles se comprennent, immédiatement, comme la langue de la dignité humaine.

Références bibliographiques

- Amin, Samir. *La Nation arabe. Nationalisme et lutte de classes*. Paris : Minuit, 1976.
- Bardawil, Fadi. *Revolution and Disenchantment. Arab Marxism and the Bonds of Emancipation*. Durham/NC : Duke University Press, 2020.
- Brousky, Omar. « Au Maroc, l'étouffement des dernières voix dissidentes ». *Orient XXI*, 29 janvier 2020. <https://orientxxi.info/magazine/au-maroc-l-etouffement-des-dernieres-voix-dissidentes>, 3566 (15.06.2022).
- Casanova, Pascale. *La République mondiale des lettres*. Paris : Seuil, 1999.
- . *La Langue mondiale. Traduction et domination*. Paris : Seuil, 2015.
- « C'est un pays de hogra ». Chant des supporters de l'Ittihad de Tanger, 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=9KrmIB0a72E> (15.06.2022).
- Dakhli, Leyla. « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au 20^e siècle ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 103.3 (2009a) : 12–25.
- . *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908–1940)*. Paris : Karthala, 2009b.
- . « Nahda ». *Encyclopédie de l'humanisme méditerranéen*. Ed. Houari Touati. 2014. <http://www.encyclopedie-humanisme.com/?Nahda> (15.06.2022).
- . *L'Esprit de la révolte. Archives et actualité des révolutions arabes*. Paris : Seuil, 2020.
- . « Napoléon a-t-il réveillé le monde arabe ? » *The Epoch of Universalism 1769–1989*. Ed. Franck Hofmann et Markus Messling. Berlin, Boston : De Gruyter, 2021. 43–54.
- Dakhli, Jocelyne. « Mémoire des langues ». *La pensée de midi* 3.3 (2000) : 40–44.
- . « No man's langue : une rétraction coloniale ». *Trames de langues. Usages et métissages linguistiques dans l'histoire du Maghreb*. Ed. Jocelyne Dakhli. Tunis : Tunis-IRMC, 2004. 259–271. <http://books.openedition.org/irmc/1472> (15.06.2022).

- de Certeau, Michel. *La Prise de Parole, et autres écrits politiques*. Paris : Seuil, 1994.
- Derrida, Jacques. *Le Monolinguisme de l'autre*. Paris : Galilée, 1996.
- Diagne, Souleymane Bachir. *De Langue à langue. L'hospitalité de la traduction*. Paris : Albin Michel, 2022.
- Djebbar, Assia. *La Disparition de la langue française*. Paris : Albin Michel, 2003.
- Fahmy, Khalid. *All the Pasha's Men : Mehmed Ali, his Army and the Making of Modern Egypt*. Cambridge : Cambridge University Press, 1998.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, Masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Glissant, Edouard. *Philosophie de la relation. Poésie en étendue*. Paris : Gallimard, 2009.
- Gruppo Aquile – في بلادي ظلموني (Ultras Eagles). *F'Bladi Delmouni* (Ils m'ont opprimé dans mon pays), mars 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=kjvFAUZiK-Q> (15.06.2022).
- Guellouz, Azzedine, Abdelkader Masmoudi, Smida Mongi et Ahmed Saadaou. *Histoire générale de la Tunisie. T. III « Les temps modernes »*. Tunis : Sud Éditions, 2010.
- Harchi, Kaoutar. *Je n'ai qu'une langue, ce n'est pas la mienne. Des écrivains à l'épreuve*. Paris : Pauvert, 2016.
- Holloway, John. « À quelle distance est l'Amérique latine ? » *Variations. Revue Internationale de Théorie Critique* 13–14 (2010) : 12–18.
- Hourani, Albert. *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Oxford : Oxford University Press, 1962.
- Kienle, Eberhard. « De la langue et en deçà : nationalismes arabes à géométrie variable ». *Égypte/Monde arabe* 26.2 (1996) : 153–170.
- Leonhardt Santini, Maud. *Paris. Librairie arabe*. Marseille : Parenthèses, 2006.
- L'Zaar, Weld Legriya et L'Gnawi. « 'ach al-cha'b (que vive le peuple) », 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=hiW7ByHWJhg> (15.06.2022).
- Mbembe, Achille. *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala, 2000.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé*. Paris : Buchet-Chastel, 1957.
- Minor Universality. « Universalisme & révolution. Entretien avec Leyla Dakhli ». *Les entretiens du groupe de recherche Minor Universality*, le 14 juillet 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=OCz3dq8TOAY> (15.06.2022).
- Pollock, Sheldon. *Philologie und Freiheit*. Trad. Reinhart Meyer-Kalkus. Berlin : Matthes & Seitz, 2018.
- Ruffel, Lionel. *Brouhaha. Les mondes du contemporain*. Lagrasse : Verdier, 2016.
- Scott, James. *Domination, and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven : Yale University Press, 1990.
- Smith, Julia A. *Mediterraneans. North Africa and Europe in an Age of Migration, c. 1800–1900*. Berkeley : University of California Press, 2011.
- Trabant, Jürgen. *Der Gallische Herkules. Über Sprache und Politik in Deutschland und Frankreich*. Tübingen : A. Francke Verlag, 2002.
- Waël, Ahmed. « L'Académie égyptienne au défi des mots ». Trad. Hamid Larbi. *Orient XXI*, octobre 2019. <https://orientxxi.info/magazine/l-academie-egyptienne-au-defi-des-mots,3384> (15.06.2022).