



HAL
open science

Pratiques de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. Pratiques de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie. Foued Laroussi. Plurilinguisme et identité(s). Le cas du Maghreb, Publications de l'Université de Rouen, pp.67-79, 1997, PUR n° 233. halshs-00456371

HAL Id: halshs-00456371

<https://shs.hal.science/halshs-00456371>

Submitted on 14 Feb 2010

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.

Plurilinguisme et identités au Maghreb

Foued Laroussi éd.

PUR. n°233 - Rouen 1997

PRATIQUES DE L'ARABE ET PROCESSUS IDENTITAIRES EN MAURITANIE

Catherine TAINÉ-CHEIKH

La Mauritanie, comme de nombreux pays de la bande saharo-sahélienne, est une zone de transition où la rencontre de l'Afrique Blanche et de l'Afrique Noire n'a cessé, au cours des siècles, de générer aussi bien des échanges et des complémentarités que des contradictions et des conflits.

Depuis que les Etats modernes ont réuni dans des ensembles clos, à l'intérieur de frontières héritées de la colonisation, des populations d'origine et de culture très différentes, on peut se demander dans quelle mesure il y a eu formation d'identités nationales.

Cette question, même ramenée à la seule échelle de la Mauritanie, est certainement trop vaste pour être abordée ici sous tous ses aspects. Force est de constater, cependant, que les minorités négro-africaines estimées (mais peut-être sous-estimées) à 25% de la population, ne pèsent pas d'un même poids que la majorité arabophone. Cela ne date pas d'aujourd'hui puisque le nom choisi pour le nouvel Etat (Mauritanie) fait référence exclusivement - et directement - à la majorité « blanche ». En effet l'appellation « Maures » est héritée de la tradition occidentale mais elle correspond assez précisément au nom de *Bidān* que les arabophones se donnent à eux-mêmes et qui signifie d'ailleurs explicitement « les Blancs ».

Depuis l'indépendance, cette prédominance de la majorité n'a cessé de croître, entraînant avec elle la prépondérance de l'arabe. Si l'on se place du point de vue des minorités négro-africaines, on peut considérer que leurs pratiques de l'arabe sont encore, dans bien des cas, marginales. Mais si l'on se situe au niveau national et, plus encore, du point de vue de la majorité des *Bidān*, on ne peut que souligner l'importance de l'arabe, à la fois comme langue du quotidien et comme langue de culture et de travail. Nous allons voir que cette place centrale dans les échanges linguistiques trouve son équivalent au niveau culturel, dans le rôle fondamental joué par l'arabe dans les constructions identitaires, tant ethniques que nationales.

La relative marginalisation des Négro-Africains dans le pays, s'ajoutant à la séparation ancienne des différentes communautés ethniques (particulièrement entre nomades *el-Bidân* et sédentaires Pular(s) ou Soninké(s)), fait que, très souvent, l'on se retrouve finalement devant la trilogie maghrébine arabe/berbère/français. Par certains aspects, on est déjà passé de la Mauritanie « zone de transition » (telle qu'elle est de fait), à la Mauritanie « pays du Grand Maghreb » (telle que ses dirigeants et sa majorité ethnique la veulent), après avoir échoué à être véritablement un pays de trait d'union (entre le Maghreb et l'Afrique Noire occidentale).

Que les identités linguistiques mettent en jeu les mêmes éléments en Mauritanie que dans le reste du Maghreb, c'est une chose. Que celles-ci jouent vraiment un rôle identique dans les processus identitaires, c'en est une autre et il est probable que les différences ressortiront d'elles-mêmes.

Les identités se forgeant principalement par opposition ou identification, en rapport avec les notions du Même et de l'Autre, je me propose d'exposer les pratiques linguistiques de manière contrastive et de rechercher leurs apports respectifs dans les processus identitaires.

Arabe/Berbère

Paul Dubié, en 1940, évaluait la communauté berbérophone à 13000 locuteurs (dont 8000 seulement parmi lesquels les enfants continuaient à parler le berbère). Depuis le recul prévu n'a fait que s'accélérer, même si des poches de bilinguisme subsistent dans le Sud-Ouest et même si l'on rapporte le cas, dans des campements très isolés, de quelques femmes encore uniquement berbérophones.

Pourtant, il ne fait guère de doute que les populations blanches du Sahara occidental restent berbérophones jusqu'au XIV^e siècle - et cela, malgré l'islamisation par les Almoravides qui a débuté au XI^e siècle. Selon les sources traditionnelles locales, ce sont les *Beni Hassân* (litt. « fils de Hassân »), une des branches des Arabes Ma^qîl, qui sont à l'origine du remplacement progressif du berbère par l'arabe comme langue vernaculaire.

C'est également ce que peut nous révéler l'examen des différents noms attribués au dialecte arabe parlé en Mauritanie : *klâm el-Bidân* ou *klâm hassân* ou *el-hassâniyye*. Si, par un côté, le dialecte est « le parler des Blancs », par un autre il est « le parler de Hassân » (l'ancêtre éponyme des Arabes de Mauritanie) ou bien encore « le parler des guerriers ».

Quant à la langue berbère, on l'appelle *klâm (à)znâge* ce qui, littéralement, signifie « parler des Zénaga » (du nom des Berbères de Mauritanie). Ceci n'appellerait aucun commentaire si *aznâge* ne désignait pas aujourd'hui, dans un sens plus restrictif, les groupes tributaires d'origine blanche, traditionnellement spécialisés dans les travaux d'élevage.

Derrière le couple *klâm hassân / klâm (à)znâge* se profile donc l'opposition hiérarchisée entre la langue du pouvoir et de l'élite (l'arabe) d'une part et la langue des dépendants et des vaincus (le berbère) d'autre part. Cette dévalorisation du berbère paraît doublement inscrite dans la tradition populaire selon laquelle le *klâm (à)znâge* est une « langue achetée par l'imam Nasr ed-Dîn », le premier imam de la coalition maraboutique contre les tribus arabes Ma^qîl-Hassân : non seulement c'est la langue des vaincus (la coalition maraboutique à laquelle appartient l'imam), mais de plus ce n'est plus la langue maternelle des plus glorieux d'entre eux.

Lorsque j'entendis cette explication pour la première fois, voici plus de vingt ans, ce fut de la bouche même d'un membre de la Confédération des Tachemche, ces fameuses tribus maraboutiques du Sud-ouest où, jusqu'au milieu du siècle, les adultes parlaient encore le berbère et les jeunes, à défaut de le maîtriser, étaient tenus (au nom du respect dû aux aînés) de pratiquer cette langue au moins pour les salutations. Si, dans ces tribus-là, on ne prétendait parler le berbère que parce que des ancêtres l'avaient « acheté », où donc pouvait-on espérer trouver des berbérophones « authentiques » et fiers de l'être ?

Une réponse semblait s'imposer : nulle part. Qu'ils parlent encore le berbère ou qu'ils ne le parlent plus, tous les Blancs de Mauritanie (*Bidân*) se rejoignent donc apparemment pour dénigrer le berbère, pour le rejeter. Mais était-ce vraiment la seule attitude ? Et cette attitude ne cache-t-elle pas quelque chose ? C'est ce que nous découvrirons peut-être en nous penchant sur les traditions orales des tribus « d'origine berbère ».

Récemment, Husseyn Ould Mohand (descendant d'une des prestigieuses lignées de savants que compte la Confédération des Tachemche) a cherché à expliquer, à partir des traditions populaires (caractère, mœurs, expressions linguistiques ...), la spécificité de sa tribu des Owlâd Deymân (O. Mohand, 1992). Ce qu'on appelle le « caractère *tdeymîn* » (ce qui fait qu'un Deymâni est un Deymâni) est assez bien rendu par l'anecdote suivante.

« Un jour, un groupe des Owlâd Deymân rencontre un groupe de *hassân* (de « guerriers ») au puits. Les seconds s'adressent alors aux premiers en ces termes : « Ah ! Vous êtes de cette tribu où l'hypocrisie et la cupidité sont considérées comme des valeurs en soi ! » Et les premiers de répliquer : « Ah ! vous êtes de ces tribus connues pour leur grandeur, leur courage et leur dignité ! » Quelques temps plus tard, une nouvelle rencontre se produit au point d'eau. Les *hassân*, regrettant leur manque de courtoisie, reviennent alors sur leur précédente déclaration : « Ce que nous avons dit l'autre jour est faux, nous le retirons ». Et c'est aux Owlâd Deymân alors de répliquer, toujours sur le même ton paisible : « Ce que nous avons dit était faux aussi, alors nous le retirons également ! »

On notera que cette petite histoire souligne, comme beaucoup d'autres du même genre, la placidité, le contrôle de soi que le vrai Deymâni se doit d'observer en toutes circonstances (y compris, semble-t-il, devant un

rival qui viendrait à courtiser son épouse¹). Elle pourrait aussi illustrer ce que les *hassân* considèrent comme de « l'hypocrisie » et qui est plutôt le trait de caractère qui oppose précisément les Owlâd Deymân aux *hassân* : c'est l'esprit fin et retors des uns opposé à la franchise brutale et maladroite des autres.

Ce que, plus pertinemment pour nous, cela révèle aussi, c'est que les Owlâd Deymân, derrière l'admiration et la soumission qu'ils affichent envers les guerriers qui se sont révélés plus forts qu'eux les armes à la main, dissimulent le plus souvent leurs véritables pensées. Lorsque celles-ci, au hasard des circonstances (ici les guerriers ont en quelque sorte donné le bâton pour se faire battre), peuvent être connues, on se rend compte que les Owlâd Deymân n'ont guère d'estime pour leurs vainqueurs et qu'ils se sentent en fait bien supérieurs à eux. C'est au niveau de l'esprit qu'ils peuvent imposer une inversion de la hiérarchie et il leur importe peu, au fond, de devoir apparemment plier devant le pouvoir guerrier. Si la dissimulation est l'arme du faible contre la force brutale, elle n'en permet pas moins de préserver les valeurs fondamentales du groupe et, à l'occasion, de procurer une revanche éclatante, quoique discrète².

Si l'on m'autorise à interpréter « l'achat de la langue berbère » à la manière *tmdeymîn* (ce qu'autorise le fait que les Owlâd Deymân sont incontestablement un des « noyaux durs » de la culture berbère en Mauritanie³), cela pourrait aboutir, en appliquant le principe de réinversion des valeurs (« je dis « noir », parce que j'y suis à peu près obligé, mais en fait je veux dire « blanc »), aux deux propositions suivantes :

- Dire que c'est une langue achetée, c'est signifier indirectement qu'elle n'a pas été achetée, car c'est la langue maternelle d'origine de la communauté ;

- Dire que c'est une langue achetée, c'est faire comprendre que ce n'est pas une langue achetée, car elle est sans valeur d'usage (au sens de Bourdieu : sans valeur sur le marché linguistique).

Si le berbère *znâge* a été glottophagé⁴ par l'arabe *hassaniyya*, ce n'est donc pas par manque d'attachement des locuteurs à leur langue, mais bien

1. Cela n'est pas sans rapport avec la nature un peu particulière des rapports homme/femme dans ces tribus, mais là n'est pas aujourd'hui notre propos.
2. J'ai eu l'occasion, dans mon étude sur les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie (C. TAINÉ-CHEIKH, 1988 : 96 et sq), de montrer la prédilection des poètes maures pour le « portrait inversé » qui consiste à décrire l'aimée avec des diminutifs dépréciatifs. Depuis, j'ai découvert que cette esthétique était caractéristique des poètes du Sud-Ouest (donc de la région partiellement « berbérissante »).
3. Par ailleurs, il se trouve que la thèse de « l'achat » m'a été donnée par un Deymâni.
4. Je reprends ici, bien sûr, le terme de Louis-Jean Calvet qui s'applique parfaitement, me semble-t-il, au cas présent. Infériorisation des locuteurs et infériorisation de la langue vont de paire et travaillent à la disparition de la variété linguistique dévaluée.

parce que ce dernier était la langue des puissants et notamment celle des cours émiraux. Cela est confirmé d'ailleurs à l'échelle individuelle, puisqu'il semble que les familles berbérophones aient eu tendance à s'arabiser plus radicalement lorsqu'elles étaient directement au contact des *hassân*⁵. De ce point de vue, le pouvoir guerrier pourrait avoir joué, chez les Maures, un rôle analogue (*mutatis mutandi*) à celui qu'Abdellah Bounfour attribue au pouvoir mérinide marocain (A. Bounfour, 1994 : p. 36). Ce qui est relativement original, en Mauritanie, c'est que l'histoire du dialecte arabe se donne à voir « entre ses noms » : avant d'être la langue de tous les *Biḍân* (*klâm el-Biḍân*), elle aurait été celle des guerriers (*klâm hassân* ou *hassaniyye*), et, avant encore, celle de l'ancêtre éponyme (*klâm Hassân* ... mais cette distinction par la majuscule, à vrai dire, est tout à fait arbitraire - de fait *klâm hassân* peut s'entendre dans les deux sens, même si le deuxième est celui qu'on retient ordinairement).

Actuellement encore, toute revendication berbère - aussi timide soit-elle - attire bien vite des réactions hostiles. Je n'en donnerai comme exemple que celui de Hysseyn Ould Mohand, qui a reçu des remarques désagréables pour avoir « berbérisé » son nom. Comme nom de plume, il avait en effet choisi Ould Mohand - du nom de son père Mohand Ould Cheikh -, alors que dans le civil il s'appelle plutôt Husseyn Ould Cheikh⁶. Il semble que le seul fait de choisir délibérément un nom à la consonance berbère (Mohand est l'équivalent berbère de Mohammed) a suffi pour déclencher l'agressivité de plusieurs lecteurs.

S'il est difficile, en Mauritanie, d'étudier les pratiques linguistiques du berbère, cachées comme elles le sont depuis des décennies, voire des siècles, aux oreilles « étrangères », il pourrait bien être impossible de seulement poser la question de l'identité berbère : on atteint là sans doute à un déni radical.

Dans le couple arabe/berbère, on peut donc dire que l'identité arabe tend à masquer entièrement l'identité berbère. De ce point de vue, on remarquera d'ailleurs que l'identité berbère « ne se nomme pas » en *hassaniyya*. Le terme *znâge* (sg *znâgi*) désigne, comme je l'ai souligné précédemment, une couche sociale et non pas, comme on pourrait en induire logiquement de *klâm (â)znâge* (nom du parler berbère de Mauritanie), les Berbères de Mauritanie. En Mauritanie tous les *Biḍân* ne peuvent être, peu ou prou, que ... des Arabes ! Berbérophones,

5. Je formule cette hypothèse, après avoir entendu le professeur Yahya Ould El Bara expliquer ainsi la disparition précoce du berbère dans sa famille, alors même que les cousins très proches continuaient à le parler pendant une ou deux générations de plus : « ma famille, fournissant à l'émir du Trarza ses marabouts, vivait à la cour, parmi les *hassân* ». C'est en quelque sorte un indice de glottophagie verticale (1er stade) alors que la période actuelle est déjà celle de la glottophagie réussie (3e stade) (L.-J. CALVET, 1974 : 72 et sq).
6. En toute rigueur, il est : Husseyn Ould Mohand [Ould ...] Ould Cheikh [Ould...] puisque tous les noms ne sont constitués que d'une concaténation de prénoms (ici : Husseyn fils de Mohand [fils de ...] fils de Cheikh [fils de...] dans laquelle on pouvait, jusqu'à tout récemment, choisir assez librement.

arabophones ou bilingues, en ce sens, ce sont toujours des « Blancs ». Nous verrons cependant dans le prochain chapitre que ce terme de *Biḍān* - si adéquat pour englober dans un même ensemble « Berbères » et « Arabes » - s'utilise aussi, dans un sens moins fidèle à l'étymon, pour désigner tous les hassanophones, quelle que soit la couleur de leur peau.

Arabe/Français

A tout point de vue, les rapports arabe/français sont très différents des rapports arabe/berbère. D'abord on peut dire qu'on quitte le passé plus ou moins lointain pour entrer dans une période beaucoup plus contemporaine. Ensuite on notera qu'on sort des pratiques linguistiques réservées à la communauté des *Biḍān*. Enfin il faut préciser qu'il ne s'agit plus de langues maternelles dans leurs usages quotidiens, familiaux ou véhiculaires, mais de langues de culture, de travail ou de communication en situations plus ou moins formelles. Fondamentalement, en effet, le français se situe sur le terrain de l'arabe « classique » ou « littéraire », voire « médian », non sur celui de l'arabe dialectal.

Le français pénètre peu à peu en Mauritanie pendant la période coloniale mais sa sphère d'utilisation, au moment de l'indépendance, reste encore largement réduite. En dehors de l'appareil administratif colonial, le français se diffusait principalement par le biais de l'école. Dans le cas de la Mauritanie, cependant, le refus de la langue française était assez nettement exprimé et prenait notamment la forme d'une résistance à l'école coloniale. La population choisissait massivement l'école coranique pour échapper à l'école française ou du moins pour en retarder l'entrée de quelques années. Finalement, pour rendre ses établissements un peu plus acceptables aux fils de notables maures, l'administration coloniale se vit contrainte d'ouvrir des écoles spécifiques (les écoles pour « fils de chefs ») où, à côté du français, une place importante était accordée à l'arabe.

En 1960, bien que pratiqué par une infime partie de la population, c'est le français qui est choisi comme langue officielle du nouvel Etat ; l'arabe (littéraire) n'a que le statut de langue nationale. Cette option s'explique sans doute par les conditions dans lesquelles la République Islamique de Mauritanie a vu le jour.

D'une part, il faut se souvenir que la colonisation de la Mauritanie s'est faite par le Sud, que l'administration de ce territoire à partir de Saint-Louis est demeurée assez lâche (l'objectif était la « pacification » des populations et non une « exploitation » de ces terres par ailleurs fort pauvres) et que tout le processus d'accession à l'indépendance s'est fait dans le même cadre que les autres pays de l'Afrique Occidentale Française⁷. De ce point de vue, l'officialisation du français était tout à

fait logique et ne pouvait que faciliter l'intégration de la Mauritanie dans ce vaste ensemble régional.

D'autre part, on peut penser que le choix aurait sans doute été différent si les mouvements politiques des années 50 avaient eu une autre issue. Le parti de Horma Ould Babana (*l'Entente Mauritanienne*) recrutait en effet ses membres dans toutes les communautés ethniques - tout comme son principal adversaire (*l'Union Progressiste Mauritanienne*) qui finirait par l'emporter - mais il aurait sûrement été plus enclin à officialiser l'arabe car il était tourné beaucoup plus résolument vers le Nord, vers le Maghreb en lutte pour se libérer, que vers le Sud.

Lorsque Mokhtar Ould Daddah prend les rênes du pays, il le fait donc dans un contexte précis où le poids de l'héritage historique et politique se fait fortement sentir. La position des pays arabes (seule la Tunisie accepte de reconnaître le nouvel Etat), influencée par l'attitude hostile du Maroc et par le rêve du « Grand Maroc », ne facilite pas un changement de cap immédiat et une intégration rapide dans la grande communauté des pays arabes. A défaut de devenir membre de la Ligue Arabe, la Mauritanie prend une part active dans d'autres organisations régionales qui resserrent ses liens avec les pays d'Afrique Noire (adhésion dès sa création à *l'Organisation Africaine et Malgache*) et notamment avec les pays voisins de l'Afrique de l'Ouest (la Mauritanie est membre fondateur de *l'Organisation des Etats Riverains du Fleuve Sénégal*).

Au sein de la population elle-même, ou du moins des franges de cette population qui, dans les années 60, se sentent concernées par les décisions de l'Etat (essentiellement les notables, les personnels de l'administration et les élèves), l'expression des sensibilités est très marquée par l'origine ethnique des individus. Du côté de la majorité arabophone, on trouve des partisans d'un ralliement au Maroc, notamment au sein du mouvement de la *Nahda* qui est très imprégné de nationalisme arabe. Parallèlement, du côté négro-africain, on trouve des mouvements politiques comme le *Bloc Démocratique du Gorgol* ou *l'Union des Originaires de la Vallée du Fleuve* qui visent à préserver la Mauritanie d'une emprise plus grande de la majorité.

Ces mouvements, présents au moment de l'indépendance, connaîtront une durée de vie variable mais ils sont bien représentatifs des deux grandes tendances antagoniques qui caractérisent le paysage politique mauritanien. Chez les *Biḍān*, l'emportent le panarabisme et le nationalisme arabe sous ses différentes formes. Dans les minorités, dominant la lutte contre le nationalisme arabe et, presque secondairement, la défense des cultures négro-africaines. Cela ne signifie pas que tous les Mauritaniens sont sur des positions extrémistes mais cela rend bien compte des deux extrêmes entre lesquels naviguent, par temps calme, les différentes communautés et vers lesquels elles se précipitent tout à coup, par gros temps, c'est-à-dire lorsque les intérêts des communautés entrent en conflit.

alors que celles avec les pays du Maghreb et, plus généralement, celles avec les pays non francophones, relèvent du Ministère des Affaires Etrangères.

7. Encore aujourd'hui, malgré les prises de position de ses gouvernements successifs - et notamment depuis l'arrivée au pouvoir des militaires, en 1978 -, les relations avec la Mauritanie dépendent, pour la France, du Ministère de la Coopération

En fait, l'histoire moderne de la Mauritanie montre que c'est l'opposition langue arabe/langue française qui a souvent servi de catalyseur aux différents affrontements inter-ethniques. J'ai montré ailleurs, de manière assez détaillée (Taine-Cheikh, 1994), comment a évolué petit à petit le statut de ces langues et le contexte dans lesquels s'est fait cette évolution.

Pendant presque trois décennies, l'école a été le lieu le plus visible de ces affrontements. C'est venu, très directement, du fait que la part de l'arabe n'a cessé de croître dans l'enseignement. De la réforme de 67 à la réforme de 78 en passant par celle de 73, l'essentiel des réformes scolaires a consisté en une réforme linguistique. Le rapport horaire arabe/français s'est trouvé en particulier modifié par l'arabisation complète de la première année du primaire en 1967, par la création d'une filière presque entièrement arabisée dans le secondaire en 1973 et par l'instauration en 1978 d'une filière arabe, immédiatement obligatoire pour les *Bidân*, et, à terme, plus ou moins prévue pour remplacer la filière dite « bilingue », encore accessible provisoirement aux Négro-Africains.

Les décisions d'arabisation ont toujours été prises sous la pression des *Bidân* ou, du moins, des plus nationalistes d'entre eux - qu'ils soient ou non alors au pouvoir. Dans certains cas, en particulier dans les années 60, il s'agissait d'abord de revendications idéologiques, pour lutter contre l'ancienne puissance coloniale dont les interventions, jugées trop pesantes, étaient considérées comme de type impérialiste. Après les années de sécheresse, avec la destruction du mode de vie nomade traditionnel, c'est l'entrée dans l'enseignement secondaire et supérieur, l'accès aux diplômes et aux postes de l'administration que réclament les *Bidân*, notamment ceux qui ont fait l'école traditionnelle dans les campements et ont été formés ensuite dans les pays arabes frères (ou à Nouakchott, dans leurs centres culturels).

Quant aux minorités négro-africaines, elles ont vécu tous les progrès de l'arabisation, non seulement comme des victoires idéologiques du nationalisme arabe, mais aussi, comme des mesures qui réduisaient très concrètement leur place dans la société en leur rendant plus difficile l'accès aux postes publics. Plutôt surreprésentés dans les années 60 - car plus scolarisés et plus francisés que les *Bidân* -, les Négro-Africains ont réellement pâti du changement de rapport de force entre l'arabe et le français. Même si cela ne supprime pas le grand rôle joué encore par le français, il est symptomatique que l'arabe soit devenu, depuis 1995, la seule langue officielle, alors que la Mauritanie a reconnu, pendant près de vingt ans, deux langues officielles, l'arabe et le français.

Pour les Négro-Africains, bien que l'arabe soit pour tous la langue de leur religion, rares parmi eux sont ceux qui se réclament de l'arabe et semblent compter la pratique de cette langue comme un élément fondamental de leur identité culturelle. De fait, après la répression du *Front de Libération des Africains de Mauritanie* (le F.L.A.M.) et les

événements de 1989⁸, l'acceptation pragmatique de l'arabe fait des progrès, notamment chez les Soninké(s) qui semblent plus facilement adopter l'idée de l'arabe comme langue-ciment que les Pulaar(s). Ces derniers, qui se sont toujours sentis plus directement en rivalité avec les *Bidân* (il faut dire que c'est, numériquement, la seconde communauté ethnique de Mauritanie), ont été le fer de lance de la résistance à l'arabe et de la défense du français. Plus précisément, ce sont bien sûr les franges francisées de toutes les minorités négro-africaines qui étaient concernées par le recul du français. Mais, globalement, on ne peut nier que le français était - et est encore largement -, pour la majorité des Négro-Africains, la langue souhaitée pour les emplois non informels de communication. De ce point de vue, on peut dire que le français a joué (et joue) un rôle important dans les processus identitaires des minorités négro-africaines mauritaniennes.

Chez les *Bidân*, plusieurs facteurs se conjuguent pour faire de l'arabe littéraire la première langue obligatoire de culture et de communication supracommunautaire. Pour eux, c'est non seulement la langue de leur religion (celle du Coran, « la plus belle du monde » ...), mais aussi celle qui fonde l'unité de la nation arabe - à laquelle peu ou prou ils tendent presque toujours à se rattacher - et enfin celle qui, linguistiquement, est une langue de culture apparentée à leur dialecte maternel⁹. Quant à leur position vis-à-vis du français, elle dépend fondamentalement du statut respectif qui est fait à l'arabe et au français. Si la première place est réservée à l'arabe, le français est accepté sans réticence comme langue de travail, d'ouverture et même de simple communication (notamment écrite) - donc comme un élément extérieur utile, voire plaisant. Si le français menace l'arabe dans sa primauté, alors il devient un élément étranger menaçant, à combattre. On peut d'ailleurs remarquer que cette règle est valable aussi bien au niveau national (notamment par rapport aux minorités) qu'au niveau individuel. En effet, les *Bidân* trop bons francophones ne sont pas bien vus : ils sont vite vus comme francisés, donc acculturés, voire « colonisés » (d'où le peu de protestation ouverte chez les *Bidân* francisants, quand obligation leur a été faite de mettre leurs enfants dans la filière arabe¹⁰).

8. Le conflit mauritano-sénégalais a servi de prétexte à une « mise au pas » des minorités négro-africaines en Mauritanie même.

9. De ce point de vue, les esclaves et anciens esclaves (*hrâtîn*), bien que noirs (de peau), sont aussi des *bidân* (même si ce mot signifie étymologiquement « Blancs ») car ils parlent le *hassaniyya* ou *klâm el-bidân* (sur la notion de Noirs « blancs », cf. TAINÉ-CHEIKH, 1989 : 93 et sq.). Les événements politiques des dernières années ont montré que les liens culturels avec les *Bidân* « blancs » étaient plus forts que les relations « de race » ... malheureusement pour le F.L.A.M. !

10. Et cela malgré la conscience claire que l'enseignement en français était alors de meilleure qualité.

Quel que soit leur usage du français, j'aurais donc tendance à dire que chez les *Bidân* - contrairement aux Négro-Africains ... mais justement à cause de cette opposition avec eux - le français n'est pas vraiment pleinement pris en compte dans le processus de construction identitaire. Là encore, bien qu'avec moins de rigueur que pour le berbère (sans doute parce que le français est trop étranger pour être aussi menaçant), l'identité arabe semble bannir tout processus identitaire lié à la pratique d'une autre langue.

Arabe/Arabe

Il y aurait sûrement des enquêtes à mener chez les Négro-Africains pour savoir quelles sont leurs attitudes respectives par rapport aux divers usages de l'arabe en Mauritanie, notamment en tenant compte de la distinction entre l'arabe « littéraire » - aux emplois principalement (mais non exclusivement) écrits -, l'arabe moderne - souvent très « médianisé » - et l'arabe dialectal. Il est clair par exemple que certains pratiquent sans réticence un *hassaniyya* simplifié avec leurs compatriotes *Bidân* mais qu'une majorité d'entre eux dénoncent avec âpreté l'introduction du dialecte dans les salles de cours (l'arabe classique, peut-être, le dialecte ou l'arabe médian, sûrement pas dans ce contexte !).

Faute de place, notre propos se limitera cependant, pour l'essentiel, à quelques prospectives dans la communauté des *Bidân*.

Si l'on considère la société traditionnelle (qui a perduré pendant une bonne partie du XXe siècle), on peut dire que l'arabe y était attesté seulement sous deux formes, d'une part l'arabe « littéraire », essentiellement dans sa version classique, et d'autre part l'arabe *hassaniyya*. Chez les *zwâye* (les « marabouts ») - les seuls, avec la couche la plus élevée des guerriers, à avoir une certaine connaissance de l'arabe « littéraire » -, les deux formes de l'arabe coexistaient et alternaient selon les besoins, sans jamais se mélanger.

Tous les textes écrits étaient en arabe « littéraire ». Les conversations courantes, par contre, se faisaient naturellement dans le dialecte. L'opposition écrit/oral joue donc un rôle fondamental dans la répartition des usages et elle délimite deux domaines bien distincts où la situation est claire, mais elle secrète, dans un même mouvement, deux domaines aux contours et aux caractéristiques beaucoup plus flous, celui de l'écrit oralisé et celui de l'oral transcrit.

Dans le second cas, il s'agit surtout d'une utilisation de l'écriture à des fins mnémotechniques : on transcrit, à l'aide de l'alphabet arabe et selon des règles plus ou moins standardisées, des textes rimés, presque toujours poétiques, composés en *hassaniyya*.

Dans le premier cas, on trouve toutes les occurrences de lecture à voix haute (et la lecture, traditionnellement, se faisait toujours à voix haute), de citation ou récitation de textes écrits. Le texte coranique est bien sûr le premier concerné mais il n'est pas le seul, tant il est vrai que l'activité des

mahādra-(s) était toute entière centrée sur l'apprentissage de quelques textes de base et sur l'étude des commentaires de ces textes, et même sur celle des commentaires de commentaires, dans un mouvement de glose sans fin.

C'est dans le cadre des commentaires oraux, des explications (de mot, de tournure grammaticale, de texte ...), que l'alternance entre l'arabe « littéraire » et l'arabe dialectal était la plus probable : la langue était choisie en fonction des circonstances, du niveau de complexité « scientifique » du sujet ou encore du niveau en arabe classique des interlocuteurs. Dans un cas cependant, l'arabe « littéraire » s'imposait : lorsqu'il s'agissait d'aborder des sujets liés à la sexualité, toute expression en dialecte était entachée de grossièreté alors que l'arabe classique permettait une neutralité toute scientifique.

Du point de vue proprement culturel, qu'il s'agisse de savoirs ou de littératures, il ne serait pas difficile de montrer qu'on trouvait l'un et l'autre dans chacun des deux usages de l'arabe : en arabe classique, un savoir de type scolastique et une littérature savante ; en *hassaniyya*, un savoir et une littérature populaires (voir par exemple Tainé-Cheikh, 1995a et 1995b). Si la culture classique était réservée à l'élite, il ne faut pas croire que les lettrés en méprisaient pour autant la culture populaire. La meilleure preuve en est que les lettrés comptent en nombre parmi les grands poètes en *hassaniyya* (cf. A.-B. Miske, 1970). On peut vraiment redire, pour la poésie, ce que l'on disait précédemment pour l'enseignement dans les *mahādra*-(s) : on choisissait de s'exprimer dans l'une ou l'autre langue selon les circonstances et selon ce que l'on voulait exprimer.

Si les lettrés se refusaient à mélanger les deux usages de l'arabe, c'est très certainement parce qu'ils ne souhaitaient pas que se mélangent les deux sphères qui partageaient leur vie : d'une part la « science » (*ilm*), d'autre part les sentiments et l'affectivité. Mélanger les deux langues, c'était faire en quelque sorte que le public et le privé se touchent, c'était menacer l'équilibre de la société en remettant en cause ses principes fondamentaux. La curieuse interdiction faite aux femmes de composer de la poésie en arabe classique me semble trouver son explication dans un ordre d'idée assez proche : il n'est pas souhaitable pour une femme de montrer trop de goût pour la science, elle risque d'y perdre sa féminité (la femme doit rester du côté de l'affect).

Cette répartition stricte des usages se retrouve, par exemple, dans une cassette réalisée à l'occasion de l'élection des députés en 1994. Pour vanter les mérites du candidat et persuader les électeurs de voter pour lui, son « manager » a imaginé d'entrecouper le discours en arabe classique (le texte est récité - lu ? - alternativement par deux journalistes de sexe différent, avec une diction très soignée) de quatrains en *hassaniyya*, chantés par des griots (les musiciens-chanteurs traditionnels) sur un mode très « guerrier » (il s'agit proprement du mode musical *va u*). On pourrait penser qu'il faut convaincre à la fois les « marabouts » et les « guerriers », mais il me semble plutôt d'autant qu'il s'agit d'un électorat extrêmement

populaire) que le but est de s'adresser aussi bien à la raison qu'au cœur et que, pour cela, chacun a sa langue de prédilection.

En règle générale, cependant, cette séparation traditionnelle des deux usages me semble largement remise en cause. L'existence même de l'arabe médian en est un indice puisqu'il s'agit d'un arabe qui présente à la fois des traits de l'arabe « littéraire » et des traits du *hassaniyya* (cf. Tainé-Cheikh, 1978). Cette évolution est liée en particulier au fait que l'arabe « littéraire » a vu ses domaines d'emploi se diversifier et ses locuteurs s'accroître. En s'affranchissant de la domination de l'écrit et en s'ouvrant à des sujets moins liés à la religion, l'arabe formel ou standard (le qualificatif de « littéraire » devient peu approprié) a modernisé son vocabulaire et limité l'emploi des marques casuelles. De là à s'ouvrir au dialecte et à lui emprunter sa morphologie plus simple, cela ne fait qu'un pas, vite franchi lorsqu'il s'agit de prouver que l'arabe est capable de fournir un moyen efficace et moderne de communication.

Les emplois discursifs de l'arabe médian ne constituent pourtant qu'un cas de « métissage ». Dès le début du siècle, en effet, certains poètes se sont mis à introduire dans leurs poèmes en arabe classique des éléments empruntés au dialecte. Il s'agissait en général d'items particuliers, porteurs d'une forte charge affective (toponymes, proverbes, mots intraduisibles se référant à une réalité particulière, ...). A.-B. Miské (*op. cit.* : 60) nous dépeint ainsi l'effet obtenu : « *L'amalgame de ces mots simples, usuels, que chacun utilise dans la vie courante, avec cette forme* » [de la *qasida*] *si consacrée qu'elle paraissait être d'essence divine, avait un certain air de caricature, de sacrilège qui attirait tout de suite la sympathie, la « complicité » de tous* ». Cet air de caricature joue encore plus pleinement, me semble-t-il, dans les productions en prose de ces dernières années et notamment dans le journalisme satirique où l'esprit *bidāni* (le *tbeydīn*) exploite à fond les ressources offertes par ce type de mixage.

Inversement, on trouve dans la poésie en *hassaniyya* des emprunts à l'arabe standard, classique ou moderne. Dans le cas de la poésie féminine (le *tabrā'*), par exemple, l'introduction de références à Dieu, de citations coraniques ou de vers de poésie classique, crée, me semble-t-il, une impression de distance, de retenue, de pudeur, qui anoblit incontestablement le poème. Ainsi dans :

(<i>hassaniyya</i>)	<i>Saft-u v-al wete</i>	« je l'ai vu en voiture »
(classique)	<i>la hwle we la quwwete</i>	« il n'y a de pouvoir et de force ... [sous-ent. : ô Dieu miséricordieux] »

Dans le cas des deux usages de l'arabe, on peut dire, je crois, que c'est la complémentarité qui l'emporte. Bien que les fonctions remplies par l'arabe « littéraire » (ou standard) soient jugées plus nobles que celles remplies par le dialecte - ce qui confère au premier un statut plus élevé -, ils sont tous deux nécessaires pour couvrir à la fois la sphère du public et celle du privé. L'identité *bidāniyye* ne saurait donc se passer de l'une ou de l'autre.

En conclusion je soulignerai la diversité des situations rencontrées lors de l'étude des processus identitaires à partir des pratiques linguistiques. Il semble que les problèmes identitaires naissent facilement lorsque deux langues sont en rivalité pour occuper le même terrain (emplois « informels » pour le *hassaniyya* et le berbère ; emplois « formels » pour l'arabe standard et le français). Cependant l'apparition de conflits et la forme qu'ils sont susceptibles de prendre dépendent aussi des communautés qui s'identifient à ces langues. On comprend alors pourquoi chacun des couples envisagés (arabe/berbère, arabe/français, arabe/arabe) révèle une dynamique identitaire particulière : une identité masquée, déniée pour le berbère (avec le rapport Berbère / *Bidāni* comme un rapport au Même), une identité refusée ou secondarisée pour le français (avec le rapport *Bidāni* / Négro-Africain comme un rapport à l'Autre) et enfin une identité double, complémentaire pour l'arabe (avec le rapport *Bidāni* / Arabe, à nouveau, comme un rapport au Même).

Catherine TAINÉ-CHEIKH
FO 145 - UMR 5596

Bibliographie

- BOUNFOUR, A. (1994), *Le noeud de la langue - Langue, littérature et société au Maghreb*, Edisud.
- CALVET, L.-J. (1974), *Linguistique et colonialisme - Petit traité de glottophagie*, Payot.
- DUBIE, P. (1940), « L'ilot berbérophone de Mauritanie », *Bull. IFAN*, 3-4, p. 316-325.
- MISKE, A.-B. (1970), *Al Wasit - tableau de la Mauritanie au début du XXe siècle*, Paris, Klincksieck.
- OULD MOHAND, H. (1992), « Tradition orale et tribalité : le cas des Oulad Deymane », *Al Bayane*, 49, Nouakchott : p. 9 (extrait d'une intervention au colloque de l'AFEMAM, Toulouse, 12/7/92).
- TAINÉ-CHEIKH, C. (1978), *L'arabe médian parlé par les arabophones de Mauritanie - Etude morpho-syntaxique*, Thèse de 3e cycle : Paris V - René Descartes.
- TAINÉ-CHEIKH, C. (1988), « Les diminutifs dans le dialecte arabe de Mauritanie », *al Wasit*, 2 (*Bull. de l'Institut Mauritanien de Recherche Scientifique*), p. 89-118.
- TAINÉ-CHEIKH, C. (1994), « Les langues comme enjeux identitaires », *Politique Africaine*, 55 (Mauritanie : Un tournant démocratique ?), p. 57-65.
- TAINÉ-CHEIKH, C. (1995), « Poésie et musique », *Notre Librairie*, 120 (Littérature mauritanienne), p. 194-201.
- TAINÉ-CHEIKH, C. (avec la collaboration de El-A.O. CHEIKH AHMED) (1995), « Quand les bergers maures se lancent des 'colles' », *Littérature Orale Arabo-Berbère*, 22-23, p. 173-204.