

**UNIVERSITÉ PAUL VALÉRY (MONTPELLIER III)**

**DÉPARTEMENT DES SCIENCES DU LANGAGE**

**LE FRANÇAIS ET LES LANGUES NATIONALES  
À DJIBOUTI :  
ASPECTS LINGUISTIQUES ET SOCIOLINGUISTIQUES**

**TOME II**

**Thèse de Doctorat  
présentée et soutenue par Bruno MAURER**

Date de soutenance : 30 juin 1993

**Directeur de Recherches :**

M. le Professeur Pierre DUMONT

**Membres du Jury :**

- Jacques Brès, Maître de conférence à Montpellier III
- Jean-Pierre Cuq, Maître de conférence à Grenoble III
- Pierre Dumont, Professeur à Montpellier III
- Bernard Gardin, Professeur à l'université de Rouen
- Michèle Verdelhan, Professeur à l'IUFM de Montpellier

# **VOLUME 2**

### **2.2.3. Parler à l'Autre : le pôle véhiculaire et les conflits linguistiques en situation de polyglossie**

On sait qu'une science nouvelle se constitue en même temps qu'elle construit son objet. L'émergence de la sociolinguistique ne fait pas exception à cette règle, substituant à l'objet relativement simple de la linguistique - la langue - sur lequel est porté un regard unique de type structural un objet beaucoup plus complexe - la parole, les contacts de langues, les représentations... Notre travail essaie de tenir compte de cet enrichissement entraînant l'adoption d'approches différentes capables de restituer au phénomène langagier toute sa complexité.

La première approche a été d'ordre institutionnel, permettant de montrer comment se jouaient à ce niveau les rapports entre les langues en présence en République de Djibouti.

Puis il a fallu prendre en compte le dynamisme de cette situation sociolinguistique en intégrant à côté de la dimension institutionnelle un aspect social, ce qui a permis de mettre en regard les réglages institutionnels et les forces sociales.

Ce double éclairage a permis de faire l'hypothèse d'une articulation du continuum français à Djibouti en variétés sociolinguistiques qui ont fait l'objet d'une description linguistique dégageant les spécificités du français.

Il reste maintenant à envisager la manière dont les différentes langues entrent en contact et comment elles se partagent un même marché linguistique. Le niveau d'analyse sera les sujets parlants et leurs discours, attendu que c'est par eux et en eux que les langues entrent en contact, selon la problématique posée par U. Weinreich (1970 : 1) à propos de la bilingualité ou multilingualité : "In the present study, two or more languages will be said in contact if they are

used alternately by the same persons. The language-using individuals are thus the locus of the contact."<sup>1</sup> Il faut cependant replacer cette citation dans son contexte, U. Weinreich s'intéressant ici à l'aspect individuel de la bilinguïté. Nous considérons pour notre part, d'un point de vue plus sociolinguistique, que le fait que des langues se partagent le même marché linguistique suffit à parler de langues en contact. Le lieu de contact n'est donc pas forcément l'individu. Pour reprendre les termes de J. Fishman, il peut y avoir diglossie sans bilinguïme. Il n'en reste pas moins que nous avons choisi de nous intéresser au discours des bilingues, ceux-ci étant des sujets parlants traversés par la diglossie et constitués par elle.

L'étude des représentations sociolinguistiques ou identitaires à l'œuvre dans ces discours permettra de voir comment le français entre en contact avec les autres langues et quel rôle il joue dans la construction de l'identité, aussi bien celle des sujets que l'identité collective djiboutienne.

Dans cette optique, nous distinguerons deux fonctions du langage, grégaire et véhiculaire, induisant des rapports différents entre les quatre langues en contact.

### **2.2.3.1. les deux pôles de la communication : grégaire et véhiculaire**

H. Gobard (1978 : 34) a distingué, dans un livre aux accents provocateurs, quatre types de langage, "*quelle que soit la langue utilisée*". Cela signifie qu'une même langue peut être amenée à remplir quatre fonctions langagières différentes, de manière successive ou simultanée, ce que cet auteur appelle la tétraglossie. Il parle ainsi de langage vernaculaire, langage véhiculaire, langage référentiaire et langage mythique. Nous nous intéresserons aux deux premiers types de langage car c'est autour d'eux que se cristallisent les problèmes de contact de langue à Djibouti. Le langage

---

<sup>1</sup> "Dans la présente étude, deux langues ou plus seront dites en contact si elles sont utilisées alternativement par les mêmes personnes. Les pratiques langagières individuelles sont donc le lieu du contact."

vernaculaire est défini comme "local, parlé spontanément, moins fait pour communiquer que pour *communier* et qui seul peut être considéré comme la langue maternelle (ou langue natale)". Le langage véhiculaire "national ou régional (est) appris par nécessité, destiné aux *communications* à l'échelle des villes". Deux dimensions émergent, la première faisant du langage un instrument servant avant tout à marquer, à construire et à confirmer son identité, la seconde mettant l'accent sur le fait que le langage sert à établir le contact avec d'autres groupes humains. Nous dirons que chacun de ces langages a une orientation différente, vers le sujet ou l'intra-groupe pour la première, vers autrui pour la seconde. L'une conforte l'identité du sujet ou du groupe quand l'autre la confronte à d'autres.

Cette distinction se retrouve dans des travaux plus récents. W. Bal<sup>1</sup> écrivait à ce propos : "Si une langue est un instrument de *communication*, elle est aussi un instrument *d'expression* ; il est dans la nature des choses que ces deux fonctions développent une tension (entre la socialisation et l'individualisation)". Du côté de la communication, on retrouve la fonction véhiculaire, de l'autre la vernaculaire.

Pour mettre l'accent sur ce que nous appelons orientation sur le sujet ou l'intra-groupe, L.-J. Calvet a employé un nouveau terme (1981 et 1987), celui de *fonction grégaire*, pour désigner ce que jusque là on qualifiait de *vernaculaire*. "Le pôle grégaire limite la communication au plus petit nombre, marque la spécificité, trace la frontière du groupe" alors que le pôle véhiculaire "définit les formes que nous choisissons lorsque nous voulons élargir la communication au plus grand nombre" (1987 : 79). G. Vigner (1991 : 102) reprend cette distinction et va préciser les emplois respectifs de *grégaire*, *vernaculaire* et *maternelle*. La fonction grégaire "définit l'usage d'une langue dans l'espace de la vie privée et comme mode d'expression de l'identité et de la solidarité du groupe ethnique. On marque de la sorte sa différence, son appartenance à une communauté dont les autres sont exclus. Cette fonction grégaire est assurée par ce que l'on appelle dans une perspective ethnologique les *langues*

---

<sup>1</sup> Il s'agit d'une intervention de W. Bal lors de la discussion sur le thème "Les situations linguistiques - Contacts des langues" dans CILF (1977 : 276).

*vernaculaires*, ce qui correspond encore, dans la genèse de la compétence langagière chez l'individu, à ce que l'on nomme les *langues maternelles*". Les trois termes correspondent donc à un point de vue différent. Dans une perspective sociolinguistique, nous opposerons donc grégarité et vernacularité et verrons que ces deux pôles sont l'enjeu de conflits linguistiques.

### 2.2.3.2. la notion de conflit linguistique

La notion de conflit linguistique est apparue à une date relativement récente et nous allons essayer d'en retracer l'émergence tout en la replaçant par rapport à d'autres concepts tels que bilinguisme, diglossie, complémentarité, solidarité ou convivialité. Nous nous appuierons pour ce faire sur deux articles, de G. Kremnitz (1981) et de L.-F. Prudent (1981).

Pour parler des phénomènes de contact de langues, le terme *bilinguisme* a été longtemps seul. Mais il présente l'inconvénient de ne pas pouvoir distinguer l'aspect individuel du phénomène - une personne qui parle plusieurs langues - de l'aspect social - coexistence de plusieurs langues dans un même pays, une même région, une même communauté. Pour éviter cette ambiguïté et mieux décrire la répartition des différentes langues dans une même communauté, la sociolinguistique nord-américaine a créé le concept de *diglossie* (C. Ferguson, 1959). Nous ne reprendrons pas ici les analyses de L.-F. Prudent sur l'historique de ce terme et nous nous contenterons d'en analyser la définition donnée par C. Ferguson (1959 : 22) :

"La diglossie est une situation relativement stable dans laquelle, en plus des dialectes premiers de la langue (qui peuvent comprendre un standard ou des standards régionaux), il existe une variété superposée très différente, rigoureusement codifiée (souvent plus complexe du point de vue de la grammaire), qui est le support d'un recueil imposant de textes littéraires provenant d'une époque antérieure ou d'une communauté linguistique étrangère, qui est largement apprise par le biais de l'école, et qui est utilisée pour la plupart des textes écrits et des discours formels mais qui n'est jamais

utilisée - dans quelques segments de la société - pour une conversation ordinaire".

L'idée majeure est celle d'une répartition relativement harmonieuse et non conflictuelle des langues en situation de diglossie. Chacune possède des domaines particuliers dans lesquels elle évolue. Il en résulte une idée de coexistence pacifique qui va influencer toute une tradition sociolinguistique, de J. Fishman à J. Gumperz, et qui s'exprime tantôt en termes de *complémentarité*<sup>1</sup>, de *solidarité*<sup>2</sup>. ou de *convivialité*<sup>3</sup>.

Mais la vision de C. Ferguson est trop statique, son hypothèse de coexistence non conflictuelle discutable. Revenons à la réflexion de W. Bal déjà citée : "Si une langue est un instrument de *communication*, elle est aussi un instrument d'*expression* ; il est dans la nature des choses que ces deux fonctions développent une tension (entre la socialisation et l'individualisation)". Ce qui est seulement tension quand la même langue assure les deux fonctions instrumentales devient conflit quand deux langues entrent ainsi en concurrence. Les linguistes catalans ou occitans<sup>4</sup> vont proposer de remplacer l'analyse en termes de diglossie, statique, par une vision dynamique reposant sur le concept de conflit diglossique : "Il y a conflit quand deux langues clairement différenciées s'affrontent, l'une comme politiquement dominante (emploi officiel, emploi public) et l'autre comme politiquement dominée"<sup>5</sup>. Derrière le système d'alternance fonctionnelle des deux variétés se cache en fait un conflit linguistique qui naît de la domination historique d'une des langues, d'une efficacité sociotechnique différente, d'une inégalité de prestige. Aux yeux de la sociolinguistique des conflits, le conflit crée une

---

<sup>1</sup> Voir l'intervention de A. Samb sur le thème "Concurrence et complémentarité des langues africaines et du français" dans CILF (1977 : 759), qui plaide pour une complémentarité.

<sup>2</sup> Le CILF (1986) a publié les Actes d'un colloque dont le titre était "La solidarité entre le français et les langues nationales pour le développement".

<sup>3</sup> P. Dumont (1985). L'étude des contextes d'emploi montre que solidarité et convivialité diffèrent de complémentarité, en ce sens que les deux premiers reconnaissent "l'interdépendance des langues et des sociétés et des services qu'elles doivent se rendre plus mutuellement" alors que la complémentarité suppose que le partage se fait entre langues inégalement reconnues ou équipées".

<sup>4</sup> P. Gardy et R. Lafont, "La diglossie comme conflit : l'exemple occitan", dans *Langages*, n°61, pages 75 à 91, 1981.

<sup>5</sup> *Congrès de culture catalane*, vol I, page 13. 1978

instabilité, un déséquilibre, qui ne se résoudra que par la normalisation ou la substitution. Dans le premier cas, la langue dominée s'émancipe et accède aux fonctions jusque là réservées à la langue dominante, qui disparaît. Dans le second cas, la langue dominante l'emporte, causant la mort de la langue dominée. W. Marçais, dès 1931, annonçait cette seconde issue dans les rapports entre l'arabe et le français en Algérie<sup>1</sup>.

Ni l'analyse diglossique postulant une complémentarité harmonieuse, ni celle en termes de conflit diglossique ne nous semblent pouvoir rendre compte efficacement du contact entre le français et les langues africaines en Afrique francophone en général et à Djibouti en particulier. De toute évidence, le partage du marché linguistique ne se fait pas sans conflit, ce qu'une analyse des représentations linguistiques et sociolinguistiques montre facilement. Mais dans beaucoup de pays, dont Djibouti fait partie, la situation ne peut aboutir ni à une normalisation ni à une substitution.

Le fait que la situation sociolinguistique djiboutienne ne soit pas strictement diglossique constitue le premier obstacle à la réalisation d'une de ces deux issues au conflit. L'existence de plusieurs enchâssements diglossiques parallèles dans la société rend plus complexe la situation ; la multiplication des acteurs du conflit, à la base du concept de polyglossie, change de façon notable les données du problème. La polarisation du conflit autour de deux langues ou de deux variantes crée en effet les conditions favorables à un affrontement direct dont il est bien possible, conformément aux analyses de la sociolinguistique catalane, que l'un ou l'autre finisse par l'emporter, occupant alors l'ensemble du marché linguistique. Mais dès lors que trois ou quatre langues entrent en jeu, se mettent en place chez les sujets, ceux-là mêmes qui sont les acteurs des conflits diglossiques, des stratégies complexes visant à maintenir une sorte

---

<sup>1</sup> W. Marçais, "La langue arabe dans l'Afrique du Nord", dans *Revue Pédagogique*, n°1. Alger, 1931. Cité dans L.-J. Calvet (1974 : 124-125). Pourtant l'histoire est en train de donner tort à W. Marçais et c'est le français qui recule dans ce pays en dépit de tous les avantages objectifs que lui reconnaissait cet auteur (langue de la modernité, correspondance aisée entre langue écrite et orale, langue des dirigeants). Cet exemple prouve que les facteurs d'évolution du conflit diglossique vers la substitution ou la normalisation sont en fait plus souvent extralinguistiques que linguistiques. Le conflit diglossique porte certes en lui des éléments dynamiques mais ceux-ci ont besoin de conditions favorables, politiques, sociales, religieuses, pour pouvoir opérer.



d'équilibre entre les langues. Au lieu du choc frontal des situations diglossiques, on assiste à la mise en place de sortes de pactes d'alliances, tacitement conclus entre certaines langues pour lutter contre l'hégémonie d'une autre. Or, comme selon les domaines concernés les hiérarchies sociolinguistiques peuvent changer<sup>1</sup>, des jeux d'alliance multiples, variés, voire opposés, peuvent coexister et se contredire. Ce sont ces stratégies complexes, mises en œuvre par les sujets, que nous allons devoir étudier sous le concept de *fonctionnement polyglossique*<sup>2</sup>. Ainsi, on peut conclure qu'une situation polyglossique à la manière djiboutienne, tout en étant en perpétuel dynamisme dans chacun de ses domaines, est globalement plus stable qu'une simple diglossie. Cette analyse vaut donc sans doute pour beaucoup d'autres pays africains compte tenu de la complexité géolinguistique qui prévaut dans la majeure partie d'entre eux. L'examen des conflits permettra de donner quelques exemples de ces stratégies complexes à Djibouti.

La deuxième critique que l'on peut formuler à l'encontre de l'hypothèse d'une alternative normalisation/substitution est formulée par G. Kremnitz (1981). Adressée à la sociolinguistique catalane, elle nous semble tout à fait pertinente pour rendre compte des rapports interlinguistiques à Djibouti et en Afrique. Il importe, quand on pense le conflit diglossique, de distinguer les différentes fonctions que chaque langue assume. De ce point de vue, chaque langue a, dans le dispositif de communication, certaines attributions bien spécifiques. Le français, dans des pays fortement plurilingues et pluriethniques, est facteur d'unité nationale et langue d'accès aux savoirs modernes, élaborés dans les pays développés. De leur côté, les langues nationales continuent à être majoritairement employées par la population pour la fonction grégaire, ne serait-ce qu'en raison des limites de la scolarisation dans ces pays à forte natalité et à faible P.N.B.. Il n'est, de ce fait, pas raisonnable de penser que l'un des deux agents du conflit soit totalement évacué, du moins tant que les

---

<sup>1</sup> Voir la Conclusion de la première partie

<sup>2</sup> Nous comptons par exemple parmi les fonctionnements polyglossiques l'usage que font du français les membres des différentes communautés linguistiques afin d'éviter de devoir parler la langue de l'Autre, l'émergence du praxème *djiboutien* désignant le somali parlé à Djibouti, ou les attitudes de rejet du français. Sur tous ces fonctionnements, nous reviendrons plus loin.

facteurs extra-linguistiques ci-dessus énoncés ne disparaîtront pas : en effet, les facteurs d'évolution des conflits diglossiques ou polyglossiques sont plus souvent d'ordre social ou politique que purement linguistiques. De ce fait, nous pensons que tant que chacune de ces langues assumera une fonction dans le dispositif global de la communication, la situation conflictuelle durera. Or le fait même qu'une grande partie de la population est à l'écart du français, n'ayant pas accès à l'école, assure à chacune des langues un certain avenir. De son côté la place du français, sauf à supposer un bouleversement politique, semble bien assurée en raison de son rôle dans la transmission des savoirs modernes et le fonctionnement de l'État. Ainsi s'instaure à Djibouti comme dans d'autres pays francophones, d'Afrique de l'Ouest notamment, un *modus vivendi* conflictuel dont l'issue n'est pas forcément dans les deux issues prédites mais qui peut, avec le temps, favoriser l'émergence d'une nouvelle identité, conflictuelle certes, nous le montrerons, mais plurielle.

C'est dans cette optique que nous traiterons des conflits polyglossiques chez les sujets djiboutiens, en commençant par reprérer les stratégies qu'ils emploient pour les nier et nier en même temps le clivage de leur identité. Car reconnaître le conflit, quand on est Djiboutien francophone, c'est reconnaître qu'on est à la fois dominé, du fait de la dévaluation de sa langue maternelle, et agent involontaire de cette domination que l'on subit, par le fait qu'on parle français. La situation de conflit est donc difficilement tenable ; aussi les sujets s'efforcent-ils de ne pas la reconnaître.

Deux exemples nous permettront de voir quelles stratégies discursives ils emploient pour évacuer ces conflits hors de leur réalité quotidienne. Le premier est constitué du début de l'interview de Waberi, jeune collégien Somali :

Waberi, 1-21

L1 : on t'a dit pourquoi tu allais être interrogé ou pas ?

L2 : (2) non (2) non

L1 : on t'a pas dit

L2 : on nous a dit seulement que c'était- que ça concernait pas notre scol- notre scolarité (ah L1) et que c'était pour euh l'étude de la langue à Djibouti (ouais L1) voilà

L1 : bon et qu'est-ce que tu en penses de ça ? d'après...

L2 : ben j'pense que c'est c'est ça peut être très intéressant (mmh L1) puis que / les langues ben / c'est un sujet très large et puis c'est un sujet / comment dire là: un peu / pas pas très- dont on n'en parle pas beaucoup là dans la société

L1 : ah ouais ? tu trouves ?

L2 : oui / c'est un peu tabou voilà

L1 : c'est un peu tabou tu trouves toi ?

L2 : oui mais euh / les langues à Djibouti elles sont / assez variées même si / (ouais L1) ce n'est pas comme dans d'autres pays

L1 : mmhmmh. d'après toi pourquoi tu dis que c'est tabou les langues à Djibouti?

L2 : mais ffh j'sais pas moi (tu peux t'expliquer ? L1) y a il y a pas de conversation qui (2) porte (2) sur les langues euh la plupart du temps là / (ah ouais? L1) y a pas beaucoup de conversations qui portent- qu'on dise là y a y a cette- les langues non j'sais pas / j'connais pas beaucoup d'conversations

Dès le début de notre entretien, je demande à Waberi s'il sait de quoi nous allons nous entretenir ; en effet, cet élève a été prévenu du déroulement d'une enquête par le Principal du collège, comme d'autres camarades, et il s'est porté volontaire pour l'expérience qui lui était ainsi proposée en dehors de son emploi du temps scolaire. Mais afin que l'attention des locuteurs ne soit pas focalisée sur l'usage du français, ce qui pourrait créer un réflexe d'hypercorrection bien compréhensible, j'ai demandé à ce que l'enquête soit présentée comme portant sur l'usage par les Djiboutiens des différentes langues qu'ils connaissent. J'ai insisté auprès de mon intermédiaire pour qu'il souligne ce caractère pluriel, insistant sur le caractère plurilingue du pays.

Il n'en est que plus intéressant qu'à la question sur la thématique de notre entretien il réponde par un singulatif, après avoir marqué un temps d'hésitation significatif de son embarras :

"et que c'était euh pour l'étude de *la* langue à Djibouti"

Cet emploi du singulatif est une manière dès le début de notre entretien d'évacuer les conflits linguistiques éventuels : s'il n'y a qu'une langue à Djibouti, il ne peut y avoir situation conflictuelle. Pourtant, cette affirmation est difficilement tenable et il va, dès le tour

de parole suivant, rétablir un expansif plus conforme à la réalité sociolinguistique djiboutienne :

"puis que / *les langues* ben c'est un sujet très large et puis c'est un sujet / comment dire là: un peu / pas pas très dont on n'en parle pas beaucoup là dans la société".

On observe ici déjà la part importante de ce que l'on analyse ordinairement comme en rapport avec la fonction phatique, comme aidant à maintenir le contact : des parapraxèmes comme "ben", "là", un programme phrastique vide comme "comment dire là ?", servent, au delà de la seule fonction phatique, à ménager un temps permettant un tri dans l'à-dire. Pendant ce temps s'opère le choix de ce que le réglage social du sens impose. Il faut d'ailleurs noter dans ce sens que plusieurs programmes phrastiques sont interrompus : "c'est un sujet / comment dire là: un peu / pas pas très". Le programme ouvert par "c'est un sujet" ne trouve pas de fermeture. Il est vraisemblable que le praxème qui n'arrive pas à réalisation est *tabou*, qui sera réalisé peu après (l.13). Dans la même phrase, les pauses viennent elles aussi au secours du dire en ménageant un temps de tri supplémentaire. Importance des tours phatiques, interruptions de programmes, pauses : nous abordons là à coup sûr un sujet difficile pour Waberi.

Pourtant en dépit de ces réticences manifestes à poser la question linguistique comme problématique, le jeune Waberi parvient à formuler le praxème *tabou*, mais nuancé certes par le paraxème *un peu*, qui dit tout le poids social, toute la censure pesant sur ce thème (l.15). Le programme suivant commence d'ailleurs sous les auspices de la dénégation, comme si cet aveu minimal était déjà difficile à assumer : " mais euh". Même souci de la nuance, de la mesure, quand il avance tout de suite après que "les langues à Djibouti elles sont / *assez variées*" (l.17). On voit très bien se profiler le rapport logique entre caractère tabou et variété : la variété des langues est source de conflits que l'idéologie dominante unitaire de la République occulte.

Ainsi, dans le moment même où il pose la question linguistique comme problématique, Waberi se situe en retrait de son affirmation et

il va, dès la ligne 19, remettre en cause le caractère absolu de son affirmation en en faisant ressortir toute la subjectivité.

L2 : mais ffh j'sais pas moi (tu peux t'expliquer ? L1) y a il y a pas de conversation qui (2) porte (2) sur les langues euh la plupart du temps là / (ah ouais? L1) y a pas beaucoup de conversations qui portent- qu'on dise là y a y a cette- les langues non j'sais pas / j'connais pas beaucoup d'conversations

C'est ainsi que l'on peut remarquer qu'il emploie l'expression "la plupart du temps" et qu'il reprend le programme phrastique "y a pas beaucoup de conversations qui portent qu'on dise là<sup>1</sup>" pour le nuancer en se mettant en avant : "non j'sais pas j'connais pas beaucoup de conversations". Dire qu'on ne connaît pas beaucoup de conversations, c'est montrer que ce constat est relatif à sa propre connaissance ; cela n'engage pas la réalité du fait et ménage une possibilité d'existence en dehors de la connaissance du seul sujet. Ainsi Waberi suggère que des conversations sur ce thème peuvent exister en dehors de lui et donc que le caractère tabou de la question linguistique n'est pas si évident qu'il l'avait affirmé de prime abord.

Dans ce début d'interview, le sujet parvient à exprimer une réalité contradictoire, à nier et à affirmer en même temps l'existence du conflit linguistique.

Dans la suite de la conversation, nous abordons la question du rapport au français des gens plus âgés que Waberi, ceux qu'il appelle "gens d'un autre âge" (l.143), "gens d'autrefois" (l.146).

i i parlent pas français et puis i z'étaient pas accrochés au français quoi i z'aimaient pas trop / mais ils parlaient leur langue maternelle" (l.147-148)

mais à à à l'époque là d'autres à l'époque de de la colonisation euh il y avait b- il y a avait assez de vieux gens qui parlaient en français parce que voyez pour comprendre les: les: les colonisateurs quoi les colons i devaient i z'étaient obligés de parler français même si ils le savaient pas quoi (l.154 à 159).

---

<sup>1</sup> Il convient de remarquer le trouble croissant, visible aux nombreux changements de programmes et au fait qu'aucun programme ici n'arrive à sa réalisation.

L'idée du conflit linguistique est renvoyée dans le passé de plusieurs manières.

Waberi commence par poser au présent l'existence de personnes ne parlant pas français : "i i parlent pas français". Mais quand il s'agit d'en exposer les raisons, il passe au passé : "et puis i z'étaient pas accrochés au français quoi i z'aimaient pas trop / mais ils parlaient leur langue maternelle". De cette manière, les raisons exposées appartiennent à une époque révolue et n'ont plus de validité aujourd'hui ; la coordination de "i z'aimaient pas trop / mais ils parlaient leur langue maternelle" dit assez qu'il s'agit d'un conflit linguistique caractérisé dont le français est un des termes.

L'autre manière de repousser dans un ailleurs temporel le conflit linguistique tient à la nomination praxémique des locuteurs dont le français est la langue maternelle. Parlant de cette époque comme de l'époque de la colonisation, et donc comme d'une époque révolue, il prend soin de ne jamais réaliser le praxème *les Français*, lui préférant les praxèmes *colonisateurs* et *colons* ; il a pourtant du mal à les réaliser face à un descendant virtuel de ces colonisateurs et son hésitation se marque par un bégaiement sur le parapraxème *les* et par l'emploi du parapraxème *quoi*, qui a une fonction nettement corrective. Pourquoi cette impossibilité à réaliser le praxème *Français*, ce qui le met dans la situation inconfortable de devoir assumer un praxème qu'il sent comme pouvant me déplaire? La raison en est que, s'il réalise Français, il se place dans la situation de devoir reconnaître implicitement que le conflit continue d'exister : il y a toujours des Français à Djibouti, avec lesquels les Djiboutiens sont obligés de parler français et pas somali, alors qu'il n'y a plus de colonisateurs. La reconnaissance de la situation de conflit linguistique, qui placerait le locuteur somali par rapport au français dans la même situation que les locuteurs arabes ou afars par rapport à sa propre langue, est escamotée.

La question linguistique est, on l'a vu, envisagée comme non problématique. Les divers conflits linguistiques sont évacués : Waberi commence par opérer une réduction de la complexité née du

plurilinguisme, ce qui lui permet à la fois d'évacuer les conflits opposant le somali à l'arabe et à l'afar et de construire une relation duelle entre le français et le somali vécue sur le mode de la complémentarité, de l'harmonie. Toute possibilité de conflit est évacuée dans un temps antérieur.

Au cours d'un débat organisé entre étudiants bacheliers, le thème des "djiboutismes" est abordé. À ce propos, Saïd va mettre en scène le rapport des vieux Djiboutiens à la langue française :

DEUG, Saïd, 191-195

alors moi ce que- / je voulais préciser les jiboutismes que les gens les vieux parlent surtout dans l'ancien temps / c'était les gens pour se faire voir i z'utilisaient des mots et puis en plus / avec l'administration / les gens étaient obligés d'utiliser certains mots / alors pour faire voir euh: ces mots là étaient utilisés souvent c'est le retraité c'est ancien combattant

Selon Saïd, l'emploi du français chez les vieux était réduit à "des mots" et les motivations de ceux qui employaient notre langue étaient de deux ordres : d'une part "se faire voir", le français étant vu comme marque de prestige, instrument de catégorisation sociale ; d'autre part le caractère obligatoire, venant de l'association du français avec l'administration. Le français est donc représenté comme une langue en position de domination statutaire lui conférant des valeurs de prestige. Les paramètres de la situation de conflit diglossique sont donc réunis. Mais l'intérêt de ce micro-récit est de renvoyer cette situation diglossique dans un avant, dans une période révolue. On voit par exemple que le praxème *les gens* est repris en *les vieux* afin d'éliminer tout risque d'actualisation du récit ; l'ancrage temporel est assuré par un "dans l'ancien temps" qui pose la période comme révolue, ce que confirme l'emploi constant de temps du passé (imparfait). Il ressort de ce récit que la diglossie est posée dans son caractère conflictuel, contraignant (les gens *étaient obligés* d'utiliser certains mots") mais renvoyée au passé. Pourtant, rien n'a en réalité changé par rapport à ce récit : au moment où parle Saïd, on continue à Djibouti à parler français "pour se faire voir" et à être "obligé" dans l'administration "d'utiliser certains mots" français. La production de ce

micro-récit permet donc au sujet d'exprimer le conflit linguistique tout en le niant par un renvoi à un état antérieur.

Comme Waberi, Saïd parvient, mais par des moyens différents, à résoudre les contradictions qui le constituent, à nier le conflit polyglossique dans le même temps qu'il en reconnaît l'existence.

### **2.2.3.3. quelques cas de conflits linguistiques pour la maîtrise du pôle véhiculaire : trois langues en présence**

Acquérir pour une langue le statut d'instrument de communication entre groupes ethniques différents lui confère un prestige certain. Ce prestige lui vient du fait qu'elle confère aux locuteurs une grande mobilité à l'intérieur de la société ; dans le cadre d'un État pluriethnique comme Djibouti, la langue véhiculaire les rend aptes à devenir les intermédiaires entre les différentes communautés. On comprend dès lors les enjeux des conflits linguistiques qui naissent pour le contrôle de la fonction véhiculaire.

Dans la ville de Djibouti, trois langues peuvent prétendre jouer ce rôle, l'afar étant dans l'incapacité de rivaliser du fait qu'il est trop éloigné de son aire géographique d'origine et que les afarophones natifs sont trop minoritaires dans la capitale. La minoration du rôle de l'afar ressort nettement de la question 17, dans laquelle il s'agissait de classer les quatre langues djiboutiennes par ordre d'importance : 44,8% des sondés le placent en dernière position. Les questions 11 et 12, directement en rapport avec la véhicularité, montrent que l'afar n'est choisi pour communiquer avec un Djiboutien d'origine différente par aucun des sondés et que les 1,4% qui emploient cette langue quand ils ne connaissent pas l'origine de leur interlocuteur sont seulement des Afars.

Le somali a des prétentions légitimes à devenir - ou tout simplement à être déjà - le véhiculaire urbain. Djibouti étant originellement située dans une région somalie, la majorité des



habitants de la ville sont somalophones d'origine. Cette supériorité démolinguistique tend d'ailleurs à s'accroître du fait de l'arrivée massive de réfugiés venus de la Somalie. Ensuite, la majeure partie des employés de l'administration sont somalophones, ce qui rend la connaissance de cette langue utile pour toutes les démarches administratives. Les résultats de la question 11<sup>1</sup> montrent qu'alors que seulement 8,8% des Afars et 7,9% des Arabes emploient leur langue maternelle quand ils abordent un Djiboutien sans connaître son origine, 22% des Somalis déclarent le faire.

Le français a quelques atouts à faire valoir, à commencer par son statut de langue officielle et par le prestige qui y est attaché. Cette langue est ensuite la seule à être soutenue, et même promue, par une politique massive de scolarisation. Par rapport à la langue somalie, véhiculaire dans la ville ou la région, elle présente l'avantage d'être un véhiculaire international reconnu, permettant à ses locuteurs non seulement une mobilité à l'intérieur de la communauté mais une ouverture au-delà des frontières sur l'espace francophone. La question 16 demandait aux Djiboutiens quelle(s) langue(s) ils utilisaient pour s'adresser à un Africain non-Djiboutien. 87,3% des sondés ont répondu "le français", 4,1% le somali et 1,4% seulement l'arabe. Le français est également la seule langue assurant aux Djiboutiens la communication avec les Français expatriés qui, le plus souvent de passage, ne connaissent aucune des langues nationales. Mais le fait que le mode d'appropriation de la langue soit encore exclusivement scolaire condamne l'emploi véhiculaire du français à rester cantonné aux franges scolarisées de la population, certes en augmentation croissante. Le conflit linguistique avec le somali ne pourra concerner que les Djiboutiens scolarisés.

Enfin, l'arabe peut mettre en avant sa place importante dans les secteurs du commerce de proximité et de la religion, qui tiennent une place importante dans la vie quotidienne des Djiboutiens. Mais il faut préciser que seule la variété dialectale yéménito-djiboutienne peut se prévaloir d'un rôle véhiculaire. L'arabe littéraire, langue officielle, est trop méconnu pour pouvoir entrer en compétition à ce niveau.

---

<sup>1</sup> "À un Djiboutien dont je ne sais pas quelle est la langue maternelle je m'adresse en..."

Notons également que l'arabe et le français ont l'avantage, par rapport au somali, d'être ressentis comme langues étrangères et donc n'apparaissent pas parties prenantes dans le conflit ethnique et politique qui agite la République de Djibouti. Cette position de "neutralité", terme dont le sens reste à préciser et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, peut être un atout au moment où s'exacerbent, en même temps que les rivalités, les identités.

#### 2.2.3.3.1. le conflit français/somali autour de la fonction de langue véhiculaire chez les Somalis scolarisés

Nous allons nous intéresser aux représentations du conflit entre français et somali, représentations construites lors d'interactions avec des locuteurs somalophones scolarisés.

Comme on a déjà eu l'occasion de le faire remarquer, le conflit linguistique est souvent nié ; c'est cette manifestation "en creux" que l'on retrouve chez Abdi dès le début du passage relatif à la langue française à Djibouti. Précisons que, quand débute le passage qui suit, cela fait plus d'une demi-heure que notre interlocuteur fait un exposé sur le système judiciaire djiboutien. C'est à ce moment là que le sujet, âgé d'une quarantaine d'années et d'origine somalie, choisit de sortir de son rôle institutionnel et de parler en son nom propre des problèmes linguistiques.

Abdi, 1-7

L2 : les langues // d'une manière générale l'utilisation de la langue française // est euh: vous avez fait des recherches là d'ssus euh: / (oui L1) vous êtes mieux placé que moi / mais si je peux dire un mot (ah oui bien sûr L1) là d'ssus euh: / euh: comme vous avez pu constater euh::: la société djiboutienne / qui est différente des autres sociétés en Afrique de l'Ouest où vous avez euh dans dans certains pays ou la plupart des pays euh des multitudes de DIALECTES / (oui L1)

Ce passage d'un rôle à l'autre s'accompagne de procédés discursifs visant à une requalification du locuteur. Abdi était par son

métier et sa formation habilité à parler du système judiciaire ; il doit justifier le fait qu'il garde la maîtrise de la parole, bien qu'il soit sorti de la topique initiale. On voit que le locuteur commence un discours de portée générale - "les langues // d'une manière générale l'utilisation de la langue française" - de la même tonalité que son discours précédent sur la justice. Mais il s'interrompt pour justifier qu'il continue à garder dans l'échange une position dominante induisant une communication de type inégalitaire. Il va procéder par un double mouvement, d'euphémisation de la portée de son discours ("dire un mot") et de reconnaissance de ma supériorité de statut, en tant que chercheur. L'avantage supplémentaire de cette stratégie, outre qu'elle le requalifie comme locuteur, est de me faire partager ses représentations, d'essayer de m'ôter ainsi toute velléité d'opposition, de remise en question. "Comme vous avez pu constater" joue ce rôle : reconnaissance de mon statut et implication de ma personne dans son propre discours.

Profitant du caractère quasi-monologal<sup>1</sup> de l'interview depuis le début, Abdi va construire à mon égard une représentation de la place du français à Djibouti. Il est intéressant aussi de noter que le sujet n'est pas sollicité sur cette matière : il choisit seul de l'aborder et il le fait sous l'angle qu'il veut. Il n'en est que plus intéressant pour nous que ce soit précisément par la question véhiculaire :

(...) euh: comme vous avez pu constater euh:: la société djiboutienne / qui est différente des autres sociétés en Afrique de l'Ouest où vous avez euh dans dans certains pays ou la plupart des pays euh des multitudes de DIALECTES / (oui L1) entre les différentes tribus / euh la langue française est pour ces pays-là (oui L1) leur seul instrument de compréhension (ouais L1) et de contact entre eux / alors qu'ici à Jibouti euh // d'une part vous avez euh / ces: deux langues euh purement jiboutiennes l'afar et le somali / euh qui est parlé euh / simultanément et par les Somalis et par les Afars euh // parce que la différence de ces deux langues n'est pas tellement euh euh: (ouais / grande L1) GRANDE y a beaucoup de:: euh euh ressemblances euh même sur le plan ph- même si sur le plan phonétique

---

<sup>1</sup> Nous ne reprendrons pas ici les réserves déjà émises sur la possibilité d'une parole monologale. Disons que nous voulons souligner par ce terme le fait que, depuis le début, le locuteur a pu construire son discours sans opposition, du fait de l'inhabituelle inégalité de l'interview : nous sommes venu recueillir des données sur la justice, et ce francophone compétent a donné à l'interaction le tour d'un exposé, nous condamnant à n'émettre que quelques continueurs.

euh:: on sent une différence / mais au niveau des vocabulaires vous avez beaucoup de mots énormément de mots qui signifient la même chose dans les deux langues / (ouais d'accord L2) euh d'où la facilité pour quelqu'un euh: qui appartient à la communauté somalie s'il veut s'initier à la langue afar d'apprendre plus facilement qu'un Français ou qu'un étranger (...)

Le terme de *véhiculaire* n'est pas employé par Abdi mais l'expression "seul instrument de compréhension" montre bien que c'est cette question qui a été élue pour commencer la discussion. Ce choix est même quelque peu étonnant puisque le locuteur choisit de commencer par une valeur que le français n'a pas selon lui à Djibouti !

En effet, il va s'employer à nier le rôle véhiculaire du français en donnant plusieurs arguments :

-il insiste sur le caractère simple du plurilinguisme djiboutien, limité à deux langues, alors que le reste de l'Afrique est représenté comme connaissant une "multitude de DIALECTES" ; de ce fait, l'existence d'une langue véhiculaire commune est moins importante. Remarquons au passage qu'il élimine l'arabe en prétextant que son origine est étrangère, ce qui est exact mais ne change rien au fait que cette langue est bien présente sur le marché linguistique djiboutien ;

-il minimise l'importance des langues africaines par le praxème *dialecte*, dont le réglage légitimé est négatif, alors qu'il reconnaît le statut de langue à l'afar et au somali ; la représentation selon laquelle le français est ailleurs véhiculaire parce qu'il n'est qu'en présence de dialectes et pas de langues à part entière sous-tend cette opposition ;

-il avance la grande proximité entre ces langues et minimise les différences. Mais on voit qu'il n'y parvient qu'au prix d'occultations importantes :

y a beaucoup de:: euh euh ressemblances euh même sur le plan ph- même si sur le plan phonétique euh:: on sent une différence

Le sujet a du mal à réaliser le praxème *ressemblances*, précédé de pauses hésitatives, et le premier exemple qu'il prend, le domaine

phonétique, devient aussitôt un contre-exemple par le glissement d'un *même*, signifiant l'ajout, à un *même si* signifiant l'opposition et introduisant l'aveu d'une différence ;

- il nie l'existence d'un conflit ethnique :

Abdi, 25-29

(...)donc une nécessité pour les Afars qui ont pénétré en premier en ville de pouvoir communiquer avec leurs frères somalis / (avec ceux qui sont déjà là L1) avec leurs prédécesseurs somalis / (...)

La production du praxème *frère* permet de refouler les tensions qui existent au moment de l'interview entre les deux communautés. Nier le conflit ethnique, c'est enlever un atout au français, langue de possible communication par le terrain commun qu'elle représente ;

-il banalise l'usage du français :

Abdi, 40-44

(...) et contrairement à à d'autre pays / euh en Afrique / ou: que j'ai connus / où quelqu'un qui maîtrise le français euh: euh: / parfaitement: et a une distinction PARTICULIERE / hein? (ouais L1) ici à Jibouti euh (ici non? L1) ça ça ne produit aucun effet / (...)

On voit donc qu'Abdi s'applique, dans son exposé sociolinguistique, à réfuter tous les atouts possibles du français. Ayant également évacué l'arabe, il ne reste plus qu'à poser sa langue maternelle, le somali, comme seule apte à remplir le rôle de langue véhiculaire :

Abdi, 9-11

(...) / alors qu'ici à Jibouti euh // d'une part vous avez euh / ces: deux langues euh purement jiboutiennes l'afar et le somali / euh qui est parlé euh / simultanément et par les Somalis et par les Afars euh // (...)

Le sujet commence par poser les deux langues sur un plan d'égalité : d'abord réunies sous une même praxémisation - "deux

langues euh purement djiboutiennes" - puis dissociées, mais toujours coordonnées, par *et*. Mais c'est la langue somalie seule qui est ensuite reprise par une relative : le somali passe ainsi syntaxiquement au premier plan, au moment même où on insiste sur son égal emploi dans les deux communautés. Le somali peut donc remplir la fonction véhiculaire, sans avoir à craindre aucune concurrence ni à devoir entrer en concurrence avec le français.

Mais cette représentation idyllique, patiemment élaborée, est contredite par d'autres interviews qui établissent que la véhicularité est bien l'objet d'un conflit entre français et somali.

Nous allons illustrer ce propos par l'analyse d'un passage du débat organisé entre des étudiants de DEUG de Lettres Modernes. Saïd, plus âgé que les autres d'une dizaine d'années, vient d'avancer l'idée que le français est en progrès dans les quartiers par rapport aux années d'avant l'indépendance<sup>1</sup>. Or, cette représentation ne semble pas partagée par ses cadets :

DEUG, 119-135

L1 : le français progresse dans les quartiers ?

SAID : (2) dans les années 60 dans les années 60 est-ce que les les Jiboutiens parlaient dans les quartiers en en somali ? (je je je suis d'accord avec toi mais... ABDOURAHMAN) ou en français ?

MYRIANNE : tous nos parents / 'fin...

ABDOURAHMAN : mais tous nos parents...

SAID : les années soixante (i z'a- i z'a- MYRIANNE) moi j'ai connu ça les années soixante...

MYRIANNE : suivaient l'école primaire avec des instituteurs français et: j'sais pas moi XX...

SAID : non / je parle moi des qu- dans les quartiers (mais oui mais... MYRIANNE) est-ce que dans les années 70 on parlait ji- français dans les quartiers comme on le parle maint'nant?

FATOUMA : non / je suis pas d'accord

SAID : (2) moi dans les années 70 / je n'entendais pas DU TOUT parler le français dans les quartiers / PAS DU TOUT /

<sup>1</sup> Nous avons déjà eu l'occasion de montrer ce que représentait aux yeux du locuteur cet ensemble urbain pour l'organisation du continuum du français. Voir 2.2.2.4.2. quelques représentations du continuum.

les gens parlaient en somali / (vous êtes d'accord les autres?  
L1) dans les quartiers

On voit que, chez Saïd, la concurrence ne peut s'établir qu'entre le français et le somali puisque c'est en ces termes qu'il pose l'alternative ("en somali ? ou en français ?). On voit ensuite que cet étudiant commet un lapsus :

est-ce que dans les années 70 on parlait ji- français dans les quartiers comme on le parle maint'nant ?

Il manque réaliser le praxème *jiboutien* dont on verra qu'il est une des désignations<sup>1</sup>, aux yeux des Somalis, de leur langue maternelle. Ce lapsus souligne la gêne du sujet devant la rivalité existant entre les deux langues et le fait que tout l'espace gagné par le français l'est en fait sur le somali<sup>2</sup>.

Au cours d'un autre entretien, Amina, documentaliste de 36 ans, somalienne, explique pourquoi les Afars parlent plus somali que les Somalis afar :

(...) euh pff /// c'est parce que / tout d'abord / les- / dans la vie traditionnelle les gens ne se mélangeaient pas / (ouais L1) les Afars sont dans leur coin: à Dikhil / à Obock où y a pas de Somalis donc i sont entre eux / arrivés à Jibouti y a une majorité somalie / (oui L1) et déjà / pour pouvoir communiquer / ne sachant pas le français i z'ont le choix un choix entre le français / qu'i connaissent pas / (ouais L1) et le somali / (ouais L1) donc i cohabitent avec des Somalis i z'ont plus de facilités

On voit qu'elle commence par lier la question de la véhicularité à celle de la vie moderne occasionnant des déplacements de

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.1.1. le risque d'acculturation chez les jeunes Somalis, et 2.2.4.3.2. le conflit ethnique et son expression linguistique.

<sup>2</sup> Le moment n'est pas encore venu d'expliquer pourquoi les autres étudiants réfutent cette conception des choses. Disons simplement qu'ils ne discutent pas la place actuelle du français mais plutôt son absence dans le passé. Il leur est sans doute difficile d'admettre qu'en une génération leur langue maternelle ait pu reculer et qu'ils puissent être eux-mêmes responsables de ce recul.

population. Alors que, pour un récit analogue aux conclusions voisines, Abdi n'émettait jamais la possibilité d'un choix de langue pour les Afars, Amina montre que la question véhiculaire, si elle se résoud bien en faveur du somali la plupart du temps, met tout de même en concurrence le français et le somali.

La problématique étant posée, trois autres interviews vont nous fournir des représentations d'emplois véhiculaires du français. Nous en soulignerons chaque fois les aspects conflictuels.

Kadar, 82-93

L1 : et alors euh: si tu n'arrives pas à parler arabe avec eux quelle langue vous parlez ?

L2 : en français

L1 : en français ?

L2 : français / surtout en français

L1 : avec tes copains Arabes en français vous parlez ?

L2 : ouais en français

L1 : i vont à l'école eux aussi ?

L2 : ouais

L1 : et vous parlez pas en...

L2 : mais y en a des métis dont leur père est un Arabe leur mère des Somaliennes ceux-là on parle en somali

Ce premier extrait, tiré de l'interview d'un jeune collégien somalien qui ne parle presque pas arabe, fait suite à un passage qui mettait en scène les difficultés de communication rencontrées lors d'interactions avec de jeunes Djiboutiens d'origine arabe. Il fait apparaître l'emploi véhiculaire du français, plusieurs fois répété du fait de mon insistance. Or, au moment précis où je formule une question sur l'absence du somali dans la communication, mon interlocuteur m'interrompt, ne me laissant pas le temps d'achever mon programme phrastique, pour citer un cas d'emploi du somali - avec les métis arabes-somalis. Cela lui permet de ne pas laisser le champ libre au français, de ne pas le représenter en situation de monopole. Mais on pourrait dire aussi qu'il n'y a plus vraiment dans ce cas d'usage d'un véhiculaire, le somali étant langue maternelle des deux interlocuteurs.

Ismaël, haut fonctionnaire, doit expliquer dans quelles circonstances il est amené à parler français. On voit que la réponse tient compte du fait que le français est en situation de conflit



diglossique avec le somali à cause de son statut dans la société, ce que semble exprimer le praxème *contraint* :

Ismaël, 251-261

L1 : à titre à titre personnel / vous-même quand est-ce quand est-ce que vous parlez français? / à Djibouti ?

L2 : quand est-ce que je parle le français ? /

L1 : quelles sont les conditions d'emploi du français ? 'fin quand est-ce que vous l'utilisez ? ça c'est vraiment ce qui m'intéresse beaucoup dans: dans ma thèse

L2 : (1) ben quand je suis CONTRAINT de le parler je le parle (1)

L1 : contraint

L2 : (1) quand je suis contraint (1) ((rires L2))

Mais, plus avant dans l'interview, on remarque que ce caractère contraignant n'est pas le fait des seules données statutaires et que la situation de communication interethnique y est pour beaucoup :

Ismaël, 288-296

L2 : oui quand: quand: nous ne maîtrisons pas l'un et l'autre / les mêmes langues: euh quand y a un qui parle l'arabe / et qui sait pas s'exprimer correctement en français: MOI<sup>1</sup>

L1 : vous parlez français

L2 : c'est ça / (ouais L1) mmh

L1 : ah d'accord // donc ça peut servir de langue: de communication / entre personnes qui parlent pas: la même langue / (mmh L2) mais si vous êtes avec des amis somalis / (mmh L2) vous allez parler afar français ou somali?

L2 : somali<sup>2</sup>

Que la communication interethnique soit comprise dans les situations contraignantes souligne bien le conflit qui peut exister aux yeux d'un somalophone entre sa langue et la langue française. Du reste, la fin de cette interview est constituée d'un échange téléphonique d'ordre professionnel entre Ismaël et un Djiboutien d'origine arabe : la langue utilisée est bien le français, pratiquement sans phénomène d'alternance codique<sup>3</sup>. Les pratiques confirment ici les représentations.

<sup>1</sup> Interruption due à la fin de la cassette.

<sup>2</sup> Prononcé très faiblement. On remarquera qu'il s'agit là d'un programme phrastique minimum. De fait, ailleurs dans l'interview, il cite les réunions d'amis comme possible contexte de l'emploi du français.

<sup>3</sup> Ismaël, 460-490.

Le dernier exemple est dû à une jeune Somalienne de dix-sept ans, Kadra, qui nous parle de son enfance au quartier quatre :

Kadra, 834-843

L2 : (...) j'habitais avant à quartier quatre / c'est un quartier mélangé y a des Hindous y a des Arabes tout

L3 : non c'est un quartier mélangé mais...

L2 : c'est un quartier tout- / la la seule langue qui nous réunit entre tout ça (tu es obligé d'apprendre L3) c'est la langue français / on parlait que du français là-bas / dans les quartiers aussi

L1 : quartier quatre ?

L2 : oui / c'est un quartier mélangé / y en a tout- / de toutes espèces / ben la seule langue qui nous réunissait tout ça c'était la langue française / alors on parlait euh la langue française (...)

L'intérêt de ce passage réside dans le fait que le rôle véhiculaire du français s'explique par le caractère très composite du quartier. Il semble que la valeur véhiculaire de cette langue s'accroisse en proportion du "mélange" des populations. Le fait que des Hindous habitent ce quartier semble en effet indiquer comme un point culminant du brassage des ethnies. Or, dans ce contexte, le français est la seule langue nommée, le somali n'étant plus cité. La troisième participante, elle-même métis somali-afar, est d'ailleurs d'accord avec Kadra et ajoute l'idée d'obligation d'apprendre le français dans un tel milieu. Mais la représentation fournie par Kadra dépasse la question véhiculaire et touche à l'identité. Le français *réunit* : le praxème est employé deux fois, au présent puis au passé. L'emploi du présent confère au procès une idée de généralité qui dépasse le propos de Kadra, normalement en rapport avec le passé et un quartier. Dès lors le parapraxème *nous* tend à désigner une communauté beaucoup plus vaste et peut à la limite englober l'ensemble des Djiboutiens.

La question véhiculaire a donc partie liée avec la construction d'une unité nationale. Nous aurons l'occasion de revenir sur le rôle

que le français peut jouer dans l'émergence d'une identité djiboutienne<sup>1</sup>.

Au terme de ce parcours, nous pouvons établir qu'il existe bel et bien un conflit linguistique entre le français et le somali pour la maîtrise du pôle véhiculaire, en dépit des représentations visant à l'occulter. Le français semble gagner du terrain : c'est du moins l'idée qu'en donnent la plupart des francophones d'origine somali.

#### 2.2.3.3.2. le conflit arabe/somali autour de la fonction de langue véhiculaire chez les jeunes Arabes scolarisés et chez les jeunes Somalis scolarisés

Pour saisir les enjeux du conflit entre l'arabe et le somali, il faut distinguer la manière dont le problème est vu chez les membres des deux communautés. Or leur perception respective est assez différente. Les Somalis sont peu sensibles à la possible rivalité de la langue arabe : on a vu que le principal adversaire en matière de véhicularité était à leurs yeux le français. En revanche, la présence de l'arabe et de la culture qu'il véhicule semble être l'occasion de conflits identitaires assez forts.

Mais, chez les Arabes installés à Djibouti, la concurrence de la langue somalie est très fortement ressentie pour les circonstances où l'on doit entrer en contact avec un Djiboutien d'une autre ethnie. Aussi est-ce par les représentations recueillies chez de jeunes Arabes scolarisés que nous commencerons cette étude.

Nader, dix-sept ans, est un élève de troisième âgé, né de deux parents Djiboutiens d'origine arabe travaillant à Djibouti. Il vit dans un quartier très cosmopolite, le quartier 2, et côtoie quotidiennement de jeunes Somalis, à l'école ou sur son lieu d'habitation. Dans son esprit,

---

<sup>1</sup> Voir.2.2.4.4. le français, marque de l'identité djiboutienne.

sa langue maternelle est supplantée dans la fonction véhiculaire par le somali. Nader commence en affirmant le contraire, au moins dans son quartier, le quartier 2 : interrogé sur la langue qu'il entend le plus souvent dans son quartier, il répond par le seul praxème *l'arabe* :

Nader, 61-63

L1 : euh: quand tu es dans ton quartier / quelle est la langue que t'entends le plus souvent parler?

L2 : l'arabe

Quand je lui demande si les Somalis parlent arabe dans son quartier, il répond en deux temps par l'affirmative : la première réponse est catégorique ("oui ils parlent arabe"), la seconde est plus nuancée (" / la plupart parlent arabe").

Nader, 101-105

L1 : dans- dans ton quartier. / et euh: est-ce que les Somalis dans ton quartier i-ils parlent l'arabe aussi ?

L2 : oui ils parlent arabe

L1 : ah ouais ?

L2 : / la plupart parlent arabe /

On voit combien il importe au sujet d'affirmer l'importance de sa langue maternelle dans l'espace constitutif de son identité, le *quartier*<sup>1</sup>. Nader va expliquer cette position véhiculaire de l'arabe par une forte présence au quartier 2 de populations d'origine arabe. On notera au passage l'impossibilité à praxémiser l'Autre en tant que Somali ("y a des // j'sais pas moi") :

Nader, 106-112

L1 : t'as l'impression que c'est- dans les autres quartiers c'est pareil ou pas ?

L2 : / non j'crois pas ///

L1 : qu'est-ce que tu veux dire par là ?

L2 : parce que dans les autres quartiers: / c'est pas la même chose // dans le quartier deux // c'est un quartier où y'a / beaucoup: d'arabes et dans les autres quartiers / y a des: //

<sup>1</sup> Les quartiers sont numérotés de 1 à 7 bis qui recoupent souvent une composition ethnique de la population. Les quartiers 6 et 7 sont Issas, les quartiers Arhiba et Einguella, Afars. Ainsi, se dire de tel ou tel quartier c'est déjà poser son identité. Le quartier 2 est en revanche plus composite : l'affirmation de la domination de l'arabe n'en est que plus suspecte.

j'sais pas moi /// on parle / dans les autres quartiers: // quand  
j'entends on parle toujours le somalien

Nader est bien obligé de reconnaître que son quartier est, du point de vue de l'importance de l'arabe, un cas isolé. Mais il ne répond pas catégoriquement : le *non* est nuancé par l'emploi du modalisateur *croire*. L'affirmation du rôle véhiculaire du somali est douloureuse on le voit et n'est produite que du bout des lèvres. Quand il doit expliquer les raisons de la différence de son quartier, Nader commence par affirmer que "ce n'est pas la même chose" ; son premier programme est donc seulement négatif et ne pose pas positivement l'importance du somali ; il réaffirme ensuite l'importance numérique des Arabes dans le quartier 2, mais laisse apparaître un embarras, visible à deux pauses hésitatives et à un allongement de voyelle juste avant de réaliser le praxème *Arabes*. Puis un autre programme phrastique est interrompu et Nader doit alors reconnaître l'importance de la langue somalie ; une nouvelle fois, il le fait en faisant intervenir une modalisation qui relativise la portée de ses propos : alors qu'il commence un programme par "on parle", signe d'un constat objectif, il s'interrompt et après une pause recommence par un "*quand j'entends on parle toujours la somalien*". La différence est de taille : le sujet se met en avant, son jugement est relatif à sa propre expérience et rien ne dit que la réalité ne soit pas différente de ce que lui perçoit, c'est à dire que le somali ne soit pas aussi répandu qu'il est forcé de l'admettre. Mieux, ce que Nader reconnaît comme valable pour les autres quartiers, désignant un ailleurs du sujet<sup>1</sup>, il le reconnaît aussi de manière implicite pour ce quartier 2 qui représente pour lui l'ici. Alors que je lui demande (ligne 107) quelle langue "*on parle*" dans ce quartier, il répond de manière personnelle, laissant ma question de fait sans réponse : "*moi quand je parle chaque fois je parle arabe*". Nader évite de répondre en reprenant le parapraxème pronominal *on* de manière à ne pas avoir à se prononcer sur les pratiques des autres. Le non-dit est lourd de sens ici.

---

<sup>1</sup> Il est à noter à ce propos l'expression "quand je vais: au marché par exemple / ou en ville". L'emploi du verbe *aller* montre qu'il s'agit de lieu dans lesquels le sujet n'est pas ; en revanche il dit "dans mon quartier"(ligne 177).

L'affirmation de la supériorité numérique des Arabes au quartier 2, la justification de la fonction véhiculaire de cette langue n'était donc pas aisée. Il va plus loin la contredire sans même y avoir été invité. À la ligne 182, il déclare, sans qu'aucune question en ce sens lui ait été posée, qu'il n'y a pas beaucoup d'Arabes dans son quartier, phrase qui prend le contrepied exact de la précédente affirmation. L'extrait suivant montre bien que, dans l'interaction, rien ne semble pourtant provoquer cette affirmation :

Nader, 178-182

L1 : ouais y a d'autres exemples ? // des fois où tu parles français ? / et quand tu joues au foot avec tes copains arabes tu parles quelle langue ?

L2 : arabe

L1 : arabe

L2 : y a pas beaucoup d'Arabes dans mon quartier

Il continue même en avouant la supériorité numérique des Somalis dans ce quartier : "y a beaucoup de Somaliens" (185) ; mais il corrige ensuite le praxème *Somaliens* par un praxème *métis* qui lui permet de résoudre l'apparente contradiction qu'il y a à affirmer que l'arabe est véhiculaire dans un quartier majoritairement somali.

Si l'on reprend le cheminement de l'argumentation de Nader, on voit son attachement à affirmer que dans *son* quartier l'arabe est véhiculaire ; il justifie cet état de fait par une prétendue supériorité numérique arabe qu'il dément pourtant par la suite. De toute évidence Nader tient à affirmer que dans le lieu où il est, ce qu'indique l'actualisation en parapraxème possessif ("mon quartier"), l'arabe règne, alors que la réalité est certainement moins tranchée. Il y a là l'indication d'un conflit linguistique repérable en d'autres endroits du discours.

Cette stratégie apparaît au grand jour dans les lignes 200 à 202, quand Nader doit expliquer pourquoi les jeunes Somalis ne parlent pas bien l'arabe. La première partie de la réponse fait effectivement des Somalis les actants des programmes phrastiques réalisés :

parce que y a beaucoup de gens // qui z'ont pas de copains:  
arabes ni des copains qui savent parler l'arabe i parlent pas:  
toujours l'arabe euh i savent pas / des fois quand je vais au

marché par exemple / ou en ville / je parle pas toujours l'arabe  
(ah bon ? L1) je parle le somalien (ah ah L1) oui

On peut remarquer à nouveau que l'*aliud Somali* n'accède pas à la nomination et qu'il est actualisé par un praxème de coupe plus générale, *gens*, lui-même économisé ensuite par le parapraxème de non-personne *i*. Mais la suite révèle qu'au lieu d'expliquer pourquoi effectivement les Somalis ne parlent pas arabe, il dit pourquoi lui ne parle pas sa propre langue en ville : il passe de *i* à *je*. À ses yeux, les deux questions sont liées et expliquer qu'il ne parle pas arabe en dehors de son quartier c'est en même temps dire pourquoi les Somalis n'apprennent pas cette langue. Les praxèmes choisis pour assurer un ancrage toponymique indiquent bien qu'il s'agit de lieux de contact, posant la question du véhiculaire : le marché, la ville, les deux lieux demandant un déplacement du sujet, qui sort de *l'ici* pour aller dans un espace qu'il ne contrôle plus. Ici se dit le drame du sujet diglotte, dont la langue maternelle est en position d'infériorité et qui est obligé d'avoir recours à la langue de l'Autre pour communiquer avec des non-Arabes.

Le jeune Ani, dix-sept ans également, parle somali. Pourtant ce n'est pas cette langue qu'il dit utiliser quand il joue avec des Somalis de son âge :

Ani, 185-191

L1 : (...) mmh dans quelles occasions est-ce que tu parles français à Djibouti toi ?

L2 : à l'école (ouais)

L1 : c'est tout ?

L2 : ouais // quand : quand je pars / quand je fais : du sport / du sport au quartier comme ça je parle en français / (ah bon ?) ouais parce que ce sont tous des Somaliens i savent pas l'arabe / je parle avec eux en français

Les camarades de jeu d'Ani, praxémisés comme *Somaliens*, ne parlent pas l'arabe. Cette incompétence, qui n'a pas besoin d'être élaborée, argumentée, semble relever de l'évidence. De ce fait, la possibilité d'emplois véhiculaires de l'arabe est extrêmement restreinte. Dans l'exemple cité, le fait que la communication s'opère

en français semble aller de soi. Pourtant, Ani est somalophone et a théoriquement le choix entre français et somali, mais l'hypothèse de communiquer en somali n'est pas même formulée. Le français semble être une ressource pour éviter d'avoir à parler la langue de l'Autre, dont la pratique est représentée comme difficile. Dans la situation suivante, Ani parle de ses performances en somali :

Ani, 209-217

L1 : ah ouais // mmh mmh // euh si tu es dans la rue / (hein ?  
L2) dans la rue / (ouais L2) tu t'promènes et puis tu vois un  
Djiboutien / un Djiboutien que tu connais pas / (ouais L2) tu  
vas lui parler- en quelle langue tu vas lui parler ?

L2 : en somalien

L1 : en somalien

L2 : ouais

L1 : ah ouais

L2 : mais: je fais un grand effort pour parler en somalien (ah  
ouais? L1) / j'parle un peu

Le sujet se représente ici en train de parler somalien. La situation ("un Djiboutien que tu connais pas") englobe les cas de communication interethnique. Le "grand effort" dont parle Ani est polysémique : il peut aussi bien faire référence aux difficultés purement linguistiques que l'on doit surmonter dans la pratique d'une langue étrangère qu'aux répugnances que le sujet peut éprouver à être obligé de s'exprimer dans la langue de l'Autre.

L'analyse des rapports arabe/somali chez Nader et Ani fait clairement ressortir la domination, durement ressentie, que le somali exerce sur l'arabe. Les arabophones natifs vivent difficilement le fait que leur langue, pourtant langue officielle et première langue obligatoire à l'école, soit le plus souvent confinée aux domaines privés et qu'ils soient obligés de s'adresser aux Somalis dans la langue de ces derniers.

Vue du côté des Somalis, dont la langue est en position dominante, l'expression du conflit est évidemment moins douloureuse. La question de la langue arabe est rarement envisagée du point de vue véhiculaire et, quand elle l'est, le conflit est nié. C'est ainsi que procède Abdi, parlant de la place de l'arabe comme langue officielle :



Abdi, 136-140

L2 : (...) si euh un élève en terminale arrive en son terminale avec un: euh bac avec une mention très bien en arabe / dans l'administration jiboutienne qu'est-ce qu'i va foutre en arabe hein ? c'est ça ce qu'ils pensent hein ?

L1 : (1) ah oui ? (1) (c'est ça ce qu'ils pensent L2) pourtant il est langue officielle l'arabe à Djibouti aussi

L2 : ouais elle est langue officielle politiquement bon (ouais L1) qu'est-ce qui a amené que la langue jib- euh que l'arabe (mmh L1) soit déclaré comme langue officielle c'est:  
<sup>1</sup>purement: politique

Dans cette discussion, l'aspect de véhiculaire élitaire est abordé. C'est un lapsus qui montre que, pour le sujet, l'arabe a spolié le somalien de ses prétentions légitimes au statut de langue officielle : le praxème *jiboutien* manque d'être réalisé à la place d'*arabe*. Dans le but de nier la réalité du conflit diglossique né du statut de l'arabe, en contradiction avec les données du corpus, Abdi minimise la place de cette langue ("c'est: purement: politique"), ce qui permet de suggérer une autre hiérarchie, plus favorable au "jiboutien".

#### 2.2.3.3.3. le conflit arabe/français chez les jeunes Arabes scolarisés autour de la fonction véhiculaire

La langue arabe subit la domination du somali en tant que langue véhiculaire. Sur ce terrain, elle est aussi confrontée au français qui, du fait de son statut de langue officielle, de son prestige et de sa place dans le système éducatif peut, plus particulièrement chez les jeunes, nourrir quelques prétentions dans ce domaine.

On a déjà eu l'occasion de voir qu'en tant que véhiculaire international le français dominait nettement l'arabe : à la question 16, 87,3% des Djiboutiens déclaraient parler le français à un Africain non-djiboutien, 1,4% seulement l'arabe. Le taux est même encore plus fort si l'on prend dans l'échantillon les seuls Djiboutiens d'origine arabe : aucun ne dit utiliser dans cette circonstance sa langue maternelle alors que 86,8% parleraient en français.

---

<sup>1</sup> Le sujet tape des doigts nerveusement sur la table.

Cette domination se retrouve s'agissant des relations entre Djiboutiens d'origine différente. Les réponses aux questions 11 et 12 montrent la forte préférence pour l'usage du français, du moins au niveau des représentations. S'agissant de dire quelle langue est employée pour aborder un Djiboutien dont la langue maternelle n'est pas connue d'avance (question 11), 61,5% des sondés disent préférer le français, 1,8% l'arabe. Les mêmes proportions se retrouvent dans toutes les couches de l'échantillon. Pour s'adresser à un Djiboutien de langue maternelle différente (question 12), ils sont 76,9% à choisir le français et 1,4% l'arabe. Les résultats obtenus à partir des Djiboutiens d'origine arabe sont similaires : à la question 11, 63% disent parler le français et à la 12, 0%.

Le fait que, chez les Arabes, les deux langues soient vues comme partageant un même espace et pouvant remplir concurremment la même fonction est bien exprimé chez Nasser. Celui-ci est un bachelier participant au débat organisé entre les étudiants du DEUG de Lettres Modernes ; il est à noter qu'il est le seul Djiboutien d'origine arabe de la promotion et qu'en tant que tel il participe au débat en qualité d'Arabe, de "porte-parole" des Arabes : nombre d'indices contextuels montrent que ce statut lui est reconnu par tous les participants au débat.

Nasser, 542-559

ABDOURAHMAN : oui à Ambouli y a un contact entre Jiboutiens et Arabes mais dans les autres quartiers comme Einguela quartier 4 (oh ouais MOHAMED) quartier 1 quartier 2 il y a un contact entre les les trois langues les trois

MOHAMED : y a même des Soudanais qui sont là-bas (rires MYRIANNE) oui c'est vrai

L1 : Nasser / attends<sup>1</sup> / Nasser

NASSER : ouais je crois / que comme tu dis le quartier 1 ou quartier 3 que c'est les quartiers où j'habite où je me déplace je crois que dans ce quartier-là: les jeunes / ceux qui sont allés à l'école / les moins jeunes aussi i maîtrisent parfaitement les trois langues somali XX...

L1 : et quelle est celle qu'on entend le plus souvent dans ces quartiers ?

---

<sup>1</sup> Le "attends" s'adresse à Myrienne qui veut prendre la parole.

NASSER : dans ces quartiers (l'arabe ABDOURAHMAN)  
c'est c'est la langue arabe (arabe c'est l'arabe  
ABDOURAHMAN) qui domine

L1 : c'est l'arabe qui domine ? (l'arabe ABDOURAHMAN)

NASSER : oui puis vient le français / et puis les langues  
maternelles au contraire par rapport aux autres- à d'autres  
quartiers les langues maternelles viennent en troisième  
position souvent (ah ouais ? L1)

ABDOURAHMAN : oui c'est L'ARABE puis le français

Quand Nasser prend la parole, il le fait pour abonder dans le sens d'Abdourahman, Somali, qui montre qu'il y a dans les quartiers pluriethniques ce qu'il appelle "les trois langues". Cette praxémisation signifie que ces langues sont les seules à occuper le marché linguistique. Or, comme l'on sait qu'il y en a quatre en fait, cela veut dire qu'une d'elles est évacuée de la réalité. Il ne peut s'agir, vu le contexte dans lequel on a parlé de l'arabe et du français, que de l'afar dont on voit bien à travers cet exemple qu'il ne prend pas part au conflit autour de la fonction véhiculaire.

Il s'établit un consensus pour dire que, dans ces quartiers, l'arabe sert majoritairement de véhiculaire, Abdourahman précédant même Nasser dans cette affirmation qui n'est contestée par aucun des autres participants. Le choix du praxème *dominer* révèle que la situation de contact linguistique est bien vue en termes d'affrontement et de rapports de pouvoir. Pour ce marché linguistique constitué des quartiers pluriethniques, Nasser établit une hiérarchie, plaçant en tête l'arabe, puis le français, puis les *langues maternelles*. Cette praxémisation indique que, dans la construction du sens, ni le français ni l'arabe ne sont vus comme tels. Ils sont donc ressentis comme langues étrangères, ce qui est quand même surprenant pour l'arabe, langue maternelle d'une partie des citoyens djiboutiens. En outre, le praxème *les langues maternelles* plonge l'afar et le somali dans une indistinction dont ils n'émergent pas et les place à égalité de statut : la troisième position. Peut-être est-ce là une manière de nier le rôle véhiculaire possible du somali, dont on a vu qu'il était occasion de conflit avec l'arabe ; quoi qu'il en soit, le résultat est que le conflit véhiculaire est réduit à deux acteurs : l'arabe et le français.

Il est également intéressant que Nasser oppose ces quartiers "aux autres- à d'autres quartiers" dans lesquels "les langues maternelles" n'arrivent pas en troisième position. Ces quartiers sont

Arhiba, quartier afar, et les quartiers 5, 6, 6 bis, 7, 7 bis, habités par des Somalis. Cela signifie donc qu'aux yeux de Nasser, et cette représentation n'est contestée par personne, dans ces quartiers où la question de la véhicularité ne se pose pas puisqu'ils sont monoethniques pour l'essentiel, afar et somali dominant. Mais dès que le quartier est peuplé de Djiboutiens d'origine différente, comme à Einguela ou dans les quartiers 1, 2 et 3, l'arabe puis le français dominant.

La conclusion est qu'à ses yeux seuls l'arabe et le français ont vraiment vocation à être véhiculaires et que la partie se joue entre ces deux langues, avec un avantage pour l'arabe. Si le somali domine dans la ville, c'est parce que les Somalis sont plus nombreux, pas parce qu'il permet de communiquer hors de l'ethnie. Le somali est praxématisé comme *langue maternelle* et ce seul praxème condamne aux yeux de Nasser ses prétentions. Mais on a vu que le locuteur se gardait bien de reconnaître à ce moment du discours que l'arabe était également une langue maternelle...

Mais il est un type de communication interethnique dans lequel les jeunes Arabes sont pratiquement contraints d'employer le français, c'est pour parler aux jeunes Afars.

Ani, 166-171

L1 : ah l'afar non tu comprends rien / tu connais des Afars ?  
(ouais L2) t'as des copains afars ?

L2 : ouais

L1 : et avec eux quelle langue tu parles ?

L2 : ((ton de l'évidence)) en français / français ou bien les Afars connaissent bien l'arabe / ce serait bien de: parler l'arabe

Pas plus que les Somalis, les jeunes Afars n'aiment l'arabe ; de leur côté, les jeunes Arabes n'ont que peu d'occasions d'apprendre l'afar. Parler somali à un afar quand on est arabe pourrait être senti comme une sorte de provocation. La langue véhiculaire sentie comme normale entre jeunes scolarisés est le français. On voit par exemple qu'Ani veut nuancer un constat qu'il sent comme trop affirmatif, faisant la part trop belle au français aux dépens de sa langue maternelle. Il

commence donc à poser comme réelle, par l'indicatif, une autre éventualité : "ou bien les Afars connaissent bien l'arabe". Mais il ne parvient pas à continuer son programme en ascendance et, après une pause, retombe dans l'hypothèse pour envisager l'emploi de l'arabe : "ce serait bien de: parler l'arabe". Le conflit entre français et arabe tourne donc dans cette situation de communication au profit du français.

#### 2.2.3.3.4. le français, bénéficiaire des conflits

Le vocabulaire de la sociolinguistique a pris ces dernières années, avec le développement de cette science dans des pays touchés par la situation de diglossie comme la Catalogne ou l'Occitanie, des allures fort martiales : *conflit*, *guerre des langues*<sup>1</sup>, *langue dominante*, *langue dominée*, *langue neutre* sont d'usage courant. Un ensemble de métaphores militaires, que tout un courant de la sociolinguistique réfute, a été adopté pour décrire les aspects dynamiques des situations de contact.

L'étude de Djibouti va nous permettre de revenir sur l'emploi à notre avis peu approprié d'un des termes de ce champ praxémique : celui de *langue neutre*. Notre critique sera formulée "de l'intérieur" : nous ne remettrons pas en cause le bien fondé d'une vision conflictuelle dont nous avons déjà souligné les mérites mais aussi les limites<sup>2</sup>, mais nous démontrerons que l'idée de neutralité n'est pas apte à décrire les rapports de langue, si tant est qu'elle le soit réellement en matière diplomatique.

##### 2.2.3.3.4.1. le conflit ethnique Afars/Somalis :

Le praxème *neutre* exprime l'idée que l'on reste en dehors d'une situation, que l'on ne prend pas part à des rivalités auxquelles on se contente d'assister.

<sup>1</sup> L'expression est de L.-J. Calvet (1987).

<sup>2</sup> Voir 2.2.3.4. le français bénéficiaire des conflits.

À Djibouti, une des rivalités les plus marquées est celle opposant les deux groupes ethniques autochtones, Afars et Somalis, et nous aurons l'occasion de montrer<sup>1</sup> comment ce conflit ethnique trouve son expression linguistique. Notre propos présent est de voir quel rôle le français joue dans cet antagonisme, qui semble s'être réveillé en 1991 d'une période de sommeil.

Si l'on se place du côté des Somalis, on peut dire que le français est un auxiliaire de leur domination à la fois linguistique et politique sur la capitale. Un extrait de l'interview de Kadar, collégien somali qui ne parle ni l'arabe ni l'afar, montre de quelle manière il peut jouer ce rôle d'auxiliaire :

Kadar, 339-357

L1 : (...) si tu euh vas à la poste par exemple / ou si tu vas à la banque / (ouais L2) je sais pas si tu y vas euh tu as le- la personne qui est au guichet quelle...

L2 : le guichet / s'il me parle français je parle français / s'il me parle somali je parle somali si c'est un Arabe ou Afar je le laisse

L1 : ouais d'accord / s'il te parle si- oui tu disais ?

L2 : s'il me parle en fr-français

L1 : oui mais la fin: s'il me parle...

L2 : en afar ou bien en arabe / ça je le laisse / je le comprends- je change

L1 : tu changes de guichet ?

L2 : oui ((rires L2))

L1 : tu essaies pas une autre langue?

L2 : moi?

L1 : si si lui par exemple i te parle en arabe ou i te parle en afar / (en afar? L2) est-ce que tu...

L2 : non non non

L1 : tu essaies pas toi par exemple de lui parler en somali ? tu changes de guichet

L2 : oui je change /

La dimension ethnique du conflit apparaît nettement ici. Alors qu'il emploie le praxème *parler* à propos des langues française et somalie, et qu'il est donc bien question à ce niveau d'un Faire, s'agissant des Arabes ou des Afars le programme est en Être ("s'il me *parle* français je *parle* français / s'il me *parle* somali je *parle* somali si c'est un Arabe ou Afar je le laisse"). On voit que la réponse est absolument catégorique, le sujet ne me laissant pas le temps de finir

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.3.2. le conflit ethnique et son expression linguistique.

ma question, pas plus que, plus loin, il ne me permet de formuler la possibilité qu'il parle afar ou arabe, me coupant par un *non non non*.

Dans ce contexte, on voit que le français, loin d'être une langue neutre, est un auxiliaire de la domination du somali - et des Somalis - en permettant au locuteur de ne pas devoir apprendre la langue de l'Autre pour communiquer. Quand ce moyen ne réussit pas, le sujet préfère rompre la communication plutôt que de passer sur le terrain de l'Autre.

Un autre passage illustre la même idée, mais son intérêt est de montrer en outre que l'incompétence linguistique est renvoyée sur l'Autre, à qui revient également la responsabilité d'une communication manquée :

Kadar, 207-217

L1 : et euh donc c'est uniquement avec tes copains arabes que tu vas parler français / (ouais c'est ça L2) avec tes copains somalis non

L2 : c'est avec les Arabes que je parle français

L1 : ouais

L3 : ou bien les Afars

L2 : / ou bien les Afars c'est ça

L1 : avec les Afars aussi tu parles français ?

L2 : ouais

L1 : tu leur parles pas somali aux Afars ?

L2 : non ils ne comprennent pas / j'sais pas pourquoi mais ils ne comprennent pas

La situation n'est pas envisagée du point de vue de sa propre incompétence en langue afar. Alors que la possibilité que les Afars parlent somali est envisagée, l'inverse n'est pas vrai : le français suffit à la communication et dispense de devoir apprendre l'afar, ce qui a pour effet d'asseoir la domination du somali dans la ville de Djibouti.

Mais, de leur côté, les Afars utilisent le français comme instrument de contestation du somali. Parler français les dispense, sinon totalement d'apprendre le somali, du moins de devoir s'en servir en présence de Somalis. C'est du côté d'un locuteur somali que l'on va saisir cette contestation.

Djama est lycéen, élève de première, et il ne parle ni l'afar ni l'arabe, comme beaucoup de jeunes de sa génération. Dans un micro-récit, il compare les rapports à l'afar et au somali des jeunes et des vieux :

Djama, 78-89

L1 : c'est fréquent à Djibouti qu'on parle les deux langues ?  
 L2 : c'est fréquent:: / les anciens les anciens les parents qui z'étaient des militaires ou: / si tu es engagé dans l'armée vous avez des copains qu'on: des camarades euh dans l'armée / qui puissent parler en: en afar / (mmh mmh L1) et: / mais les jeunes / d'aujourd'hui / surtout les So- les Somaliens / (mmh L1) n'apprennent pas les- l'afar / tandis que les Afars i z'apprennent souvent / (ah bon L1) c'est ça c'est c'est la majorité qui l'emporte / (ah ouais L1) c'est ça / les Afars i sont toujours en présence des Somaliens qui- / i faut qu'i au moins qu'ils parlent en français si- qu'ils parlent en somali pour / qu'ils puissent comprendre / (euh euh L1) c'est ça / mais les anciens ils parlent les deux / les Afars anciens et aussi les Somaliens (mmh mmh L1) ils parlent les deux langues

Cette vision des rapports Somalis-Afars fait ressortir une évolution. Les *anciens*, praxème repris en *les parents* ce qui donne l'idée d'une évolution rapide sur seulement une génération, étaient vus comme bilingues. Par opposition, les jeunes Somaliens d'aujourd'hui ne connaissent pas l'afar. Du fait de leur supériorité numérique ("c'est la majorité qui l'emporte"), ils dominent une communication inégale dans laquelle ils n'ont pas besoin d'apprendre l'afar. S'agissant des Afars, Djama s'efforce de les faire paraître comme étant dans l'obligation d'apprendre le somali. Mais un lapsus vient ébranler cette construction :

i faut qu'i au moins qu'ils parlent en français si- qu'ils parlent en somali pour / qu'ils puissent comprendre



On voit que s'opère une bifurcation de programme praxémique et que le programme réalisant le praxème *français* s'efface devant un autre amenant le *somali*. Néanmoins, ce lapsus formule l'autre possibilité s'offrant à un Afar, que Djama s'efforçait de ne pas présenter : parler français pour ne pas à avoir à apprendre le somali.

Djama, 217-227

L1 : dans ton quartier toi quelle langue t'entends le plus parler ?

L2 : moi j'habite maintenant j'habite avec mon oncle / c'est: au camp de gendarmes ici

L1 : au camp oui

L2 : et euh y a des Afars qui sont voisins et: des Somaliens i parlent les deux langues / mais y a certains: les Afars surtout / lorsqu'on se (1) comprend pas: (1) i sont obligés de parler en français

L1 : pourquoi parce qu'ils parlent pas bien le somali ?

L2 : i parlent pas bien le somali mais en- moi aussi je parle pas en: / bien en- j'sais pas l'a- l'afar / c'est pour cela / pour comprendre ils jouent du foot ou bien basket i faut qu'on puisse se communiquer

Cet extrait de la même interview souligne la dimension inégalitaire de l'échange entre Afars et Somalis :

(1) lorsqu'on se comprend pas: (1) i sont obligés de parler français

Alors que le parapraxème *on* montre que pour ne pas se comprendre il faut être au moins deux, le *i* de non-personne fait peser sur les seuls Afars l'obligation de parler français. Djama essaie de retourner en termes d'obligation, de situation contrainte, une utilisation du français qui est tout de même chez les Afars un moyen précieux pour éviter d'avoir à communiquer dans la langue de l'Autre dominant.

En résumé, on peut dire que le français est une ressource discursive que manient également les deux communautés. Instrument de domination pour les Somalis et de contestation pour les Afars, le français est tout sauf une langue neutre à l'écart du conflit ethnique et de son expression linguistique. Disons plutôt, pour continuer à filer la

métaphore militaire, qu'il est une arme à la disposition des deux camps et qu'il profite de cette situation pour asseoir sa position dans la société djiboutienne.

#### 2.2.3.3.4.2. le conflit linguistique arabe/somali

Le français est également bénéficiaire du conflit linguistique entre arabe et somali pour le contrôle du pôle véhiculaire.

De ce point de vue, on peut trouver, dans les discours des jeunes Arabes, des traces de l'éviction du somali, concurrent dangereux en sa qualité de langue maternelle, au profit du français, langue tout de même étrangère pour nombre de Djiboutiens.

Cette stratégie est manifeste chez Nader par le fait qu'il déclare utiliser le français quand il s'adresse à un Djiboutien inconnu :

Nader, 363-370

L1 : mmh mmh /// euh quand tu es dans la rue / (oui L2) à Djibouti tu rencontres un Djiboutien / que tu connais pas (dans, en) quelle langue tu lui parles ?

L2 : en français

L1 : ah ouais ?

L2 : oui même si si je si si j'connais pas / si j'sais pas qu'il parle le français ou pas / (tu essayes L1) je j'essaye je lui parle en français // la plupart des fois je lui parle en français

De la même manière, il dit user du français dans la communication interethnique avec les Afars. Dans le passage qui suit, il doit expliquer une affirmation précédente sur l'emploi dans ces circonstances du français et pas du somali :

Nader, 381-385

L1 : mais si c'est un Afar tu lui parleras pas en somali ?

L2 : non

L1 : pourquoi ?

L2 : parce que: / c'est pas un Somalien pourquoi je lui parle en so- en somali ? (mmh mmh L1) / peut-être qu'il comprend pas lui aussi / un peu

L'auteur de ces propos, cherchant une justification, cantonne l'emploi du somali aux seuls Somaliens, ce qui nie à cette langue toute valeur véhiculaire. Pour ce faire, il prête aux Afars sa propre incompétence en langue somali ("lui aussi"), ce qui lui permet du

même coup de dessiner une sorte de front commun afar-arabe face au somali. Il ne parlera selon lui en somali qu'à un Somali même :

Nader, 372-376

L1 : (...) et si tu l'connais si tu sais par exemple qu'il est: qu'il est Somali quelle langue tu lui parles ?

L2 : / somalien

L1 : somalien ?

L2 : oui // sinon: en français

La volonté se fait jour de ne pas donner à voir dans son comportement la suprématie du somali, sa fonction véhiculaire. Nader parle-t-il réellement français dans les situations évoquées ici, s'abstenant d'utiliser le somali ? Nous ne le saurons pas ; il nous suffit de voir que Nader affirme qu'il emploie le français - ou l'arabe - et pas le somali. Le conflit linguistique arabe/somali est alors résolu au profit du français, l'emploi de cette langue permettant de ne pas accentuer la pression du somali sur l'arabe.

Ici encore, le terme de langue neutre serait impropre, attendu qu'au contraire le français a un rôle actif dans la contestation de l'éventuelle domination d'une autre langue.

#### **2.2.3.4. conclusion : la question véhiculaire à Djibouti**

Dans un État pluriethnique comme Djibouti, savoir quelle langue est choisie pour communiquer avec les membres des autres groupes est essentiel.

Les résultats du sondage semblent donner à penser que le français occupe la position dominante d'un point de vue véhiculaire. De fait, cette valeur est très fortement associée au français. La question 5 "Pourquoi parlez-vous le français ?" proposait trois choix, entre l'obligation professionnelle, la valeur culturelle et le rôle véhiculaire. C'est ce dernier qui est arrivé en tête avec 77,4% de *oui*.

Mais il est probable que ces chiffres sont plus le reflet de ce que les Djiboutiens se voient faire que de leurs pratiques réelles. Nous rappellerons que le français n'assure globalement que 26% des échanges interethniques et que ce chiffre est donc bien en deça des réponses données à la question n°11 du sondage : 76,9% des sondés déclaraient utiliser le français dans ce cas. L'écart entre les pratiques et les représentations est ici important : le souci de se montrer francophone y est sans doute pour beaucoup. Il ne faudrait pas non plus mésestimer le fait que les sondés sont tous francophones, ce qui n'est pas le cas des personnes observées lorsqu'elles entrent en contact avec l'employé des postes ou de la banque. De fait, si l'on affine un peu l'analyse des pratiques et que l'on considère le chiffre des personnes disant connaître le français et ayant choisi cette langue pour l'interaction, le taux s'élève à 49,5%. Même si on se rapproche des proportions données lors du sondage, il n'en reste pas moins que l'écart, supérieur à 25% est encore important.

L'examen de quelques représentations issues des interviews fait apparaître la position première du somali, fort d'un nombre important de locuteurs natifs, et montre que l'établissement de cette domination entraîne quelques conflits, chez les Arabes notamment, désireux de voir également leur langue maternelle assurer cette fonction mais conscients d'une domination qu'ils essaient de contester. De leur côté, les Somalis ressentent qu'avec la scolarisation, le français est en train d'accroître son champ d'action, profitant en outre des tensions ethniques qui existent depuis quelque temps dans l'ensemble de la République et rendent plus aigües les conflits linguistiques.

De manière générale, les représentations saisies en discours confirment les traits apparus lors de l'étude sur les pratiques<sup>1</sup>, amplifient les caractéristiques, accentuent les tendances.

---

<sup>1</sup> Voir.2.2.1.1.2. le somali, langue véhiculaire dans les autres usages.

#### **2.2.4. Polyglossie et question identitaire en République de Djibouti : le pôle grégaire mis en question**

Après avoir envisagé la situation de contact de langues dans la ville de Djibouti du point de vue de la véhicularité, nous allons essayer de déterminer les influences de cette polyglossie sur la construction de l'identité des Djiboutiens. C'est bien sûr à la place du français que nous nous intéresserons plus particulièrement, cherchant à savoir comment le fait de parler cette langue peut être déterminant dans l'élaboration de la conscience de soi et des autres.

D'un point de vue plus général, il s'agira de voir si le français joue un rôle dans l'émergence éventuelle d'une identité nationale, dans le fait de se sentir ou pas djiboutien. Les événements politiques que connaît le pays ne rendent cette question que plus cruciale car ils posent le problème, après quinze ans d'unité, de l'intégration éventuelle des identités ethniques dans une identité supra-ethnique, nationale. Les enjeux sont de taille et l'avenir du pays en dépend peut-être.

Notre travail adopte donc une perspective résolument identitaire, laissant le pôle véhiculaire pour le pôle grégaire, la question de la nécessaire entrée en contact avec l'Autre pour celle de l'affirmation de soi. Mais les deux problématiques ne sont pas rigoureusement étrangères, puisque c'est sous le regard de l'Autre qu'émerge la conscience de soi, et on a eu l'occasion d'observer combien le choix d'un véhiculaire pouvait dépendre de représentations identitaires.

##### **2.2.4.1. le français, une menace pour les identités ethniques**

Le fait de parler français à la maison, entre frères et sœurs, entre amis de même langue, fait entrer cette langue, au départ langue étrangère ou langue seconde, en concurrence directe avec la langue maternelle. Le conflit qui s'ensuit est de type identitaire, une partie des

communications privées passant par une langue qui véhicule, par des mots étrangers, une vision du monde et une culture étrangères. La culture maternelle doit dès lors composer avec une culture étrangère et elle peut parfois être mise en péril.

Le décret sénégalais du 13 juillet 1972<sup>1</sup> n° 72861 insistait sur ce qu'il appelait une "aliénation" en montrant l'importance de l'école dans ce processus :

"Toute langue véhiculant une civilisation donnée, nous pensons qu'aussi longtemps que nous, Sénégalais, continuerons à apprendre à nos enfants une langue étrangère quelle qu'elle soit sans leur enseigner au préalable leurs langues maternelles, notre peuple restera aliéné".

Une des premières revendications des mouvements indépendantistes est bien d'ordre linguistique : il s'agit de rendre à la langue maternelle la totalité des fonctions sociales qu'une langue peut être amenée à exercer, de manière à restaurer du même coup une identité menacée.

Le problème existe assurément à Djibouti, du fait des déséquilibres statutaires que l'on a pu recenser. Il faut toutefois lui restituer ses justes dimensions.

On peut commencer par tirer de l'analyse du corpus linguistique djiboutien que nulle part, dans aucun groupe social ou ethnique, dans aucun quartier, le français n'est sur la voie de la vernacularisation. La situation est différente de ce que l'on peut enregistrer en Côte d'Ivoire par exemple où le Français Populaire Ivoirien<sup>2</sup> (F.P.I.) est devenu la langue vernaculaire d'un groupe urbain et peut, à ce titre, entrer directement en concurrence avec les autres langues vernaculaires et devenir le creuset d'une culture originale. Nous avons eu l'occasion de montrer qu'à Djibouti le mode d'appropriation du français était essentiellement scolaire et, qu'à ce titre, il n'entre encore pas

---

<sup>1</sup> Cité dans M. Ndao (1977 : 702).

<sup>2</sup> Cette variété est un vernaculaire urbain, employé dans certains quartiers d'Abidjan fortement cosmopolites ; elle est en passe de devenir la langue maternelle de tout un groupe social urbain. Pour cette variété, abondamment décrite, nous renverrons aux travaux de S. Lafage (1989).

directement en concurrence avec les langues maternelles. Le conflit identitaire ne peut exister qu'à partir du moment où l'enfant entre à l'école. Il pénètre alors dans un univers où sa langue maternelle est bannie et entend toute la journée le maître parler français. La coupure avec la langue maternelle est accentuée par le fait qu'à l'école l'enfant va apprendre à lire alors que pratiquement aucun écrit n'est disponible en afar, arabe ou somali à Djibouti. À l'école, l'enfant entre dans un univers culturel totalement nouveau, porteur de valeurs différentes ; à cela s'ajoute le fait que les manuels en usage ne sont pas fabriqués à Djibouti.

Il convient donc de préciser que les analyses qui seront faites sont valables essentiellement pour les sujets scolarisés, soit actuellement un peu plus de 40% des classes d'âge de 6 ans.

Il n'en reste pas moins vrai que tous les Djiboutiens, à divers degrés, sont atteints par un phénomène d'érosion des cultures nationales dû essentiellement à des facteurs sociaux, la scolarisation n'étant que l'un d'eux. Il faut par exemple prendre la mesure des changements extraordinaires qui sont survenus en quinze ans dans le mode de vie de la majorité des habitants de Djibouti. La ville a connu une croissance extraordinaire, attirant à elle de nombreux Djiboutiens nomades qui sont passés, en l'espace d'une génération, de la vie de pasteurs à celle de citadins. Or le mode de vie urbain est très occidentalisé : électricité, climatisation, télévision, radio, automobile. Il constitue une dure mise à l'épreuve pour les modes de vie et les valeurs traditionnels d'une société pastorale. Il est indéniable que la langue française, langue de l'administration, de la télévision, de l'école, est étroitement liée à cette nouvelle organisation sociale et que sa diffusion bénéficie de cette association.

D'un point de vue identitaire, les forces aux prises à Djibouti sont donc d'un côté les langues maternelles et les valeurs de la coutume, de l'autre la langue française et celles de la société dite moderne. Les individus chez qui ce conflit s'exprime sont les scolarisés, ceux chez qui la langue française tend à empiéter sur des domaines privés jusqu'alors réservés à l'afar, à l'arabe ou au somali. Linguistiquement, on les trouve en majorité chez les utilisateurs du français régional.



Un article de *La Nation* du 15 octobre 1992 nous fournit un premier document, ayant trait à la perte des jeux traditionnels ; le titre en est "L'urgence de sauver les jeux traditionnels de l'oubli" :

"Dans notre prime jeunesse, à la faveur de toute occasion de détente, nous nous organisions à jouer entre copains de classe, du quartier ou du village, toute une multitude de jeux tirée de notre riche patrimoine culturel et qui n'avait rien à envier aux jeux modernes. À chaque fois, contents, nous nous quittions tout en se promettant de recommencer une autre fois. Chaque période de l'année avait ses jeux préférés. Qu'en reste-t-il aujourd'hui ?  
Presque rien. La civilisation de la télévision et de la vidéo-clip où nous ne sommes que consommateurs de productions étrangères commence à avoir raison de ces trésors. Bien des jeunes Djiboutiens sont incapables aujourd'hui de citer les noms et les règles de 3 à 4 jeux. (...)"

Après avoir évoqué un âge d'or de la culture djiboutienne, l'article dénonce une acculturation très rapide, sous l'effet de la civilisation occidentale, ici caractérisée par la télévision. La perte des jeux traditionnels est regrettée par l'auteur de ces lignes qui se place du côté de la tradition. Pourtant, il se pourrait bien que lui aussi ait été touché par cette acculturation. En effet, alors qu'un recensement et même une intégration des jeux en milieu scolaire sont souhaités, l'auteur ne cite à aucun moment le nom d'un seul jeu. Voilà qui est tout de même paradoxal et qui laisse soupçonner que les jeunes Djiboutiens ne sont pas les seuls à avoir été gagnés par l'acculturation...

D'autres articles se sont fait l'expression de ce problème<sup>1</sup>.

Ainsi, dans "La déculturation : un danger réel à Djibouti"<sup>2</sup>, on trouve le témoignage d'un jeune journaliste sur son itinéraire culturel et celui des jeunes de sa génération. Il retrace l'évolution récente des Djiboutiens en ces termes :

---

<sup>1</sup> Il faudrait également citer "Les poètes djiboutiens sont-ils acculturés ?", du 20 septembre 1990, qui montre que la poésie djiboutienne regorge d'images "exotiques" évoquant le printemps, les prés, la bise qui siffle...

<sup>2</sup> 9 mai 1991.

(...) Tandis que nos anciennes générations réagissaient aux assauts de l'influence occidentale par un cramponnement un peu farouche à l'héritage ancestral, nous autres jeunes d'aujourd'hui manifestons une grande réceptivité. Parce que nous avons vu le jour dans un contexte colonial, que nous y avons grandi, que nous sommes allés à l'école, à celle de ces hommes surgis des mers, nous nous montrons plus malléables, plus perméables que nos aînés, de sorte que nous donnons parfois l'impression de nous agiter au gré du vent. (...)

Nous aurons l'occasion de revenir sur le fait que le fossé se creuse entre des générations qui n'ont plus les mêmes repères culturels. Pour l'instant, nous retiendrons que le journaliste parle au nom de tous ceux de sa génération et que la scolarisation est rendue responsable d'une perte qui a fait d'eux des girouettes ("nous donnons parfois l'impression de nous agiter au gré du vent"). Le raisonnement est simplificateur, voire simpliste : scolarisation et acculturation sont liées à la colonisation alors que l'éducation de masse commence en réalité après l'indépendance. Traçant ensuite des perspectives d'avenir, il pense que la situation ne peut qu'empirer avec la scolarisation de plus en plus précoce des enfants :

(...) Plus grave, le phénomène risque de prendre de l'ampleur à l'avenir avec l'éducation que plus en plus de Djiboutiens des classes "aisées" donnent à leur progéniture. Dès l'âge de quatre ans, les bambins sont arrachés des mains de la bonne et inscrits dans une garderie où l'usage du français est de rigueur. De plus, ces parents "modernes" s'adressent dans cet idiome étranger à leurs enfants. (...)

Ici, le conflit linguistique autour du pôle grégaire est illustré par la bonne d'un côté, la garderie de l'autre et la violence avec laquelle on fait passer l'enfant d'un milieu à l'autre ("arrachés"). Enfin, la langue française est praxémisée comme *idiome étranger*, ce qui contribue à lui nier tout rôle dans la société et la culture djiboutiennes.

Cet article illustre bien avec quelle force le problème de l'acculturation peut être ressenti. Notre étude essaiera de déterminer comment quelques sujets appartenant à chacun des trois groupes ethniques représentatifs vivent ce conflit culturel.

Il est courant d'entendre dire à ce propos que les Afars, plus proches de leurs racines, différencieraient des Arabes et des Somalis. L'image qu'ils donnent du rapport à leur langue maternelle, dans la question 17 du sondage, pourrait accréditer cette thèse. Il s'agissait de classer par ordre d'importance les quatre langues en usage à Djibouti. À cet exercice, les Afars se révèlent être les plus nombreux à placer leur langue en première position : 70,2% des Afars interrogés) alors que le taux n'est que de 53,4% pour les Somalis et 44,7% pour les Arabes. Pourtant cette différence ne ressort pas aussi nettement des interviews que nous avons réalisées et elle est peut-être plus sûrement l'effet d'une volonté de marquer sa particularité identitaire que l'expression d'un degré inférieur d'acculturation.

#### **2.2.4.1.1. le risque d'acculturation chez les jeunes Somalis**

Si les Somalis ont l'honneur d'être étudiés les premiers, c'est parce qu'ils sont sans doute la composante de la population la plus menacée par le phénomène d'acculturation. Plusieurs éléments d'explication peuvent être avancés, à commencer par le fait que, Djibouti étant en territoire somali, ils sont les plus anciennement urbanisés. À cela s'ajoute une proximité plus grande du pouvoir politique et économique et en conséquence une tendance à l'acculturation par souci d'ascension sociale plus marquée. G. Kremnitz (1981 : 68) faisait remarquer que "les couches sociales où de tels comportements se multiplient doivent se trouver très peu au-dessous des groupes déjà intégrés dans la société dominante". Enfin il faut compter qu'à Djibouti la grande majorité des enfants scolarisés est somalie.

La menace que fait peser le français sur l'identité somalie est perceptible à travers différentes manifestations.

Chez les plus francophones, l'acculturation est traduite en termes de patrimoine culturel, les sujets revendiquant alors le français comme faisant partie de leur identité culturelle. Le phénomène est notable les étudiants du DEUG :

DEUG, Abdourahman, 4-11

ABDOURAHMAN : je je pense pas je crois que lorsque nous parlons nous parlons du français tout court: mais on est pas conscient si ce français-là vient vraiment de France / parce que on ne sait pas si le français venant- on on utilise des mots des mots français / (ouais L1) mais dans un autre contexte / dans un contexte propre à nous donc on est pas bien XX on cherche pas à savoir si ce mot est bien adapté à son contexte tout ça / (ouais L1) on utilise / tout ça ça fait partie maint'nant euh de notre patrimoine alors on fait pas attention...

La production du praxème *patrimoine* marque une acculturation forte. On notera aussi, à propos de ce passage, que le sujet parle au nom de tout un groupe, tantôt parapraxémisé en *nous*, tantôt en *on*. Le passage ne permet pas d'affirmer avec certitude l'étendue de ce groupe, mais il est probable qu'il s'agit du groupe des étudiants et peut-être au-delà de l'ensemble des jeunes scolarisés. Cette possible extension est confirmée dans la suite de ce débat :

DEUG, Mohamed, 215-219

L1 : mais toi tu disais euh ce sont surtout les jeunes qui parlent français  
 MOHAMED : y a pas de complexe là / moi ça m'arrive souvent: de de m'adresser en français à un jeune Djiboutien qui qui qui parle la même langue que moi / c'est-à-dire la langue somalie / (ouais L1) XX je l'ai- c'est une- on s'est approprié cette langue-là / plus de complexes

L'interlocuteur qu'il imagine est praxémisé comme "jeune Djiboutien qui qui qui parle la même langue que moi / c'est-à-dire la langue somalie". On notera que le caractère de jeunesse semble être déterminant et que l'aveu de ce qui constitue une infidélité à la langue maternelle n'est pas simple : le sujet commence par un bégaiement d'actualisation ("qui qui qui"), choisit d'abord de ne pas praxémiser sa langue et emploie pour ce faire une périphrase ("qui parle la même langue que moi"). Quand il s'agit de proposer une évaluation de l'utilisation du français, un changement de personnel s'opère : le sujet, qui avait commencé par insister sur le caractère personnel du micro-récit qu'il donne ("moi ça m'arrive souvent"), refuse ensuite d'assumer seul ce qu'il praxémise comme *appropriation*. Un premier programme phrastique initié en *je* est interrompu ; le sujet change de

stratégie et semble vouloir thématiser la langue française ("c'est une"), ce qui lui permettrait du même coup de s'effacer ; finalement, il parvient à réaliser un programme en *on* et à ne pas se poser ainsi comme le seul acteur de cette appropriation. Outre qu'il diminue la responsabilité, le changement de parapraxème permet de désigner tout un groupe de locuteurs, constitué aux yeux de Mohamed par une classe d'âge (les jeunes) et une ethnie (les Somalis).

Une des plus importantes manifestations du conflit identitaire entre le somali et le français est sans doute le fait que ce dernier commence à pénétrer l'espace familial.

Les questions 2, 3 et 4 du sondage proposaient aux Djiboutiens interrogés divers contextes d'emploi du français : au travail, en famille, dans un lieu public, entre amis. Il est notable que les taux de *jamais* soient les plus forts pour les emplois familiaux, symbolisant le mieux le conflit identitaire : alors que 2,3% de l'ensemble des sondés déclaraient ne jamais parler français au travail, 7,7% entre amis et 10% dans un lieu public, la proportion de rejet du français monte à 17% s'agissant de la famille. Le phénomène est inverse avec la proportion de *toujours*, la plus forte pour les emplois professionnels (46,6%), la plus faible pour les usages domestiques (0,5%).

Pourtant, les sondés ont le sentiment d'une pénétration du français dans le milieu familial puisqu'ils déclarent à 67,4% le parler *parfois* dans ce contexte et à 13,1% *souvent*. La proportion augmente avec le niveau scolaire des sondés : 57,1% de *parfois* et 4,8% de *souvent* pour les sondés de niveau primaire contre 65,2 et 13,6 pour ceux de niveau BEPC et 83,3 et 16,7 pour ceux ayant suivi des études supérieures.

La question 14 allait dans le même sens, puisqu'il s'agissait de savoir quelle(s) langue(s) on parlait avec ses enfants ou ses frères et sœurs. Après la langue maternelle employée seule, la réponse la plus choisie est "le français et une autre langue" (26,7% de l'échantillon, la proportion augmentant avec le niveau d'études). En troisième position vient le français employé de manière exclusive, c'est-à-dire au

détriment de la langue maternelle (9,5% des sondés). Il est intéressant de voir que, parmi les Djiboutiens ayant suivi des études supérieures, aucun ne déclare élire ce moyen de communication (0%) : sans doute faut-il voir que ces individus sont plus sensibles au problème de l'acculturation et sans doute soucieux de ne pas se montrer comme des agents actifs de ce processus de perte.

Dans nos interviews, le premier cas retenu est un peu atypique, puisqu'Amina est mariée avec un Africain francophone ; mais les efforts qu'elle fait pour montrer que le somali garde sa place quand elle parle à ses enfants témoignent d'une gêne réelle :

Amina, 286-292

L1 : avec qui est-ce que vous parlez français à Djibouti ?  
 L2 : // ça dépend ça dépend / y a des gens qui ont PLUS l'habitude de parler français / (mmh L1) que d'autres / (mmh L1) et pis y a des gens qui vivent dans des circonstances: / moi je vis:- euh je suis mariée avec quelqu'un qui parle pas somali / (ouais déjà L1) euh donc- qui n'est pas Jiboutien / donc je suis euh / obligée de communiquer euh à la maison (mmh L1) avec lui avec les enfants- / bon avec les enfants je parle euh SOMALI aussi

Amina doit préciser quels sont les interlocuteurs djiboutiens avec lesquels elle parle français. Du fait que son mari est étranger, elle représente comme obligation le fait de parler français avec lui "à la maison". On peut dire qu'il y a là une intrusion "normale" du français dans l'espace privé. Mais on note tout de même la dimension conflictuelle de cette présence par le fait qu'Amina refuse de praxémiser le français et préfère employer un verbe très général, *communiquer*, qui permet de ne pas avoir à préciser le code utilisé. Quand le sujet associe les enfants au mari, dans ce mode de communication, il se reprend : avouer que l'on parle français à ses enfants est le signe trop marqué d'une acculturation avancée. Aussi Amina précise-t-elle qu'elle parle "SOMALI aussi".

Amina, 312-331

L2 : donc y a / notre fils / qui parle les deux

L1 : quel âge a-t-il?  
 L2 : quatre ans  
 L1 : quatre ans  
 L2 : quatre ans et demie  
 L1 : donc i parle somali français lui  
 L2 : somali français / (mmh L1) / quand il commençait à parler  
 moi je- au début je je M'EFFORÇAIS / je m'efforçais de- /  
 parce que c'est pas évident on s'oublie on /  
 L1 : de garder le somali c'est pas évident  
 L2 : de parler- NONON c'est pas de garder j'ai pas de  
 difficulté...  
 L1 : non pas pour vous (heureusement L2) mais pour lui je  
 veux dire  
 L2 : pour lui je- oui  
 L1 : pour vous non  
 L2 : pour lui je: faisais: un effort pour que / il puisse parler le  
 le somali / (mmh L1) et:: 'fin ça / l'environnement j'étais euh: /  
 (ouais L1) j'ai réussi à lui faire parler cette langue / maint'nant  
 qu'i va à l'école bon /  
 L1 : il apprend le français  
 L2 : il apprend le français / mais euh: même à la maison  
 j'essaie toujours de- / on mélange les deux

Ce passage montre bien l'existence d'un conflit entre les deux langues, par la production du praxème *M'EFFORÇAIS* et la mise en scène d'un apprentissage difficile du somali, pratiquement devenu langue étrangère pour cet enfant : "j'ai réussi à lui faire parler cette langue". Amina donne aussi une illustration de l'importance de la relation de diglossie dans le conflit : ce milieu scolaire si important qu'est l'école, réservé au français, est clairement représenté comme une force contrecarrant les efforts de la mère pour apprendre à son fils le somali.

Les deux interviews qui suivent attestent que chez les Djiboutiens francophones les représentations des usages langagiers à la maison sont plutôt celles du mélange des langues :

Youssouf, 630-635

L1 : je peux vous demander / à la maison vous parlez quelle langue ?  
 L2 : hein ?  
 L1 : à la maison vous parlez quelle langue ?

L2 : à la maison on parle somali euh:: français / (somali français L1) quand je parle avec mon fils<sup>1</sup> / je parle en français et avec mes enfants je parle français somali

La première réponse produite par Youssouf, "on parle somali", est corrigée en "euh français". Dans la suite, il inverse l'ordre des termes pour placer le français à la première place et réalise un programme phrastique étonnant : "je parle français somali". L'absence de coordonnant entre les praxèmes désignant les langues aboutit à la création d'une nouvelle réalité linguistique. Ce passage est peut-être l'expression de ce métissage linguistique déjà étudié<sup>2</sup>, dont une des formes les plus fréquentes est l'alternance codique et qui est praxémisée par les Djiboutiens en *mélange*. Le praxème était d'ailleurs employé par Amina en conclusion du passage précédemment analysé : "on mélange les deux".

Le cas d'Abdi est très intéressant. Ce haut fonctionnaire djiboutien essaie par tous les moyens d'accréditer la thèse de l'inutilité du français à Djibouti, dans les quartiers, ce qui est peut-être déjà le premier indice du conflit linguistique. Pour appuyer sa démonstration, il produit un récit sur le rapport de sa fille âgée de cinq ans au français. Mais, sans qu'il le veuille, cette histoire va à l'encontre de ce qu'il entend démontrer :

Abdi, 77-86

L2 : euh: dans les quartiers / y a aucun besoin / il n'a aucun besoin / moi je vois euh j'ai une fille bon de cinq ans / (mmh L1) ça fait euh depuis euh deux ans: qu'elle va: enfin au jardin d'enfants / (au jardin d'enfants ouais L1) mais euh aujourd'hui elle s'exprime euh mais PARFAITEMENT le français / (ah ouais ? L1) hein ? et pourtant à la maison on n'en parle pas / ma femme elle parle français / moi je parle français euh bon euh::: on n'a pas be- euh nous nous comprenons en notre langue en SOMALI

L1 : vous ne parlez pas français à la maison ?

L2 : on parle pas s- on parle pas français à la maison / euh: mais: / à notre époque / nous quand c'était à notre époque quand nous étions à l'école je me souviens bon / euh on ne savait pas parler le français mais on savait écrire ((rire L2))

<sup>1</sup> "Mon fils" fait référence à un de ses fils que je connais aussi, puisqu'il est mon élève, en formation de professeur de français. L'interviewé a d'autres fils, tous bacheliers.

<sup>2</sup> Voir 2.2.2.2. les conséquences linguistiques.



Après avoir constaté les capacités linguistiques de sa fille en français, le sujet les oppose à l'absence de cette langue à la maison ("et pourtant à la maison on n'en parle pas"). Mais cette affirmation est déjà ambiguë : littéralement, "on n'en parle pas" signifie que le sujet est tabou, et pas que la langue française est bannie de l'espace domestique. Le lapsus est ici riche de sens. Ensuite, pour justifier la prétendue absence du français, Abdi commence par poser que sa femme parle français comme lui. La conséquence logique serait que les deux époux communiquent en français : mais cette conclusion est évitée de façon maladroite, quelque peu illogique, et en lieu et place est affirmé que la compréhension se fait en "notre langue en SOMALI". Mais cette affirmation est précédée d'hésitations ("euh:::"), signes d'un embarras du sujet, et un programme est interrompu : "on n'a pas be-". Or, logiquement, cette phrase venant après l'affirmation de la francophonie des deux parents, la langue devenant inutile serait plutôt le somali : on comprend pourquoi le sujet ne réalise pas entièrement ce programme... Mais l'éviction - au moins partielle - du somali finit par se dire tout de suite après dans un lapsus : "on parle pas s- on parle pas français à la maison".

Kaireh, infirmier somali âgé de trente ans, ayant arrêté sa scolarité à l'école primaire, manifeste une attitude de rejet devant le fait que ses enfants puissent parfois parler français à la maison :

Kaireh, 235-239

L1 : mmh mmh / à la maison euh tu parles quelle langue / somalie ?

L2 : oui ça ma maison surtout c'est somali / mais: mon enfant y prend des études et: çuila le maître il parle français / (mmh L1) mais ça moi j'écoute pas / (1) j'ai allé au- au- au- mon- prends mon taxi et je tourne oh oui là (1) ((rires L2 ))

Le rejet du français, devant l'intrusion de cette langue dans le milieu domestique, est manifesté par une attitude de fuite du personnage qui préfère quitter les lieux, ce qu'il avoue en riant, comme pour dédramatiser la situation.

L'interview qui suit va nous permettre de vérifier que le fait que le français pénètre dans les foyers ne concerne pas que les enfants et

que, plus généralement, l'extension des domaines d'emploi de cette langue touche les relations d'amitié et pas seulement la sphère familiale.

Kadidja, dans Kadra et Aïcha, 93-117

L1 : on parle beaucoup le français:: à la maison chez toi ?  
 L2 : oui  
 L3 : c'est normal  
 L1 : c'est normal  
 L2 : c'est normal  
 L4 : dans toutes les maisons / les enfants / parlent souvent français  
 L1 : ouais  
 L2 : (1) pour que la mère n'entende pas (1) (rires L2)  
 L1 : ah pour que la mère n'entende pas ?  
 L4 : y a des choses que les parents i des détails X pas savoir et puis et puis c'est une langue vivante // (ouais mmh mmh L1) les enfants préfèrent parler français / parler...  
 L1 : i préfèrent parler français par rapport à quoi ?  
 L4 : arabe / par rapport à la langue du pays / ils trouvent que quelqu'un qui parle français il est:- il est il est beaucoup plus instruit que l'autre // c'est comment dirais-je la langue française pour eux c'est un: / comment on appelle ça ? // comment on appelle ça ? /// oui une civilisation comment i disent ça ?  
 L1 : une culture  
 L4 : c'est une culture euh:-  
 L1 : par rapport à la langue à la langue somalie c'est mieux considéré que la langue somalie ?  
 L2 : ouais<sup>1</sup>  
 L4 : la langue française est- elle est beaucoup mieux considérée hein ? que ce soit ici ou ailleurs / (mmh L1) les gens qui parlent français i préfèrent parler français entre eux quand ils se retrouvent

Ceci est un extrait de l'interview de Kadra et Aïcha, deux jeunes Djiboutiennes, dans la cour d'une école d'apprentissage. Une éducatrice, Kadidja, se mêle à la conversation et vient ici renchérir sur l'affirmation selon laquelle il est normal de parler français à la maison. Par rapport aux extraits déjà commentés, celui-ci se distingue par le mouvement de généralisation qu'il opère.

Kadidja commence par établir que les enfants sont les premiers concernés ("les enfants parlent souvent français" et "les enfants préfèrent parler français parler"). Mais, dans la fin de ce passage, le praxème *enfants* s'efface derrière un *gens*, de coupe beaucoup plus

<sup>1</sup> Kadra est interrompue par la maîtresse.

large, qui tend à montrer que le phénomène déborde le cadre des seuls jeunes.

La deuxième généralisation s'opère par la parapraxémisation du phénomène ("que ce soit ici ou ailleurs"), signe d'un phénomène débordant Djibouti. C'est peut-être d'ailleurs une stratégie visant à minimiser l'importance du conflit linguistique, en montrant qu'il n'est pas particulier ni à Djibouti ni à la communauté somalie.

Enfin, l'argumentation s'élargit aussi dans la mesure où l'on passe de l'espace familial ("à la maison") aux relations entre amis ("les gens qui parlent français i préfèrent parler français entre eux *quand ils se retrouvent*").

Le deuxième intérêt de cet extrait réside dans le fait que le français se voit paré de deux valeurs sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir plus loin : il est la marque d'une appartenance culturelle ("civilisation") et il est la langue des secrets.

Pour terminer, on peut observer les stratégies employées par Kadidja pour évacuer la réalité du conflit linguistique. Elle commence par utiliser le praxème *préférer* ("les enfants préfèrent parler français") sans préciser quelle autre langue est en jeu dans cette relation de préférence. Puis, pressée de s'expliquer à ce sujet, elle mentionne d'abord l'arabe : cette langue n'est pas sa langue maternelle et le conflit linguistique ainsi posé et accepté a seulement trait à la question véhiculaire. Enfin, elle use d'une périphrase ("par rapport à la langue du pays") qui évite une nouvelle fois de devoir nommer le somali et nie la réalité de la polyglossie djiboutienne.

Un autre indice d'acculturation est la perte de la langue maternelle. Précisons tout de suite que nous ne nous situons pas sur un terrain objectif pour constater un recul dans la maîtrise du somali : notre méconnaissance du somali ne nous le permettrait pas et de toute manière l'établissement de ce constat supposerait des investigations de type diachronique ; nous nous contenterons de remarquer que nombre de représentations s'accordent pour parler

d'une connaissance du somali ressentie comme insuffisante par les locuteurs eux-mêmes.

Un article de *La Nation* fait le portrait d' "Une lycéenne exemplaire"<sup>1</sup>. "Exemplaire", Hawa Hassan Egueh l'est à plus d'un titre : elle a obtenu les meilleurs résultats aux épreuves anticipées de français ; et, revers de la médaille, elle ne parle pas bien sa langue maternelle si l'on en croit l'auteur de cet article, ce en quoi elle est peut-être un bon exemple des jeunes de sa génération :

(...) L'ennui, c'est qu'apparaissant comme une avocate de la langue de Molière, Hawa semble parfois oublier sa propre langue, non jusqu'à la dédaigner car le mot serait trop fort, mais à l'entendre parler somali, on constate qu'elle a un réel problème avec sa langue maternelle. C'est là la seule ombre au tableau. (...)

La construction de la première phrase montre que le fait de bien illustrer la langue française vous fait passer obligatoirement pour un de ses défenseurs ("avocate"), au détriment de la langue maternelle. La dimension conflictuelle est ici clairement exprimée et la connaissance de la langue maternelle en souffre.

C'est par exemple au compte de cette méconnaissance que va parfois être versé le phénomène de l'alternance codique :

Amina, 527-531

L1 : c'est vrai c'est vrai / et d'après vous pourquoi est-ce que ces mots i z'arrivent en français ?

L2 : euh i z'arrivent en français parce que / parfois on n'a- / ça ça arrive spontanément on a plus de facilités / (ouais ? L1) pour certaines expressions / euh on trouve pas- on trouve pas / très vite

Dans cet extrait, la difficulté à reconnaître le conflit est visible dans le fait que le somali est absent de ces explications alors même qu'il est au centre du problème. Les causes de l'alternance codique sont exprimées en termes négatifs ("parfois on n'a-" ; "on trouve pas- on trouve pas / très vite"). Cette négativité affecte les compétences

---

<sup>1</sup> 30 janvier 1992.

dans la langue maternelle, mais le sujet évite de la nommer comme telle, préférant rester dans l'implicite et ne pas, par exemple, achever une construction comparative nécessitant un élément comparant ("on a plus de facilités", sous-entendu "qu'en somali").

Les jeunes sont souvent représentés comme étant plus atteints que les autres par la perte de la langue somalie. C'est par exemple le point de vue d'Ismaël :

Ismaël, 318-323

L2 : hein ? et: euh mais là c'est à six ans qu'ils vont à l'école / c'est des jeunes pff:: qui n'ont pas de culture / (ouais L1) qui n'ont pas de culture / (mmh mmh L1) exactement ça se voit dans la rue on les voit:: i ne savent même pas s'exprimer dans leur langue nationale / et ne se ((rires L2)) i ne s'expriment pas bien dans leur langue et ils ne s'expriment pas (pas bien en français L1) bien dans une autre langue aussi / c'est des gens désœuvrés et:: euh / sans...

*Les jeunes* est le sujet de programmes tous négatifs : "qui n'ont pas de culture", "i ne savent même pas s'exprimer dans leur langue nationale", "i ne s'expriment pas bien dans leur langue", "ils ne s'expriment pas bien dans une autre langue", "gens désœuvrés". On voit que, dans la représentation du locuteur, la perte culturelle qu'est le manque de maîtrise de la langue maternelle rejailit sur l'ensemble du comportement des jeunes ("désœuvrés", "dans la rue"). Chez Ismaël, le fait d'aller à l'école dès six ans, c'est-à-dire d'être scolarisé en français, a une grande part de responsabilité dans la situation qu'il dénonce : l'inégalité de statut entre les langues, qui prive le somali de possibilités d'enseignement, est vue comme cause de la perte de cette langue chez les jeunes locuteurs.

Parmi ces derniers, certains ont d'ailleurs conscience de leurs connaissances insuffisantes en langue maternelle. Nous analyserons deux passages du discours de Kadra, jeune Somalienne de 17 ans.

Kadra, 186-194

L1 : qu'est-ce que tu aimes bien regarder ?

L2 : ben les films puis y a: les variétés / (ouais L1) puis l'information aussi  
 L1 : les variétés en somali ?  
 L2 : ouais:: / l'information en français aussi je comprends X quand c'est en français  
 L1 : ah bon ?  
 L2 : ouais y a des gros mots en somali je sais pas je suis pas forte en somali  
 L1 : des gros mots que tu connais pas ?  
 L2 : ouais en somali / je suis pas forte je suis pas très forte en somali

Les limites linguistiques de Kadra apparaissent à la faveur d'un questionnement sur les programmes qu'elle suit à la télévision. Le journal télévisé, praxémisé en *l'information*, est trop difficile à suivre du fait de la présence de *gros mots*. Dans le français de Djibouti, *gros mots* désigne les abstractions telles que *développement*, *économie*, etc. Mais Kadra dépasse aussitôt cette incompétence limitée à un domaine précis pour la généraliser : "je suis pas forte en somali". Elle affirme cela comme on pourrait le faire à propos d'une langue étrangère. Les passages suivants mettent en scène cette compétence limitée dans deux récits :

Kadra, 797-815

L2 : oui ben c'est la seule langue euh qu'on peut se comprendre tout que ça soit afar que ça soit arabe que ça soit somalien tout / ben:: avec aussi: / quelquefois qu'on parle en somali tout ça y a des trucs moi y a des mots que je comprends pas / je dis qu'est-ce vous avez dit ? qu'est-ce ça veut dire ça ? / (ah ouais L1) i me disent comment ça tu sais pas ? même les jours lundi mardi tout ça: / j'ai des difficultés à savoir en somali  
 L1 : même les jours ?  
 L2 : même les jours je dis:: / (1) je je parle je dis en français ça (1) (rires L1) y a des gens qui me comprend pas i me dit / qu'est-ce que tu dis ? (mais i faut apprendre L3) j'appelle ma sœur j'lui dis qu'est-ce ça veut dire lundi en somali ? elle me dit XX (rires L1 et L2) vraiment elle me dit toi XX oui i me dit / y a mon oncle qui me disait:: parce que je dis aujourd'hui je je veux rentrer- euh vous savez y a y a un théâtre somalien je comprends pas parce que c'est simplement pour lui faire-pour lui prendre de l'argent i dit comment tu vas faire pour comprendre ? comment tu vas rentrer ? / mais je lui dis si je comprends i i me pose une question en somali / réponds mais je peux pas répondre je dis je sais pas i me dit qu'est-ce que tu parles alors ? je dis je parle une langue djiboutienne c'est tout (rires L1 et L2) je parle pas une langue djiboutienne

Le premier récit situe Kadra face à d'autres personnes dont la seule caractérisation est de parler somali ; dans le cadre d'un discours rapporté de manière directe, le sujet commence par raconter son incompréhension : "je dis qu'est-ce que vous avez dit ? qu'est-ce que ça veut dire ça ?" L'exemple choisi, les jours de la semaine, montre que les "gros mots" ne sont pas les seuls à être ignorés, mais que même des domaines extrêmement courants sont méconnus. Face à cette ignorance, le sujet se met à parler en français et c'est au tour des autres, praxémisés de manière large en *gens*, de manifester leur incompréhension : "y a des gens qui me comprend pas i me dit qu'est-ce que tu dis ?" À travers ce premier récit, illustrant par deux fois les difficultés de communication à l'intérieur du groupe ethnique, on voit que la place du sujet, son statut, sont mal assurés, ce qui est illustré par les moqueries de sa sœur.

Tout de suite après, elle enchaîne avec le récit d'une autre interaction verbale, mettant en scène cette fois des personnages bien précis ; l'argument en est simple : il s'agit pour Kadra de faire croire à son oncle qu'elle est capable de suivre en somali une pièce de théâtre de manière à lui demander le prix de l'entrée. Mais celui-ci met en doute les capacités de sa nièce à comprendre le somali et lui propose un petit test sous la forme d'une seule question. Le sujet avoue alors par deux fois ne pas pouvoir répondre, la première à notre intention ("mais je peux pas répondre"), la seconde à celle de l'oncle ("je dis je sais pas") : ainsi l'aveu d'incompétence linguistique est-il produit successivement sur les deux scènes, celle du raconter et celle du raconté.

La fin de cette histoire est intéressante : devant s'expliquer sur la nature de la langue qu'elle parle, Kadra produit deux réponses, dont tout laisse à penser que chacune s'adresse également à un interlocuteur différent : la première ("je parle une langue djiboutienne") est de toute évidence destinée à l'oncle. Le praxème *djiboutienne* s'est substitué à celui normalement attendu de *somali*. Il est le signe d'une position identitaire nouvelle, non ethnique mais nationale, par la référence à la réalité djiboutienne à la place de la réalité somalienne. Sur ce praxème *djiboutien*, nous allons avoir l'occasion de revenir. Des rires suivent, puis Kadra reprend la parole,

dans le but semble-t-il de réitérer son affirmation. Or le programme phrastique ainsi produit est en tous points semblable au précédent excepté le fait qu'il est... négatif : "je parle pas une langue djiboutienne". Comment interpréter cette contradiction du sujet ? On peut penser d'abord qu'il s'agit d'un lapsus ; ensuite, on peut faire l'hypothèse que dans cette reprise de programme phrastique, le sujet ne se situe plus sur la scène du raconté, face à l'oncle, mais sur celle du raconter, face à un Français. Les données interactionnelles changent radicalement et on peut avancer que le lapsus amenant la négation s'origine dans ce changement : face à un interlocuteur francophone, qui plus est de nationalité française, il devient difficile de soutenir que l'emploi de la langue française, mélangée à du somali, puisse donner naissance à une langue djiboutienne - alors même que ce métissage linguistique est peut-être réellement une marque identitaire djiboutienne. On voit dans cette contradiction combien l'affirmation d'une nouvelle identité, djiboutienne et plus somalie, nationale et plus ethnique, est délicate<sup>1</sup> : par nature, cette identité de contact emprunte à différentes cultures ses repères, au risque d'apparaître alors comme inconsistante, fluctuante, voire inexistante.

On a vu qu'existe chez les Djiboutiens francophones d'origine somalie le sentiment de mal parler leur langue maternelle, soit qu'ils aient cette opinion d'eux-mêmes, soit qu'ils pensent cela de certains de leurs camarades. Les plus jeunes sont apparemment la catégorie sociale la plus atteinte par cette représentation, la scolarisation croissante étant la raison la plus fréquemment avancée.

Le sentiment d'être limité dans ses capacités d'expression en langue maternelle doit être rapproché des résultats à la question 6 du sondage. On demandait quelles étaient les raisons qui faisaient que l'on pouvait être amené à ne pas parler français. Trois causes étaient proposées, parmi lesquelles "parce que je ne peux pas dire tout ce que je veux dans cette langue". Alors que les deux autres explications étaient choisies par plus de la moitié des sondés, celle-ci est

---

<sup>1</sup> D'ailleurs Kadra minimise l'importance de cette langue par l'emploi de *c'est tout* : "je parle une langue djiboutienne c'est tout".



repoussée : seulement 31,2% pensent qu'ils sont limités dans leur expression en français contre 65,6 qui pensent le contraire. Si l'on affine un peu l'analyse, on s'aperçoit que les Somalis sont ceux qui se sentent le plus à l'aise en français. Ils sont seulement 31% à ne pas être totalement à l'aise en français, alors que ce chiffre est de 50% chez les Arabes et même de 73,5% pour les Afars. L'hypothèse d'une acculturation plus forte chez les Somalis semblerait être confirmée, de même que la position originale des Afars.

Cette perte - réelle ou fantasmée, peu importe - engendre un sentiment de mauvaise conscience observable à travers quatre manifestations : la naissance d'une nouvelle langue - le djiboutien - et la valorisation du somali, une volonté de retour aux traditions et un rejet du français.

Au cours de nos interviews, nous avons plusieurs fois eu l'occasion d'enregistrer un réglage nouveau du praxème *djiboutien*, employé non plus comme adjectif mais comme substantif pour désigner une langue. Nous montrerons plus loin<sup>1</sup> les implications de ce réglage dans le cadre du conflit ethnique entre Afars et Somalis, comment il révèle les prétentions hégémoniques de la communauté somalie. Pour le moment, il s'agit d'observer la manière dont l'existence de ce praxème permet de désamorcer le conflit linguistique ou tout au moins de le vider de ses implications identitaires.

Nous nous appuyerons pour ce faire sur un seul exemple, extrait du débat organisé entre les étudiants du DEUG.

DEUG, Fatouma, 692-700

FATOUMA : XX parce que y a pas de vrai somalien à Djibouti / parce que moi au début je croyais que / même si la langue parlée en Somalie et la langue parlée à Djibouti est pareil / au début je croyais qu'i z'avaient une langue différente / en disant le somalien et le jiboutien et comment dire avec certaines personnes / par exemple les gens qui viennent de

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.3.2. le conflit ethnique et son expression linguistique.

Somalie quand i viennent à Djibouti / parfois on a tendance à ne pas se comprendre / (c'est normal MOHAMED) parce que i i z'utilisent eux / (de l'anglais SAID) plus littéraire / alors qu'à Djibouti y a pas une langue vraiment établie moi je sais pas

Cet extrait illustre l'existence de deux praxèmes, le *somalien* et le *djiboutien*, réglés comme "la langue parlée en Somalie" et "la langue parlée à Djibouti". Deux langues différentes, au point de ne pas toujours permettre l'intercompréhension, semblent exister. Dans une perspective identitaire, une volonté d'accentuer les différences et de gommer les ressemblances afin de mieux marquer les spécificités est visible.

Le discours de Fatouma laisse apparaître une faille importante. En effet, elle semble renvoyer à un passé révolu sa croyance en l'existence de deux langues séparées : "au début je croyais qu'i z'avaient une langue différente". L'emploi du praxème *croire* semble indiquer qu'il s'agissait là d'une opinion erronée qui devrait se trouver infirmée dans la suite du récit. En fait, il n'en est rien : revenant au présent, Fatouma donne un exemple de rencontre entre Djiboutiens et Somaliens qui confirme la difficulté de communication due à la distance interlinguistique. Ainsi, alors que tout le début du tour de parole laisse penser que le récit va être structuré sur l'opposition :

avant / croyance fausse du sujet / deux langues différentes

aujourd'hui / vérité / une seule langue,

le deuxième ensemble de termes n'émerge pas, remplacé par un *aujourd'hui / vérité / deux langues différentes*. Visiblement, le sujet avait prévu un autre discours qu'il ne parvient pas à réaliser, tant le fait de différencier *djiboutien* et *somali* est important. Pour prendre la mesure de ce phénomène, il faut voir comment chacune de ces langues est représentée.

Le somali utilisé par les Somaliens est praxémisé comme plus littéraire par opposition à un djiboutien "pas vraiment établi"<sup>1</sup>. La

<sup>1</sup> Il est intéressant que Fatouma dise "à Djibouti y a pas une langue vraiment établie" au lieu de reprendre le praxème *djiboutien*. Il n'y a en effet pas équivalence entre les deux propositions. Le programme négatif de Fatouma englobe toutes les langues parlées à Djibouti

première langue est valorisée, la seconde mal considérée. Ceci peut nous aider à comprendre le rôle de ce dédoublement de la langue somalienne<sup>1</sup> en deux. À côté d'une langue "mal établie", dévalorisée, parlée par les Djiboutiens, continue d'exister une autre langue, plus pure, plus noble, plus "littéraire", le somali. Cette dichotomie est une réponse à la culpabilité que peuvent ressentir les locuteurs à mal parler leur langue maternelle : ne sont-ils pas un peu les agents d'une perte irrémédiable en ne sachant plus transmettre, avec la langue qui les véhicule, les valeurs de la tradition ? Mais du moment que perdure, à côté du djiboutien un "vrai somalien", la culpabilité est moins forte, les dégâts moins importants et la responsabilité moins lourde.

Cette valorisation du somali a une importance proportionnelle au degré d'instruction scolaire et d'acculturation des locuteurs<sup>2</sup>. Il n'est donc pas étonnant qu'on en trouve des traces chez d'autres étudiants :

DEUG, Elmi, 460-467

L1 : et quand tu<sup>3</sup> disais euh djiboutien là / qu'est-ce t'entends par djiboutien ? ça existe LE djiboutien ?

ABDOURAHMAN : oui je pense que...

ELMI : le djiboutien il est différent du somali en Somalie on parle somali là-bas c'est plus littéraire c'est plus /

NEIMA: là-bas i parlent le somali très littéraire

ELMI : c'est plus littéraire c'est plus /

ABDOURAHMAN : plus soutenu monsieur / (plus soutenu SAID)

---

("y a pas une langue", *une* étant indéfini) et plus seulement le djiboutien. La variabilité, la fragilité atteignent alors l'afar, l'arabe et même le français.

<sup>1</sup> Objectivement, il s'agit bien de la même langue connaissant de variantes régionales essentiellement lexicales dues au fait que les colonisations française, britannique ou italienne ont occasionné des emprunts différents selon les régions pour désigner les mêmes objets. D'ailleurs Saïd exprime bien cette réalité en avançant Fatouma pour avancer que le somalien est différent du djiboutien par ses emprunts à l'anglais plutôt que par sa littéarité. Dans la représentation de Saïd, n'existe plus de "vrai somalien" mais seulement des variétés ayant emprunté aux langues des colonisateurs.

<sup>2</sup> R. Lafont (1971 : 97-98) a analysé ce phénomène complexe appelé auto-odi (auto-dénigrement) caractéristique des situations de diglossie. Le sujet clivé compense le sentiment de culpabilité qu'il éprouve à perpétuer la domination de sa langue maternelle en tenant à son propos des discours élogieux sur sa prétendue supériorité dans les domaines affectif, poétique ou de l'éloquence.

<sup>3</sup> Je m'adresse à Fatouma.

Elmi, Neima, Abdourahman et même Saïd partagent la représentation de Fatouma ; aucun des autres participants au débat ne la conteste.

Le deuxième indice d'une mauvaise conscience des Djiboutiens d'origine somalie est le retour aux traditions, de la nécessité duquel la presse se fait l'écho régulièrement. S'il nous est difficile faute d'être sociologue d'apprécier la réalité de ce mouvement, on en trouve des traces dans le discours des intellectuels, chez Amina notamment :

Amina, 868-885

L1 : mais et le- y a pas de concurrence du tout par exemple entre l'afar le somali et le français ? / les gens ne remettent pas en cause la place du français à Djibouti ? j'sais pas je pose la question comme ça

L2 : non / c'est-à-dire euh

L1 : i z'acceptent que le français soit langue officielle de Djibouti ?

L2 : oui ça y a pas de- je crois pas hein ? // je crois pas je crois pas mais euh- y a d'un autre côté je crois y a un retour à un moment donné et euh surtout les années qui ont précédé les indépendances et après les indépendances (ouais L1) jusqu'aux années euh fin / les années fin euh / les années quatre-vingt: y avait eu- euh après les années quatre-vingt y a eu un retour / actuellement y a un retour vers euh les origines c'est-à-dire les sources de la culture (oui c'est vrai L1) les jeunes s'intéressent PLUS / euh par exemple au temps où nous on était à l'école // bon on était pas tellement: attirés par les: / le folklore les- / (ouais L1) la poésie: (l'identité culturelle L1) tout ça oui activités culturelles alors que maint'nant y a un y a un retour / y a beaucoup de jeunes qui apprennent la danse les les- / euh i s'intéressent à la poésie euh / (ouais ouais L1) euh c'est vrai / y a y a CE RETOUR / qui est d'ailleurs très positif je crois

Le début de ce passage sur le regain d'intérêt pour la culture traditionnelle est intéressant. Ma question portait sur l'existence éventuelle d'une remise en question chez les Djiboutiens du statut du français dans le pays. La réponse, négative, est plusieurs fois formulée, d'abord de manière nette ("non") puis plus nuancée ("je crois pas", répété trois fois). Or, c'est le moment qu'Amina choisit pour parler du retour aux traditions. La transition entre les deux sujets montre qu'en réalité on continue à parler du même problème culturel : "mais euh y a d'un autre côté". Dans l'esprit de l'interlocuteur, le retour au folklore est bien envisagé comme en opposition avec le désir de garder un *statu quo* d'un point de vue

linguistique. Le problème de l'acculturation se révèle avoir deux faces distinctes : linguistiquement, la domination du français est acceptée ; culturellement, elle est remise en cause par un ensemble de manifestations prouvant un attachement aux traditions. On peut dire que le second aspect du problème fonctionne en quelque sorte comme un alibi, le regain d'intérêt pour les valeurs ancestrales contrebalançant l'acceptation du sort réservé au somali et aux langues nationales. Il est d'ailleurs symptomatique que les Djiboutiens concernés, aux yeux d'Amina, soient les jeunes, c'est-à-dire la partie de la population la plus marquée par la scolarisation et l'acculturation. À cet égard, les praxèmes employés pour signifier ce retour vers la culture sont *apprendre* ("y a beaucoup de jeunes qui apprennent la danse") et *s'intéresser à* ("i s'intéressent à la poésie"). L'emploi de ces praxèmes sous-entend chez les individus un rapport pratiquement extérieur, faisant d'eux des étrangers à leur propre culture.

Ce renouveau d'intérêt est vu comme un *retour*, avec cinq occurrences de ce praxème. Amina s'efforce de l'ancrer dans un présent afin d'en montrer la force et la vivacité. Elle commence par poser ce mouvement dans un passé révolu par le plus-que-parfait ("y avait eu-"), puis passe à un passé composé moins net, qui permet de maintenir par le présent de l'auxiliaire un contact avec le présent mais qui peut fonctionner aussi comme accompli ("euh après les années quatre-vingt y a eu un retour"), et finit par insister sur l'actualité du phénomène par l'emploi du présent et d'un chronothétique ("actuellement y a un retour"). Jusqu'à la fin du passage, l'idée d'actualité sera la seule exprimée, par recours constant au présent et à un autre chronothétique, encore plus ponctuel que le premier : *maintenant*.

Nous terminerons ce tour d'horizon des stratégies employées par les sujets somalophones pour nier, ou du moins minimiser, le conflit identitaire, en étudiant comment certains peuvent exhiber des attitudes de rejet<sup>1</sup> du français. Mais même cette affirmation n'est pas

---

<sup>1</sup> Il faut bien voir que ces attitudes de rejet sont en règle générale limitées. La question 8 demandait aux Djiboutiens de choisir entre quatre qualificatifs pour parler du rôle du français à Djibouti : *inutile, peu utile, très utile, indispensable*. Le pôle négatif, constitué des deux

simple ; l'analyse du discours de Kadar, collégien somali, en révèle les difficultés :

Kadar, 198-206

L2 : le français on parle souvent à l'école / mais lorsqu'on sort de l'école / on parle plus

L1 : ouais et l'arabe tu as pu le- comment ça se fait que tu parles plus le français quand tu es plus à l'école ?

L2 : parce que: nos copi- nos copains aussi ils parlent en somali / ils veulent plus parler en ara- en français / ils y en a des uns qui dit qu'on a: ras-le-bol de parler en français / (ouais L1) déjà on est sortis d'une classe où l'on parle le français maint'nant on va parler en français / (oui L1) oui y en a des gens qui disent ça

La cause de ce rejet est claire : la répartition fonctionnelle née de la situation de polyglossie laisse au français le champ scolaire entièrement libre. Kadar estime que cet espace lui suffit et que, hors du milieu scolaire, il est temps de parler sa langue maternelle. Ce discours ne manque pas de logique, mais les efforts que fait Kadar pour le construire n'empêchent pas une autre voix de s'exprimer en même temps. En réalité, l'affirmation du rejet du français, ou de son cantonnement dans un espace purement institutionnel, est difficile à assumer comme le montrent quelques failles dans le discours du dit.

Il y a d'abord le glissement opéré dans l'usage des parapraxèmes pronominaux : on passe d'un condensif *on*, dans lequel le sujet s'inclut ("lorsqu'on sort de l'école / on parle plus"), à une non-personne qui lui permet de prendre de la distance avec ce qu'il relate : "ils veulent plus parler en ara- en français / ils y en a des uns qui dit" et "y en a des gens qui disent ça". Il y a ensuite le lapsus au moment où, s'agissant d'affirmer le rejet d'une langue, le sujet manque réaliser le praxème *arabe* à la place de *français*.

---

premiers items, est choisi par seulement 9,9% des sondés. Les Somalis sont les plus enclins à contester ce rôle, ce qui est normal compte tenu de leur importance numérique, mais avec seulement 13,6% des sondés. Les Afars se révèlent être les plus sensibles à la fonction du français. Aucun ne déclare la langue inutile et seulement 1,8% peu utile : la fonction véhiculaire du français, le fait que cette langue permet la contestation du somali y sont sans doute pour beaucoup.

La difficulté de l'affirmation du rejet du français peut s'expliquer de deux manières, sans que l'une doive exclure l'autre. D'une part, on peut invoquer une raison interactive, dans le fait qu'il parle à un Français et que celui-ci peut ressentir le discours comme discourtois, voire menaçant. D'autre part, c'est peut-être le signe que ce rejet est beaucoup moins net que le locuteur ne l'affirme : le décalage entre pratique et représentation causerait alors glissement des personnels et ratage.

La situation de polyglossie djiboutienne, diglossie si l'on fait porter notre attention sur les relations entre français et somali, constitue une menace pour l'identité ethnique somalienne traditionnelle. Les représentations s'accordent pour dire que les jeunes sont les plus menacés par une perte de la langue maternelle qui constitue un péril grave pour l'attachement aux valeurs de la tradition. Face à cette évolution, perceptible au moins dans les représentations, les sujets francophones développent un ensemble de stratégies pour tenter de se déculpabiliser : ne sont-ils pas après tout les agents de cette perte ? Alors que la langue somalie, renvoyée dans cet ailleurs originel qu'est la Somalie, est valorisée, parée de qualités, la variété parlée à Djibouti est praxémisée comme une langue différente et peut ainsi, sans mauvaise conscience chez les locuteurs, être "mal pratiquée" et évoluer. Dans le même temps, on constate l'affirmation d'une volonté de retour aux sources de la culture pastorale et celle d'un rejet de la langue française hors des domaines que l'institution lui réserve.

Mais ces stratégies sont elles-mêmes conflictuelles, difficiles à assumer. Les discours destinés à établir une séparation nette entre l'emploi du français et du somali, comme celui visant à nier la présence du français à la maison, laissent apparaître des pratiques bien moins tranchées. Les Somalis, particulièrement les jeunes, connaissent donc un problème identitaire important, étant engagés par l'apprentissage du français et le mode de vie associé à cette langue, sur la voie d'une mutation rapide. Mais ils ne sont pas les seuls dans ce cas : d'autres jeunes, appartenant à la communauté d'origine arabe, doivent faire face à des problèmes similaires.

#### **2.2.4.1.2. la perte des références arabes chez les jeunes d'origine arabe**

Les jeunes Arabes de Djibouti sont placés dans une situation culturelle différente des jeunes Somalis. Il faut tenir compte du fait que leur problème identitaire ne naît pas seulement de la concurrence entre le français, et ses valeurs, et l'arabe mais qu'il s'enracine également dans le statut de population immigrée que les Arabes djiboutiens continuent à avoir.

La présence arabe à Djibouti s'explique par la proximité du Yémen et par l'aptitude de ses habitants à faire du commerce, occupation peu familière aux populations afar et somalie de tradition pastorale. Tout naturellement, les Yéménites se sont installés à Djibouti dès la date de sa création et nombre d'entre eux, de nationalité djiboutienne, vont à l'école et sont relativement bien intégrés, au moins à la vie économique du pays.

Mais cette immigration est source d'un problème identitaire compte tenu du fait que Djibouti n'est pas un pays arabe, loin s'en faut, et que la culture des Djiboutiens d'origine yéménite est, de ce fait, coupée de ses bases. À cet éloignement des racines vient s'ajouter le fait que, par la scolarisation, une culture de substitution, française ou plus généralement occidentale, est proposée aux plus jeunes. On peut essayer de résumer le conflit identitaire des jeunes Djiboutiens arabes autour de quelques points : leur représentation des pays arabes, la place du français à la maison, le rapport à la langue maternelle. Sur ce dernier, nous remarquerons sans tarder que 63% seulement des Arabes ayant répondu à notre sondage pensent parler très bien leur langue. C'est le plus faible taux, les Somalis étant 85,6% et les Afars 93%.

Les jeunes Djiboutiens d'origine arabe ont souvent une image négative des pays arabes. L'Arabie Saoudite, modèle de l'arabité, n'est pas épargnée par ces représentations et semble même cristalliser les griefs.



Il est établi depuis longtemps que l'Arabie Saoudite est une référence en matière d'arabité ; rappelons qu'elle est le berceau du peuple arabe, que c'est de cette région que les populations arabes sont parties à la conquête de l'Afrique du Nord, puis de l'Espagne. Enfin, l'Arabie Saoudite est le pays du prophète Mahomet ; elle abrite aujourd'hui encore les deux grandes villes saintes de l'Islam, la Mecque et Medine, et le mode de vie des Saoudiens est souvent considéré - au moins par eux - comme proche des enseignements de Mahomet.

Tous ces facteurs font de ce pays un modèle dans les nations arabes ; sa réussite économique ne contribue pas peu à ce prestige, d'autant qu'une politique habile d'investissements dans les pays frères assure son rayonnement. Djibouti n'est pas le dernier pays arabe à bénéficier des fruits de la manne pétrolière.

Rien de surprenant donc si Nader fait de ce pays le champion de l'arabité. Pourtant au moment même où il pose son leadership sur le monde arabe, il dit que ce modèle a ses limites<sup>1</sup> :

Nader, 293

L2 : oui parce que y a des mots que nous on sait pas (2) expliquer (2) on les a mais on sait pas expliquer en arabe (ah ouais L1) c'est pas le vrai- c'est pas c'est pas le vrai arabe qu'on parle maintenant (ah bon? L1) oui / parce que: y a beaucoup- y a de différents langues arabes (ouais L1) // même l'Arabie Saoudite ne parle pas le vrai arabe

L1 : ah qui c'est qui le parle d'après toi le vrai arabe alors ?

L2 : /// c'est: /// le Yémen du Nord / à peu près

L1 : le Yémen du Nord à peu près ouais

L2 : // et: peut-être la moitié des Saoudiens (ah ouais L1) presque / la plupart

L1 : / et toi vous avez l'impression de pas parler un bon arabe à Djibouti ?

L2 non non on parle pas le bon arabe

L1 : pourquoi qu'est-ce qu'il a cet arabe ?

L2 : // parce que: / c'est différent /// chaque pays a sa langue non ? (ouais L1)

---

<sup>1</sup> Il ne faut pas manquer d'invoquer ici le traumatisme de la guerre du Golfe dans la conscience arabe. Voir le pays gardien des lieux saints servir de base arrière aux attaques des infidèles Américains contre un Saddam Hussein, pilier de l'Islam, n'a pas peu contribué à la dégradation de l'image de ce pays.

L'emploi du paraprazème *même* signifie qu'aucun pays ne peut surpasser l'Arabie Saoudite, n'est plus qualifié qu'elle d'un point de vue linguistique ; pourtant il réalise bien un programme négatif et montre par là les limites de l'ensemble du monde arabe, incapable de maîtriser sa langue et donc de réaliser son unité. A la place de cet arabe unique et mythique que Nader appelle le "vrai arabe" ou le "bon arabe" (ligne 299)<sup>1</sup>, on trouve un arabe par pays (ligne 301 : "chaque pays a sa langue non ?"). L'identité arabe ne peut être atteinte car la langue n'est pas unique, de la même manière que l'unité djiboutienne se heurte au multilinguisme.

On observe cette réticence à l'égard des autres nations arabes dans le fait que le praxème *arabe* n'arrive pas toujours à se réaliser. Ainsi en 244, on observe que Nader dit : "oui sauf s'ils veulent aller dans un pays / sont obligés quoi". Pause et changement de programme phrastique montrent la difficulté de nomination et le déchirement du sujet arabe. Dans les lignes 377 à 381, Nader doit résoudre la contradiction suivante : ayant posé que si à Djibouti on parlait français c'était parce qu'il fallait bien parler la langue du pays donateur, il se voit objecter que nombre de pays arabes sont plus riches que la France. Il va alors devoir s'expliquer et n'y parvient qu'en éludant la question :

Nader, 377-381

L2 : je sais mais

L1 : même non ?

L2 : ouais je sais / mais: les pays: une langue étrangère que le français on peut étudier l'anglais on peut étudier: // l'anglais // l'espagnol

On voit bien que Nader a quelque chose à opposer à propos des pays arabes mais qu'il ne parvient pas à le formuler. Une première fois il commence "je sais mais" ; une deuxième fois il va un peu plus loin et précise "je sais / mais les pays". Le programme, qui semble devoir exprimer une image négative des pays arabes n'ira pas

---

<sup>1</sup> Il est significatif que la réalisation "le bon arabe" réponde à une question qui suggérerait simplement "un bon arabe". L'unicité est clairement posée dans cette actualisation plus marquée.

jusqu'à la formulation du praxème *arabe* ; il est remplacé par un discours plus général sur les langues étrangères. On lit donc dans les ratages du discours la vision négative de l'arabité telle qu'elle s'incarne dans les pays arabes.

Nous pouvons lire cette dévalorisation chez un autre collégien d'origine arabe, Ani :

Ani, 364-365

L1 : tu voudrais aller étudier où toi ?

L2 : j'sais pas si Dieu le veut en France

L1 : mmh mmh pas dans un pays arabe ?

L2 : dans les pays arabes y a- les pays arabes ce sont pas des francophones / il y a des pays arabes mais ce sont des racistes /

L1 : c'est à dire ?

L2 : comme on a une cousine qui est partie à Tunisie / (ouais

L1) (2) i z'étaient très racistes des GRANDS racistes (2)

Ani préfère manifestement, en dépit de son origine, aller dans un pays francophone que dans un pays arabe. Le premier argument est que les Arabes ne sont pas francophones : il s'agit là d'un truisme qui cache une deuxième raison, plus profonde. En réalité, le sujet a peur de se sentir étranger dans un pays arabe, de ne pas être reconnu comme arabe et de devoir en souffrir. Le praxème *raciste*, exprimant le principal grief d'Ani, révèle qu'il ne se sent pas suffisamment arabe pour penser pouvoir passer pour tel. Dans la représentation du pays étranger se donne à lire une représentation du sujet lui-même qui, en tant que Djiboutien, accepte mal l'identité arabe. En effet, cette image négative des pays arabes fait qu'Ani n'accepte pas que l'on puisse lui renvoyer l'image de son arabité par l'emploi du praxème *Arabe* ou *Yéménite* ; aussi prend-il soin chaque fois de rappeler la différence entre Arabes et Djiboutiens :

Ani, 258-264

L1 : et euh les gens autour de toi dans:- tu connais beaucoup de Yéménites ? / de Djibouti ?

L2 : non

L1 : pas beaucoup ?

L2 : non / je connais des Jiboutiens<sup>1</sup> /des Arabes jiboutiens  
 L1 : des Arabes djiboutiens  
 L2 : ouais / mais pas trop des Yéménites

Ani, 290-298

L1 : ah bon mais c'est pas des Arabes qui présentent le journal en arabe ?  
 L2 : ce sont des Djiboutiens  
 L1 : ah ouais d'accord / et c'est pas des Djiboutiens d'origine arabe comme toi ?  
 L2 : si

Dans ces deux passages, je suis amené à employer les praxèmes *Yéménites* et *Arabes*. Il est manifeste que la valeur que je leur donne est en réalité celle de "Djiboutiens yéménites" et de "Djiboutiens arabes". Mais Ani n'opère pas le même réglage que moi et rétablit chaque fois la distinction. Dans le premier cas, il ne connaît pas beaucoup de *Yéménites* mais des *Jiboutiens*, même s'il précise des *Arabes jiboutiens* ; dans le deuxième, il refuse l'identité arabe au présentateur du journal télévisé djiboutien et reconnaît seulement qu'il est djiboutien. Il faudra que je suggère moi-même l'origine arabe pour qu'il consente à la reconnaître.

Il est manifeste dans ces passages que le sujet tient à tenir à l'écart son origine ethnique et veut mettre en avant une nouvelle identité, identité nationale de substitution, l'identité djiboutienne. Dans cette stratégie apparaît le désir de s'intégrer à son nouveau pays, de ne pas y apparaître comme étranger, de ne pas continuer à traîner derrière lui l'ethnotype négatif de l'Arabe, également véhiculé par toutes les communautés djiboutiennes.

Le deuxième témoin d'un éventuel conflit identitaire est le degré d'intrusion du français dans l'espace familial et la manière dont cette pénétration est vécue, acceptée ou refusée.

Il arrive par exemple que, dans le cas où les parents parlent également français, les deux langues se disputent l'espace familial.

---

<sup>1</sup> Le praxème *Djiboutien* est clairement détaché.

Mais la présence du français dans l'espace intime est difficilement tolérable et fréquemment niée. Nous nous appuyerons sur les contradictions des discours pour essayer d'en retrouver des traces.

Nader, par exemple, nous a dit que ses deux parents parlaient français, ce qui s'explique aisément par le fait que tous deux travaillent dans des bureaux. La question relative aux langues parlées à la maison pouvait espérer une double réponse : arabe et français. Pourtant, Nader répond de manière catégorique, "arabe" :

Nader, 131-148

L1 : euh euh // et euh à la maison ?  
 L2 : arabe  
 L1 : arabe ?  
 L2 : sauf avec la bonne  
 L1 : sauf avec ?  
 L2 : la bonne  
 L1 : tu parles quoi- comment avec la bonne ?  
 L2 : somalien  
 L1 : somalien ? // euh euh la bonne elle comprend pas l'arabe ?  
 L2 : c'est une nouvelle chaque fois une nouvelle  
 L1 : ah c'est chaque fois une nouvelle ? (1) elle a pas le temps d'apprendre (1) et euh avec tes parents ?  
 L2 : // l'arabe<sup>1</sup>/  
 L1 : l'arabe toujours ?  
 L2 : toujours l'arabe  
 L1 : et avec tes frères ?  
 L2 : l'arabe /  
 L1 : l'arabe

On remarque que Nader ne fait pas une phrase, mais qu'il répond par un programme minimum, réduit au seul praxème de nomination. La même réponse, sous la même forme, revient quand je lui demande quelle langue il parle avec ses parents ou ses frères. De toute évidence, Nader veut donner l'idée que le français n'a pas accès au domaine familial et que seul l'arabe a droit de cité dans cet espace intime. Il tient sans doute d'autant plus à cette affirmation qu'il sent bien que sa langue est par ailleurs déjà dans un rapport de dominée à dominante avec le somali, pour le rôle de langue véhiculaire. Mais l'affirmation minimale réitérée peut révéler un malaise chez le sujet, peut-être soucieux de ne pas se lancer dans

<sup>1</sup> Formulé sur le ton de l'évidence.

des explications plus longues de peur de devoir atténuer une affirmation qu'il veut catégorique.

Cette dénégation de la présence du français dans le domaine familial va pourtant être démentie par Nader lui-même :

Nader, 250-259

L1 : ah ouais d'accord // ouais ouais / et euh:: dans quelles occasions tu parles français toi à Djibouti ?

L2 : // avec des étrangers<sup>1</sup>

L1 : mmh / c'est à dire? / des Français ?

L2 : des Français / des des Afars<sup>2</sup> ///

L1 : euh euh

L2 : des fois avec la famille on parle toujours chaque fois le français

L1 : ah bon ? / quand ça ?

L2 : // quand on s'amuse / on parle le français / on parle on discute / en français /

Alors que je lui ai posé une question générale sur les conditions d'emploi du français ("et euh:: dans quelles conditions tu parles français à Djibouti ?"), sa première réponse est "avec des étrangers"<sup>3</sup> ; plus loin, et sans qu'il soit plus sollicité en ce sens, il va contredire totalement ses premières affirmations sur la suprématie domestique de sa langue maternelle : "des fois avec la famille on parle toujours chaque fois le français<sup>4</sup>". Or le français apparaît dans un contexte très intime, celui de l'expression personnelle : "quand on *s'amuse* on *parle* le français on *parle* on *discute* en français". Les praxèmes désignant les activités au cours desquelles le français est utilisé réfèrent à des activités très personnelles : *s'amuser*, *discuter*, soit des usages non utilitaires de la langue. Cette impression est confirmée aux lignes 264-267 dans lesquelles Nader reprend trois fois le praxème *discuter* et continue ainsi : "comme ça on discute / quand on parle ça énerve quand on s'énerve on parle en français". La progression logique montre que le passage au français est lié à une expression très personnelle, très intime.

<sup>1</sup> Formulé sur le ton de l'évidence.

<sup>2</sup> La voix reste en suspens, comme si la phrase n'était pas finie.

<sup>3</sup> En réalité, le praxème *étranger* recouvre également les Afars, ce qui en dit long sur la représentation de l'identité djiboutienne...

<sup>4</sup> A la ligne 145, il déclarait exactement "toujours l'arabe" !

La dénégation de la présence du français est aisément contredite par le dit de Nader ; on peut dès lors essayer de l'interpréter comme une tentative pour évacuer l'existence d'une langue qui intervient à un niveau plus personnel que le somali et menace l'identité même du sujet, son arabité. Le français apparaît en fait omniprésent chez Nader :

Nader, 284-289

L1 : mmh et euh c'était intéressant ce que tu disais tout à l'heure tu disais quand on s'énerve des fois (oui L2) on parle en français

L2 : c'est à dire / c'est à dire quand: / des fois: y'a des mots on peut pas dire / en arabe (par exemple L1) ni en sa langue par exemple quand on s'énerve on dit // on dit on dit jamais en:- dans la maison on dit jamais:: / laisse le tranquille en arabe

"quand on s'énerve on dit // on dit on dit jamais en: dans la maison on dit jamais: laisse le tranquille en arabe" : on note la difficulté à avouer l'emploi du français ; le programme commençant par "on dit" est trois fois avorté et Nader ne dépasse pas l'itération syntagmatique ; le praxème *français* est évité lui aussi par une stratégie de reformulation. Nader préfère passer par l'emploi du tour négatif, niant l'emploi de l'arabe, plutôt que d'affirmer l'emploi du français. Il est capital de noter également que le sujet interrompt le programme "on dit jamais en:" pour préciser "dans la maison" c'est à dire pour signifier toponthétiquement l'espace de l'ici, l'espace du sujet. Sommé de s'expliquer sur cet emploi constant du français, Nader avoue "c'est l'habitude de parler en français". Nous sommes à l'opposé de ses déclarations initiales sur le monopole de l'arabe à la maison.

S'amuser, discuter, s'énerver : trois circonstances très personnelles dans lesquelles le locuteur arabophone qu'est le jeune Nader ressent le besoin de s'exprimer en français et son incapacité à le faire dans sa langue maternelle. En fait, comme chez les jeunes Somalis, la connaissance de la langue maternelle souffre de la scolarisation en français :

Nader, 269-270

oui parce que y a des mots que nous on sait pas (2)  
expliquer (2) on les a mais on sait pas expliquer en arabe"

DEUG, Nasser, 760-769

/ chez les Arabes y a surtout ceux de maint'nant / les jeunes de maint'nant / y a certaines familles qui relèvent leurs enfants mais ceux qui sont allés au début à l'école ceux-là i ceux qui ont aujourd'hui trente ans / ceux-là i maîtrisent même pas leur langue / i z'ont i z'ont délaissé la langue arabe / chez certaines familles maint'nant ceux qui ont quinze ans seize ans i remet- i commencent à remettre leurs enfants dans les écoles coraniques i z'essaient de leur faire apprendre l'arabe / (ah ouais L1) et y aussi des familles qui ont essayé de donner cette éducation en langue arabe / dès le début / et aujourd'hui la majorité i z'ont laissé tomber (mmh mmh L1) ce qui fait que y a certains Arabes qui ne maîtrisent pas l'arabe (ouais L1)

Le premier discours dresse un constat personnel douloureux. Le sujet prend d'ailleurs bien soin de montrer que son cas n'est pas isolé, en s'englobant dans un *nous* ou un *on* qui font signe vers l'ensemble de la communauté arabe djiboutienne. L'opposition entre "on les a" et "mais on sait pas les expliquer en arabe" peut peut-être être interprétée comme la distinction entre compétence et performance. Il est vraisemblable que les jeunes Arabes comme Nader connaissent de manière passive un certain nombre de mots de leur langue maternelle mais qu'il sont incapables d'en expliciter le sens et, partant, de les utiliser.

Le deuxième extrait propose un scénario explicatif qui nous fait remonter aux racines du mal dont souffre la langue arabe, selon Nader. Le nœud du problème semble bien être la scolarisation. L'interview de Nasser est intéressante car le sujet trace une sorte d'historique de la déchéance de l'arabe. Commençons par préciser que, bien qu'étant scolarisé et âgé de moins de trente ans, Nasser ne se range pas au nombre de ceux qui ne parlent pas correctement leur langue maternelle : il parle toujours d'eux en non-personne (*ils* ou *certaines*). Les moins de trente ans sont atteints par ce mal que certaines familles essaient de soigner, soit en envoyant à nouveau les



adolescents ("quinze seize ans") à l'école coranique<sup>1</sup>, soit en commençant carrément la formation des petits ("dès le début") dans ce cadre scolaire. À ses yeux, les deux solutions sont un échec et cette histoire se termine par le constat d'une incompétence linguistique chez les Arabes : "y a certains Arabes qui ne maîtrisent pas l'arabe".

Nous terminerons cet examen de la situation des jeunes Arabes par l'étude des représentations de leur langue maternelle. Comme il est de règle dans de tels rapports conflictuels, la langue maternelle est à la fois mythifiée et dénigrée.

Ainsi, Nader commence par poser l'existence dans un ailleurs d'une "vraie" langue arabe. Cet ailleurs a un double visage ; il est un ailleurs dans un temps indéfini si l'on en croit les lignes 270-271 :

c'est pas le vrai c'est pas c'est pas le vrai arabe qu'on parle  
maintenant

il est également un ailleurs dans un espace lui aussi indéterminé :

Nader, 272-277

L2 : (...) même l'Arabie Saoudite ne parle pas le vrai arabe  
L1 : ah qui c'est qui parle d'après toi le vrai arabe ?  
L2 : /// c'est : /// le Yémen du nord à peu près  
L1 : le Yémen du Nord à peu près ouais  
L2 : et peut-être la moitié des Saoudiens presque la plupart".

La terre promise de la langue arabe est, comme il se doit, bien difficile à atteindre ; deux pays sont proposés. L'Arabie Saoudite semble figurer l'archétype du pays arabe puisque Nader insiste sur le fait que même là on ne pratique pas la vraie langue. L'arabe est-il un

---

<sup>1</sup> L'âge prêté par Nasser à ces jeunes correspond à la sortie de système scolaire après le collège. Le fait qu'ils aillent à l'école coranique indique qu'il y a là l'espoir d'une nouvelle carte sociale à jouer ; l'école coranique fonctionne comme substitut du système français quand on est sorti de ce dernier.

point de fuite idéal, un mythe inaccessible ? On voit que Nader revient sur sa première appréciation négative de l'Arabie Saoudite pour affirmer au contraire que la moitié, et presque la plupart, des Saoudiens parlent le vrai arabe : sans doute faut-il voir là qu'il est difficile à un Arabe qui se dit musulman de reconnaître que le pays berceau du Coran pourrait ne pas bien parler la langue du livre saint. Nader propose ensuite un deuxième pays : le Yémen du Nord, précise-t-il. Ici, la vision de la langue rejoint l'histoire personnelle : nous apprendrons plus loin que ses parents sont originaires du dit pays. La langue arabe pure est celle du pays d'origine. Dès lors on peut supposer que les deux manières de situer le "vrai arabe", dans un passé et dans un ailleurs, se rejoignent : le vrai arabe se pratiquait en autre temps et en un autre pays. Djibouti est vu comme le lieu d'une double dégénérescence : d'un côté les jeunes générations n'y parlent pas le même arabe que les anciennes, d'un autre la langue s'est adaptée au pays ("chaque pays a sa langue non ?" demande Nader en 281).

Cette mythification de la langue arabe, et le dédoublement qui l'accompagne, permet à Nader de concilier une représentation positive de sa langue maternelle avec la réalité insatisfaisante d'une langue dans laquelle il ne parvient pas à exprimer ses pensées les plus intimes. C'est là une manière de vivre un conflit linguistique arabe/français qui confine au conflit identitaire.

Dans le même temps, Nader dote le français d'un caractère international qu'il dénie aux langues djiboutiennes ; il justifie par son rayonnement international l'emploi de la langue française, reprenant ainsi tout le discours francophone traditionnel. Mais comme il ne peut nier absolument à sa langue maternelle le rang de langue internationale, il utilise pour la désigner un tour périphrastique :

Nader, 311-312

L2 : on apprend le français parce que: la langue que nous: que nous parlons c'est pas très intéressant dans le monde"

Le parapraxème singulatif *la* dans la périphrase "la langue que nous utilisons à Djibouti" permet de ne nommer aucune langue et

donc de ne pas placer l'arabe directement en concurrence avec le français. Il gomme également la réalité diglossique conflictuelle. En outre, la réalisation du parapraxème *nous* permet au sujet de maintenir l'ambiguïté : les Autres qu'englobe le *nous* représentent-ils les Arabes ou tous les Djiboutiens ? Devant préciser ce qu'il met sous le praxème englobant, *la langue*, et par voie de conséquence sous *nous*, le sujet réalise le tour de force de ne pas nommer l'arabe, mais le somalien, l'afar, et même l'éthiopien :

Nader, 316-318

L1 : quand tu dis la langue que nous parlons / c'est laquelle  
la langue que nous parlons à Djibouti ?  
L2 : le somalien / l'afar / l'éthiopien

Il parvient ainsi à justifier la place du français à Djibouti du fait de son rôle international sans avoir à le mettre en concurrence avec l'arabe, sans devoir risquer de reconnaître que ce rôle pourrait être rempli par sa propre langue maternelle.

Il est donc patent que chez Nader le français et l'arabe sont en situation de conflit linguistique. Quand je lui demande laquelle des deux langues est la plus parlée à Djibouti, il répond de manière confuse et contradictoire :

Nader, 507-511

L1 : donc on parle plus l'arabe que le français d'après toi à  
Djibouti  
L2 : non on parle beaucoup oui".  
L1 : dans l'ensemble ?  
L2 : dans l'ensemble oui on parle beaucoup l'arabe (que,  
quoi)

Notre jeune interlocuteur dit tout et son contraire, et l'absence de complément au verbe *parler* lui permet en dernier ressort de ne pas se prononcer. De même, alors que je lui demande une comparaison sur les volumes de production dans les deux langues, Nader évite de reprendre dans sa réponse les éléments comparatifs et peut ainsi affirmer que l'on "parle beaucoup l'arabe" sans devoir se prononcer sur le français.

Ces stratégies discursives sont le reflet d'un conflit qui semble être plus profond que celui opposant le somali à l'arabe ; là il s'agissait du déchirement d'un individu obligé de servir d'une langue étrangère pour exprimer sa sensibilité, ici d'un individu obligé d'user de la langue de l'Autre dans la communication interethnique.

Coupés de leur patrie d'origine, les jeunes Djiboutiens d'origine yéménite se cherchent dans l'identité djiboutienne une identité de substitution. En effet, perdant chaque jour un peu plus la maîtrise de leur langue maternelle sous l'effet de la scolarisation croissante, ayant globalement une mauvaise image des pays arabes et de leur culture, ces jeunes n'ont de cesse de vouloir s'intégrer à ce pays jeune. Sans doute souffrent-ils de l'image négative que leur renvoient les autres communautés djiboutiennes<sup>1</sup>, aux yeux desquelles ils sont souvent des étrangers accourus récemment partager le maigre gâteau de l'indépendance et son cortège d'aides internationales.

D'un point de vue identitaire, ces jeunes Arabes sont donc dans une situation de transition, situation dynamique dans laquelle le français peut avoir un rôle à jouer en fournissant les bases d'une nouvelle identité djiboutienne, ni afar, ni somalie, ni arabe mais peut-être tout cela à la fois.

#### **2.2.4.1.3. les jeunes Afars : une situation originale ?**

Quand on évoque le rapport des jeunes Djiboutiens à la coutume, à la culture traditionnelle, un stéréotype émerge fréquemment à propos des Afars<sup>2</sup> : à la différence des Somalis et des Arabes, ces jeunes gens seraient restés plus proches de leurs racines, auraient su mieux préserver un patrimoine qu'ils seraient

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.3.1.2. le refus de l'identité arabe.

<sup>2</sup> Ce stéréotype est véhiculé par les Somalis principalement, et par les Afars eux-mêmes. Nous aurons l'occasion de montrer comment les deux communautés en usent de manière différente dans le cadre du conflit ethnique.

donc à même de transmettre à leur tour. Le fait qu'à la question 6 les Afars choisissent de dire qu'ils ne parlent pas toujours le français parce qu'ils ne peuvent pas exprimer tout ce qu'ils veulent dans cette langue<sup>1</sup> semblerait indiquer un stade d'acculturation moins avancé que chez les Arabes ou les Somalis. Dans le même sens, 93% des Afars déclarent parler très bien leur langue maternelle, ce qui est supérieur aux 85,6% des Somalis et aux 63,2% des Arabes.

Nous verrons plus loin<sup>2</sup> quelle idéologie peut sous-tendre cet ethnotype de l'Afar proche de sa culture maternelle chez les Somalis ; nous allons pour le moment en étudier la composition à partir d'un passage du débat organisé entre les étudiants du DEUG. Abdoukader est afar, et c'est au nom des siens ("en tant qu'Afar") qu'il parle :

DEUG, Abdoukader, 738-751

ABDOULKADER: c'est plutôt le Djiboutien qui est responsable de ça / (voilà responsable le Djiboutien SAID) parce que moi je je dirai / en tant qu'Afar / les Afars maîtrisent parfaitement la la langue française / mais ils savent aussi parfaitement la la langue afar / et là tu verras pas / souvent comme:- je sais pas- la langue...

FATOUMA : c'est pas pareil pour les Jiboutiens monsieur (XXX Ln)

MOHAMED : i sont un peu plus LIÉS // par contre les Afars XX

L1 : c'est pas pareil chez les Afars que chez les Somalis?

MOHAMED : non / absolument pas

SAID : non non non

MOHAMED : i sont plus liés à leur culture que nous

SAID : voilà / les Afars sont- gardent gardent toujours un attachement

ELMI : i sont encore liés à la tradition (très MYRIANNE)

ABDOULKADER : très attachés / tout en: / maîtrisant parfaitement le français

Ce qui ressort tout de suite de ce passage est la manière particulière dont Abdoukader conçoit l'articulation de la réalité ethnique à Djibouti. Deux praxèmes suffisent à couvrir ce champ praxémique : *Djiboutien* et *Afar*. Si l'on interprète cette praxémisation,

<sup>1</sup> Les Afars acceptent cette interprétation à 73,5% alors que les Arabes sont partagés (50% contre 50%) et que les Somalis la repoussent (31,4% de *oui*).

<sup>2</sup> Voir 2.2.4.3.2. le conflit ethnique et son expression linguistique.

il ressort que les Djiboutiens ne sont pas Afars et que les Afars ne sont pas djiboutiens, ce découpage du réel étant partagé par Fatouma et implicitement accepté par les autres. Il y a deux manières d'interpréter ce réglage du praxème *Djiboutien*. On peut considérer qu'il recouvre l'idée de nationalité djiboutienne et qu'Abdoulkader pense donc que les Afars ne sont pas citoyens de la République de Djibouti. De leur côté, dans le contexte de conflit ethnique de l'époque et de partition de fait du pays en deux régions indépendantes, les autres interlocuteurs, Somalis, accepteraient cette représentation. À cette première interprétation ethnique et politique du réglage praxémique, on peut peut-être joindre une seconde : *Djiboutien* peut désigner seulement les habitants de la capitale, dont on sait qu'ils sont dans leur grande majorité somalis alors que les Afars sont majoritairement restés implantés dans le nord du pays.

La première interprétation donne à penser que c'est en quelque sorte dans la nature des Djiboutiens, c'est-à-dire des Somaliens, de négliger les traditions quand les Afars y seraient, en quelque sorte par atavisme, plus attachés. La deuxième hypothèse oriente vers une explication de type plus culturel : c'est parce qu'ils seraient plus urbanisés que les Djiboutiens - comprendre les Somaliens habitant la capitale - auraient plus tendance à négliger leur patrimoine que les Afars, moins influencés par les mœurs occidentales de la grande ville.

Sans doute faut-il penser que ces deux hypothèses sont valables et qu'elles ne s'excluent absolument pas. Il reste à voir quels traits composent donc l'ethnotype de l'Afar aux yeux des Djiboutiens. Abdoulkader en montre uniquement la face linguistique : maîtrise parfaite de la langue afar comme de la langue française. À ses yeux, il s'agit d'un ethnotype positif, manifestant linguistiquement la synthèse de la tradition - la langue afar - et de la modernité - le français. Les interactants somalis vont compléter cet ethnotype en insistant sur la dimension culturelle, en employant les praxèmes *tradition* et *culture*. On remarquera que, ce faisant, ils évacuent l'aspect linguistique, essentiel aux yeux d'Abdoulkader. Du coup, dans les représentations des Somaliens disparaît l'élément de modernité, la connaissance parfaite du français. Reste seulement le côté tradition : on voit comment dès lors cet ethnotype peut jouer de manière négative, les

Afars étant représentés comme des hommes du passé face aux Somalis, hommes du progrès. Il est d'ailleurs révélateur que les praxèmes utilisés pour exprimer le rapport à la culture traditionnelle expriment l'idée négative de manque de liberté, d'enchaînement : *lié*, *attachement*. Elmi exprime cette orientation passéiste par l'emploi du parapraxème *encore* ("ils sont encore liés à la tradition") : cela sous-entend que les Afars sont restés à un stade d'évolution par lequel les Somalis sont passés et qu'ils ont dépassé.

On voit que tout en restant apparemment très positif - le respect des traditions est une valeur en Afrique - l'ethnotype de l'Afar enferme ce dernier dans un ensemble de valeurs senties comme passées. Abdoukader ne s'y trompe pas, qui à la fin de ce passage replace le débat dans sa dimension linguistique : "très attachés / tout en: / maîtrisant parfaitement le français". On pourrait conclure sur cette question en disant que l'ethnotype de l'Afar attaché aux traditions trouve son origine chez les Somalis. Apparemment positif, il peut avoir une valeur négative chez des gens considérant le mode de vie occidental comme supérieur. Cet ethnotype, élaboré au sein de l'ethnie dominante, passe en général la barre de la dominance et est partagé par les Afars eux-mêmes. Mais on voit ici qu'un jeune Afar intellectuel essaie de produire un contre-ethnotype, alliant tradition et modernité, réalisant la synthèse de ce qu'il y a de meilleur : or c'est la dimension linguistique qui est choisie pour signifier cette synthèse ; elle permet de contester la supériorité des Somalis qui négligent leur langue maternelle.

À ce stade de notre étude, nous voudrions essayer de voir si cet attachement à la tradition est réel et si on en trouve une expression au niveau linguistique. Or il semble bien, mais nous ne pouvons nous fonder pour le dire que sur quelques interviews, que le rapport des jeunes résidant dans la capitale à la langue maternelle soit du même ordre que celui des Somalis ou des Arabes.

On note les mêmes témoignages de pénétration du français en milieu familial, comme chez Dini, collégien afar :

Dini, 100-106

L2 : (...) le français je le parle toujours parce que on parle à la maison presque / à l'école (mmh L1) et:-

L1 : tu dis qu'à la maison tu parles le français ?

L2 : ouais / avec les p'tits avec ma mère euh comme ça / (ah ouais L1) / un petit échange

La présence du français est d'abord affirmée, puis aussitôt minimisée par *presque*, puis par le groupe praxémique *un petit échange*.

Aïcha, 859-865

L3 : y a des mots qu'on comprend / même si je suis une Afar mais y a des fois qu'on on chante / on fait n'importe quoi i chantent i parlent // y a des mots que je peux pas comprendre / (en afar oui L2) j'aime mieux comprendre j'aime mieux:: les anciens: les anciens i parlaient des autres mots comme j'sais pas: / cultivés: j'sais pas comment / je dis à mon père papa qu'est-ce qu'il dit ? i me dit vous êtes des jeunes d'aujourd'hui vous savez rien que de s'ha- de s'habiller de faire la connerie c'est ça (oui bien sûr L2) (mmh mmh L1)

Aïcha se revendique comme Afar et avoue les limites de ses compétences linguistiques : "y a des mots que je peux pas comprendre". L'âge d'or de la langue afar est renvoyé dans un passé, à l'époque indéterminée des "anciens". La fin de ce passage est intéressante, dans la mesure où le sujet met en scène son incompetence dans une demande d'explication adressée à son père : le père ne répond pas au désir d'apprendre de sa fille et associe incompetence linguistique et mode de vie ("vous savez rien que de s'ha- de s'habiller de faire la connerie"). Les mœurs occidentalisées des jeunes citadins semblent bien porter préjudice à la tradition et à la langue maternelle, quelle que soit l'ethnie d'origine. D'ailleurs, le père confond tous les jeunes dans une même praxémisation, mettant l'accent sur l'époque dans laquelle ils vivent et pas sur leur origine : "vous êtes des jeunes d'aujourd'hui".



Un article de *La Nation*<sup>1</sup> fait le compte-rendu d'une conférence sur la place de la femme afar dans la société. Il relate ainsi le jeu traditionnel des questions-réponses :

"Comment on dit dignité en langue afar ?" s'enquiert un auditeur. Quelques secondes de réflexion, Hassan Chehem, l'intervenant interpellé répond "je ne sais pas... Vous savez je parle mieux français qu'afar !" Heureusement quelqu'un dans le public venait en aide au piètre traducteur.

Ce passage est symptomatique de la situation de la langue afar, au moins dans la ville de Djibouti. Elle souffre de la polyglossie qui la maintient dans une situation de domination, privée de rôle véhiculaire, menacée par l'importance du somali et la scolarisation en français. La culture afar souffre aussi, si l'on en croit Aïcha à propos du mariage :

Aïcha, 448-460

L3 : c'est le destin tu vois ? (ouais L1) mais alors comme moi je suis une Afar là / mon autre époque c'était absouma

L1 : c'était ?

L3 : absouma

L2 : c'est cousine

L3 : mon cousin

L2 : absouma / c'est une cousine

L1 : absouma

L3 : oui: / même si i travaille i travaille pas bon on dit c'est: cette cette fille-là elle sera pour son cousin / (ouais d'accord L1) on nous laisse pas mais maintenant les- la vie se développe de plus en plus (ouais L1) maintenant (rires L3) on nous laisse le choix (ouais L1) XX aimer un homme et un homme qui est bien

Le mariage se situe au cœur de la culture traditionnelle : il est l'occasion de nouer des alliances, de constituer des stratégies foncières, de situer la famille au sein de la communauté. La coutume consistant à réserver sa fille s'est effacée : le libre choix de l'époux est laissé à la jeune fille, les relations entre les fiancés se nouent directement, ce qu'Aïcha considère comme un progrès. L'amour, plaçant l'individu au centre du mariage, a remplacé la stratégie familiale qui niait l'autonomie du sujet.

---

<sup>1</sup> "Les à côtés d'une conférence", 11 février 1993.

Dini confie ses difficultés à comprendre tous les énoncés émis dans sa langue maternelle, après avoir avoué qu'il suivait le journal télévisé en français parce qu'il avait moins de peine à le suivre :

Dini, 373-386

L1 : l'afar qui est parlé à la télé / euh tu as des problèmes pour le comprendre ?

L2 : (2) c'est pas le même (2) / c'est pas le même qu'on parle à- y a y a des y a quelques mots difficiles

L1 : // ah bon ? / qu'est-ce t'appelles ces mots difficiles ? / c'est quel genre par exemple de mots ?

L2 : euh: / c'est des mots: qui qui sont: un peu: / un peu difficiles quoi

L1 : ouais par exemple c'est quoi / quel:- ?

L2 : en afar ?

L1 : ouais

L2 : euh: quand on dit euh euh / [bukwajena] quoi comme ça

L1 : c'est quoi ça ?

L2 : ça c'est: c'est quand ils disent / [bukwajena] c'est: / ne pas / s'appuyer sur quelqu'un

L1 : ah ouais d'accord

Le mot donné en exemple ne fait même pas partie d'un vocabulaire spécifique à la brousse dont on pourrait comprendre qu'il ne soit plus connu.

Comme Dini, Kassim, qui dit pourtant par ailleurs bien parler sa langue maternelle, confie ne plus la parler aussi bien que ceux restés en brousse, c'est-à-dire restés proches des racines afars :

Kassim, 107-122

L1 : ouais (mmhL2) tu- tu penses que tu la parles bien ?

L2 : ouais pas tout à fait mais:: / parler euh c'est un peu- d'accord j'essaie à parler à la maison à parler à me communiquer mais: y a des: y a des vocabulaires que j'arrive pas à comprendre / y a pas mal de vocabulaire que je n'utilise pas qu'au:: / que ceux de la brousse ou:: / de la campagne utilisent

L1 : mmh mmh ça te gêne ?

L2 : ouais ça me gêne un peu / parce que je n'arrive pas à comprendre je suis obligé de demander à chaque fois qu'est-ce que c'est ou qu'est-ce ceci /

L1 : d'après toi qu'est-ce qui est la cause de ça ?

L2 : c'est parce que nous nous rendons pas- nous nous rendons pas en brousse et puis nous suivons pas le:: euh euh la culture le: euh euh la vie de- euh la vie en (campement ?) / (mmh mmh L1) donc toujours on on est toujours à Djibouti: on sort pas: // si...

Il est important de constater que, pour Kassim, la perte de la langue maternelle vient de la rupture avec le mode de vie traditionnel, qui s'est traduite par le fait de venir vivre dans la capitale. Le fait d'habiter Djibouti, d'avoir quitté la région originelle, le pays afar, est le premier pas sur la voie d'une acculturation que les sujets afars vivent souvent de manière douloureuse. La manière dont l'espace est construit chez Kamil, jeune collégien afar, indique ce malaise identitaire.

Le praxème *nord* recouvre le territoire vu comme patrie des Afars. Il l'emploie à la ligne 542, 543. Tadjourah apparaît comme ville afar : "avant Tadjourah on était tous des Afars" dit-il en évoquant le temps d'avant sa venue à Djibouti. Retraçant l'histoire du peuple afar en République de Djibouti, il situe à Tadjourah le point de départ des migrations afars vers ce qu'il appelle le "sud", avant de préciser même "le nord de Tadjourah" (l.550). De toute évidence le praxème *nord* fonctionne comme label d'authenticité afar, à tel point que c'est même du nord de Tadjourah que part la migration. Ce nord est donc vu comme la patrie originelle, celle où l'on parle encore l'afar de manière correcte : "bien sûr / dans le nord i comprennent bien mais moi je ne suis mais souvent dans le nord". La venue à Djibouti est sentie comme un exil qui l'a coupé des siens et le menace de le couper durablement de sa culture et de sa langue. Dans sa nouvelle classe il n'y a que trois Afars (l.132) ; d'autre part, il ne connaît pas les "gros mots afars" (l.527), c'est à dire les vocables correspondant à la civilisation moderne et qui témoignent d'un effort d'adaptation de la langue afar à la nouvelle organisation socio-technique du monde djiboutien. Il n'est d'ailleurs pas sûr que "dans le nord" ils connaissent tous la traduction afar d'un mot comme *développement*, qu'il cite en exemple de ces gros mots qui lui posent problème (l.532) ; mais l'important est qu'il ait cette représentation témoignant de sa vision positive du pays afar.

Ainsi, l'on voit bien que Kamil est attaché à son identité afar, d'autant plus peut-être qu'il se sent coupé du nord, de ses racines, et

qu'il craint de perdre le contact avec cette terre<sup>1</sup>. Dans les représentations du sujet, chaque composante ethnique de la population djiboutienne va se voir attribuer un espace propre, défini par rapport au *je* du sujet lui-même.

On sait que la construction du sujet s'opère, lors du développement cognitif, à partir de sa mise en relation dans l'espace avec d'autres objets, dès lors reconnus comme autres distincts de sa personne. L'affirmation du sujet repose fondamentalement sur la position d'un *ici* qui est le lieu du sujet. Cette spatialisation primitive se retrouve pratiquement à l'état brut dans le discours d'Ahmed, ce qui assez remarquable. Nous avons déjà vu que les praxèmes de *nord* et de *sud* étaient loin de recouvrir des réalités établies mais correspondaient à une géographie mentale ; en fait, chez Kamil l'espace djiboutien n'est pas divisé selon des réalités géographiques stables, mais en fonction du sujet et autour de l'appartenance ethnique : ce qui est afar ou français est qualifié de "ce côté", ce qui est non afar de "l'autre côté". Il y a donc simplement bipolarisation de l'espace, avec peut-être une zone intermédiaire pour les Afars dits "du sud".

L'expression "de l'autre côté" est d'abord employée à propos des Arabes. On la relèverait aux lignes 353, 356, 410. A la ligne 356, elle vient expliciter un praxème signifiant clairement le caractère étranger des Arabes, qui feraient mieux à ses yeux de rester *chez eux* : il glose cette indication par "de l'autre côté quoi". Le toponymie *autre côté* peut encore être lié à un sens spatial et compris à partir de là : cela peut sous-entendre "de l'autre côté du détroit", de l'autre côté de la Mer Rouge", etc.

Mais il n'en va plus de même pour l'occurrence de la ligne 353. Il parle alors d'une école arabe installée "devant le quartier Arhiba" (l.348) ; puis il continue son discours sur ce lieu en disant "là c'est:

---

<sup>1</sup> Quand je lui demande quel journal télévisé il suit le soir, il me répond : "français ou bien les Afars c'est ce que je comprends". Après avoir spontanément répondu "français", il se corrige en mentionnant "les Afars". La correction indique ce souci de ne pas paraître coupé de ses racines en même temps qu'elle révèle la faille du sujet : il ne regarde pas le journal *en afar*, il regarde *les Afars*. L'écart révèle bien les difficultés linguistiques du personnage, qui a des difficultés à suivre le programme dans sa langue maternelle et suit quand même le journal pour regarder ses compatriotes.

c'est de l'autre côté c'est pas l'école française". *L'autre côté* ne fonctionne plus de toute évidence comme marqueur de l'espace objectif mais comme signe de l'identité de l'Autre, lieu de l'*aliud* et plus lieu du sujet. Arhiba, lieu de l'identité afar en face duquel est installée l'école, fonctionne comme "ce côté", l'école arabe comme "autre côté". Il est intéressant pour notre propos de relever que l'école française n'est pas "de l'autre côté" mais qu'elle est placée du côté du sujet. Pour nos conclusions générales, on peut voir là la marque d'une acculturation assez grande, d'une identité mixte afar-française, d'un métissage profond réagissant contre la présence arabe comme contre une intrusion.

On ferait la même remarque sur l'utilisation d'un toponymie pour dire l'identité à propos de l'occurrence de la ligne 410. Le français est montré comme régissant en maître dans la banque saoudienne, tout le monde y parlant français. Les Djiboutiens ne parlant pas arabe ont alors recours aux services d'un "interprète qui est de l'autre côté". La prononciation du praxème *interprète* et du praxème *autre côté* se fait avec un r roulé, ce qui est unique dans l'interview et mime la prononciation arabe du [R] : de toute évidence "de l'autre côté" fonctionne comme synonyme d'Arabe.

Or ce toponymie ne fonctionne pas que pour les seuls Arabes mais aussi pour les Somalis ; on le trouve employé à la ligne 425 : "y a des Somalis qui veulent *de l'autre côté* leur langue qu'ils veulent instaurer leur langue à Djibouti".

Par opposition, l'expression *ce côté* est employée par Ahmed, toujours détachée des réalités géographiques, pour parler de sa culture afar. C'est à propos des noms afars, dans un passage où l'affirmation de l'identité afar touche à son comble avec l'anecdote du professeur qui le prend pour un somali, qu'elle est employée : "le nom i se ressemblent<sup>1</sup> pas y a par exemple Kamil y a Diryé Dyrié c'est *ce côté*". L'emploi du démonstratif confine ici au possessif et marque bien la valeur identitaire qui s'attache au praxème *ce côté*.

---

<sup>1</sup> Passage du singulier au pluriel.

Un sort particulier est réservé, dans ce dispositif traduisant spatialement des différences identitaires, aux Afars du sud (I.561). L'espace qu'ils occupent n'est plus l'espace originel afar et il est désigné comme autre par le toponymie *là-bas*, employé avec une remarquable constance (I.544, 547, 551, 556, 565, 566). De la même manière ces Afars qui parlent bien somali (I.568) ne peuvent pas être comparés aux autres Afars : "on peut pas comparer l'Afar de là-bas" (I.725). Le lien entre espace et identité est une nouvelle fois formulé explicitement à la ligne 735 : " /// donc i sont restés là-bas i parlent bien somali". Ces Afars un peu particuliers permettent à Ahmed de compléter son système binaire "ce côté/autre côté". Conscient qu'on ne peut les différencier radicalement des autres Afars sans porter atteinte à l'identité tribale, Ahmed ne les place pas "de l'autre côté" mais "à côté" : "c'est pas différent des Afars mais i sont parce que i sont à côté c'est des gens qui sont partis de Tadjourah le nord de Tadjourah".

Ainsi, on voit que la toponymie recouvre la représentation des populations en présence. Les Afars ne sont pas "du même côté" que les Arabes ni que les Somalis : le système est construit autour du *je* du sujet et vectorisé à partir de lui. Une place semble ménagée à la langue et la culture française dans le patrimoine identitaire du sujet alors qu'Arabes et Somalis sont rejetés dans un lieu autre et que les Afars de Dikhil sont dans un entre-deux mal défini.

Les quelques interviews de jeunes Afars que nous avons recueillies puis analysées montrent qu'ils ne correspondent tout à fait ni à l'ethnotype afar, ni au contre-ethnotype, et que, comme leurs compatriotes d'origine somalie ou arabe, leur identité ethnique est menacée. Au cours de nos entretiens avec des Djiboutiens, nous avons eu l'occasion de discuter avec trois fonctionnaires des Postes et Télécommunications djiboutiennes de la manière dont ils reconnaissaient un Somali d'un Afar ou d'un Arabe. Tous les trois, deux Somalis et un Afar, s'accordèrent pour dire que c'était évident, qu'il y avait des critères qui ne trompaient pas, comme la manière de

porter le fouta<sup>1</sup>, de se coiffer, la couleur de la peau ou la silhouette. Mais ils reconnurent que cela ne valait que pour les vieux et qu'ils étaient bien incapables de se prononcer à propos des plus jeunes, qu'ils praxémisèrent comme appartenant à la *génération biberon*<sup>2</sup>. Selon eux, les identités ethniques tendent à s'effacer au profit d'un mode de vie et de pensée commun. Ils continuèrent en remarquant que les conflits ethniques troublant la vie politique du pays laissaient généralement froids les jeunes, qui n'y voyaient que des histoires de personnes âgées.

La présence du français dans la société djiboutienne, liée au mode de vie urbain et occidental qui a accompagné son implantation, semble donc constituer une menace réelle pour les identités ethniques et accélérer l'abandon des pratiques et valeurs traditionnelles. Somalis, Arabes et Afars sont, pour des raisons différentes, atteints par ce phénomène d'érosion qui touche les francophones. Face à ce phénomène, on a vu que sont mises en place des stratégies complexes permettant aux sujets d'assumer une mutation culturelle très rapide, souvent vécue de manière négative.

#### 2.2.4.2. Le français, ligne de fracture dans la société djiboutienne.

À ce rôle identitaire s'ajoute le fait que, le français n'étant pas accessible à l'ensemble de la population, son emploi trace des lignes de démarcation au sein de la société djiboutienne entre ceux qui le parlent et les autres. Ces lignes de fracture sont assez marquées et elles ne contribuent pas à créer l'unité d'une nation en devenir. On pourra ainsi s'intéresser à la catégorisation sociale qui s'opère en fonction du français, à la séparation entre ruraux nomades et citadins

---

<sup>1</sup> Sorte de pagne droit que portent tous les Djiboutiens, quelle que soit leur origine.

<sup>2</sup> D'un point de vue symbolique, le passage du sein maternel au biberon est l'expression d'une coupure culturelle.

sédentaires, à celle entre jeunes et moins jeunes, ou entre hommes et femmes. Il va sans dire que cette première approche d'un phénomène si complexe sera menée à bien au prix sans doute de quelques simplifications, inévitables si l'on veut faire ressortir les traits marquants de la situation.

#### 2.2.4.2.1. français et catégorisation sociale

Dans leur article intitulé "Continuité et discontinuité sociolinguistiques", P. Wald et alii (1973) établissaient le rôle que pouvaient jouer les différentes variétés du français en Afrique dans les processus de catégorisation sociale. L'hypothèse était faite (1973 : 24) que des indices linguistiques accessibles aux locuteurs, implicites ou explicites, servaient de stimulus aux catégorisations sociales. W. Labov (1972), par ses enquêtes sur la stratification sociale dans les grands magasins new-yorkais, leur avait ouvert la voie.

À Djibouti, comme sans doute dans d'autres pays africains où le français reste une langue de promotion sociale, une langue de prestige, une première catégorisation sociale s'opère sur les locuteurs avant même qu'ils n'aient ouvert la bouche.

Mais cette catégorisation ne part pas des caractéristiques linguistiques des variétés du continuum pour leur faire correspondre une appartenance sociale. Elle est établie sur la base de l'apparence du locuteur entre deux catégories seulement : francophones et non-francophones. Des indices vestimentaires ou physiques sont interprétés de manière radicale comme signes de francophonie ou d'ignorance du français.

Deux récits vont nous permettre de prendre la mesure de ce phénomène. Au cours du premier, Fatouma, étudiante somalienne issue d'un milieu aisé, mère de famille, exprime à travers un récit comment, pour d'autres personnes qu'elle, le français a une valeur de catégorisation sociale.



Fatouma 393-407

FATOUMA : d'une façon générale les jeunes de maintenant i pensent que / la personne si elle a été à l'école si elle est instruite / comment dire là elle est plus gaie que les- que les autres je connais deux amies une fois elles critiquaient une femme qui était venue chez moi / alors la femme elle était elle portait le:- (le voile SAID) comme Maguida / elle était toute noire laide / alors cette femme-là elle était instruite / les deux autres mes copines elles pensaient qu'elle a jamais été à l'école elles ont commencé à critiquer: à dire elle est noire celle-là elle est trop noire pourquoi elle se blanchit pas ? tu vois des choses pareilles / (ah ouais L1) elle a écouté elle a écouté puis euh / moi je rigole je disais rien mais quand elle a voulu sortir / quand elles ont voulu sortir / elle leur a appelé elle a dit vous croyez que: l'instruction et le phys- comment dire ? (ouais l'apparence L1) voilà puis ils ont comment dire ? une vie à part là les jeunes de maintenant / i croient que le fait d'être: euh instruits et de connaître la- de manipuler la langue française correctement c'est lié à à- l'aspect physique

On commencera par observer que Fatouma prend de la distance par rapport aux Djiboutiens qui penseraient en quelque sorte que l'habit fait le moine. Praxémisés par deux fois comme *les jeunes de maintenant*, ils sont posés en non-personne ("i pensent que") ; leur opinion est présentée comme discutable ("i croient que), leur façon de vivre est originale ("puis ils ont comment dire ? une vie à part"). Il est clair que Fatouma tient à se démarquer de ces individus, quitte à apparaître déjà comme une "jeune d'hier". Pourtant, elle n'est pas si différente de ces jeunes dont elle dit ne pas partager les opinions : celles qu'elle donne en exemple sont praxémisées comme *deux amies*, puis comme *mes copines*. Et quand elle porte un jugement sur le physique de la femme qui était venue chez elle, elle est aussi sévère et catégorique que ses deux amies : "elle portait le:- (voile SAID) comme Maguida / elle était toute noire laide". La manière dont est fait ce portrait suggère, quoiqu'elle s'en défende par ailleurs, une association entre le fait de porter le voile, c'est-à-dire d'appartenir à l'univers culturel et religieux musulman, et la laideur, la noirceur du personnage.

Le récit commence par une évaluation, au sens labovien du terme, établissant que la gaieté est associée à l'instruction, au fait d'être allé à l'école. Le français n'est pas nommé en tant que tel mais sa relation à l'univers du savoir est suffisamment nette pour qu'il n'y ait pas d'ambiguïté sur le rôle qu'il joue. Puis, le développement

montre que la beauté et la blancheur de la peau y sont également associés. La langue française n'est explicitement établie dans son rôle de marqueur de catégorisation sociale qu'à la fin du récit, au cours d'une dernière phase d'évaluation. Sa maîtrise parfaite ne semble pas nécessaire puisqu'un premier programme construit autour du praxème *connaître* est interrompu au profit d'un autre où il s'agit seulement de "manipuler correctement" le français : dans l'intervalle, l'idée d'un savoir s'est effacée pour celle, plus pratique, de manipulation.

Dans le deuxième récit, le narrateur est plus directement impliqué, puisqu'il relate une anecdote personnelle. Mohamed, autre étudiant, raconte sa première incursion dans le quartier afar d'Arhiba.

DEUG, Mohamed 422-442

MOHAMED : moi une fois ça / j'étais à Arhiba là et j'étais: avec un ami et lui nous marchions dans: / dans le quartier / j'étais en train de discuter avec mon mon copain là / je parlais en français en disant ces gens-là i sont i sont i sont ceci i sont cela je disais du mal de- des Afars / lui...

L1 : ton copain il était quoi ?

MOHAMED : somalien / c'était la première fois que je pénétrais dans ce dans ce territoire / (Arhiba SAID) oui

L1 : t'avais quel âge?

MOHAMED : je crois que j'avais quinze ou: quatorze seize ans 'j'en sais rien je me souviens plus' derrière moi il y avait un monsieur qui marchait / il était habillé euh à la djiboutienne en marawis et chemise donc je ne me je ne me suis pas méfié de lui / si si il était habillé en en: (pantalon SAID) (tenue européenne L1) (1) en pantalon j'aurais pas parlé français (1) ((rires MOHAMED et MYRIANNE)) j'aurais parlé somali alors le mec i m'a écouté i m'a écouté après i m'a dit calmement sagement i m'a dit écoute camarade ce que t'a dit ce que t'a dit c'était mauvais / ((rires Lx)) les gens ce sont ce sont pas forcément

L1 : i te l'a dit en quoi ? en quelle langue ?

MOHAMED : (1) en en FRANCAIS / (rires Lx) absolument en français (1) et ça m'a servi de leçon depuis ce jour-là c'est fini (3) moi les gens je les laisse tomb- je les laisse en paix (3)

Nous réservons à plus tard toutes les remarques qui pourraient être faites sur l'expression de l'ethnotype afar par ce jeune Somali pour faire porter notre attention sur la construction d'un sociotype, celui du Djiboutien francophone. Si nous employons le terme de sociotype, alors que le fait de parler une langue ne définit pas

obligatoirement une appartenance sociale<sup>1</sup>, c'est parce qu'à Djibouti la francophonie est une véritable frontière sociale.

Le récit de Mohamed met en scène un Afar. Or la caractérisation du personnage est essentiellement vestimentaire : "habillé euh à la djiboutienne en marawis<sup>2</sup> et chemise". On pourrait aussi lire dans l'emploi du praxème *monsieur* une différence d'âge. Ces deux indices conduisent le sujet à penser que l'autre n'est pas francophone. Mohamed fait ensuite la description du Djiboutien susceptible de parler français : "en pantalon". Porter le vêtement traditionnel donne à penser que l'on n'est pas du côté de la modernité, du côté du français ; il faut d'ailleurs dire que cette association du pantalon et du français n'est pas due au hasard, puisque le port du marawis est interdit dans les écoles, les élèves devant venir en pantalon ou en short.

Comme dans le récit de Fatouma, le personnage qui est l'objet des remarques désobligeantes prend la parole pour une évaluation enchâssée, la morale étant qu'il ne faut pas se fier aux apparences.

En guise de conclusion, on dira que par rapport aux processus de catégorisation sociale qui s'opèrent à partir des variétés de français utilisées à l'intérieur du continuum, celui-ci est différent et plus radical. Il part de marqueurs physiques traditionnels (apparence du personnage, manière de s'habiller) et les corrèle avec le fait de parler le français ou non. C'est alors que s'opère ensuite une catégorisation sociale, par l'intermédiaire des valeurs attachées à cette langue : le français est du côté du monde du travail, de l'ouverture sur l'étranger et sur le monde moderne. Nous disions que ce type de catégorisation sociale était plus radical que celui opéré à partir des marqueurs linguistiques des différentes variétés du continuum (P. Wald et alii, 1973) : en effet, à un continuum va

---

<sup>1</sup> Il serait plus juste de proposer le néologisme de *linguotype* pour désigner l'ensemble des représentations habituellement associées aux locuteurs d'une langue.

<sup>2</sup> Autre nom du *fouta*, pagne droit de tous les Djiboutiens.

correspondre un éventail continu de couches sociales de locuteurs, alors qu'ici il y a discontinuité sociale entre les francophones et les autres. C'est en ce sens que l'on peut dire que le français trace une première ligne de partage nette dans la société djiboutienne, qu'il est facteur de division. On va voir qu'un processus analogue joue pour séparer les différentes générations djiboutiennes.

#### 2.2.4.2.2. langue française et conflit de générations à Djibouti

À Djibouti existe un problème de communication entre jeunes et vieux qui s'apparente fort à un conflit de générations. L'origine en est à chercher d'abord dans le mode de vie urbain, qui a fait éclater les solidarités traditionnelles et les modes de transmission du savoir. Dans les quartiers, les Djiboutiens sédentarisés ont laissé périlcliter les anciens réseaux de communication de la vie pastorale, à la fois horizontaux entre jeunes d'un même groupe d'âge et verticaux entre jeunes et vieux, sans pouvoir élaborer de structure de remplacement. Jeunes et moins jeunes vivent à Djibouti côte à côte, mais sans réelle communication. Les parents de sexe masculin se retrouvent dans les *mabrazes* pour *khater*, les jeunes fréquentent des "bandes", forme d'organisation sociale très récente correspondant à un quartier et offrant la sécurité d'une identité au sein d'un groupe de type nouveau<sup>1</sup>. Mais ces deux structures ne se croisent pas et constituent chacune de leur côté des réseaux de communication fermés ; les réseaux de communication entre jeunes et vieux sont extrêmement réduits. De leur côté, les mères de famille sont trop occupées à élever les enfants en bas âge, à assurer la bonne marche du foyer et même à s'employer à l'extérieur, pour pouvoir consacrer beaucoup de temps aux enfants de 6 à 18 ans, la plupart du temps livrés à eux-mêmes. Cette coupure est parfois tenue pour responsable de l'échec scolaire

---

<sup>1</sup> L'article "Une jeunesse en détresse" (16 août 1990) montre les éléments constitutifs de ces groupes : "Aux associations classiques des copains de quartiers qui se réunissaient naguère autour d'activités ludiques se substituent aujourd'hui des bandes organisées avec des habitudes nouvelles imaginées pour le groupe par le groupe : la fraternité à toute épreuve, une discipline de fer, une utilisation d'un langage codé et un fief réservé appelé territoire". Ces bandes ont pour nom Warriors, Samouraï, Commando, etc.

des enfants. Le constat est-il fondé ? Toujours est-il que l'article intitulé "L'hécatombe"<sup>1</sup>, sur l'examen d'entrée en sixième et la sélection qu'il impose, trace un tableau très sombre des relations parents-enfants :

" (...) C'est un fait : la plupart des pères préfèrent aller "khater" et les mères s'occupent d'elles-mêmes ou des histoires banales du quartier. Tant pis pour la scolarité des enfants ! Qu'ils se débrouillent ! (...)"

Cette séparation est encore accentuée, nous semble-t-il, par la question de la langue ce qui nous intéresse au premier chef compte tenu du fait que, dans les représentations, le conflit de générations prend souvent les allures d'un manque de communication. En fait, les jeunes Djiboutiens sont beaucoup plus scolarisés que leurs parents et donc plus francophones. Cette scolarisation, qui trace à partir de 1977 une ligne de partage objective dans la société, est souvent rendue responsable du conflit de générations : à sa charge sont mis l'oubli des traditions, le manque de respect des anciens, la perte des valeurs, alors que les transformations du mode de vie ont une part de responsabilité au moins égale. Mais ce rejet de la faute sur une institution n'est que l'un des nombreux signes de la difficulté à reconnaître l'existence d'un conflit de cet ordre.

#### 2.2.4.2.2 1. la négation du conflit de générations

Il faut bien voir que des deux côtés, que l'on interroge les jeunes ou leurs parents, la formulation du conflit de génération est culturellement difficile à accepter.

Les jeunes ne peuvent rejeter la faute sur leurs aînés sans entrer en lutte avec une des représentations les plus ancrées dans leur culture, celle du vieux sage qu'il convient de respecter. Toutes les sociétés traditionnelles, et de ce point de vue la société pastorale

---

<sup>1</sup> 4 juin 1992. L'échec scolaire et la sortie précoce du système éducatif sont tenus pour responsables du phénomène des bandes : "(...) Un petit nombre d'élèves seront autorisés à redoubler. Et les autres ? Dans la vie active. En clair, ils rejoindront les bandes du quartier. (...)".

djiboutienne ne faisait pas exception à la règle, reposent sur la transmission directe du savoir des vieux vers les jeunes. Reconnaître le conflit de génération, c'est soit s'accuser soi-même, ce qui n'est guère tenable, soit bafouer l'image sacro-sainte de l'aîné respectable.

De leur côté, les anciens ne peuvent non plus assumer totalement l'expression de ce manque de communication sans poser, même indirectement, le problème de leurs responsabilités vis-à-vis de cette situation<sup>1</sup>.

Diverses stratégies permettent tout de même aux sujets de communiquer ce problème sans trop attenter aux représentations intouchables sur lesquelles repose encore une société djiboutienne en pleine mutation. Le principal est la praxémisation de l'Autre. Le discours de Waberi témoigne d'efforts pour évacuer le problème de communication se posant avec ses aînés :

Waberi, 139-148

L1 : euh chez toi est-ce que tu parles français ?

L2 : chez moi quelques fois avec mes frères et sœurs avec mes cousines (avec tes frères et sœurs ? tes cousines ?

L1) voilà

L1 : donc c'est des gens de ton âge tout ça ?

L2 : oui voilà des gens de mon âge / (1) mais avec des gens d'un autre âge (1) c'est difficile de parler français c'est un peu plus / plus laborieux voyez

L1 : pourquoi ?

L2 : parce que / la la plupart de des gens d'autrefois là euh i i parlent pas français et puis: / i z'étaient pas accrochés au français quoi i z'aimaient pas trop / mais ils parlaient leur langue maternelle (mmh L1) mmh

---

<sup>1</sup> Un "Billet d'Abdallah", sorte d'éditorial apprécié pour son franc-parler, était intitulé "Quelle génération". On peut y lire le constat du conflit de générations mais pas l'analyse des responsabilités : "(...) Le fossé des âges se creuse de plus en plus. La première génération des citoyens djiboutiens était seulement différente de celle de leurs pères. La seconde était déjà étrangère à ses aînés. Les rejetons de la troisième vague sont carrément des extra-terrestres par rapport à leurs géniteurs.

Et, vous voulez parler encore de dialogue de générations ? Prenez un adolescent et abandonnez-le dans une bande, devant une télé video ou des revues venues d'ailleurs. Et bien ! il va se brancher. Pas sur les idéaux de ses parents, mais sur le monde, qui le fascine. (...)"

Au gré de la conversation, nous abordons la question du rapport au français des gens plus âgés que Waberi, ceux qu'il appelle "gens d'un autre âge", "gens d'autrefois". Cette catégorie de personnes "i i parlent pas français et puis i z'étaient pas accrochés au français quoi i z'aimaient pas trop / mais ils parlaient leur langue maternelle".

Alors que Waberi ne manque de définir par le praxème *jeune* le groupe d'âge dont il partage les usages linguistiques, il ne parvient pas à faire de même pour l'autre, qu'il nomme toujours de manière périprastique. On attendrait logiquement une opposition avec le praxème *vieux* : c'est ainsi que la praxis aussi bien occidentale que djiboutienne analyse les différences d'âge. Mais ce praxème n'est jamais réalisé et Waberi lui préfère "gens d'un autre âge" (137), "gens d'autrefois"(140) ou "les autres" (182).

Plusieurs raisons expliquent ce refus. Tout d'abord, il faut voir que l'opposition à un groupe praxémisé comme *vieux* est impensable dans la société djiboutienne, comme ailleurs en Afrique. Le vieux, c'est le sage, celui dont on ne discute ni l'autorité ni les compétences. Ne pas employer ce praxème, c'est se soumettre au marché social du sens et tenter de gommer l'inacceptable conflit de génération.

On verrait des traces de ce gommage dans d'autres procédés, comme l'effacement de l'Autre par le parapraxème *on* : "on me dit", "on me conseille" (193-194) permettent de laisser dans le flou cet Autre qui adresse des reproches (mais "pas trop") au sujet du désintérêt pour l'arabe, mais qu'on ne peut pas nommer car ce serait du même coup avouer qu'on a tort de ne pas l'écouter.

Ensuite, la nomination praxémique en *gens d'un autre âge* et *gens d'autrefois* permet de les faire sortir de la scène, de les rejeter hors de l'actualité. Le conflit se résoud de lui-même faute d'opposition, il est escamoté du fait de l'appartenance de ces personnes à un avant temporel désormais révolu. L'expression "gens d'un autre âge" joue sur deux registres de signification : elle désigne dans un même mouvement ceux qui n'ont pas le même âge que le locuteur (étant ainsi beaucoup plus large que le praxème *vieux*) et ceux qui appartiennent à un autre âge, c'est-à-dire à une autre époque. De manière étonnante, Waberi réalise dans une phrase ce

passage du premier au second sens à propos du praxème *gens d'autrefois* (l.146-147) : "...la la plupart de gens d'autrefois là euh i i parlent pas français et puis i z'étaient pas accrochés au français quoi i z'aimaient pas trop...". Le premier verbe, au présent, montre que ces gens dits d'autrefois sont en fait toujours présents dans la société contemporaine ; les suivants, à l'imparfait, les en rejettent.

On voit ainsi que le groupe des jeunes scolarisés se définit par rapport au reste de la société. Un conflit de génération se dessine, qui se cristallise autour des usages verbaux. Mais ce conflit est difficilement acceptable dans la société djiboutienne et le refus de nomination de l'autre permet de ne pas l'expliciter, tout en évacuant de la scène de l'actualité, de la réalité, cet adversaire inavouable<sup>1</sup>.

On trouverait une même attitude chez Nader qui praxémise l'autre en *vieux* mais pour opérer un réglage particulier, subvertir la valeur d'usage de ce praxème. Les lignes 426 à 433 sont à ce sujet éclairantes :

Nader, 426-433

L1 : qu'est ce t' en- qu'est-ce t'appelles les grands ?

L2 : les vieux / les savants

L1 : ah oui les savants / oui alors chez les Somaliens les vieux i-ils parlent arabe ? (ils parlent arabe oui L2) plus que les jeunes ?

L2 : plus que les jeunes / parce que les vieux i (2) savent- (2) / ils- i z'ont pas connu aujourd'hui comme par exemple / sortir le soir et ça (ouais L1) i i z'étaient que: faire / i savaient que fair'la prière // et lire le Coran et ça /// maintenant la plupart des jeunes s'en foutent //

Nader indique d'abord que les "grands", c'est-à-dire "les vieux, les savants" parlent mieux l'arabe que les jeunes. Le discours est, en apparence, conforme aux valeurs attendues : valorisation de l'âge,

---

<sup>1</sup> Une phrase comme celle de la ligne 198 montre assez cette stratégie d'évitement : "les autres les gens d'autrefois i parlaient plus souvent arabe que les que nous par exemple". Risquant d'opposer dans la même phrase "gens d'autrefois" à "jeunes", Waberi opère une bifurcation et substitue au praxème un paraxème *nous* qui lui permet d'éviter la rencontre.



sagesse présumée, et donc pratique de l'islam. Mais derrière ces affirmations de principe, véhiculées par les praxèmes *vieux* et *savants*, se laisse entendre un autre discours ; Nader dit à leur propos : "i i z'étaient que<sup>1</sup>: faire i savaient que fair' la prière // et lire le Coran<sup>2</sup> // et ça maintenant la plupart des jeunes s'en foutent". Par deux fois, l'emploi de la restriction *que* vient apporter un réglage particulier aux praxèmes *vieux* et *savants* : leur sens glisse du sens respectueux africain, imposé par l'organisation sociale traditionnelle africaine, au sens péjoratif que *vieux* connote en français. Le réglage du praxème par le jeune Nader donne à *vieux* une valeur différente de sa valeur d'usage. On peut lire également le contrepied exact du praxème *savant* que ne manque pas de réaliser notre jeune homme qui sait se montrer respectueux, pour se conformer aux usages de sa société. Ainsi à la ligne 433, il dit : "les vieux i savent- i i z'ont pas connu aujourd'hui comme par exemple / sortir le soir et ça". Tout laisse à penser que le premier programme ("les vieux i savent") est interrompu avant l'affirmation d'une négation que le sujet se refuse à assumer ; celle-ci est pourtant réalisée dans le programme suivant : "i i z'ont pas connu aujourd'hui". On voit bien que le sujet hésite à nier le savoir de ces *savants*.

DEUG, Myrienne, 241-243

ça reflète le langage des jeunes en quelque sorte / (ça: ABDOURAHMAN) une façon vis-à-vis des / (le langage des jeunes L1) des autres (par les vieux Lx) de pas se faire comprendre / je crois que c'est une distinction

Ici encore, on remarque la difficulté à praxémiser les autres comme *vieux*, étant donné le contexte : il s'agit de montrer que les jeunes utilisent une stratégie langagière pour écarter les vieux de leurs réseaux de communication. On comprend que sur cette sorte de ségrégation pèse une censure si forte que Myrienne l'évite en ne nommant pas l'Autre.

<sup>1</sup> Quel autre praxème que *musulman* lire ici ?

<sup>2</sup> Les pauses montrent assez l'embarras du sujet à ce moment de la discussion.

Un autre stratégie consiste à reconnaître le conflit de génération tout en n'en assumant pas la responsabilité. Il est commode, dans cette optique, de faire endosser la faute à la colonisation. Un article intitulé "L'univers insondable et merveilleux de la parole"<sup>1</sup> déplore la perte du savoir oral et propose que chacun autour de soi recueille la parole des anciens. Il conclut en ces termes :

(...) Une façon de jeter un pont qui, surplombant les fossés des générations, creusés par la colonisation occidentale, nous reliera et nous réconciliera avec nos ancêtres. (...)

C'est le cas également dans un poème intitulé "Hommage à la langue"<sup>2</sup>, qui a été récité lors d'une conférence sur la transcription du somali au Palais du Peuple. Nous n'en analyserons ici que les passages concernant la transmission du patrimoine linguistique d'une génération à l'autre :

(...) Gloire à nos pères de nous avoir laissé ce joyau par eux si bien gardé !  
Hélas la ville est venue avec sa cohorte de nouvelles manières de vie  
Détruisant sur son passage la richesse du savoir-parler d'antan.  
Toi savoir ça ? Qu'est-ce que tu nages ? As-tu vu quoi dis ?  
Quel est donc ce langage abâtardi dont parlent nos enfants ?  
Que c'est dur d'entendre ce charabia qui écorche l'oreille !

Le premier mérite de ce poème est de témoigner du niveau jugé insatisfaisant des enfants en somali. Il donne même quelques exemples, ensuite taxés de "langage abâtardi". Mais, ce qui nous préoccupe ici, la manière dont est considéré le conflit de générations est également présent. On remarquera que celui qui parle est un adulte, puisqu'il juge le langage de "(ses) enfants". Il représente donc la génération précédente. Or, l'histoire de la langue somalie semble connaître un tournant avec cette génération. En effet, l'auteur parle au nom des Somaliens et remercie "(leurs) père de (leur) avoir laissé ce

---

<sup>1</sup> 29 novembre 1984.

<sup>2</sup> *La Nation*, 6 décembre 1990.

joyau si bien gardé". Cela signifie que lui et sa génération en ont hérité dans son intégralité. En revanche, les enfants ne parlent plus que "charabia". Il faudrait donc logiquement conclure à la responsabilité de l'actuelle génération d'adultes, ce que se garde bien de faire le poète, préférant chercher un bouc émissaire commode : "Hélas la ville est venue avec sa cohorte de nouvelles manières de vie". L'agent de l'acculturation est la ville, le rôle des individus dans le processus de transmission de la langue est gommé et, du même coup, la responsabilité des adultes.

Un certain nombre de stratégies sont donc mises en place pour nier la réalité du conflit de générations ou tout au moins ne pas en nommer les responsables. Pourtant, cet affrontement parvient quand même à s'exprimer.

#### 2.2.4.2.2 2. le conflit de générations dans les représentations des jeunes

Grâce aux stratégies atténuatrices que nous venons d'étudier, les jeunes continuent d'exprimer leur respect aux anciens, ce que réclame la société djiboutienne. Mais cela leur permet en contrepartie de tenir par moments un autre discours, tendant à montrer que la responsabilité du manque de communication entre les générations ne leur incombe pas, rejetant la faute sur la génération précédente.

DEUG, Mohamed, 668-680

L1 : est-ce que votre connaissance du français le fait que vous ayez été à l'école en français est-ce que cela vous / est-ce que cela vous a handicapé vis-à-vis du somali ? / ou de l'arabe ?

NEIMA : oui

MOHAMED : attendez je crois que c'est pas ça / c'est pas le fait d'aller à l'école qui a été un handicap / c'est le fait que nos parents vraiment EUX n'ont rien foutu n'ont rien fait pour développer la langue somalie à part le p'tit dialogue qui qui X quotidien je me demande / quand on parle par exemple / il m'arrive souvent de lire de- des textes anciens faits par des par des Africains on parle d'une veillée autour du feu / tout ça c'est chimérique ça n'a jamais été chez nous là / je me demande là où quand est-ce que vraiment les parents

jiboutiens ont réuni les enfants quand est-ce que nous  
avons parlé

Ce qui provoque la prise de parole de Mohamed est une question portant sur le fait que les jeunes Djiboutiens parlent mal leur langue maternelle. Conformément à ce qui ressort d'autres discours, je propose une explication de ces lacunes en termes diglossiques, rendant responsable la situation des langues dans l'institution scolaire. Mais Mohamed repousse les explications de ce type et va lier la question linguistique à une problématique plus générale, celle du rôle des parents dans la transmission des savoirs.

Avec véhémence, voire même avec violence<sup>1</sup>, Mohamed rend les parents responsables de la situation actuelle de la langue somalie, *EUX* étant l'actant de programmes phrastiques entièrement négatifs : "EUX n'ont rien foutu n'ont rien fait pour développer la la langue somalie à part le p'tit dialogue qui qui X quotidien". En reprenant ainsi le problème linguistique et en le liant à celui plus général de l'absence de communication verticale dans les structures familiales, le sujet opère un renversement des thèses généralement avancées, notamment par les adultes. Au lieu de faire des carences linguistiques des enfants la cause du déficit de communication, Mohamed en fait la conséquence. C'est parce que les parents ont démissionné de leur rôle éducatif, qu'ils ne parlent pas aux enfants en dehors des échanges routiniers ("le p'tit dialogue qui qui X quotidien"), que la maîtrise de la langue maternelle se perd. De responsables, les jeunes deviennent victimes. Pour appuyer sa démonstration, Mohamed démonte le cliché africain de la veillée et l'idéal communicationnel qu'il exprime et conclut de manière radicale que non seulement cela n'existe pas à Djibouti mais encore que cela n'a jamais existé dans la société djiboutienne<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Le passage à un style très familier ("n'ont rien foutu" corrigé aussitôt en "rien fait"), *vernaculaire* dans le sens donné par W. Labov, est révélateur de l'engagement du sujet dans son discours à ce moment de l'interview.

<sup>2</sup> C'est une manière en même temps de montrer l'écart entre Djibouti et le reste de l'Afrique. Sur cette question, voir 2.2.4.3.1.1. le refus de l'identité africaine.

De la même manière dans le discours d'Aïcha, jeune fille Afar de dix-sept ans, on voit les jeunes solliciter le dialogue et les parents le refuser :

Aïcha, 1051-1061

L1 : mais attends les parents et les enfants i discutent entre eux ?

L2 : i peuvent pas: / i peuvent pas les parents ne les accordent même pas (même pas L3) une seconde (c'est vrai ? L1) i disent papa on veut- allez dégage moi j'ai pas envie de vous de vous entendre

L1 : y a pas de communication avec les parents ?

L3 : non

L2 : oui: / mais: / pas

L3 : ma mère quand j'ai envie de fric je lui demande elle me dit bon demain après-demain / quand je veux parler avec elle je lui dis maman je vais te dire quelque chose je vais te donner mon secret eh je suis pas de ton âge va chercher une de ton âge

La première tentative de dialogue montre les relations parents-enfants telles qu'elles se déroulent d'ordinaire. On remarque que ce sont les enfants qui sollicitent le dialogue. Le passage au discours direct permet de rendre toute la brutalité de l'intervention du père. Les enfants commencent à peine à parler ("papa on veut") qu'ils sont interrompus vertement ("allez dégage"). Le deuxième scénario est personnel ("ma mère") et montre le genre de relation qu'une mère peut avoir avec sa fille : la seule communication qui réussisse est liée à un problème purement matériel (demander de l'argent). C'est là sans doute un exemple de ce que Mohamed appelait "petit dialogue du quotidien". Mais quand il ne s'agit plus seulement de demander, d'exprimer un problème matériel, mais de parler ("demander" s'oppose à "parler", à "dire quelque chose") et de confier des choses privées ("je vais te donner mon secret"), la communication est rompue de manière aussi brutale que dans le premier exemple. L'argumentation qu'Aïcha prête à sa mère fait référence à l'écart entre les générations, écart qui semble rendre impossible tout échange réel. Il semble, à écouter Aïcha, que la seule forme de parole possible soit horizontale, à l'intérieur d'un même groupe d'âge, et qu'aucun réseau de communication verticale n'existe. Les anecdotes d'Aïcha reprennent donc sur un autre mode la vision pessimiste de Mohamed.

Dans un autre passage du débat, ce jeune homme va à son tour illustrer l'idée selon laquelle toute préoccupation culturelle a disparu chez les parents, qui ont donc démissionné de leur rôle éducatif, et qu'ils sont seulement intéressés à la réussite matérielle des enfants :

DEUG, Mohamed, 1135-1139

MOHAMED : ce qu'ils voulaient / réaliser nos parents c'est que l'enfant arrive à à: une situation / confortable dans la vie (et pour eux c'est:: MYRIANNE) actuellement le seul moyen d'y arriver c'est  
L1 : c'est le français  
MOHAMED : alors ils s'en foutent que- qu'on ne comprenne pas le somali

Dans ce cadre, seul le français a de l'importance. Les adultes sont déclarés responsables du fossé culturel qui est en train de se creuser entre enfants et parents, et donc entre jeunes Djiboutiens et langue et culture maternelles. La formulation de Mohamed est sévère : "ils s'en foutent qu'on ne comprenne pas le somali". Parlant au nom des siens, il n'englobe pas l'ensemble des ethnies djiboutiennes et accrédite la thèse selon laquelle les Somalis sont les plus atteints par l'acculturation. Le recours à l'argot ("ils s'en foutent") témoigne de la violence du conflit de générations ; quant à la manière dont sont praxémisées les difficultés linguistiques, elle est radicale : ce n'est même plus la performance qui est en cause - bien parler le somali - mais même la simple compétence - comprendre la langue maternelle !

Un autre aspect linguistique du conflit de génération est abordé par Abdourahman : chaque génération semble préférer une langue, l'arabe pour les anciens, le français pour les jeunes.

DEUG, Abdourahman, 841-849

ABDOURAHMAN : moi je sais que / dans ma famille euh chez- euh mes parents lorsqu'ils étaient petits / c'est-à-dire mon père et ses frères et sœurs / à la maison ils parlaient ils parlaient l'arabe / c'est-à-dire que lorsqu'ils parlaient entre eux ils parlaient l'arabe / et le français // c'est parce que mon mon grand-père leur par- leur a appris l'arabe leur leur parlait arabe / mais l'arabe de la ville c'est à dire l'arabe qu'on

qu'on parle dans dans les quartiers / donc MÊME maintenant  
 lorsque mon père et mon oncle se parlent / pour ne pas être  
 compris de nous i se parlent en arabe alors qu'i connaissent  
 le français qu'i connaissent le so- le somali i se parlent en  
 arabe

Ce premier passage vise à établir par un exemple personnel que l'arabe était couramment parlé dans leur jeunesse par les parents qui, aujourd'hui encore, continuent à se servir de cette langue pour la communication domestique entre adultes ("MÊME maintenant"). On remarquera comment le sujet insiste sur le rôle des anciens dans la transmission du patrimoine linguistique : le grand-père est montré comme ayant appris à ses enfants l'arabe, langue étrangère dans une famille somalie. En creux peut se lire un reproche si l'on pense au fait que ces enfants n'ont pas su à leur tour s'acquitter de leur mission, ne serait-ce que pour la langue maternelle. Mais ne nous trompons pas sur le sens de ce passage : il ne s'agit pas de montrer toute l'importance de l'arabe dans la communication quotidienne mais bien au contraire d'en montrer le déclin. En montrant que les parents parlaient et continuent à parler l'arabe, Abdourahman ne peut qu'amener ses camarades, et notamment Mohamed qui ne partage pas ce point de vue, à constater un déclin de cette langue dans l'usage actuel. En effet, les jeunes d'aujourd'hui, pour cet étudiant, ont remplacé l'arabe par le français :

DEUG, Abdourahman, 916-926

ABDOURAHMAN : moi je pense que lorsque lorsque mon  
 camarade<sup>1</sup> dit que / l'arabe va tendre à s'imposer va  
 s'imposer tout ça / c'est: / i regarde ça euh d'un point de vue  
 euh / religieux quoi

MOHAMED : X tu paries quoi ? ((rires Ln) je suis prêt même  
 à...

ABDOURAHMAN : je sais je sais XX / (c'est vrai il a raison c'est  
 un point de vue religieux SAID) oui i regarde ça d'un point de  
 vue religieux mais moi je pense que la langue des JEUNES /  
 c'est le FRANCAIS (oui SAID) / tous les jeunes se  
 comprennent- se comprennent par le français / et l'avenir de  
 la société ce sont les JEUNES / (c'est vrai SAID) alors l'avenir  
 la langue de de l'avenir c'est c'est le français même s'il n'est  
 pas très répandu / (c'est sûr c'est sûr que le français va durer  
 SAID)

---

<sup>1</sup> Il s'agit de Mohamed.

Pour Abdourahman, le temps joue en faveur du français qui est la "langue des jeunes". L'arabe est considéré comme langue du passé, des parents. Le moment n'est pas venu d'étudier les représentations qui s'attachent à l'arabe et nous nous contenterons de noter qu'arabe et français sont vus comme deux chronoclectes, en usage dans des générations différentes.

Kassim, Afar, a la même conception quant à l'association du français avec les jeunes générations :

Kassim, 374-381

L1 : ouais tu disais les jeunes d'aujourd'hui / quel rapport il y a entre le fait c'est aujourd'hui que c'est les jeunes // et l'arabe qu'est-ce qui fait que dans la vie des jeunes d'aujourd'hui il y a quelque chose qui les empêche de / s'intéresser à l'arabe ?

L2 : ben moi ceux de ma génération: / ils n'aimeraient pas parler en arabe / ils me disent je préfère pas parler en arabe quoi

L1 : qu'est-ce que ça fait ? qu'est-ce que ça fait de parler en arabe ?

L2 : ça ça les fait un peu:: euh baisser un peu // le leur personnalité quoi

Kassim précise que les jeunes sont "ceux de sa génération". Il fait référence, pour justifier la préférence pour le français, à une série de représentations négatives de l'arabe sur lesquelles nous reviendrons<sup>1</sup>. Par opposition, on trouve le groupe des vieux, qui sont supposés parler arabe. On voit que les générations sont séparées par des réalités linguistiques qui font que le français devient une sorte de chronoclecte dont les vieux sont écartés.

#### 2.2.4.2.2.3. le français, langue des secrets

Si le français peut être considéré comme partie prenante du conflit de génération, c'est aussi par un usage particulier qu'en font les jeunes dans l'espace domestique. Du fait que la génération des parents n'a pratiquement pas été scolarisée, ou du moins dans des

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.3.1.2. le refus de l'identité arabe.



proportions beaucoup moins importantes qu'aujourd'hui, le français est dans beaucoup de familles l'apanage des enfants, des adolescents, qui ont tendance à l'utiliser comme langue codée visant à écarter les parents de la communication.

Mohamed, 152-163

L1 : et euh / quand tu es avec eux à la maison / (mmh L2)  
quelle langue vous parlez ?

L2 : en français

L1 : à la maison vous parlez (ouais L2) en français avec tes frères et sœurs ?

L2 : (3) oui (3) ///

L1 : et vos parents qu'est-ce qu'ils disent ?

L2 : (1) i comprend pas les parents (1) / ((rires L3))

L1 : (1) ah i comprennent pas les parents ? (1) et alors qu'est-ce que: euh: qu'est-ce qu'ils disent quand vous parlez entre français qu'ils comprennent pas les parents ?

L2 : parce que les parents: / sont::- savent pas quand ils ont été p'tits i z'ont pas fait à l'école / (ah ouais L1) en français

Ce jeune garçon, utilisant un français occasionnel résultat d'un apprentissage scolaire arrêté en cours d'études primaires, avoue en riant que les parents ne comprennent pas le français quand lui et ses frères et sœurs communiquent dans cette langue. Le rire désamorce sans doute l'aveu difficile d'un manque de communication. À la fin du passage, Mohamed exprime sans y avoir été invité<sup>1</sup> la cause de leur ignorance du français : "i z'ont pas fait l'école". Comme nombre d'autres de nos interlocuteurs djiboutiens, il rend la situation d'inégalité linguistique régnant à l'école responsable des problèmes de dialogue au sein même des familles. On sait déjà que ce n'est peut-être pas la seule cause et que rien n'oblige les enfants à parler à la maison une langue que les parents ne comprennent pas. Le français n'est ici qu'une expression du conflit de génération, plutôt qu'une cause.

Ainsi, le français contribue à accentuer la coupure qui s'est créée récemment dans la société djiboutienne en devenant une sorte de chronolecte. Pratiquement toutes les interviews réalisées auprès de

---

<sup>1</sup> La question, qu'il n'a peut-être pas comprise ou mal interprétée, portait sur la réaction des parents devant cette mise à l'écart.

jeunes ont enregistré ce phénomène, perceptible jusque chez des locuteurs du français occasionnel.

Abdirahman, 126-136

L1 : quand vous êtes ensemble à la maison / vous parlez quelle langue ?

L2 : / on euh: si on ne::- / moi on parle en somali: mais surtout: on utilise / donc quelquefois on parle en français (ah ouais ? L1) mmh si on demande quelque chose ou bien: on cache un secret on- en français comme ça (ah bon ? L1) ouais

L1 : (1) quel genre de secret ? (1)

L2 : hein ?

L1 : quel genre de secret ?

L2 : mais si on ne::- / euh si on cherche du boulot comme ça / ou bien faire / euh le (l'idiot<sup>1</sup> ? L1 ) ou bien d'autres choses de secret / (ah ouais L1) on les cache on parle en français

Le phénomène est général et n'épargne aucune des communautés linguistiques djiboutiennes. Cette coupure dans le tissu social, nouvelle dans la société djiboutienne, est expressément évoquée par Nader, d'origine arabe, comme premier aveu de l'emploi domestique du français :

Nader, 163

des fois quand on<sup>2</sup> veut dire des mots: pour que / les vieux et les vieilles ne comprennent pas on parle en français

Le français se donne ici comme langue codée, langue de toute une classe d'âge scolarisée, fondatrice d'une nouvelle identité djiboutienne. De fait, le phénomène est observable même chez les Afars :

Aïcha, 746-753

L1 : à la maison qu'est-ce qu'on parle le plus ?

L3 : à la maison bon: avec mon père et toute la famille on parle en: / (en afar L2) en somali / en afar / la plupart on parle en afar puisque notre père est un Afar // et: on parle avec les

<sup>1</sup> La transcription n'est vraiment pas sûre pour ce passage.

<sup>2</sup> Ce *on* désigne *je* et ses frères ; il est donc clairement en opposition avec les praxèmes *vieux* et *vieilles* qui suivent.

frères les filles / on parle toujours en français /sans des difficultés on parle toujours en français même si y a quelque chose on dit des secrets on dit n'importe quoi on parle en français / on a pas envie que les parents comprennent ce qu'on dit / (rires L2) si i comprend puisqu'ils disent ah oui

Ce dernier exemple montre quand même les limites du code secret qu'est le français : la fin du passage revient sur l'affirmation selon laquelle les parents ne comprennent rien à ce qui est dit. Il est en effet probable que les intonations, quelques mots de vocabulaire compris ici et là, suffisent aux parents pour deviner au moins le sujet de la conversation.

Kadidja et Kadra, dans Kadra et Aïcha, 98-104

L4 : dans toutes les maisons / les enfants / parlent souvent français

L1 : ouais

L2 : (1) pour que la mère n'entende pas (1) (rires L2)

L1 : (1) ah pour que la mère n'entende pas ? (1)

L4 : y a des choses que les parents i des détails X pas savoir et puis et puis c'est une langue vivante // (ouais mmh mmh

L1) les enfants préfèrent parler français / parler...

Nous ne multiplierons pas plus les attestations d'un emploi extrêmement répandu chez les jeunes Djiboutiens. Nous clorons ce chapitre par un cas un peu différent : dans le récit qui suit, c'est un parent qui parle, Youssouf. Or, quoique francophone, il montre que son fils et ses camarades peuvent aussi se servir du français en sa présence sans qu'il comprenne toutes leurs paroles.

Youssouf, 718-737

L1 : d'accord vous voyez d'autres choses qu'on qu'on aurait pas dites vous avez y a des sujets qu'on a pas abordés sur les langues à Djibouti ?

L2 : ah ouais ouais ça c'est- ouais la musique dans dans- vous savez y a la musique pop actuellement / (ouais L1) et cette musique nous nous ne l'avons pas connue nous à notre époque / (mmh L1) alors euh: tous les enfants / tous les jeunes quand i parlent de ces musiques là moi je j'ai oublié mais i z'emploient de- des termes à eux / propres euh je te je te dirai hein je vais demander à mon fils

L1 : propres à leur culture (à leur culture L2) et à leur génération (et à leur génération L2) / (3) ah ouais (3)

L2 : et c'est c'est aussi euh euh les cassettes / les cassettes vidéo / quand ils parlent des fi- des cassettes vidéo ou qu'ils ont un film euh:: de sexy par exemple / (oui L1) qu'ils qu'ils

cachent aux parents / (ouais L1) ben i :- / pendant nos  
 présences i se disent des MOTS / mais qui parlent de de ces  
 cassettes sexy // (des mots en français ? L1) français mais  
 un français: / argot ça ça français somali argot (ouais ouais  
 ouias L1) souvent i mettent des mots et et  
 L1 : c'est une langue secrète quoi  
 L2 : secrète voilà /

D'un point de vue interactif, il est intéressant de noter que la question de l'usage du français comme langue des secrets chez les jeunes est abordée par Youssouf sans que celui-ci y ait été convié. L'idée générale de ce passage est de montrer que, même quand les parents parlent français, il se peut qu'ils ne comprennent pas le français de leurs enfants et que ceux-ci puissent continuer à s'en servir comme d'une langue cryptée. Pour appuyer cette idée, Youssouf donne deux exemples.

Le premier est en rapport avec la musique qu'écoutent les jeunes d'aujourd'hui. Il est évident dans ce cas que les difficultés de compréhension du père ressortissent plus à un décalage culturel normal qu'à un écart intra-linguistique. D'ailleurs, le caractère étranger de cette culture musicale est nettement affirmé : "la musique pop actuellement", "cette musique nous ne l'avons pas connue nous à notre époque", "ces musiques-là". Le problème est plus sûrement une question de référent inconnu que de code linguistique et de signifiant.

Mais le cas des cassettes vidéo "sexy" est différent. On ne peut soupçonner ici un écart culturel considérable entre les parents et les enfants... De plus, nous sommes clairement dans un contexte de dissimulation ("qu'ils qu'ils cachent aux parents"). Le référent étant connu des uns et des autres, c'est par un jeu sur le code que les jeunes parviennent à rétablir le français comme langue cryptée, y compris en présence de francophones. La variété employée est désignée à l'aide du praxème *français: / argot* qui souligne l'écart par rapport à la norme standard que pensent pratiquer les Djiboutiens. La suite du discours donne une idée de ce que peut être ce français argot. Youssouf corrige en effet le premier praxème en un second, celui de *français somali argot*. Derrière ce praxème composé peuvent se lire ces formes métissées que nous avons décrites ailleurs : alternance codique ou créations lexicales par calque sémantique.

C'est un rapport analogue aux parents francophones et à la langue française qu'exprime un étudiant afar, Abdoukader :

DEUG, 267-280

ABDOULKADER : bien sûr // à partir du moment où on l'utilise pour se différencier de de des vieux / (pas seulement des vieux MOHAMED) ben pour nous c'est une façon de de de se cacher / d'être: à part / et de ne pas être compris par: les vieux mais pour eux c'est c'est: une provocation quoi / une façon de d'oublier / la langue française X et d'inventer une autre / (absolument MOHAMED) le conflit vient de là (certaine distanciation par rapport à: MOHAMED)

SAID : moi je pense

L1 : le conflit vient de là

ABDOULKADER : et y a des parents qui disent euh: / ça c'est pas du bon français / euh vous êtes- vous allez à la dérouté XXX

Nous concluons sur la question du conflit de génération en rappelant les quelques enseignements que l'analyse d'extraits d'interviews nous a permis de tirer.

Il apparaît que le français est bien partie prenante d'un conflit qui prend souvent les allures linguistiques d'une absence de communication que les stratégies discursives des jeunes comme des vieux s'efforcent de nier. Dans ce cadre, on peut dire que si le français ne crée pas toujours un conflit qui a des causes plus profondes, liées aux récentes mutations de la société, il contribue à le perpétuer ou à l'approfondir en traçant une ligne de démarcation entre les générations. Il apparaît comme le chronolecte des jeunes quand l'arabe est plutôt celui des parents et, comme tel, il finit par devenir la langue des secrets.

Nous avons déjà eu l'occasion de constater que l'emploi du français était un instrument de catégorisation sociale ; on voit à présent qu'il distingue aussi les générations. Mais son rôle ne s'arrête pas là : son association avec l'univers de la ville en fait le révélateur d'une perte des références au monde nomade.

#### 2.2.4.2.3. le français, langue de la ville : la perte des références au nomadisme

Née il y a à peine cent ans, la ville de Djibouti a attiré à elle plus de la moitié des 500 000 habitants du pays. Cette croissance urbaine extrêmement rapide, qui ne cesse de s'accélérer, n'a pas été sans entraîner de profondes mutations dans les mentalités d'hommes et de femmes passant d'un mode de vie nomade et austère aux facilités de la vie sédentaire. Avec la vie à Djibouti s'est développée la scolarisation, permettant l'accès aux savoirs modernes en même temps que la connaissance de la langue française.

Chez nombre de Djiboutiens, cette mutation s'est traduite en termes de coupure, de rupture ; le phénomène est encore amplifié par le fait que plus de la moitié de la population a moins de vingt ans et n'a donc jamais connu la vie en brousse. Aussi, les représentations du broussard, du nomade, du bédouin sont assez négatives. Dans le français parlé à Djibouti, ces termes sont péjoratifs et désignent quelqu'un d'ignorant. Dans une discussion que nous n'avons malheureusement pas pu enregistrer, un Djiboutien nous confiait que quand il lui arrivait d'aller en brousse, voir de la famille par exemple, lui et ses enfants témoignaient d'une telle ignorance de la vie nomade, des manières de traire les chèvres, de monter l'habitation traditionnelle, des noms donnés aux ustensiles de la vie quotidienne, qu'ils se faisaient traiter de "bédouins". Cette anecdote illustre le fossé grandissant qui peut exister entre urbains et ruraux ; elle montre ensuite que le praxème *bédouin* s'est complètement détaché de son sens premier, qu'il a pris dans le vocabulaire djiboutien le sens "d'ignorant" et peut, à ce titre, être adressé à un citadin.

Bien entendu, cette perte des racines est difficile à reconnaître et elle est souvent occultée par des récits visant à valoriser le mode de vie nomade, en glorifier les valeurs ou nier la coupure culturelle<sup>1</sup>.

Certaines interviews témoignent néanmoins de l'écart qui se creuse entre la ville et la brousse. Osman, élève au lycée, d'origine somalie, exprime particulièrement bien comment le français, sinon creuse le fossé, du moins l'élargit. Ce passage vient répondre à la question du choix de la langue lors d'une interaction avec un Djiboutien que le sujet ne connaît pas :

Osman, 285-289

L2 : et puis s'il ne comprend pas je vais essayer de parler français s'il a l'apparence d'un- de quelqu'un qui: va comprendre

L1 : ah c'est quoi l'apparence de quelqu'un qui peut comprendre ?

L2 : (1) ouais à Djibouti- / regarde // si quelq- si vous voyez un bédouin que vous lui parlez en français il ne comprendra JAMAIS le français (1)

Être bédouin, c'est donc aux yeux du sujet automatiquement ignorer le français. À l'inverse, les citadins sont appréhendés d'emblée comme francophones :

Osman, 295-297

L1 : ça se voit si si il peut parler français ou pas ?

L2 : ouais (1) dans le dans la majeure partie des cas on comprend quelqu'un qui peut parler français (1) (ah ouais L1) c'est quelqu'un qui a euh- au moins vécu dans la ville disons / qui a l'apparence d'un citadin

Un extrait de l'interview du jeune Afar Abdallah permet à son camarade Dini de faire se rejoindre les représentations négatives du vieux et du broussard :

Dini, 473-479 dans Abdallah

---

<sup>1</sup> Pour un exemple des stratégies employées à cette fin, nous renvoyons à un passage de l'interview d'Youssouf, passage analysé en 2.1.2.1.1. le niveau d'analyse des conflits linguistiques : le sujet en situation d'interaction dans une interview.

L1 : et les vieux / les vieux Afars (ouais L3) ceux qui parlent pas français (ouais L3) qu'est-ce qu'ils pensent de vous qui parlez français ?

L3 : (1) ils disent qu'on apprend à l'école des des mauvaises choses (1)

L1 : ah ouais ?

L3 : la plupart des broussards (ah ouais ? L1) / parce que / on a la- l'habitude de parler français à la maison et ils disent qu'est-ce que c'est que cette langue / qui: est un peu bizarre ?

La question portait sur les vieux Afars, "ceux qui parlent pas français". Dans sa réponse, Dini utilise le praxème *broussard* qui est donc à ses yeux équivalent. Pourtant on voit bien qu'il s'agit de vieux vivant en ville, puisqu'ils mettent en question l'usage du français à la maison, par des jeunes citadins.

Les langues sont donc associées à des espaces et à des générations différentes : au français, la ville et les jeunes, à l'arabe et aux langues maternelles, la brousse et les plus âgés.

Cette saisie de la réalité est certainement abusive, puisque l'on trouve aujourd'hui en brousse beaucoup d'écoles permettant d'apprendre le français et que tous les jeunes citadins ne parlent pas français. Mais les représentations en termes de rupture avec la brousse et ses valeurs sont les plus fortes et on en trouve des traces dans la presse djiboutienne qui se fait périodiquement l'écho d'une volonté de retour aux sources.

Les pages culturelles, souvent consacrées au recueil des contes pastoraux, des proverbes traditionnels, de la littérature orale en général, ne sont pas les seules à évoquer la nostalgie d'un monde senti comme définitivement perdu.

Nous prendrons pour témoignage de ce sentiment trois éditoriaux écrits dans l'année 1992. L'éditorial, situé en une de *La Nation*, en encadré et en italiques, est la voix du rédacteur en chef. Dans cet article, on traite des grands problèmes politiques ou sociaux du pays.



Le premier, daté du 27 février 1992 et intitulé "C'est la ville qui pervertit les choses", montre en quoi consiste la coupure chez celui qu'elle appelle "le nomade citadinisé" : le passage à la ville est déstabilisant et pousse à cultiver le lien tribal, "à s'accrocher à tout ce qui rappelle la tribu". "La sérénité et les autres communautés en pâtissent". L'article continue en montrant que, par la suite, l'individu, autonome matériellement et habitué à la vie citadine, ne se rapproche de la tribu qu'en cas de besoin. Le tribalisme est alors accusé d'être un clientélisme et d'aider le citoyen à fuir devant ses responsabilités nouvelles. Ainsi, l'on voit que le passage en ville a entraîné la perte des valeurs traditionnelles ; seul subsiste un sentiment tribal purement matériel, bien éloigné des sentiments nobles de solidarité de la vie en brousse.

Dans l'éditorial du 16 avril 1992, intitulé "La rançon de la sédentarité", la rupture consommée avec le mode de vie nomade est responsable de maux nouveaux :

"Les nomades que nous étions hier ignoraient de nombreuses maladies auxquelles nous payons aujourd'hui un lourd tribut. (...) C'est le passage à la ville qui a métamorphosé notre corps et l'a en même temps fragilisé. Les nomades se sont brusquement sédentarisés. (...) À notre sain nomadisme a donc succédé une totale sédentarité, lit de maladies nouvelles, aussi nouvelles que foudroyantes. (...) C'est affligeant, d'autant plus affligeant que nous sommes des anciens nomades. (...)"

Les passages que nous avons coupés évoquent les maux de la vie sédentaire : maladies cardio-vasculaires, "khat" et tabac, alimentation trop riche, pas assez d'exercice physique. Nous n'avons cité ici que ceux faisant le constat, répété, d'une rupture avec la vie en brousse, avec une vie simple et équilibrée.

Le dernier éditorial que nous mentionnerons, daté du 14 mai 1992, a pour titre "Médias et développement". Au détour d'un développement sur le rôle des médias dans l'éducation de la population, nous trouvons le développement suivant :

"(...) Ne tombons-nous pas en extase, nous autres nomades citadinisés, quand telle ou telle facette de notre culture est présentée dans les rares émissions ou articles consacrés à la chose ? (...)

L'attitude d'extase révèle la distance existant à présent entre les "nomades citadinisés" et la culture traditionnelle, à laquelle ils sont devenus étrangers et qui revêt à présent à leurs yeux les attraits de l'exotisme.

En ville, les Djiboutiens ont tourné le dos à leur ancien mode de vie. Tout sépare aujourd'hui les citadins des broussards : la façon de se nourrir, de s'habiller, de se déplacer et même de parler. dans ce contexte, le français apparaît souvent comme la langue de la vie moderne, alors qu'en brousse se parlent le somali et l'afar. À la lumière des représentations des Djiboutiens francophones, on peut affirmer que, si le français n'est pas la cause première de cette rupture culturelle, sa présence dans la société djiboutienne contribue à la creuser, à l'approfondir. Nous allons retrouver le même phénomène à propos des différences entre hommes et femmes.

#### **2.2.4.2.4. entre hommes et femmes**

Longtemps à Djibouti, comme dans bien des pays du reste, la scolarisation balbutiante a été réservée aux garçons, les filles restant à la maison, où elles pouvaient se préparer à leur rôle de mère de famille.

Aujourd'hui encore, en dépit de tous les efforts accomplis par l'administration et d'un changement d'attitude à l'égard de la scolarisation des filles, celles-ci représentent seulement 40% des élèves scolarisés. Selon l'enquête démographique intercensitaire de 1991, 66,4% des femmes à Djibouti-ville seraient analphabètes contre 39,5% des hommes. Kaireh, dans l'exemple qui suit, rend la scolarisation responsable des inégalités devant le français :

Kaireh, 226-233

L1 : alors une autre question / (mmh mmh L1) dans votre quartier j'suppose qu'il y a des gens qui parlent pas du tout français / qui parlent que somali

L2 : oui

L1 : y en a

L2 : oui oui justement

L1 : quartier 6 c'est ça

L2 : justement parce que y a une femme / la femme surtout les femmes / i ne peut pas faire les études étudier beaucoup / (oui L1) des gens qui sont X...

D'un point de vue parapraxémique s'opère un mouvement de généralisation : on part de *une* femme, qui actualise ici un individu unique indéterminé, pour arriver à *la* femme, à valeur généralisante, et finir par *les femmes* qui considère toujours la totalité des femmes mais de façon plus individuelle.

Cette inégalité se retrouve donc dans les représentations, l'usage du français étant associé à l'univers masculin même quand cela ne correspond pas tout à fait à la réalité :

Kadra, 98-100

L4 : dans toutes les maisons / les enfants / parlent souvent français

L1 : ouais

L2 : (1) pour que la mère n'entende pas (rires L2) (1)

Seule la mère est vue comme susceptible de ne pas comprendre les discours en français. Pourtant, le père ne comprend pas non plus cette langue, peut-être encore moins que la mère :

Kadra, 144-149

L1 : ta mère elle comprend pas le français ?

L2 : elle comprend un p'tit peu mais: pas trop

L1 : mmh mmh et ton père ?

L2 : (3) ben non (3)

L1 : non ?

L2 : lui i sait l'anglais c'est tout

L'exemple qui suit prouve que les femmes sont souvent perçues comme ne parlant pas le français, quand bien même elles ont quelques compétences dans cette langue :

Djama, 240-246

L1 : (...) chez toi est-ce que tu as l'occasion de parler français à la maison ?

L2 : OUI mon oncle i parle en français et les:- la famille toute la famille aussi mais sauf la femme et la femme aussi elle comprend / (mmh L1) elle sait le fran- sait le français aussi / comprend même si on lui dit: / sortir comme ça et i faut pas que maman le sache / (1) ah je comprends elle dit (ah bon ? L1) quelquefois oui (1)

Dans un premier temps, Djama commence par exclure la femme de l'ensemble des locuteurs francophones. "Toute la famille" parle français sauf *la* femme. Que recouvre exactement ce singulatif ? Faut-il comprendre qu'il n'y a qu'une femme à la maison ? Hypothèse fort peu vraisemblable. Que femme a ici le sens de "mère", ce que tend à signifier le fait que plus loin est employé le praxème *maman* ? On est certainement plus proche de la vérité. Mais alors le choix de *la femme* à la place de *maman* est révélateur : la mère devient par là l'emblème de toutes les femmes et son ignorance du français celle de toute la gent féminine. On voit dans la suite que les compétences de la mère ne sont pas si réduites que ce que disait Djama au départ et qu'elle est capable de comprendre quelques énoncés simples que l'on voudrait lui cacher. La représentation de la femme ignorant le français ne correspond donc pas dans ce cas aux pratiques. N'importe : le sujet commence par l'exclure de la sphère des francophones, quitte à nuancer ses propos par la suite.

Cette représentation abusive est même partagée par les femmes alphabétisées, y compris celles d'un niveau d'études élevé :

Amina, 265-269

quelqu'un qui me dit euh:- une jeune fille qui me dit j'sais pas me i me disait une histoire j'lui dis ah bon ? i m'dit ah bon ah tu es pas au courante ? /// bon / c'est comme si c'était euh ((rires L2)) / (ouais L1) être au courant c'est X que je suis au courante ou // (ouais L1) c'est des expressions comme ça des fautes euh c'est PAS des fautes / p't-être la personne quand elle écrit elle fait attention (...)

Amina cherche un exemple de différences entre le français de Djibouti et le français parlé en France. Elle commence par la formulation la plus générale ("quelqu'un") et corrige aussitôt en "une jeune fille", ce qui indique la catégorie de locuteurs qu'elle juge la plus apte à ce genre de comportement. La fin du passage révélant que la variation linguistique est pensée en terme de faute, on peut conclure que les jeunes filles sont les personnes dont on pense que la pratique du français est la plus fautive.

Kadidja partage l'idée selon laquelle les femmes sont moins compétentes en français que les hommes :

Kadidja, 120-122

oui oui je ne sais pas si vous l'avez- si vous n'avez pas remarqué ici même les les Djiboutiennes quand elles parlent français on a pas un accent comme l'Africaine

Nous sommes dans un lieu féminin, une école ménagère de jeunes filles, et je me suis présenté comme souhaitant entrer en contact avec des femmes Djiboutiennes. La focalisation sur celles-ci n'est donc pas surprenante. Ceci dit, elle a peut-être une autre valeur. Si l'on reprend le programme de phrase depuis le début, on s'aperçoit que le praxème *Djiboutiennes* apparaît dans un contexte restrictif que cette femme a du mal à assumer totalement : "même les les Djiboutiennes quand elles parlent français on a pas un accent comme les Africaines". Une représentation nous semble être à l'origine de ce *même* : celle d'une infériorité linguistique des femmes par rapport aux hommes.

Nous concluons sur cette question en rappelant que, d'un point de vue objectif, le français est plus parlé par les hommes que par les femmes pour de simples raisons de scolarisation. Cela se retrouve de manière amplifiée, et parfois injustement, au plan des représentations. C'est que les représentations sont toujours en retard sur les pratiques

dont elles sont le reflet et que les esprits n'ont pas encore pris la mesure de l'augmentation récente de la scolarisation féminine.

L'examen des rapports entre les hommes et les femmes, les jeunes et les vieux, les citadins et les broussards, nous a permis de discerner un ensemble de forces ayant pour effet principal de miner la cohésion sociale qui était celle de la société djiboutienne traditionnelle. Nous avons vu qu'une série de fractures était en train de s'opérer dans le tissu social, venant s'ajouter aux problèmes d'acculturation que connaissent déjà les habitants de la capitale. Or, la langue française peut être considérée comme l'un des principaux agents de ces séparations. Les représentations identitaires des sujets francophones témoignent de l'importance de l'aspect linguistique dans toutes ces questions : le français est le révélateur des clivages qui se font jour au sein de la société djiboutienne. En ce sens, on peut dire que le français joue un rôle important dans l'organisation sociale nouvelle née de la vie en ville.

#### 2.2.4.3. une identité nationale problématique

La place du français dans la société djiboutienne, du moins telle qu'elle ressort de l'étude des représentations sociolinguistiques, détermine une série de clivages qui, s'ils ne s'originent pas tous dans des problèmes linguistiques, y trouvent au moins un terrain d'expression. En ce sens, on peut dire que la société djiboutienne doit faire face à des ruptures mettant parfois en péril sa cohésion et rendant problématique la question de son identité, déjà épineuse du fait de la seule question ethnique.

Nous avons eu l'occasion d'établir<sup>1</sup> que le mode de vie contemporain, associé à l'emploi du français, était la cause d'une acculturation pouvant mettre en péril les repères identitaires

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.1. le français, une menace pour les identités ethniques.

ethniques : premier facteur de dynamisme. À cela s'ajoute le fait que l'idéologie unitaire de la république suppose que ces identités ethniques soient englobées dans une nouvelle identité, nationale : second facteur de dynamisme.

Or, Djibouti est un pays neuf qui ne possède pas de tradition nationale et est donc à la recherche d'un modèle identitaire national. Plusieurs voies sont possibles, mais les habitants du pays ne semblent se reconnaître dans aucun des modèles identitaires, africain ou arabe, qui leur sont proposés. Peut-être faudra-t-il que le pays cherche sa voie dans une synthèse nouvelle, originale, au sein de laquelle le français pourrait bien avoir un rôle à jouer.

À titre de première illustration, nous citerons deux poèmes écrits par deux jeunes Djiboutiens dans le cadre d'un concours au sujet révélateur, "Djiboutien d'aujourd'hui qui suis-je ?".

Le poème récompensé par le premier prix est celui d'une lycéenne, Degmo Mohamed, et la réponse à la question posée fait référence à un possible dépassement des identités ethniques, et des rivalités qu'elles entraînent, dans une identité nationale. Nous citerons ici les derniers vers du poème<sup>1</sup> :

(...)  
 Ô ! Djiboutien, comprendras-tu  
 L'inutilité, la vanité des armes  
 Sur nos vies si fragiles ?  
 Ah ! Djiboutien, qui es-tu ?  
 Afar, Issa ou simplement  
 Djiboutien ?

Le deuxième met, lui, l'accent sur l'acculturation causée par la langue française, créatrice de tensions chez le sujet mais constitutive de son identité. Il a été écrit par un élève-professeur, Abdoukader ;

---

<sup>1</sup> *La Nation*, 30 avril 1992.

nous en citerons les deux premiers paragraphes, mettant en valeur cette double dimension :

Je suis un être acculturé, dénaturé,  
En proie à d'infinies et mornes angoisses  
Je suis une âme envoûtée et défigurée  
Par cette langue colonisatrice cocasse.

Mais elle habite ma voix et enflamme mes idées  
Et elle enchante et déchaîne mes désirs bridés.  
(...)

Acculturation, tentative de dépassement des identités ethniques, rôle de la langue française : ces deux poèmes mettent l'accent sur les directions que nous allons à présent donner à notre travail.

#### **2.2.4.3.1. le refus des modèles identitaires existant**

Djibouti est la capitale d'un pays neuf, qui a seulement seize ans d'existence souveraine. Comme nombre d'États africains, ses frontières actuelles sont le résultat d'un partage colonial. À cet arbitraire s'ajoute le fait que l'existence de cet ex-territoire d'Outre Mer était tout entière due à la volonté de la France : à la place de l'actuelle capitale, il n'y avait personne quand les Français, voici un peu plus d'un siècle, décidèrent de créer un port. Les conditions de cette naissance expliquent que, comme dans tous les autres pays d'Afrique, l'on ne se soit guère préoccupé de savoir si les différentes composantes ethniques arbitrairement rassemblées dans un même cadre administratif pourraient cohabiter en paix.

Accédant à l'indépendance, le pays, soucieux de conserver son unité, a tenté de faire passer au second plan les identités ethniques au profit de l'émergence d'une nouvelle identité, la djiboutianité. Mais dès lors que les références exclusives à la nation afar et à la nation somalie étaient bannies, sur quelles bases cette nouvelle identité pouvait-elle se créer ?



D'autres ensembles géographiques et culturels se présentaient, pouvant fournir des références communes à ces peuples de la Corne de l'Afrique et permettre de nouveaux systèmes d'identification, plus larges que les précédents. Du fait de la position géographique de Djibouti, au carrefour de l'Afrique et de l'Asie, deux cadres pouvaient être envisagés : d'un côté l'Afrique, à laquelle Djibouti est rattachée géographiquement et historiquement<sup>1</sup>, de l'autre le monde arabe, auquel Djibouti est liée culturellement par la religion islamique et politiquement par son adhésion en 1977 à la Ligue des Pays Arabes.

Mais ces deux modèles identitaires possibles, ces deux enracinements, sont également repoussés par la grande majorité des Djiboutiens qui ne se sentent ni africains ni arabes et pensent occuper une position originale.

#### 2.2.4.3.1.1. le refus de l'identité africaine

L'idée que Djibouti soit en Afrique et que ses habitants soient des Africains paraît pour le moins saugrenue à la grande majorité des Djiboutiens. Nous commencerons par prendre la mesure de ce rejet à travers quelques phénomènes de société dont la presse nationale s'est fait écho.

L'un d'eux est la pratique croissante chez les femmes djiboutiennes de recourir à des cosmétiques pour se blanchir la peau. À Djibouti, "Black is not beautiful". Plusieurs articles de *La Nation* ont été consacrés à ce thème auquel il est fait allusion dans une nouvelle publiée dans le numéro daté du 15 octobre 1992. Ce récit, intitulé "Il et elle, une histoire comme tant d'autres", suit l'itinéraire exemplaire d'un Djiboutien et d'une Djiboutienne, du berceau à la tombe. Il a donc une

---

<sup>1</sup> Certains discours djiboutiens placent par exemple le mythique pays de Pount, cher à l'Ancienne Égypte sur les côtes de l'actuelle République de Djibouti. Des philologues amateurs ont essayé d'établir une parenté entre l'ancien égyptien et les langues régionales ; on trouve trace de ces spéculations dans un article de *La Nation* en date du 8 novembre 1990 intitulé "Le souci d'une transcription scientifique" : "Le déchiffrement des hiéroglyphes et leur comparaison avec les parlers de la région attestent cette troublante parenté avec l'égyptien". Plus près de nous dans l'histoire, le rayonnement du Royaume de Zeïla, sur la côte de la Somalie, enracine la place de Djibouti dans l'histoire africaine. Enfin, le passé colonial est un point commun supplémentaire avec les autres pays africains.

valeur de généralité précieuse. Or après que les jeunes époux sont tombés dans la misère, les privations que doit endurer la femme sont les suivantes :

Elle ne peut plus se permettre d'acheter bâtons de rouge à lèvres, vernis à ongles, produits décapants et crèmes défrissantes (sic)<sup>1</sup>.

L'achat de produits destinés à faire disparaître les marques de l'africanité, couleur foncée et cheveux frisés, est ici représenté comme faisant partie des achats de base de la femme djiboutienne. Un autre passage de la même histoire témoigne d'un idéal masculin de beauté :

Elle a dévoré son harlequin, cet après-midi (même si elle n'a compris que deux mots sur dix), ce qui lui a permis de se forger une idée sur son type d'homme : blond aux yeux bleus, bien bronzé, super-cultivé et archi-riche.

On mesure à travers ce passage l'influence des modèles culturels proposés à travers la langue française, ici la lecture de romans à l'eau de rose<sup>2</sup>.

Le rejet des marques de l'identité africaine est notable dans un autre article, du 28 mai 1992, intitulé "Sheraton, le revers de la médaille". Après un exposé des relations au sein de cette entreprise hôtelière, l'auteur de l'article conclut en ces termes sur le racisme du directeur à l'égard des Djiboutiens :

On nous avait dit qu'une atmosphère de racisme régnait au Sheraton. Racisme ? Nous avons frappé à la porte de la direction générale et sommes restés trente longues secondes la main tendue avant que le "boss" daigne nous la serrer. Et à peine avons-nous tourné le dos qu'il s'est mis à arroser le bureau de désodorisant. A croire que nous puons, nous autres non-blancs !

---

<sup>1</sup> Le doublement du s a une origine phonétique, les langues nationales ne connaissant pas le phonème /z/.

<sup>2</sup> Les jeunes Djiboutiens lisent également beaucoup de romans-photos français.

La praxémisation en *non-Blancs* révèle un malaise identitaire très profond. D'un côté, l'auteur de ces lignes dénonce le racisme dont feraient preuve les Blancs, de l'autre il ne parvient pas à accepter l'image de lui-même que lui renvoie ce regard raciste. À la place de l'opposition binaire blanc/noir, il introduit un troisième terme, négatif, qui lui permet de dire ce qu'il n'est pas, sans devoir assumer ce qu'il est, un noir aux yeux des blancs. Le processus de praxémisation, qui repose sur le dégagement du même après exclusion des traits de différenciation, s'est bloqué à la première étape.

L'aspect physique des Djiboutiens, de type éthiopien, compte beaucoup dans cette revendication de leur différence ; en témoigne l'importance des critères physiques dans la construction de l'ethnotype africain dans l'extrait suivant :

DEUG, Abdourahman, 773-795

L1 : si je vous disais / je propose là aux Somalis / euh est-ce que vous vous considérez / comme des Africains à Djibouti?

MOHAMED : (1) ça c'est rigolo (1)

ABDOURAHMAN : OUI ((rires Ln))

Lx: XXX

L1 : hein? elle vous a été posée plusieurs fois?

ABDOURAHMAN : personnellement sur cette question monsieur (on trouve pas de réponse monsieur NASSER) j'ai j'ai j'ai une petite anecdote / (ouais L1) concernant cette question j'ai une petite anecdote / nous avons un- il y a deux ans en première un prof d'anglais ((rires Ln)) un prof d'anglais qui s'appelait monsieur Mandeng<sup>1</sup> / (je connais monsieur Mandeng L1) alors / oui i nous a raconté il était nouveau à Djibouti c'était la première année qu'il venait à Djibouti / alors i nous a raconté une anecdote il a dit qu'un jour j'ai reçu un un Jiboutien chez chez moi / alors sur le mur était accrochée la carte de Djibouti euh la carte de l'Afrique alors on on discutait / il m'a dit toi l'Africain moi j'y ai pas dit je suis pas africain mais NON tu as le gros nez tu as les cheveux crépus tu es africain il m'a dit / ((rires Ln)) alors je lui ai dit / (c'est XX MYRIANNE) oui euh c'est ça / nous ce qu'on appelle Africain c'est: c'est les: / (les traits négroïdes MYRIANNE) oui euh ceux qui sont très noirs les cheveux crépus le gros nez / mais il lui a dit regarde sur la carte de l'Afrique / Djibouti a- est: est: (en Afrique Orientale Lx) alors tu es africain / mais non non non moi moi je suis jiboutien toi tu es africain / (rires Ln) (2) c'est ça c'est ça on s'identifie PAS comme Africains (2)

<sup>1</sup> Professeur d'anglais de nationalité française mais originaire du Cameroun.

Ce passage est d'un grand intérêt, car il donne une illustration des contradictions qui traversent les sujets djiboutiens à propos de leur éventuelle identité africaine.

On y voit Abdourahman introduire un récit qui est censé prouver que les Djiboutiens sont des Africains (il répond d'abord par un "OUI" appuyé) et arriver, au cours de l'évaluation finale, à la conclusion opposée ("on s'identifie PAS comme Africains").

Plusieurs phénomènes textuels permettent d'opérer ce glissement. On commencera par enregistrer la distance séparant le début, marqué d'un investissement personnel du sujet ("personnellement", "j'ai une petite anecdote"), à une conclusion où il n'est que le porte-parole d'un ensemble que l'on peut considérer comme englobant tous les Djiboutiens ("on s'identifie pas comme Africains). Le changement de point de vue permet d'assumer deux opinions autrement contradictoires : en son nom propre, il commence à affirmer son africanité ; au nom des Djiboutiens, il la repousse.

Ensuite, le sujet utilise le fait que son récit est celui d'une interaction verbale pour occuper successivement différentes places. Les paroles échangées entre M. Mandeng et son interlocuteur djiboutien sont toutes rapportées au discours direct, système marqué par la conservation de tous les parapraxèmes personnels et des déictiques. Abdourahman va en profiter pour jouer de l'ambiguïté du *je*, position occupée successivement par tous les participants d'une interaction verbale, et faire toujours assumer par ce *je* les refus de l'africanité.

La première fois, le *je* représente M. Mandeng. On peut dire que le narrateur se place donc du côté de ce personnage pour dire avec lui "je suis pas africain". On peut d'ailleurs remarquer la difficulté à tenir cette position à un ratage significatif : cette affirmation est précédée d'un "moi j'y ai pas dit" qui est réalisé à la place d'un programme positif. Ceci dévoile la duplicité du *je* qui représente en même temps deux personnes : Mandeng, qui a effectivement dit cela, et Abdourahman qui ne l'a pas dit. On peut faire l'hypothèse que ce ratage est la marque de la difficulté pour Abdourahman à maintenir jusqu'au bout l'investissement de sa personne dans un autre *je* que le

sien. Puis le *je* de son discours rapporté est attribué à l'interlocuteur djiboutien - Mandeng devenant à ce moment non-personne - juste au moment où celui-ci va affirmer : "mais non non non moi moi je suis Jiboutien toi tu es africain".

Chaque fois, la personne qui affirme qu'elle n'est pas africaine se voit attribuer le statut du *je*. Or, comme ce *je* est par ailleurs celui du narrateur Abdourahman, ce dernier en profite pour affirmer en même temps son refus de l'identité africaine. L'ethnotype africain, partagé par les autres élèves ("nous ce qu'on appelle Africain"), est celui produit par l'idéologie coloniale. Myrienne le synthétise en deux mots ("traits négroïdes") et Abdourahman le développe comme étant le physique de ceux qui sont "très noirs les cheveux crépus le gros nez". La réduction de l'identification africaine à ces seuls traits physiques, au mépris de critères géographiques, historiques ou culturels, permet aux Djiboutiens, de type physique éthiopien, d'établir comme une évidence le fait qu'ils ne sont pas africains.

Youssouf, né à Djibouti de parents somalis mais qui a habité au Vietnam durant sa jeunesse, va mettre à profit son origine particulière pour gommer totalement une possible origine africaine :

Youssouf, 73-82

L1 : et vous en tant qu'Africain là-bas vous étiez vu comment ? au Vietnam ?

L2 : ben je sav- je j'avais le teint un peu très clair (ouais L1) et je parlais le vietnamien comme un Vietnamien... (vous parliez vietnamien ? L1) ouais (ah ouais L1) et les gens me prenaient pour un pour un pour un jau- pour un Vietnamien métissé et: alors- et je- je- je- il y avait des jeunes Eurasiens de de toutes les races a- a- africaines / euh Sénégalais issus de Sénégalais / de Martiniquais des Marocains (ouais L1) du corps du corps expéditionnaire français qu'on appelait les Eurasiens / (ouais les Eurasiens L1) et puis y avait des Français métis NOUS nous nous faisons partie de ceux-là de ce monde là

Youssouf commence par souligner que son apparence physique ne fait pas de lui un Africain ("j'avais le teint un peu très

clair<sup>1</sup>) avant d'insister sur sa différence culturelle ("je parlais le vietnamien comme un Vietnamien"). La conséquence logique de ces deux faits est la méprise prêtée aux autres, praxémisés de manière très large en *gens*, sur son identité. Mais Youssouf ne parvient pas à évacuer totalement son origine première et hésite à réaliser le praxème *un jaune* - ce qui serait quand même un tour de force - et finit par s'accorder le statut de *Vietnamien métissé*. Ce dernier praxème est suffisamment flou pour que l'interlocuteur puisse l'accepter : mais quel type de métissage recouvre-t-il ? Avec un Blanc ou avec un Noir ? En tous cas, Youssouf a gommé son origine somalie, qui n'apparaît plus du tout dans cette praxémisation, et il va franchir un pas de plus avec la réalisation d'*Eurasien*. Comme la formation du praxème l'indique, *Eurasien* désigne d'ordinaire les métis nés de l'union d'Européens et d'Asiatiques. Mais Youssouf opère un nouveau réglage, qui est un véritable tour de force : "Eurasiens de toutes les races a-a-africaines". Le bégaiement d'actualisation praxémique est la trace de l'effort que demande la production d'un réglage aussi périlleux qui fait même disparaître l'idée de métissage en ne mentionnant qu'une seule origine, africaine.

La praxémisation en Eurasien permet déjà de nier totalement une origine africaine pourtant bien réelle<sup>2</sup>. Mais cela ne semble pas suffire à notre interlocuteur qui franchit un nouveau degré dans l'effacement praxémique de son africanité : à côté des "Eurasiens" existaient les *Français métis*<sup>3</sup>. Or la fin du discours semble attester que le sujet et sa famille sont du côté de ces derniers : "NOUS nous faisons partie de ceux-là de ce monde là". Cette dernière identification du sujet, dans laquelle le caractère français apparaît, le place donc au dessus des "Eurasiens sénégalais" ou martiniquais, praxémisés comme *non-Français* alors qu'ils le sont encore autant que lui dans les années 50.

<sup>1</sup> La correction de *un peu* en *très* montre bien cette volonté d'effacer les marques physiques de son origine.

<sup>2</sup> Encore qu'elle mêle les originaires de l'Afrique Noire ("Sénégalais"), de l'Afrique Blanche (Marocains) et même les descendants martiniquais des esclaves africains.

<sup>3</sup> Mais de quel métissage peut-il s'agir ? Les deux parents d'Youssouf sont somalis. De plus, le praxème *Français métis*, employé au Vietnam, fait normalement référence à un métissage franco-vietnamien, sûrement pas franco-somali.

Le trajet qu'Youssef fait parcourir à son interlocuteur est remarquable : alors que je commençais par le poser comme Africain au Vietnam, il finit, après plusieurs glissements, par s'affirmer comme Français. L'explication de ce rejet de l'identité africaine vient d'un sentiment de supériorité très fort à l'égard des autres Africains, partagé par la majorité des Djiboutiens.

Youssef, 298-301

(...) tu sais les Somaliens i z'ont un esprit très CRITIQUE / et ils connaissent euh: i sont pas comme les autres Africains hein? / (mmh mmh L1) euh c'est des gens qui ont un esprit très critique et très ouvert (mmh mmh mmh L1) (...)

Ici, tout en reconnaissant que les Somaliens sont des Africains - la praxémisation en *autres Africains* reconnaît implicitement l'appartenance des Somalis à cet ensemble - Youssef insiste sur les différences avec eux. Cela nous permet de compléter l'ethnotype africain, pour l'instant réduit à ses dimensions physiques, par ses aspects moraux : pas très critique, pas très ouvert.

La difficulté à assumer les signes extérieurs d'africanité s'accompagne d'une vision totalement négative de tout ce qui est africain. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer comment le praxème *africain* caractérisait des éléments négatifs<sup>1</sup>. Certains passages de *La Nation* offrent, au détour d'articles a priori sans rapport avec des questions identitaires, des représentations allant dans le même sens. Ainsi, le 24 septembre 1992, dans un sujet consacré à "Fal et sixir", pratiques de magie et de divination en usage à Djibouti, une distinction est opérée entre deux types de rituels :

Cependant à côté de ces pratiques pas trop méchantes, existe la sorcellerie africaine importée chez nous depuis une dizaine d'années et qui connaît un vif succès malgré le nombre d'escroqueries vécues par les Djiboutiens.

L'emploi du praxème *africain* pour qualifier une sorcellerie "importée", étrangère, montre que, pour l'auteur de l'article, la

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.4.5.3. l'examen des particularités lexicales.

sorcellerie djiboutienne n'en fait pas partie ; par voie de conséquence, Djibouti ne fait pas partie de l'Afrique. On note ensuite le système d'opposition qui s'établit entre *pas trop méchantes* et *escroqueries*. Les pratiques africaines sont dévalorisées, accusées, alors que la sorcellerie djiboutienne est considérée avec bienveillance.

Nous terminerons par l'étude de quelques représentations linguistiques de la différence entre Djiboutiens et Africains.

Amina, 695-707

L1 : vous adorez lire ? parce que euh: vous avez un niveau de français qui est euh /

L2 : ah bon vous croyez ? / mais ça m'arrive de faire euh / (1) du français jiboutien aussi (1) ((rires L2)) NON / par- c'est- c'est pas qu'on p- euh euh question de niveau hein ? ça peut arriver à tout le monde comme ça // (oui oui oui L1) ou ou: / par exemple j'sais pas moi y a quelque chose d'extraordinaire // ici à Jibouti bon puisque- pour vous quand vous arrivez vous les Français ou les autres Européens / vous vous- / vous considérez que vous êtes en Afrique / (ouais c'est vrai ? L1) 'ah bon' ?

L1 : ben quand on (X pas ? L2) quand on arrive on considère qu'on est en Afrique / oui

L2 : ((amusée)) ah bon / ((rires L2)) parce que / les Jiboutiens // i disent (1) l'Afrique / c'est l'Afrique sauf Jibouti (1)

Amina commence par répondre à un compliment sur son niveau de français et elle oppose le bon niveau que je lui attribue au fait que, parfois, il lui arrive de parler aussi un *français jiboutien*, considéré donc comme du mauvais français. La conversation porte donc sur des questions d'ordre linguistique quand, par une transition ("ou ou: / par exemple"), Amina nous signifie qu'elle va continuer à traiter du même sujet en l'illustrant. Or, à première vue du moins, c'est de tout autre chose qu'il s'agit. Amina veut montrer que Djibouti n'est pas en Afrique et, pour ce faire, elle me renvoie les représentations habituelles des Français : "vous vous considérez que vous êtes en Afrique". Cette représentation, qui a tout de même le mérite de correspondre à une réalité géographique indubitable, semble pour elle "extraordinaire". Elle marque plusieurs fois sa distance par rapport à cette manière d'apprécier les choses ("ah bon" ?) et finit en rapportant le discours des Djiboutiens sur cette question : "les Jiboutiens i disent (1) l'Afrique / c'est l'Afrique sauf Jibouti". On notera



que par la praxémisation en *les Jiboutiens* et la reprise parapraxémique en *i*, le sujet se démarque de cette vision des choses. Mais c'est là un effet de l'interaction, une manière de ne pas heurter de front son interlocuteur puisque visiblement son étonnement (ah bon ?) montrait qu'elle ne partageait pas mon point de vue.

Mais pourquoi formuler cette position de Djibouti hors du continent africain à ce moment-là de l'interview ? Quel rapport y a-t-il avec la question linguistique qui nous occupait jusqu'alors ? En quoi en est-ce un exemple, ainsi que le sujet l'annonçait ? Pour répondre à cela, il faut refaire le trajet du sujet, trajet qui reste inexprimé et appartient seulement au temps de l'à-dire. On formulera l'hypothèse qu'Amina, après avoir opposé un bon niveau de français au fait qu'il lui arrive de parler la variété régionale de cette langue, craint que je n'interprète cette opposition comme signifiant que le français djiboutien est un mauvais français. Pour couper court à cette possible interprétation, elle produirait un discours visant à démarquer Djibouti du reste d'une Afrique dont nous avons vu qu'elle était considérée négativement. Par voie de conséquence, le français djiboutien ne devrait pas être confondu avec le français parlé dans le reste de l'Afrique, considéré comme trop différent du français standard.

Kadidja exprime de manière plus directe cette différence linguistique à propos de l'accent :

Kadidja, dans Kadra et Aïcha, 120-126

L4 : oui oui je ne sais pas si vous l'avez- si vous n'avez pas remarqué ici même les les Djiboutiennes quand elles parlent français on a pas un accent comme l'Africaine

L1 : oui c'est vrai

L4 : hein ? tandis que l'Africaine quand elle le parle on sait que c'est pas vraiment / sa langue / (ouais L1) ici y a un changement ici y a un changement / à Djibouti surtout (ouais L1) (...)

La deuxième partie de la phrase montre la supériorité en français des Djiboutiennes sur l'Africaine<sup>1</sup> dans le domaine de

---

<sup>1</sup> Kadidja dit "l'Africaine" et pas "les autres Africaines", ce qui montre qu'elle s'abstrait de ce cadre régional.

l'accent : Kadidja se réintroduit subrepticement à la faveur d'un *on*. Les Africaines ont un accent, quelles soient d'Éthiopie, de Somalie, d'Afrique du Nord ou du Sud<sup>1</sup>. Les Djiboutiennes, et à plus forte raison les Djiboutiens donc, n'en ont pas. L'idée d'accent correspond dans l'esprit du sujet à celle d'écart et indique qu'on est étranger à l'instrument linguistique : "l'Africain quand elle le parle on sait que c'est pas vraiment sa langue". En retournant la proposition, on trouve donc la représentation langagière suivante : "la Djiboutienne, quand elle parle français c'est vraiment sa langue". Les Djiboutiens seraient donc ceux dont le rapport à la langue est tellement étroit qu'ils constitueraient l'hypothétique "degré zéro" de l'accent. Le sentiment du respect de la norme est notable chez cette locutrice.

Il ressort clairement de cet ensemble de représentations, dont certaines sont spécifiquement linguistiques, que Djibouti ne saurait trouver son identité dans un espace identitaire africain. Les Djiboutiens revendiquent trop leur différence, leur supériorité même, pour accepter cela. Il est incontestable que le fait de parler français, dans cette région peu francophone de l'Afrique, contribue à créer ce sentiment de différence par rapport à leurs voisins et, au-delà, par rapport aux autres Africains.

#### 2.2.4.3.1.2. le refus de l'identité arabe

Par sa position géographique, par les relations commerciales, par la culture islamique, Djibouti pourrait se reconnaître comme membre de la nation arabe. Le geste significatif de l'adhésion à la Ligue des Pays Arabes n'a-t-il pas été effectué dès le lendemain de l'indépendance ? L'arabe n'est-il pas, au même titre que le français, langue officielle du pays ? Une part de la population n'est-elle pas d'origine arabe ?

---

<sup>1</sup> C'est ce qui est exprimé dans la suite de l'interview.

En réalité, la référence aux pays arabes semble plus être le fait d'une politique soucieuse de se trouver le maximum d'appuis financiers que l'expression de la volonté populaire. Si les Djiboutiens ne se sentent pas africains, ils se sentent encore moins arabes et si on leur demande de choisir entre les deux identités, ils choisissent en majorité la première proposition.

L'expression la plus remarquable de cette opinion est l'attitude négative des Djiboutiens à l'égard de la langue arabe. Plus marquée chez les jeunes qui montrent un rejet net, elle est également perceptible dans les générations précédentes. Mais il y a incontestablement une gêne, des scrupules, à avouer qu'on ne parle pas cette langue, à la fois nationale et officielle.

Amina commence par affirmer qu'elle la parle :

Amina, 275-276

L1 : et vous parlez l'arabe ?

L2 : (3) oui je parle (3)

Le programme positif est minimal, simple reprise affirmative de l'interrogation, et il est faiblement formulé. D'ailleurs, sans y être invitée, Amina corrige sa première affirmation, la nuance en la développant :

Amina, 281-282

'fin je comprends je comprends / (vous comprenez ? L1)  
J'ESSAIE de me faire comprendre dans les deux langues  
qui sont pas les les miennes

"je comprends" fait référence à la compétence passive en arabe. S'agissant de performance ("se faire comprendre"), elle reste au niveau de la volonté ("J'ESSAIE") et ne semble pas être en mesure de parler réellement, comme elle l'affirmait d'abord. Dans les suites de l'interview, Amina essaie de justifier une lacune culturelle qu'elle ressent comme quelque peu fautive :

Amina, 361-363

L2 : OUAIS / je voyais pas l'utilité / une langue qu'on écrit comme ça: déjà ça me paraissait b- ((1) bizarre ? (1) L1) bizarre euh des:- je peux pas / (ah bon ? L1) pour moi c'était quelque chose de très difficile pour- par contre après / j'ai j'ai regretté j'ai essayé d'apprendre au moins à déchiffrer à connaître un peu:: l'arabe

Elle remonte donc à l'enfance, à l'âge de l'apprentissage, et fait se succéder trois ordres d'explication. La première est sans doute la plus importante, la plus radicale, celle que l'on retrouve le plus fréquemment chez les jeunes d'aujourd'hui : l'inutilité de l'arabe. Les deux causes suivantes atténuent le caractère un peu brutal de la première proposition : l'arabe serait une langue bizarre dont l'apprentissage serait difficile. Mais aucun des programmes exprimant ces deux causes n'est réalisé en entier : chacun est interrompu, comme s'ils étaient gênants.

Enfin, le dégagement d'une deuxième époque dans la vie du sujet ("par contre après") met en scène un amendement ("j'ai regretté") qui révèle que le sujet se sent responsable et coupable de ne pas parler arabe. Mais les efforts consentis ne visent qu'à des résultats limités : "apprendre au moins à déchiffrer à connaître un peu:: l'arabe".

Il existe donc un sentiment de culpabilité à ne pas parler arabe qui peut expliquer que le sujet ait commencé par montrer qu'il parlait cette langue, quitte par la suite à devoir corriger fortement cette image. La même gêne est perceptible chez Ismaël, plus âgé qu'Amina :

Ismaël, 143-148

L1 : vous même vous parlez arabe ?

L2 : / euh / non

L1 : pas vraiment

L2 : non je comprends X ((rires L2))

L1 : ouais d'accord

L2 : j'ai pas eu la chance de de- j'ai pas eu la chance de:-

Lui commence par un programme négatif ("non"), précédé d'une hésitation marquée ( / euh / ), et va ensuite le corriger de manière à ne

pas avouer une totale ignorance ("non je comprends") : au programme négatif succède une affirmation, relative au domaine de la compétence. Enfin, comme chez Amina est exprimé un regret de cet état. Mais le sujet n'est plus responsable de son ignorance, mise au compte des circonstances ("j'ai pas eu la chance de de- j'ai pas eu la chance de-") : toutefois l'impossibilité manifeste à réaliser ce programme phrastique est peut-être révélatrice du caractère contestable de cette interprétation des faits...

Les jeunes Djiboutiens, toutes origines ethniques confondues, expriment souvent de manière plus nette un désintérêt total pour cette langue qui se traduit par des résultats scolaires catastrophiques. Dans le passage qui suit, nous allons voir comment un jeune Somali concilie l'affirmation franche de cet état d'esprit avec les précautions d'usage quand on aborde de tels sujets, en contradiction avec la politique officielle de l'État. Djama montre le rejet, mais ne le reprend pas à son compte. En effet, lui est allé à l'école coranique et parle un peu l'arabe :

Djama, 162-165

parce que euh: / chacun voit de: d'un côté monsieur / les élèves / dit que l'arabe euh c'est vraiment foutu euh / euh j'ai rien à foutre mais: / j'ai commencé au CM1 / parce le français (1) j'ai commencé au CI et: / ça dépend de la mentalité de chacun (1)

Le discours est mis au compte des "élèves". D'un côté, il semble donc que le phénomène soit général chez les jeunes, scolarisés en français, mais que le sujet, en posant l'actant de ce programme en non-personne, ne partage pas cette opinion. Mais dans le même temps, il insiste sur le fait qu'il s'agit d'une question sur laquelle chacun se prononce individuellement : ceci est affirmé au début et à la fin du passage ("chacun voit de: d'un côté" et "ça dépend de la mentalité de chacun"). Il y a donc opposition avec le fait que les élèves en général sont concernés et ceci lui permet de donner du crédit à l'affirmation de sa différence, en tant qu'individu plus favorable à l'arabe que les autres jeunes de son âge.

Quant aux griefs émis à l'encontre de l'arabe, ils sont rapportés au discours direct, ce qui leur donne plus de force, et montre que l'arabe est considéré comme une langue inutile, dépassée : "l'arabe euh c'est vraiment foutu". Le français prêté aux élèves est argotique ("j'ai rien à foutre"), ce qui témoigne de l'engagement des sujets dans leur discours et de la violence des propos.

Chez Kadar, cette inutilité est presque exprimée, mais il est vraisemblable que le tabou pesant sur cette question l'en empêche :

Kadar, 140-145

L2 : (1) c'est difficile avec nous / c'est difficile l'arabe avec nous (1)

L1 : pourquoi ?

L2 : parce que toujours on a des quatre et des trois / comme ça

L1 : ah ouais ? mais ça vient- comment ça se fait ça ?

L2 : on l'apprend toujours on sait pas pou- /

L1 : quelle est la difficulté là ?

Le sujet s'interrompt avant de dire que lui et ses camarades ("on") ne savent pas pourquoi ils doivent apprendre l'arabe. Mais plus loin, à nouveau sollicité sur cette matière, Kadar affirme cette inutilité et le fait en riant, pour désamorcer la gravité de son aveu :

Kadar, 155-164

(...) et comment tu- à quoi ça sert d'après toi d'apprendre l'arabe à Djibouti ?

L2 : pour nous ?

L1 : ouais

L2 : je crois que ça sert à rien / ((rires L2 et L3)) / (1) l'arabe ça sert à rien (1)

L1 : (1) comment ça ça sert à rien ? (1) tu as jamais l'occasion...

L2 : parce que tous les / tous les Jiboutiens qui sortent de l'école / i font plus de l'arabe / i font leur: / leur travail c'est pas de l'arabe / ça concerne pas l'arabe / (ah oui L1) i cherchent du boulot / des bureaux où on parle français mais pas l'arabe

L'examen des données statutaires révélait le faible rôle occupé par l'arabe sur le marché linguistique djiboutien. Le fait que la langue de l'administration - les "bureaux" - soit majoritairement le français

rend inutile le fait d'apprendre l'arabe aux yeux de Kadar. Il est visible que, dans l'esprit de notre interlocuteur, l'arabe et le français sont tous deux sur le même plan, langues étrangères dont l'utilité devrait résider dans les débouchés professionnels, et que, sur ce plan, le français l'emporte.

Culturellement, l'arabe n'offre pas grand intérêt semble-t-il, en raison de la pauvreté des ouvrages ou films disponibles dans cette langue. Un article de *La Nation* sur la lecture<sup>1</sup> déplore que dans les librairies arabes, dites "islamiques", on ne trouve que des ouvrages théologiques et "aucun roman, aucun essai ou fiction de culture arabe". Le sentiment d'inutilité de la langue arabe chez les jeunes Djiboutiens ne peut qu'en sortir renforcé, tant la comparaison avec le français tourne à son désavantage.

Ani, jeune Djiboutien d'origine arabe, préfère mettre le désintérêt des jeunes sur le compte de considérations pédagogiques :

Ani, 1-11

L1 : tu me dis : en en cours d'arabe vous faites les fables de la Fontaine ?

L2 : ouais mais on on tr- traduit en arabe

L1 : vous les traduisez en arabe

L2 : ouais / comme Le Corbeau et Le Renard

L1 : c'est vrai ? / qu'est-ce que tu as fait encore comme traduction de La Fontaine ? tu en as fait d'autres ? /// Le Corbeau et Le Renard / en arabe c'est pas difficile à faire ?

L2 : non on traduit pas / mais : c'est le professeur qui nous qui nous donne

L1 : ah i te donne (ouais L2) déjà traduit (ouais L2) Le Corbeau et Le Renard en arabe / (ouais L2) ah d'accord / et qu'est-ce vous faites après avec ça ?

L2 : fait des questions / analyse (mmh mmh) /

Ani, 386-395

L1 : même toi tu crois que tu en connais plus en français qu'en arabe ?

L2 : ouais / (ouais ? L1) parce qu'en arabe main'nant qu'est-ce qu'on fait en arabe on fait pas des grand choses rien que lecture questions analyse / petites choses

L1 : et en français tu as l'impression d'en faire plus ?

L2 : ouais en français on fait des choses très dures

<sup>1</sup> "Des infrastructures inadaptées", du 10 août 1989.

L1 : comme quoi par exemple ?  
L2 : règles conséquence tout ça / c'est très dur  
L1 : très dur  
L2 : ouais on comprend rien

Ani oppose deux types de démarche pédagogique, pour le français et pour l'arabe, et la comparaison lui permet d'établir la supériorité de l'enseignement du français sur celui de l'arabe. Cette opinion d'Ani est partagée par la plus grande partie des jeunes Djiboutiens qui dénoncent souvent le caractère ennuyeux des cours d'arabe. Sans vouloir nous prononcer sur le fond du problème, il est possible que les méthodes employées ne favorisent guère l'apprentissage de cette langue. Les enseignants du primaire, Djiboutiens, sont souvent peu qualifiés pour enseigner une langue qu'ils ne connaissent pas eux-mêmes. Quant à ceux du secondaire, il s'agit souvent d'Égyptiens dont les méthodes reposent sur la répétition, l'étude de textes écrits, quand il ne s'agit pas tout simplement d'un enseignement religieux.

Le désintérêt pour la langue arabe est donc clairement attesté dans l'ensemble de la population djiboutienne francophone, les causes pouvant être la relative inutilité de l'arabe à Djibouti<sup>1</sup> ou relever de considérations pédagogiques. Mais nous pensons que, pour une large part, le refus de la langue arabe est avant tout la marque d'un conflit identitaire, les Djiboutiens refusant l'identification comme Arabes.

En témoignant d'une attitude négative envers la langue arabe, les Djiboutiens marquent leur crainte de se voir assimilés aux Arabes. Pour comprendre cette position, il convient de voir quelles valeurs sont associées à ce peuple, comment ses représentants sont perçus par les habitants de Djibouti.

---

<sup>1</sup> Voir Conclusion de la première partie.



En premier lieu, on peut dire qu'il y a la crainte d'une nouvelle colonisation, non plus française mais arabe. Les Arabes sont en effet souvent représentés comme dominateurs et méprisants. Cette image, fruit des relations passées entre Arabes et peuples d'Afrique, est actualisée de nos jours par la puissance financière des pays pétroliers du Golfe. L'idée est clairement exprimée par Saïd qui la met au compte des "adultes" - lui qui a plus de trente ans ! - des "autorités" :

DEUG, Saïd, 898-904

y a une idée aussi chez les: chez les adultes comme il dit là il a parlé d'une langue de colonisateur / moi j'ai parlé avec des autorités eux aussi pensent que les Français ont été des colonisateurs et (2) qu'i ne veulent pas d'autres colonisateurs / i z'ont dit que si nous adoptions l'arabe directement nous allons avoir les Arabes / comme colons comme colons / (XXX moi je pensais que ... MOHAMED) qui vont venir imposer les idées arabes oui les les- c'est ça le problème c'est pour ça que l'arabe ne peut pas passer

L'intérêt de cette représentation ne réside pas dans le fait que les Arabes sont présentés comme des colonisateurs mais dans l'association entre les Arabes et la langue arabe : "i z'ont dit que si nous adoptions l'arabe directement nous allons avoir les Arabes". Il nous est souvent arrivé, au cours de nos interviews d'entendre les Djiboutiens dire qu'ils ne "parlaient pas les arabes". Le pluriel est de loin la forme la plus fréquente pour désigner cette langue, alors qu'on ne dit pas "les français", "les afars" ou "les somalis". On peut expliquer cette forme étrange par le sentiment de la diglossie arabo-arabe, de l'existence de deux variétés distinctes, mais cela suppose un degré de conscience linguistique bien hypothétique. On peut aussi avancer que la langue arabe n'est pas dissociée de ses locuteurs - les Arabes, ce qui trouve confirmation dans le passage de Saïd mentionné ci-dessus.

L'idée d'une domination arabe est refusée parce qu'elle remet au jour un passé mal enfoui. Dans l'histoire moderne et contemporaine, les Arabes ont fait, aux dépens des Africains, le commerce d'esclaves. Ce contentieux n'est généralement plus mentionné mais il resurgit parfois à la faveur des interviews :

Youssouf, 212-220

L1 : ah oui non non (ce sont pas des Arabes L2) et aujourd'hui à Djibouti (ouais L2) comment est-ce que les Arabes sont considérés ?

L2 : ah:::

L1 : par la population

L2 : par la population jiboutienne ?

L1 : mmh

L2 : oh vous savez les Jiboutiens la population jiboutienne est très hospitalière hein ? (mmh L1) i ne- vous savez y a y a un homme qui a bien qui a bien étudié les Somaliens / (ouais L1) c'était Arthur Rimbaud / (...)

Youssouf fait tout son possible pour ne pas avoir à parler sur ce sujet. Il commence par essayer de gagner du temps par son dire : "ah:::" marque son embarras ; "par la population djiboutienne ?" est une question dont la réponse est évidente, mais qui permet de retarder un peu plus le changement réel de tour de parole. Enfin, il élude la réponse en produisant un discours très général sur l'hospitalité djiboutienne, prenant Rimbaud pour caution, et évite ainsi de parler de l'accueil réservé aux Arabes en particulier. C'est que la réponse aurait été sans doute en contradiction avec la fable de l'hospitalité djiboutienne, comme cela apparaît dans un passage ultérieur de l'interview.

Youssouf, 345-359

(...) mais au fond les Somaliens (2) n'aiment pas les Arabes (2) / i ne les aiment pas de de de de deux co- nous sommes les nous sommes les voisins DIRECTS / (mmh L1) et ne- si euh les- nous- les les Somaliens qui se trouvent / en Arabie Saoudite / au Koweït / (ouais L1) Abu-Dhabi tout ça / ne se ne se sentent pas à l'aise / i sont considérés / euh parce que euh à l'époque i z'étaient considérés les Arabes les traitaient comme des ESCLAVES hein? / (oui bien sûr L1) euh et il a fallu que un A- un Somalien prend: une mitraillette cache sous son X et tire des- // il a il a abattu des (2) dizaines et des dizaines Arabes / en PLEINE rue de (2) en plein centre de:: Djeddah pour que / plus un Arabe ne dise à un Somali / esclave // PLUS jamais // ça c'est fini / c'est terminé / c'était en mille neuf cent:- dans les années 57-58 par là / mais AVANT / i traitaient les GENS / D'ESCLAVES / on sait que l'esprit arabe / (mmh L1) euh c'est ça // (mmh L1) et quel que soit le Somalien quelle que soit sa culture en en arabe / c'est toujours- l'arabe nous considère cette race noire une race /

L1 : inférieure

L2 : inférieure / donc chez nous pour nous l'arabe ç'est entre parenthèses / (mmh L1) ça n'existe pas hein ?

Le récit produit exprime les deux griefs des Somaliens envers les Arabes : il réactualise leur passé d'esclaves et montre que ce qui actuellement gêne les Somaliens c'est le fait que le regard des Arabes leur renvoie l'image d'Africains qu'ils refusent.

On remarquera que le récit d'Youssef, qui est celui d'un affranchissement symbolique, ne concerne que les seuls Somaliens<sup>1</sup>, puisque ce praxème a remplacé celui de *Djiboutiens*. Le passé d'esclaves est renvoyé à un passé mal défini ("à l'époque") puis lavé dans un bain de sang démontrant la supériorité des Somaliens sur les Arabes : un seul Somalien contre "des dizaines et des dizaines d'Arabes", en terrain hostile ("en pleine rue de en plein centre de Djeddah"), a raison de ses adversaires.

Mais les efforts chronothétiques pour renvoyer à un passé révolu le statut d'esclave ("PLUS jamais / ça c'est fini / c'est terminé", "AVANT / i traitaient les GENS / D'ESCLAVES") sont contredits par le retour au présent, à un présent à valeur omnitemporelle, de généralité, associé au chronothétique *toujours* :

on sait que l'esprit arabe / (mmh L1) euh c'est ça // (mmh L1)  
et quel que soit le Somalien quelle que soit sa culture en en  
arabe / c'est toujours- l'arabe nous considère cette race noire  
une race /

Contrairement à ce qui était dit, ni la tuerie ni le récit qui en est fait ne sont assez puissants pour mettre un terme à la représentation que les Arabes sont censés avoir des Somaliens : des esclaves et des Noirs. En conséquence, la représentation somalienne des Arabes n'a pas non plus changé : il existe un "esprit arabe" éternel qui fait que les deux peuples sont irréconciliables. La solution est d'évacuer symboliquement la langue arabe de la réalité, ce qui est exprimé deux fois : "donc chez nous pour nous l'arabe c'est entre parenthèses / (mmh L1) ça n'existe pas hein ?"

---

<sup>1</sup> Les Afars n'ont donc pas, aux yeux d'Youssef, accompli cette libération symbolique.

Une fois de plus, on s'aperçoit de l'association étroite existant entre la langue et le peuple, puisque le passage ci-dessus commençait avec un discours sur les Arabes et s'achève par des considérations linguistiques.

L'interview d'Youssef nous permet de prendre conscience qu'existe dans ce rapport de domination - réel ou fantasmé, là n'est pas la question - une dimension spécifiquement linguistique : le sujet craint qu'avec l'arabe ne s'installe à Djibouti un nouveau rapport diglossique dont auraient à souffrir sa langue maternelle et son identité somalie :

Youssef, 459-464

L1 : la majorité à Djibouti est somalie  
 L2 : c'est c'est somalien mais / par contre / (2) les Arabes n'apprennent pas le somalien ni l'afar (ils restent L1) ils vous imposent leur langue (2) et moi moi je quand je parle avec un Arabe / je parle d'abord deux mots somalis deux mots arabes // s'il comprend pas tant pis pour lui / i faut qu'i (2) c'est moitié moitié il faut qu'il comprenne le dialecte (2) / (mmh L1) parce qu'il est là / (mmh L1) ouais

Youssef montre l'attitude de refus d'intégration des Arabes, qui refusent d'apprendre les langues locales et "imposent" la leur. Nous avons là une représentation claire de la situation de diglossie. On notera que, quand il s'agissait de montrer la libération symbolique, les Afars n'étaient pas présents ; à présent qu'il faut rendre compte d'une domination, le sujet prend soin de montrer que sa langue n'est pas la seule concernée ("les Arabes n'apprennent pas le somalien ni l'afar"). Face à ces prétentions dominatrices des Arabes, le sujet se met en scène ("moi moi") dans une attitude de résistance linguistique, parlant d'abord dans sa propre langue, celle du pays ("parce qu'il est là"). Pourtant l'étude des praxèmes utilisés révèle que l'idéologie diglossique est déjà intériorisée par le sujet, quoi qu'il puisse dire : il parle de l'arabe comme d'une *langue* et de sa langue maternelle comme d'un *dialecte*. L'inégalité de statut apparaît dans l'opposition des praxèmes.

Cet ensemble de représentations, ce passé chargé, amène d'ailleurs Youssouf à refuser d'éventuelles origines arabes au peuple Somali :

Youssouf, 184-189

(...) parce que je crois que nous nous venons du du- des côtes yéménites hein ? (mmh mmh L1) et et puis c'est avec le métis- métissage des Africains (mmh L1) que nous avons eu ce teint (mmh / somali L1) somali ouais / mais c'est c'est certainement des: des gens venus de- un peu / un peu des mers des des Indes ou bien:: de l'Arabie: du Golfe Persique ou de la- (2) c'est ça (2) les les origines (mmh mmh L1) de la Somalie

La situation est assez complexe. D'un côté, l'ascendance arabe est acceptée, en cela qu'elle permet de se poser primitivement comme Blancs et non comme Africains. La mise en récit montre qu'il y a d'abord migration depuis les côtes yéménites, "et puis" métissage avec les Africains. D'un autre côté, le sujet ne se satisfait pas de cette identité arabe et fait remonter l'origine des Somalis à un stade antérieur, à une migration précédente. "Les origines de la Somalie" sont à rechercher un peu plus loin, par exemple au delà des mers des Indes : l'histoire de la nation somalie rejoint ici l'histoire personnelle d'Youssouf, lui-même venu à Djibouti par la mer, depuis le Vietnam.

Dans un autre récit des origines, Youssouf va jusqu'à rattacher le peuple Somali au grand Empire égyptien :

Youssouf, 197-206

(...) y a des Égyptiens aussi / les vrais Égyptiens / c'est c'est c'était des- (oui L1) sont partis de notre côte hein ? (ouais ouais ouais L1) ha les vrais ceux qu'on appelle les les euh mmh / c'est les Noubis Nubie (la Nubie ouais L1) ouais la Nubie / (les Nubiens L1) les Nubiens sont partis de chez nous / (oui bien sûr oui L1) / ça se sont les (2) vrais pharaons (2) / les VRAIS les vr- vrais originaires de l'Égypte  
L1 : ouais ouais c'est pas les Arabes qui sont venus après  
L2 : ah non non / ça c'est l'envahissement l'invasion euh le le- c'est les différentes guerres dans le Bassin Méditerranéen : ce sont les les Phéniciens les: les Grecs ou comment dirais-je les

Cette fois, l'enracinement africain est accepté mais c'est en raison d'un passé glorieux. Le sujet fait remonter la splendeur égyptienne, symbolisée par le praxème *pharaon*, à une émigration depuis les côtes somaliennes, considérées comme *notre côte* ou *chez nous*. On peut se demander dans quel but Youssouf réécrit ici l'histoire de la Haute Égypte. La réponse tient dans la distinction entre de "VRAIS" égyptiens et d'autres qui ne sont pas désignés. Les premiers seraient originaires de la région de la Somalie, les seconds étant les Arabes considérés comme des envahisseurs. Cette distinction, qui nie aux Arabes tout mérite dans le rayonnement de l'Égypte<sup>1</sup>, permet de montrer indirectement la supériorité de ceux originaires de sa région sur les Arabes et d'inverser par la fiction historique le cours actuel des choses.

Tous ces facteurs font que l'image des Arabes et des pays arabes est relativement négative. Nous continuerons à analyser le discours de Youssouf puis saisissons d'autres représentations, également intéressantes.

Youssouf commence par mettre en cause le caractère pourtant reconnu d'ordinaire comme le moins discutable : leur attachement à l'islam. Pour lui, les Arabes ne sont pas de vrais musulmans :

Youssouf, 407-419

(...) euh et nous et nous et nous à notre conn- aujourd'hui nous savons que les VRAIS musulmans / euh les: comment dirais-je / euh le vrai islam ne rési- réside / dans l'Asie / (en Asie ouais L1) en Asie mais PAS en Arabie (pas en Arabie ouais L1) ouais / en Asie oui / c'est là on c'est les vrais théologiens ceux qui comprennent vraiment le sens du Coran ce sont les Asiatiques...

L1 : c'est pas l'Arabie Saoudite

L2 : c'est pas l'Arabie Saoudite c'est les Égy- sont X dans tout le Moyen Orient c'est les Égyptiens / d'abord / (ouais d'accord L1) d'abord les Égyptiens / après / on transporte c'est les c'est les Asia- c'est les Asiatiques / (mmh L1) qui ont PIGE / ce ce cette science là (le fond du / L1) le FOND oui

<sup>1</sup> Cette lecture historique est d'ailleurs exacte, les anciens Égyptiens n'étant pas des Arabes.

c'est (2) tout le reste non (2) (3) tout le reste non (3) (ah d'accord L1) (3) tout le reste non (3)

Youssef est bien conscient du paradoxe qu'il va soutenir : le pays du prophète, des lieux saints de l'islam peut-il n'être pas le modèle à suivre<sup>1</sup> ? Il prend bien soin de ne pas présenter sa pensée comme originale mais en fait l'expression d'un groupe plus large, aux contours mal définis ("et nous et nous et nous à notre connaissance aujourd'hui nous savons"). Même ainsi formulé, le discours est périlleux, comme en attestent les hésitations qui suivent : "euh les: comment dirais-je / euh". La suite du discours révèle qu'un premier programme phrastique concernant les Arabes est interrompu ("le vrai islam ne rési-") l'auteur préférant l'expression positive qui lui évite de devoir tenir des propos délicats : "réside / dans l'Asie". Ce n'est que plus loin qu'il franchit le pas avec "PAS en Arabie". Il est amusant de voir qu'une nouvelle fois Youssef fait se rejoindre l'histoire et son histoire personnelle : le vrai islam est en Asie, terre de l'enfance du personnage, ou en Égypte, pays dont Youssef fait remonter l'origine à une migration somalie. À ses yeux, les autres pays arabes sont confondus dans une indistinction, restent indifférenciés, regroupés dans une même expression répétée trois fois : "tout le reste non".

Aux yeux des Djiboutiens, les Arabes sont souvent vus comme les éternels perdants de la scène internationale, comme un peuple marqué par les échecs, ce à quoi sa richesse récente ne change rien. Nous en trouvons encore une fois l'expression chez Youssef :

Youssef, 362-374

(...) d'un autre côté / les jeunes voient chez les Arabes / toujours dans toutes les guerres dans tous les:- avec l'Occident dans toutes les euh:: chahouilles / ce sont toujours PERDANTS / ((rire L1)) i sont i sont toujours perdants / et on voit aussi là / la défaite perpétuelle // des des Arabes et quand on compare le- quand on soupèse le- leur / leur richesse leur euh:: démographie / et leur: euh

<sup>1</sup> Il ne s'agit pas d'une critique du sunnisme waabite par un partisan du chiisme. Les modèles d'islam qu'il propose, Égypte et pays d'Asie du Sud-Est, sont comme l'Arabie Saoudite de tradition sunnite.

connaissances techniques le niveau de leurs connaissances techniques tout ça / quand on voit tout ça et on voit à quel état ils sont encore / malmenés (ouais L1) (1) dans TOUTES les arènes DU MONDE ((rire L1)) (1) c'est là qu'ils dégoûtent qu'ils- c'est un c'est un voilà l'autre raison c'est un DEGOÛT (ouais L1) un dégoût on dégoûte les Arabes (ah ouais d'accord L1) / dégoûtent et c'est pour ça que / à l'école les élèves les en- les les enfants N'AIMENT pas l'a- l'arabe (oui L1) y a tous ces idées

Nous passerons sur l'ensemble d'un discours très virulent, qui parle des Arabes en termes de dégoût<sup>1</sup>, pour n'en retenir que la conclusion. Une nouvelle fois, la langue arabe est explicitement associée au peuple Arabe et elle en souffre.

Dans l'extrait suivant, je parle, à propos d'une aventure personnelle relative à mon identité de Français, du Yémen. Aussitôt, Aïcha en profite pour donner son opinion sur ce pays et ne prend même pas la peine de témoigner d'un mot qu'elle a entendu ce que je lui racontais. C'est un peu comme si l'occasion était trop belle de dire ce qu'elle a sur le cœur à propos de ce pays pour risquer de la laisser passer en me laissant poursuivre mon récit :

Aïcha, 1157-

L1 : au Yémen y avait un type i croyait pas que j'étais Français  
 L3 : au Yémen / Yémen c'est pas un pays:- non j'aime pas trop le Yémen  
 L1 : tu aimes pas ? pourquoi ?  
 L3 : j'sais pas c'est un pays qui n'est pas: civilisé / qui n'est pas je sais pas il est comment quand i...  
 L2 : disons qu'y a pas trop de liberté i faut mieux bien  
 L3 : y a pas la liberté y a les gens qui emmerdent les gens même si i z'ont ça: / leurs hommes i savent pas respecter la femme / même si c'est une touriste

L'opinion d'Aïcha au sujet du Yémen commence par une négation radicale : "c'est pas un pays:-". Tous les programmes qu'elle

<sup>1</sup> Il peut être intéressant de resituer historiquement cette interview : elle a eu lieu après ce qu'il est convenu d'appeler la "Guerre du Golfe" et la défaite de Saddam Hussein. Or les Djiboutiens, durant la période précédant l'ouverture des hostilités, manifestaient ouvertement une sympathie pour le président irakien. Ce sentiment était particulièrement net chez les jeunes qui voyaient en lui le vengeur des pays arabes, le défenseur des faibles face aux puissants. Une certaine effervescence était perceptible dans les établissements scolaires avant le début des combats, qui retomba brusquement dès les premiers revers de Saddam. Sans doute faut-il lire cette expression du dégoût des jeunes pour les Arabes à la lumière de ce récent revers de la nation arabe.



réalise ensuite sont négatifs : "j'aime pas trop le Yémen", "c'est un pays qui n'est pas civilisé", "qui n'est pas je sais pas", "y a pas la liberté", "leurs hommes i savent pas respecter la femme". Kadra abonde dans ce sens avec "disons qu'y a pas trop de liberté". Il est vraisemblable qu'aux yeux de ces deux jeunes filles le statut des femmes en pays musulman constitue le nœud du problème. Mais elles ne l'abordent que de manière très progressive, commençant par affecter ne pas trop savoir pourquoi elles n'aiment pas le Yémen ("je sais pas", répété une fois). Kadra aborde la question de la liberté mais de manière très générale, sans la lier à la question féminine, et elle essaie de se concilier l'accord de son interlocuteur en lui faisant assumer la co-responsabilité de l'énoncé : "*disons* qu'y a pas trop de liberté". Aïcha reste d'abord à ce niveau de généralité ("y a pas la liberté<sup>1</sup>"), et semble même abonder dans ce sens par un programme on ne peut plus général : "y a les gens qui emmerdent les gens". Ce n'est qu'à la fin du passage, et après être passée par toutes ces étapes, que Kadra parvient à formuler clairement le grief majeur : "leurs hommes i savent pas respecter la femme". On trouve confirmation de cette importance du sort réservé à la femme dans le jugement sur un pays quand, ensuite, elles parlent du Yémen du Sud.

Kadra et Aïcha, 1174-1179

L3 : jusqu'à Yémen / l'Ouest Yémen celles de celles de Aden  
c'est un pays qui est super là mieux que Yémen::

L1 : Aden ?

L3 : oui: Aden c'est un pays c'est un pays civilisé

L2 : les filles de Djibouti ce qu'elles veulent / c'est pourquoi  
là-bas le pays est renfermé i veulent la liberté

Rappelons que jusqu'en 1990, année de la réunification des deux Républiques, le Yémen du Sud était un État laïque de type marxiste dans lequel la religion islamique, tolérée dans la sphère privée, n'avait pas le droit d'empiéter sur le domaine de la vie publique. Cette limitation du pouvoir de la religion et des religieux a eu quelques conséquences notables sur la manière de vivre l'islam

---

<sup>1</sup> Mais cette formulation est déjà plus radicale que celle de Kadra. La négativité de pas trop reconnaissait tout de même l'existence d'une certaine liberté, ce que ne permet plus la phrase d'Aïcha.

au quotidien. Concernant les femmes, la possibilité de sortir du domicile sans porter le voile islamique a été conquise<sup>1</sup>. Le praxème *civilisé*, refusé au Yémen, est aussitôt accepté pour la région d'Aden.

Ces extraits de l'interview d'Aïcha et Kadra montrent que le mode de vie arabe, ici musulman, est ordinairement rejeté par les Djiboutiennes et les Djiboutiens, attachés à la liberté individuelle. L'usage fait du praxème *civilisé* révèle qu'aux yeux de ces deux jeunes filles les pays arabes sont en retard par rapport au mode de civilisation occidental en valeur à Djibouti. Dans ces conditions, et compte tenu de l'étroite association entre langue, peuple et valeurs, adopter l'arabe serait changer de mode de vie, rebrousser chemin sur la voie du progrès.

En suivant les détours de l'argumentation d'Youssef, nous nous sommes attaché à découvrir quelles raisons de type identitaire pouvaient dissuader les Djiboutiens francophones d'apprendre l'arabe. Au terme de cette première étude, il ressort la crainte d'une nouvelle colonisation, accompagnée d'un nouveau rapport diglossique. La représentation des Arabes est globalement négative : leur passé d'esclavagistes, mal enfoui, renvoie aux Djiboutiens l'image d'Africains qu'ils refusent par ailleurs ; leur conception de l'islam est discutée, notamment relative au statut de la femme ; historiquement, ils sont considérés comme les éternels perdants de la scène politique mondiale. Cet ensemble de facteurs compromet gravement une éventuelle identification des Djiboutiens aux Arabes et explique le désintérêt des jeunes Djiboutiens pour la langue arabe.

Il reste à étudier la manière dont les Djiboutiens résolvent un problème qui se pose à tous les musulmans non-Arabes : comment concilier leur peu d'intérêt pour l'arabe avec leur confession islamique ? Pour les musulmans, l'arabe est la langue dans laquelle

---

<sup>1</sup> Il faut préciser que dans l'ancien Yémen du Nord, il est impossible d'entrevoir ne serait-ce que les mains ou les yeux d'une femme. Portant des gants, le visage entièrement recouvert d'un voile, les Yéménites n'offrent pas aux regards la moindre parcelle de leur corps.

le Coran a été dicté au Prophète et l'étude du livre sacré ne peut être menée que sur le texte non traduit.

La réaction la plus fréquente est un effort de dissociation entre arabe et religion. Il est évident que cette entreprise est difficile ; aussi la séparation reste-t-elle parfois du domaine de l'implicite, comme dans cet extrait de l'interview d'Ismaël :

Ismaël, 179-185

L1 : oui l'arabe est pas encore assez officiel (voilà L2) pour que ça puisse euh être aussi (c'est ça L2) utile

L2 : c'est ça c'est ça / (1) c'est surtout ça (1) / (ah ouais d'accord L1) bon y a pas également autre chose qui puisse intéresser les jeunes à s'intéresser à l'arabe si: sur le plan culturel y avait euh expression / je ne sais pas: quelque chose qui attirerait y a pas d'animation aussi sur ce plan: (mmh L1) alors pourquoi l'enfant se fatigue hein ?

Ismaël reprend l'argument de l'inutilité de l'arabe pour expliquer le désintérêt des élèves et lie la faible importance de cette langue avec les données statutaires, conformément à la situation polyglossique. Puis il avance un deuxième argument, de type culturel. Selon lui, la langue arabe ne permet l'accès à aucun domaine culturel intéressant. Il y a deux façons de comprendre ce point de vue : soit l'islam n'est pas senti comme pouvant intéresser les jeunes ; soit l'arabe n'est pas associé à l'islam et, aux yeux du sujet, étudier cette langue ne permet pas de mieux connaître une religion déjà pratiquée. Les deux interprétations sont également possibles, ni l'un ni l'autre de ces messages ne pouvant être ouvertement soutenue en raison du poids des interdits sociaux.

En dépit de cela, Youssouf, très en confiance après plusieurs entrevues, explicite la dissociation entre islam et langue arabe.

Youssouf, 391-405

L1 : le: /// le fait que que l'arabe / soit la langue de l'islam / est-ce que c'est pas quand même un: un fait positif pour les Djiboutiens ? est-ce que c'est pas un motif pour apprendre ?

L2 : oui mais euh NOUS nous ne nous ne nous ne considérons pas / (mmh L1) que le Coran appartient aux Arabes (ouais d'accord L1) parce que il est lu en arabe / non ça c'est ce point de vue nous ne reconnaissons pas

L1 : c'est les Arabes qui disent ça

L2 : qu'ils qu'ils le disent mais nous ne- autrement on on on aurait pas adhéré à l'i- à l'islam (à l'islam ouais L1) oui // on on aurait pas adhéré / mais parce que le prophète était arabe le Coran le Coran a été dicté en langue arabe en lan- ce qu'il connai- en la langue qu'il connaissait (ouais bien sûr L1) et nous nous considérons que la- le CORAN n'est PAS la- le Coran est la parole de DIEU et n'est pas la parole de D'ARABES / (ouais ouais L1) qu'il soit dit la- Dieu la parole de Dieu peut être dit en arabe en tch- en tch- en tchèque en en en comment dirais-je en en (vietnamien L1) en eski- en eskimo (ouais L1) en: en vietnamien en: n'importe quelle langue du monde

Youssef ne parle pas en son nom propre, mais se pose en porte-parole d'un groupe plus large aux contours mal définis : qui représente ce *nous* plusieurs fois employé ? Les Somalis ? Les Djiboutiens ? Tous les Musulmans non-Arabes ? Il va ensuite essayer d'expliquer le lien entre arabe et religion par des raisons historiques, et non théologiques. Le choix de la langue arabe est contingent, seulement dû au fait que le prophète ne parlait que cette langue. Suit une liste de langues dans lesquelles "la parole de Dieu" peut être dite. On notera que le vietnamien clôt cette énumération, faisant une nouvelle fois référence à l'histoire personnelle d'Youssef.

Waberi, jeune Somali, exprime la même dissociation en prenant son cas personnel :

Waberi, 186-191

L1 : et euh // l'arabe c'est pourtant la religion euh::

L2 : musulmane

L1 : la langue de la religion

L2 : oui / oui mais i-i: / il faut pas / c'est pas obligé de parler / arabe pour être musulman / personnellement / m-moi / moi j'suis j'suis croyant / mais: / j'parle pas arabe voyez ?

De son côté, Nader, jeune Arabe, ne peut pas ignorer l'obligation faite à un musulman de parler ce qui est, pour lui, sa langue maternelle. Il est donc sensible à cet argument quand il choisit d'argumenter en ce sens pour convaincre ses amis somalis de

s'intéresser à l'arabe. On remarquera l'incapacité de Nader de passer au discours indirect pour nous rapporter les propos qu'il leur tient :

Nader, 257-260

je leur dis que ça sert pour vous êtes des musulmans et l'islam bien est venu des Arabes et c'est écrit en arabe dans le Coran vous devez apprendre pour lire et vous en servir vous êtes des musulmans vous avez le droit d'aller dans chaque pays arabe donc il faut qu'ils apprennent l'arabe

Le passage est encadré par deux parties de phrases au discours indirect, mais la substance du message est rapportée telle quelle ; peut-être faut-il voir là, au-delà d'une incapacité certaine à maîtriser le discours indirect, le témoignage d'un investissement du sujet dans sa parole. À moins qu'il ne faille y lire la récitation d'un discours convenu, hypothèse vers laquelle nous sommes tenté de pencher compte tenu d'une caractéristique unique dans les paroles du sujet : l'absence totale de pause à ce moment du discours. Tout se passe comme si une machine se mettait en marche et que le sujet récitait un couplet de circonstance. Il réaffirmera plus loin à propos des Afars le lien étroit liant pratique religieuse et compétences en arabe : "mieux que les Somaliens parce que eux: ils sont très croyants très croyants à l'islam" (lignes 389-390).

Pourtant, une analyse plus fine révèle que Nader ne croit pas aux arguments qu'il avance : à la ligne 243, il déclare comprendre les Somalis se "foutant" de ses raisonnements et ne voit pas de raison positive à ce qu'ils apprennent l'arabe pour être de bons musulmans ; il répond : "ça les gêne pas pourquoi ça les gêne". Dans le même ordre d'idée, quand il affirme que les Afars sont très croyants, une intonation ironique marque une distance du sujet par rapport à cet engagement religieux. De plus, au moment même où il affirme la volonté des Afars de se comporter en bons musulmans et donc de parler l'arabe, il manque réaliser en fait, dans un lapsus, le praxème *afar* (ligne 393) à la place du praxème *arabe*<sup>1</sup> ; on peut lire

---

<sup>1</sup> Un autre lapsus, peut-être influencé par un ratage analogue de mon propre discours, menace de remplacer *Afars* par *Arabes* (ligne 422) et de produire une tautologie fort intéressante dans le contexte de polyglossie que nous avons dégagé : "la plupart des Arabes de Djibouti parlent bien l'arabe" !!

là que derrière le discours convenu sur l'Afar musulman et donc arabophone, bilingue, se cache une représentation plus profonde, celle d'une résistance au bilinguisme que le sujet prête inconsciemment aux Afars et qui est sans doute une projection de ses propres conflits linguistiques.

Au terme de cet examen des représentations sociolinguistiques et identitaires de quelques Djiboutiens francophones, le rejet de l'identité arabe apparaît très nettement, de même que ressortent bien les sentiments négatifs à l'égard de la langue arabe. La pauvreté de l'environnement culturel arabe à Djibouti, les possibilités extrêmement réduites qu'offre cette langue sur le marché du travail viennent s'ajouter à des raisons plus profondes, plus identitaires, pour justifier une attitude globalement négative à son égard.

Ni le pôle africain, ni le pôle arabe ne semblent donc à même d'offrir des points d'ancrage sûrs à une identité djiboutienne naissante. À ces refus s'ajoute une difficulté supplémentaire, dans le conflit ethnique qui secoue actuellement ce pays jeune.

#### **2.2.4.3.2. la difficile émergence d'une djiboutianité : le conflit ethnique et son expression linguistique**

Les identités collectives, comme les identités individuelles, se forment à partir des représentations. C'est dans le discours que le groupe trouve la formulation de son unité et l'image de son identité, par différenciation avec d'autres groupes. J. Ladmiral et E. Lipiansky (1989) rappellent l'analyse phénoménologique des processus par lequel l'identité individuelle se forge et montrent qu'ils opèrent également pour l'identité de groupe : la conscience de soi ne se saisit qu'à travers la reconnaissance de celle de l'autre ; cette prise de possession de soi s'accompagne donc d'une mise en dépendance qui pousse le sujet à s'affirmer comme unique et à exclure l'autre. Ils citent Sartre dans *L'Être et le Néant*, écrivant que la conscience de soi est une "liaison synthétique et active de deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre". Or cette analyse vaut pour le

groupe qui, comme l'individu, ne se perçoit en tant que *nous* que du dehors, par le regard d'un tiers, et tend donc en retour à nier ce tiers. De ce fait, deux groupes coexistant vont avoir tendance dans leurs auto- et hétéro-représentations à accentuer les similitudes des éléments à l'intérieur du groupe et à exagérer leurs différences avec ceux de l'out-group.

Identité et altérité marquent donc aussi bien l'individu que le groupe. La communication s'établit toujours dans cette tension du Même et de l'Autre, quelque part entre l'identification totale - qui rend superflue la communication par suppression des différences - et l'altérité radicale - qui fait que l'on n'a rien à partager, à communiquer.

Dans la situation djiboutienne, la réalité groupale la plus marquée est une réalité ethnique. Les groupes d'appartenance sont fonction de l'origine ethnique, voire clanique, et l'émergence d'un nouveau groupe d'appartenance, "djiboutien", transcendant les identités ethniques, est rendue plus difficile par un contexte politique d'affrontement qui conduit Afars, Somalis et même Arabes à marquer leur différence, à accentuer les traits distinctifs au détriment des points communs. C'est ainsi que l'on peut saisir dans les discours une foule de stéréotypes relatifs à l'identité ethnique, c'est-à-dire d'ethnotypes. Leur analyse montre qu'ils peuvent constituer un obstacle à l'émergence d'une identité syncrétique, supra-ethnique, nationale.

Un article intitulé "L'importance de la solidarité"<sup>1</sup> veut exprimer l'union nécessaire entre les différentes composantes ethniques. Mais l'expression de cette volonté n'est pas à l'abri des contradictions :

(...) Le conflit qui trouble aujourd'hui notre quiétude n'a nullement un caractère ethnique ou tribal entre Afars et Issas qui sont d'ailleurs condamnés à vivre ensemble. (...)

---

<sup>1</sup> *La Nation*, 12 décembre 1991.

Dans la même phrase est nié le "caractère ethnique" du conflit, mais soulignée la rivalité qui anime les deux communautés par l'emploi du praxème *condamnés*.

Nous commencerons cette étude en nous intéressant à la manière dont les Djiboutiens d'origine arabe sont perçus. Ces "Arabes" ne sont pas partie prenante d'un conflit ethnique qui oppose essentiellement Afars et Somalis. Du reste, aux yeux de beaucoup de Djiboutiens, notamment Somalis, ces citoyens continuent à être considérés comme des étrangers. Ce point, que nous avons déjà longuement évoqué d'un autre point de vue, ne mérite pas d'élaboration particulière. Quelques exemples suffiront :

Djama, 233-235

(...) les Arabes eux aussi ils parlent en français pour comprendre les Jiboutiens / (ah bon ?) ou bien certains Jiboutiens- Somaliens qui connaissent l'arabe i peut communiquer en arabe (...)

On voit, à la distinction entre les deux praxèmes *Arabes* et *Djiboutiens*, que les personnes appartenant au premier groupe humain ne sont pas considérées comme incluses dans le deuxième ensemble.

Nader, jeune Arabe, ne se sent pas manifestement pas chez lui à Djibouti ; il considère ce pays comme un pays somali. On a vu que les difficultés de Nader à réaliser le praxème *Somali* pouvaient s'originer dans le conflit entre arabe et somali pour la position de véhiculaire. Elles peuvent avoir une cause plus profonde. Pour essayer d'y voir plus clair, nous allons revenir sur un passage de l'interview dans lequel Nader s'exprime sur ce qu'il appelle les "étrangers". La question "dans quelles occasions tu parles français toi à Djibouti" amène la réponse suivante "// avec des étrangers". Pressé de définir ce praxème, il précise "des Français des des Afars" (ligne 273). Les Afars, qui sont une des composantes ethniques du peuple



djiboutien, sont donc perçus comme ne faisant pas partie de la nation djiboutienne. Faut-il en conclure que Nader en tant qu'Arabe considère celui qui n'est pas de la même ethnie que lui comme étranger ? Assurément non puisque les Somalis ne sont pas cités comme étrangers. Faut-il conclure que pour lui seuls les Arabes et les Somalis ont droit de citoyenneté dans la République ? Rien n'est moins sûr si l'on observe de plus près le fonctionnement du discours de Nader.

Je lui demande s'il pense qu'il est normal que les Somalis n'aient pas envie d'apprendre l'arabe ; il reprend en ces termes (ligne 238) : " / c'est normal parce que qu'est-ce qu'ils vont faire avec l'arabe dans *leur* pays". Nous avons souligné l'emploi du parapraxème *leur* qui indique que le sujet n'est pas impliqué dans ce rapport de possession. À la lettre cela signifie que Nader ne se sent pas dans *son* pays mais bien dans *leur* pays. Pourtant il corrige aussitôt ce que cette affirmation peut présenter de trop brutal en reprenant "leur pays" par le parapraxème toponymique "ici", grâce auquel il désigne un lieu dans lequel *je* est présent.

Mais cet emploi du parapraxème possessif n'est pas un phénomène isolé ; il rejoint au contraire d'autres phénomènes linguistiques, avec lesquels il forme un réseau signifiant convaincant.

En effet l'usage du parapraxème pronominal *ils* joue exactement le même rôle. Observons l'échange suivant :

Nader, 344-350

L2 : mmh mmh donc c'est pour ça<sup>1</sup> qu'on apprend le français à Djibouti

L1 : oui parce que euh à Djibouti y a rien / c'est pas: /// comment /// ils c'est ils /// ils fabriquent pas eux

L2 : ouais

L1 : i z'ont pas des choses à fabriquer i z'ont pas des de l'expérience- donc ils doivent / ils doivent appeler i doivent être aidés par les autres // donc / i doivent apprendre leur langue

---

<sup>1</sup> Parce que la France est le principal pays donateur.

On remarque tout d'abord la gêne qui se manifeste au moment de l'emploi du parapraxème *ils* ; nombreuses pauses, interruptions de programmes. Il est remarquable de voir l'emploi constant de *ils* associé au praxème *Djibouti*. Celui-ci en vient à désigner un ailleurs, lieu de l'existence de l'Autre. Le sujet ne se place pas dans ce lieu et s'extrait de la communauté vivant à Djibouti. À ce lieu correspond aussi une langue, dite *leur langue*. On s'aperçoit donc que Nader se place, en tant que non-Somali, en dehors de la communauté djiboutienne. Dès lors, il apparaît que dans la conscience du locuteur, ou au moins dans son préconscient, ni les Afars, appelés "étrangers", ni les Arabes ne font partie de la population djiboutienne : l'identité djiboutienne est réservée aux seuls Somalis. D'ailleurs, quand il lui arrive d'employer le praxème *Djiboutiens*, comme à la ligne 371, il est clair qu'il ne se reconnaît pas dans ce praxème qu'il évite par la suite grâce au pronom *ils*, jamais à l'aide du pronom *nous* (ligne 373).

On pourrait penser que cette identification impossible au praxème *Djiboutien*<sup>1</sup> s'accompagne d'une revendication parallèle de l'arabité : il n'en est rien. On a vu que pour Nader, l'identité arabe était aussi insaisissable que la citoyenneté djiboutienne.

Le fait que les Arabes ne soient pas toujours considérés comme des Djiboutiens limite le conflit aux deux ethnies autochtones, afar et somalie.

Linguistiquement, la rivalité ethnique trouve une expression dans la manière dont ils disent parler la langue de l'Autre.

Si l'on prend la seule population somalie de notre échantillon, 72,8% déclarent ne pas du tout parler l'afar et aucun ne dit parler très bien cette langue. Seulement 20,3% avouent la parler un peu. De leur côté, les Afars se montrent plus ouverts et sont "seulement" 31,6% à

---

<sup>1</sup> L'impossibilité d'une identité djiboutienne est sans doute aussi à mettre en rapport avec une négation de l'existence même du pays : "à Djibouti y a rien" (345), "i z'ont pas des choses à fabriquer i z'ont pas des de l'expérience" (348). La négation est généralisée. Mieux même, l'indépendance du pays, et donc la citoyenneté djiboutienne, est niée ; Nader déclare (352) : "on parle le français ici parce que c'est c'est une colonie on a été colonisés par les français non ?" On voit que Nader pose d'abord au présent la situation coloniale avant de se raviser et de la poser en accompli, tout en cherchant l'assentiment de son interlocuteur.

ne pas du tout parler somali, une proportion identique la parlant bien ou très bien. Ces chiffres s'expliquent par des besoins langagiers différents. Compte tenu de la valeur véhiculaire du somali dans la capitale, de l'importance numérique des somalophones, les Afars arrivant à Djibouti sont tenus de ne pas ignorer totalement cette langue. Les Somalis, en position de force, ne connaissent pas cet impératif.

Que ces données correspondent à la réalité ou qu'elles accentuent les traits, le fait est que le somali et l'afar coexistent rarement chez les locuteurs, ou du moins qu'on ne veut pas l'avouer. Une autre preuve en est le fait que dans les questions 10 à 16 du sondage, dans lesquelles on pouvait cocher plusieurs réponses et montrer ainsi que l'on pouvait dans une seule situation utiliser plusieurs langues, la réponse *somali et afar* est exceptionnelle : 0% aux questions 10, 12, 13 et 15 ; 0,5% à la 11 et à la 14 (un Afar).

Toujours d'un point de vue linguistique, on reviendra sur l'utilisation du praxème *djiboutien* dans le contexte de conflit ethnique. Rappelons que ce praxème désigne le somalien parlé à Djibouti, par opposition au somalien pratiqué en République de Somalie. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que l'emploi de ce praxème permettait un dédoublement de la langue maternelle servant à disculper les locuteurs de mal parler le somalien<sup>1</sup>. Dans la rivalité opposant les deux principales composantes du peuple djiboutien, il présente un autre avantage, celui de donner à penser que le somali est la seule langue ayant cours en République de Djibouti ("LE djiboutien"), les autres - l'afar notamment - étant ainsi évacuées.

C'est cette représentation sociolinguistique qui sous-tend le discours d'Hassan dans le passage suivant :

Hassan, 94-97

L1 : tu parles afar?

L2 : non non connais pas / (tu connais pas afar L1) non / (1)

moi je suis Djiboutien<sup>2</sup> / en Somalie tu connais pas parler afar

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.1.1. le risque d'acculturation chez les jeunes Somalis.

<sup>2</sup> Prononcé en riant.

/ (ah ah L1) parce que si on Tadjourah tu connais / et ici on est Jibouti

Le fait d'être Djiboutien implique aux yeux du sujet que l'on parle somali et pas afar : c'est en ces termes qu'il explique qu'il ne connaisse pas cette langue. Il est clair ici que le fait que l'afar soit vu comme une langue étrangère vient de ce que les Afars et leur région ("Tadjourah") ne sont pas intégrés à la nation djiboutienne. Cette exclusion des Afars est rarement exprimée, mais elle affleure dans les discours :

Youssouf, 591-600

L1 : et se sentir Djiboutien c'est se sentir...

L2 : oui oui...

L1 : plutôt / arabe plutôt arabe / plutôt africain / plutôt européen plutôt //

L2 : c'est plutôt africain / (plutôt africain L1) plutôt africain et nous- d'ailleurs y a j'avais dit un jour / Jibouti aux Jiboutiens / parce qu'on nous envahissait dans toutes les horizons / un Arabe de Jibouti un Soudanais de Jibouti un Jiboutien un Somalien de Jibouti / i se considèrent comme Jibouti Jiboutiens / (Djiboutiens L1) voilà voilà les Jiboutiens

Dans son effort pour nommer toutes les composantes de ce qu'il appelle des *Djiboutiens*, Youssouf va jusqu'à nommer un Soudanais - membre d'un groupe pourtant humain relativement peu important à Djibouti. Mais il oublie de mentionner les Afars... Dans le même temps, il commet un lapsus et réalise *Jiboutien* à la place de *Somalien* : dans l'esprit du sujet les deux termes sont synonymes...

Vu du côté des Afars, cet impérialisme linguistique somali, autre face de la domination démographique, économique et politique est bien évidemment mal perçu. Kamil, jeune Afar, le conteste. Dans sa vie de tous les jours, Kamil, vivant dans une capitale peuplée majoritairement de Somalis, côtoie nombre d'entre eux. Ainsi, on sait que dans sa classe il n'y a que trois Afars. Mais le discours de Kamil construit une image de convivialité que viennent étayer les praxèmes de *copains* (l.43) ou le praxème plus neutre d'*élèves* (l.14, 134, 139). On voit bien qu'à la ligne 139 ce praxème lui sert à éviter celui de

Somalis : "y a rien à dire avec les élèves" est moins polémique que "y a rien à dire avec les Somalis". Ailleurs, il s'efforce de ne pas nommer les Somalis afin de ne pas cristalliser les oppositions en les praxémisant comme *les autres*.

De même il essaie de mettre sur le compte d'un savoir déficient plutôt que d'un vouloir la méconnaissance de la langue afar par ses camarades somaliens : "pour s'exprimer devant euh / y a d'autres élèves / qui savent pas parler en afar" (l.14).

Mais ce conflit ethnique a bel et bien une expression linguistique. Il importe aux yeux de Kamil de ne pas parler la langue de l'Autre et, de ce point de vue, les exemples de communication interethnique qu'il peut donner ne sont guère le signe d'une réelle communication. Il en va ainsi si l'on prend le passage au cours duquel il évoque le dialogue possible entre les ministres afars et les autres membres du parti R.P.P. :

Kamil, 207-209

y a des ministres afars alors eux i viennent dans le quartier Arhiba y a où le le: parti R.P.P. (mmh L1) là-bas i parlent quoi / i dialoguent entre eux".

Cette situation est évoquée par Kamil comme exemple du dialogue possible entre les représentants des Afars et le parti du gouvernement, parti qui pourrait fonctionner ici comme représentant de "l'autre côté" et partenaire de la discussion. Mais ce dialogue est déjà compromis par le lieu choisi : dans le quartier Arhiba, cadre de l'échange, la communication ne peut se faire qu'entre Afars<sup>1</sup>. Le dialogue n'est donc pas interethnique, ce qu'une expression de Kamil révèle d'ailleurs : "ils discutent entre eux", c'est à dire, littéralement, qu'ils ne discutent pas avec l'autre camp et que le débat a lieu entre Afars dans un cadre afar<sup>2</sup>. L'absence de communication est manifeste

<sup>1</sup> Rappelons qu'Arhiba est presque exclusivement peuplé d'Afars.

<sup>2</sup> On pourrait en outre à partir de ce passage lire la coupure exprimée par Ahmed entre les Afars et leurs représentants. Le fait que les ministres afars "viennent" à Arhiba indique bien qu'aux yeux d'Ahmed ils ne vivent pas eux-mêmes dans ce quartier pourtant symbole de l'identité afar. Le fait qu'ils "discutent entre eux" va dans le même sens et indique que la discussion se fait entre politiques coupés de leurs bases.

également de la part de l'autre partie : il est symptomatique d'ailleurs que le sujet emploie à propos des jeunes élèves somalis la même expression "entre eux" (l.135), montrant qu'il n'y a pas de communication interethnique en langue nationale. Tout ceci est l'expression linguistique d'un conflit ethnique vécu par Kamil.

L'échange interethnique est vu comme un lieu d'affrontements, chacun voulant s'exprimer dans sa langue. Nous analyserons à ce sujet le passage allant des lignes 625 à 631 :

parce que l'on voit déjà / que les gens ne s'expriment pas bien par exemple si y a un Afar et un Somalien / qui qui se rencontrent // (ouais L1) qui se rencontrent et i veulent pas // que / mmh l'autre i veut parler en f- en somali / l- l'Afar i veut parler en afar.

Le praxème *s'exprimer* est ici employé dans le sens de "communiquer". Ce moment de l'entretien est marqué par d'abondantes pauses, hésitations : on aborde un domaine particulièrement sensible, celui des relations interethniques. Le sujet commence un programme négatif (i veulent pas // que) qui place les deux parties du même côté ; il opère un changement de programme afin de séparer phrastiquement celui qu'il praxémise comme *l'autre* et celui qu'il désigne comme *l'Afar*. L'emploi du praxème *vouloir* indique clairement qu'il ne s'agit pas d'un problème de compétence linguistique mais d'une question territoriale, chacun voulant parler sa langue, c'est à dire rester sur son territoire.

De ce fait, la communication interethnique apparaît comme impossible, bloquée par les conflits ethnique et linguistique.

Nous terminerons cet aperçu du conflit ethnique en revenant sur l'ethnotype de l'Afar tel qu'il est construit par les Somalis et accepté par les Afars eux-mêmes. Rappelons qu'il s'agit de montrer que l'Afar est plus proche de la culture maternelle, moins acculturé. Nous avons établi la valeur positive<sup>1</sup> de cet ethnotype dans la mesure où l'acculturation est stigmatisée, ressentie comme fautive. Mais cet

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.1.3. les jeunes Afars : une situation originale ?

ethnotype est ambivalent et peut être retourné de manière négative : compte tenu de ce que l'on sait de la manière dont la culture traditionnelle est parfois dévalorisée<sup>1</sup>, il peut y avoir chez les Somalis un sentiment de supériorité à afficher ainsi leur plus grand degré d'acculturation c'est-à-dire de civilisation.

La question linguistique est donc bien au cœur des représentations identitaires : dans le contexte de conflit ethnique que connaît la République de Djibouti, elle cristallise les antagonismes, révèle les tensions. Ce conflit ethnique rend plus difficile encore l'émergence d'une identité djiboutienne, déjà très problématique en raison des lignes de fracture que la vie en ville a provoquées dans la société, et que l'usage du français contribue à cristalliser. Pourtant, il ne faudrait pas donner à penser que la langue française joue seulement un rôle négatif dans ce jeu de forces contradictoires. Nous allons voir à présent qu'elle peut également constituer un nouveau pôle d'identification, être la marque de l'identité djiboutienne naissante.

#### 2.2.4.4. le français, marque de l'identité djiboutienne

Du point de vue des habitants de Djibouti, existe incontestablement un flottement identitaire, une situation dynamique marquée par l'affaiblissement des repères ethniques traditionnels et la difficile émergence d'une identité nationale. Au niveau de l'État se fait sentir le besoin de fédérer les tendances centrifuges au sein d'une nouvelle identité qui reste à ce jour à définir.

Qui est Djiboutien ? Et surtout qui ne l'est pas ? C'est en effet de manière négative que le problème est actuellement posé. Les Djiboutiens qui se disent originaires du territoire de la République, Somalis de branche issa ou gadaboursi, dénoncent souvent l'arrivée massive de nouveaux citoyens venus de Somalie, au lendemain de

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.2.2. le français, langue de la ville : la perte des références au nomadisme.

l'indépendance. Ces derniers, accourus cueillir les fruits d'un combat pour l'indépendance qu'ils n'avaient pas mené, sont mal vus, objets de jalousie et de rancœur. On entend ainsi souvent parler des "vrais Djiboutiens" par opposition aux "faux". Un de ces "Djiboutiens de souche" nous a déclaré une fois qu'on reconnaissait un vrai Djiboutien à ce qu'il n'avait pas de papiers prouvant sa citoyenneté puisqu'il n'en avait pas besoin : les vrais Djiboutiens étaient si peu nombreux qu'ils se connaissaient tous. Les Afars ont souvent le sentiment d'avoir été ainsi gravement spoliés : alors que l'on donnait la nationalité à une foule de Somaliens nouvellement arrivés, eux ne parvenaient pas à obtenir de papiers d'identité. Il arrive ainsi que l'on entende des Afars et des Somalis faire cause commune contre les nouveaux arrivés, quelle que soit l'origine de ces derniers.

Aujourd'hui, devant l'afflux de réfugiés venus de Somalie ou d'Éthiopie, on assiste à un repli des Djiboutiens qui ont tendance à serrer les rangs pour ne pas accueillir trop de nouveaux invités à un repas que l'on sait assez maigre.

Dans ce contexte, il faut trouver des critères permettant de prouver l'origine djiboutienne ou de révéler le caractère de nouvel arrivant. La langue française est souvent mentionnée comme un révélateur possible. Quand la langue maternelle est la même, quand la religion, les modes alimentaire et vestimentaire vous réunissent, votre maîtrise du français peut être en dernier ressort ce qui va vous conférer un certificat de djiboutianité. De manière positive, la langue française peut donc être constitutive de l'identité djiboutienne.

Liban, âgé d'une trentaine d'années, est né à Djibouti et a vu arriver des générations successives d'immigrés :

Liban, 94-97

L2 : les anciens Djiboutiens / la ma- la majorité de les anciens Djiboutiens connaît parle français / mais si beaucoup beoble sont [vjɛn] / [vjɛn] maintenant i [vjɛn] d'Ethiopia ou Somaliens / (ouais L1) i ne connaît pas le français

Liban établit une opposition entre deux catégories de gens vivant à Djibouti. D'un côté, ceux qu'il praxémise comme *Djiboutiens*.



Appelés "anciens Djiboutiens" : il est visible qu'ils doivent la reconnaissance de leur citoyenneté à une implantation de longue date, remontant en tout cas à avant l'indépendance. De l'autre côté, ceux qu'ils ne praxémise pas comme *Djiboutiens* : leur caractère d'immigrés, de gens de passage, est souligné par la répétition de l'action qui sert à les définir : "i viennent". Chronothétiquement, leur ancrage dans le *maintenant* assure la différence avec les anciens Djiboutiens.

Il est intéressant pour nous de remarquer que Liban lie la djiboutianité avec le fait de parler français, ce que ne savent pas faire les nouveaux arrivés. Mohamed, qui a pourtant comme Liban arrêté ses études en CM1, partage la même opinion :

Mohamed, 229-233

L1 : avec les filles / tu parles en quelle langue avec les filles  
 L2 : si les filles sont Djiboutiens on parle langue français / (ah bon ?) si i sont pas Diboutiens on parle la langue somalie (somalie L1) ouais  
 L1 : mais si elles sont Djiboutiennes ça fait mieux de parler en français ?  
 L2 : ouais parce qu'à l'école elles sont allées à l'école

L'idée de nationalité djiboutienne est liée au fait de parler français, lui-même en rapport avec la scolarisation<sup>1</sup>.

La même représentation est décodable chez Amina, exprimée sur un mode plus subtil :

Amina, 725-732

L1 : et est-ce que vous vous sentez Arabes ? / les Djiboutiens ? / vous n'êtes pas Africains (non / non L2) mais est-ce que les Djiboutiens (NON L2) se sentent arabes ?  
 L2 : non non  
 L1 : non  
 L2 : NON / nonon je crois c'est euh / Africains na na<sup>2</sup> / mais quand on leur pose la question quand il s'agit d'être Arabes

<sup>1</sup> On voit ici que le mode d'appropriation du français est essentiellement vu comme scolaire par ce jeune Djiboutien.

<sup>2</sup> Ces deux syllabes, dont l'intonation indique clairement la valeur dépréciative, sont à mettre au compte des Djiboutiens.

ou Africains i disent NONON on est Africains / (ah L1) mais:  
c'est euh

La réalisation des /R/ est très intéressante. *Arabe* est prononcé [arab], avec un r apical, ce qui est extrêmement rare chez notre interlocutrice, alors que le /R/ d'*Africain* est parfaitement uvulaire. La prononciation d'*Africain*, conforme à celle du français standard, est une manière de montrer que l'arabité est sentie comme un caractère étranger à l'identité djiboutienne et en même temps à la langue française, ce qui n'est pas le cas de l'africanité. Dans cette variation de la prononciation, se donne à entendre le fait que, dans le système de représentations de notre interlocutrice, la langue française est une composante essentielle de la djiboutianité.

Si la langue française est un élément entrant dans l'idée de djiboutianité, c'est parce que, parallèlement, l'histoire de la République de Djibouti est vue comme inextricablement liée à celle de la France.

Yousseuf, 546-561

L2 : (...) mais la langue somalie appartient à la Somalie /  
(d'accord L1) bien que bien que...

L1 : quelle langue appartient à Djibouti ?

L2 : non mais on est tous de même origine (oui bien sûr L1)  
on est tous de même chamelle / mais y a cette ce ce GENE /  
(oui je comprends bien L1) vient euh que que Jibouti est  
République de Jibouti

L1 : et oui / (hélas L2) et n'est pas somalie

L2 : et n'est pas somalie / X aux yeux de- du monde quand  
on dit République de Jibouti on voit pas Somalie / (non non  
bien sûr oui L1) mais si on dit la langue officielle / somalie  
alors là c'est Issas qu'i sont pas d'accord et i peuvent pas dire  
langue issa issa parce que c'est une tribu somalie aussi /  
parce que y a pas que des Issas ici / (c'est ça L1) y a y a y a y a  
y a y a on a voulu que Jibouti soit république on a voulu Ji- on  
a voulu comme ça c'est la France qui a voulu c'est l'Occident  
qui a voulu / garder cette fenêtre / ouvert vers l'A- l'Arabie  
(mmh L1) hein ? mais autrement c'était pas (2) viable du tout  
(2) / comme République (mmh mmh L1)

Ce passage est relativement complexe, liant les questions linguistique et politique ; nous allons tenter de reconstituer l'enchaînement de la pensée d'Yousseuf.

Le problème est d'abord posé sous l'angle linguistique, le sujet disant que la langue somalie appartient à la Somalie. Or, c'est reconnaître implicitement que sa langue maternelle n'appartient pas au pays dans lequel il vit. L'aveu est délicat et le sujet tente de le corriger en initiant un programme d'opposition qu'une interruption l'empêchera de mener à son terme. Néanmoins, l'idée est reprise d'un point de vue politique par l'affirmation, au-delà de l'arbitraire des découpages politiques, de l'unicité du peuple somalien : "on est tous de même origine", "on est tous de même chamelle". Il est frappant de noter que le sujet utilise ici un calque d'expression somalie. La séparation en deux pays différents est vécue de manière douloureuse (praxème *GÊNE*, continueur *hélas*) et Youssouf va remonter aux origines de la séparation. Plusieurs formulations successives sont proposées, le point commun étant que chaque fois Djibouti est représenté comme passif dans ce processus. La première étape est un pur bégaiement de réalisation : "y a y a y a y a y a y a". La forme impersonnelle atteint son point extrême dans l'utilisation du présentatif. Un degré est franchi vers le dégagement d'un actant, même posé en non-personne, dans l'utilisation de *on* : "on a voulu que Jibouti soit république on a voulu Ji- on a voulu comme ça". La première formulation place Djibouti en position d'actant passif, les deux suivantes éludent cette représentation tout de même gênante pour un Djiboutien. L'étape suivante praxémise l'actant actif du processus de création de la république de Djibouti : il s'agit de la France, celle-ci étant ensuite englobée dans un ensemble plus large, l'Occident.

Les places respectives de la France et de la République de Djibouti, respectivement actant confirmé et actant infirmé de l'existence de l'État djiboutien, montrent le lien indissociable unissant l'histoire de Djibouti à celle de l'ancienne puissance coloniale.

Le récit qui suit, toujours dû à Youssouf, précise encore ce rôle de la France :

Youssouf, 591-612

L1 : et se sentir Djiboutien c'est se sentir...

L2 : oui oui...

L1 : plutôt / Arabe plutôt Arabe / plutôt Africain / plutôt Européen plutôt //

L2 : c'est plutôt Africain / (plutôt Africain L1) plutôt Africain et nous- d'ailleurs y a j'avais dit un jour / Jibouti aux Jiboutiens / parce qu'on nous envahissait dans toutes les horizons / un Arabe de Jibouti un Soudanais de Jibouti un Jiboutien un Somalien de Jibouti / i se considèrent comme Jibouti Jiboutiens / (Djiboutiens L1) voilà voilà les Jiboutiens / c'est ceux qui ont euh:: / ici y avait y avait personne / (mmh L1) et c'est la France qui a (mmh L1) vu que c'est / (envoyé des gens L1) non que c'est la France qui a voulu ainsi créer un port créer de toutes pièces / (mmh L1) les premiers venus qui ont contribué à comment dirais-je à la création de cette ville / et de cette situation / c'est ceux-là qu'on appelle les Jiboutiens / (d'accord L1) les uns sont venus du Yémen (ouais L1) les au- les autres sont venus de Zeila / certains sont venus d'Ethiopie / et: du Plateau de Harrar d'autres sont venus du Golfe de Tajourah / c'est ceux qui se sont installés X / c'est ça c'est ça ce qu'on appelle les Jiboutiens / (d'accord L1) on ne veut pas d'autres Jiboutiens / d'autres d'autres venus // ceux qui ont / ceux qui sont venus à cette époque qui se sont prospérés ah euh évolué hein démographiquement / Jibouti appartient à ceux-là / (d'accord L1) mais pas à la vague qui arrive tous les jours / (ah d'accord L1) on peut pas cont- on peut pas les contenir (c'est pas possible L1) c'est pas possible

Il est important de le restituer dans son intégralité pour faire ressortir la manière dont les problèmes sont liés dans les représentations du sujet. Ce moment de l'interaction commence par une question portant sur l'identité djiboutienne. Je propose différents choix parmi les ensembles supra-nationaux dans lesquels les Djiboutiens pourraient se reconnaître (Arabes, Africains, Européens). Sa réponse est brève ("plutôt Africain"), mais le cœur du problème identitaire se situe visiblement ailleurs : non pas dans la référence à un cadre plus large mais bien dans le dégagement des traits constitutifs de la djiboutianité. C'est que, visiblement, un problème se pose aux Djiboutiens, confrontés à l'invasion quotidienne de nouveaux arrivants<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Le slogan "Djibouti aux Djiboutiens" est construit sur le modèle de celui du Front National français. Dans les deux cas, la remise en cause des capacités assimilatrices du pays, de son aptitude à intégrer les nouveaux arrivants, est révélatrice d'un malaise identitaire profond, sensible dans la France d'aujourd'hui comme en République de Djibouti.

Définissant le Djiboutien, Youssouf commence par montrer que ce concept n'a aucun rapport avec l'origine ethnique de la personne. L'énumération qui suit montre qu'on peut venir de partout - même du Soudan - et être djiboutien. Pour dire qui est djiboutien, notre interlocuteur revient sur la fondation du pays et souligne une nouvelle fois le rôle de la France : il nie à quiconque le droit de premier occupant ("ici y avait y avait personne") et montre que tous les Djiboutiens sont des immigrés ("les premiers *venus*"). Mais en rappelant le rôle de la France, il restreint l'emploi du praxème *Djiboutien* à ceux-là seuls qui étaient aux côtés des Français, dans les premiers temps de la création de la ville ("c'est ceux-là qu'on appelle Djiboutiens").

Ce récit des origines djiboutiennes témoigne donc d'un lien étroit entre le fait d'être djiboutien et tout ce qui est en rapport avec la France.

Nous trouverons un exemple supplémentaire dans l'interview de Kamil, jeune Afar :

Kamil, 444-455

L2 : pourquoi ? parce que: attends / euh à l'époque c'était les Français (ouais L1) Djibouti (ouais L1) / donc y avait pas les Arabes / les Arabes euh i sont venus je crois en / mille huit cent / soixante-dix je crois comme ça à Djibouti (ouais L1) dans / pour faire le commerce (ouais L1) donc c'est c'est main'nant qu'i qu'i viennent à Djibouti / (ouais L1) pour s'installer (ouais L1) des Arabes Yéménites qui s'installent à Djibouti depuis: / peu de temps / (ouais L1) mais les Français par exemple i sont à Djibouti / c'est eux qui ont colonisé Djibouti (ouais L1) à l'école c'est eux à Tadjourah par exemple en 1873 le le I le CES s'est s'est s'est inauguré en milleneuf cents- en mille huit c- en mille neuf cent soixante treize donc y avait c'était le premier CES euh // de la République de Djibouti à Tadjourah

Ce récit constitue dans l'interaction une réponse à une question posée sur les raisons pour lesquelles on parle français à Djibouti.

L'image que Kamil construit de la France et des Français est très positive. Parlant des premiers temps de la présence française à Djibouti, il emploie un chronothétique vague qui lui permet d'une part d'exprimer l'ancienneté de cette installation et donc sa légitimité et

d'autre part d'éviter le praxème de *colonisation* : ce chronothétique est "à l'époque" (l.444). Mais même quand il emploie ce praxème, sous sa forme *colonisé* (l.455), c'est pour le régler positivement : cette colonisation est vue comme bénéfique, l'exemple donné étant celui de l'action scolaire ("à l'école c'est eux à Tadjourah"). L'ancienneté de l'installation et de l'action des Français aux yeux d'Ahmed apparaît à la faveur d'un lapsus, quand il date de 1873 la création d'un collège à Tadjourah qui ne remonte qu'à 1973 ; cela lui permet de masquer le fait que la France a attendu plus de cent ans avant de scolariser les jeunes Afars et de préserver ainsi l'image positive qu'il entend construire. Il réussit ensuite un tour de force en gommant cette réalité coloniale, tout de même gênante et difficilement acceptable par la conscience djiboutienne, en commettant un anachronisme : "c'était le premier CES euh // de la République de Djibouti à Tadjourah". L'hésitation, avant la réalisation du praxème *République de Djibouti*, est bien compréhensible, attendu que l'indépendance du territoire ne sera acquise qu'en 1977... L'œuvre civilisatrice de la France est donc reconnue, fût-ce au prix de quelques distorsions sur la chronologie, visant à la fois à masquer l'incurie de ce pays pendant cent ans et à préserver le discours nationaliste djiboutien.

Nous avons essayé de mettre en évidence le fait que, dans la conscience des locuteurs francophones, le fait de parler français est certainement le signe le plus clair que l'on est un Djiboutien. Deux types d'arguments viennent justifier cette association. Le premier est historique : l'histoire de Djibouti est étroitement liée à celle de la France ; aujourd'hui encore, parler français est l'expression de ce lien. La seconde est d'ordre géolinguistique : Djibouti est le seul pays francophone de la Corne de l'Afrique ; on comprend aisément que la différence linguistique soit un facteur discriminant.

À ces raisons s'ajoute certainement une attirance réelle pour l'univers de valeurs que véhicule la langue française.

#### 2.2.4.4.1. l'attrait pour l'espace francophone : un mode de vie, ni islamique ni "broussard"

La pratique du français aide les Djiboutiens à se sentir différents de leurs voisins. Mais il faut lire là plus qu'un simple trait distinctif. Il nous semble que la langue française est ressentie comme permettant à ses locuteurs de participer d'un univers culturel valorisé qui ne soit ni islamique, ni "broussard". On a vu comment ces deux références culturelles étaient repoussées, notamment par les jeunes.

Nous commencerons par reprendre un des récits de Fatouma, dans le débat organisé entre étudiants du DEUG de Lettres Modernes, et faire porter notre attention sur le conflit des valeurs qui peut s'y lire.

DEUG, Fatouma 393-407

FATOUMA : d'une façon générale les jeunes de maintenant i pensent que / la personne si elle a été à l'école si elle est instruite / comment dire là elle est plus gaie que les- que les autres je connais deux amies une fois elles critiquaient une femme qui était venue chez moi / alors la femme elle était elle portait le:- (le voile SAID) comme Maguida / elle était toute noire laide / alors cette femme-là elle était instruite / les deux autres mes copines elles pensaient qu'elle a jamais été à l'école elles ont commencé à critiquer: à dire elle est noire celle-là elle est trop noire pourquoi elle se blanchit pas ? tu vois des choses pareilles / (ah ouais L1) elle a écouté elle a écouté puis euh / moi je rigole je disais rien mais quand elle a voulu sortir / quand elles ont voulu sortir / elle leur a appelé elle a dit vous croyez que: l'instruction et le phys- comment dire ? (ouais l'apparence L1) voilà puis ils ont comment dire ? une vie à part là les jeunes de maintenant / i croient que le fait d'être: euh instruits et de connaître la- de manipuler la langue française correctement c'est lié à- à l'aspect physique

Ce récit montre que le fait de parler français semble inconciliable avec la revendication d'une culture islamique, ici symbolisée par le port du voile. Mais l'attachement aux traditions est également visé ici, à travers la couleur noire : "elle est noire celle-là elle est trop noire pourquoi elle se blanchit pas ?" Le noir est le témoin de l'africanité, des origines broussardes, alors que le français est la langue de l'école, de la ville, de la gaieté. Ce dernier trait - quelque peu surprenant - montre bien qu'au français est associé un ensemble de valeurs positives et que les locutrices dont parle Fatouma ont le

sentiment d'appartenir à un autre univers culturel que la jeune fille dont elles se moquent.

Les explications de Kadidja, quant à la suprématie du français, vont dans le même sens :

Kadidja, dans Kadra et Aïcha, 102-109

L4 : y a des choses que les parents i- des détails X pas savoir et puis et puis c'est une langue vivante // (ouais mmh mmh L1) les enfants préfèrent parler français / parler...

L1 : i préfèrent parler français par rapport à quoi ?

L4 : arabe / par rapport à la langue du pays ils trouvent que quelqu'un qui parle français il est:- il est il est beaucoup plus instruit que l'autre // c'est comment dirais-je la langue française pour eux c'est un: / comment on appelle ça ? // comment on appelle ça ? /// oui une civilisation

La suprématie du français s'établit au détriment d'autres langues que le sujet a du mal à praxémiser : ce serait être l'agent d'une domination qui atteint aussi bien les langues maternelles - praxémisées comme *langues du pays* - que l'arabe - langue étrangère donc. Le français est reconnu comme étant "une civilisation". Le choix de ce praxème montre que la langue française est associée à un ensemble de valeurs positives. Mais, par contre-coup, on peut en déduire qu'aux yeux de Kadidja il n'en va pas de même pour l'arabe, le somali et l'afar. Or la culture véhiculée aujourd'hui par l'arabe est la culture islamique, celle véhiculée par l'afar et le somali la culture pastorale traditionnelle. Parler français, c'est donc apparaître civilisé, c'est-à-dire ni comme une personne de culture islamique trop marquée, comme c'est le cas dans les pays arabes, ni comme quelqu'un resté attaché au mode de vie "broussard".

La même représentation se retrouve chez Aïcha :

Aïcha, 543-547

L3 : oui on aime bien parler en français je sais pas pourquoi mais même à la maison / on lit les romans on lit des choses on regarde les films sentimentaux on fait:- une chose qui n'est pas: / qui n'est pas franchement notre coutume mais on l'aime bien // (ah ouais L1) on se sent un peu civilisés / on se sent un peu mieux quand on parle en français



Ici, le français est lié à un univers culturel - lecture de romans, visionnement de films - qu'il est le seul à pouvoir véhiculer. De ce point de vue, le fait de dire que "ce n'est pas franchement notre coutume" est révélateur. Le sujet, associant ces pratiques étrangères à la notion de civilisation ("on se sent un peu civilisés on se sent un peu mieux"), laisse entendre qu'*a contrario* suivre la coutume ne permet pas de se sentir civilisé.

DEUG, Fatouma, 881-891

FATOUMA : y a aucun journal en arabe / tous les supermarchés là c'était dirigé par des Français tous les magasins on avait- dans tous les milieux l'influence qui vient de Fr de France / maintenant ça commence par: / ça commence à venir de l'Arabie Saoudite par des Arabes c'est comme ça que le gouvernement / veut mettre l'accent sur l'enseignement de la langue arabe c'est maint'nant qu'ils veulent que tous les jeunes apprennent l'arabe / mais au début personne ne s'intéressait comme tout vient- tout venait de France on pensait que la France était vraiment: / la langue française les journaux les cassettes tout ça la télévision même les produits / c'était marqué en français // et je je pense que le fait de se considérer et de parler toujours français ça vient de là je pense aussi

Ce nouvel extrait montre que le rayonnement de la langue française à Djibouti s'appuie sur un ensemble socioculturel en relation avec la France. Les biens de consommation - les supermarchés, les magasins, les produits - comme les biens culturels - ici les journaux, les cassettes, la télévision - viennent de France et sont associés à la langue française : c'est tout un mode de vie qui est adopté à Djibouti. Mais Fatouma a à cœur de montrer que cette situation de domination n'est pas figée. Pour ce faire, elle parle du monopole français sur la consommation djiboutienne comme d'un phénomène passé. À ses yeux, le principal rival de l'influence française pourrait être l'Arabie Saoudite. Pourtant, quand on regarde la part qu'occupe ce pays dans les échanges commerciaux, on ne peut croire à une réelle concurrence sur ce plan avec la France : les supermarchés continuent à s'approvisionner exclusivement dans l'ancienne Métropole. La même remarque peut être faite à propos des biens culturels : pas de journaux en arabe, de rares feuillets

télévisés, égyptiens. À quoi tient donc cette nouvelle influence de l'Arabie dont parle Fatouma ? Il nous semble qu'elle serait plutôt à chercher du côté de la mode récente chez les jeunes Djiboutiennes du port du voile islamique. Aux dires des Djiboutiens, il y a une dizaine d'années les Djiboutiennes d'origine somalie ou afar n'auraient jamais porté ce signe extérieur de religion, considéré comme étranger à la culture islamique locale. Seules quelques filles originaires du Yémen pouvaient le faire, sous la pression familiale. Or, on voit de plus en plus souvent les élèves des collèges, du lycée, se conformer à cette mode venue des pays arabes, de l'Arabie Saoudite notamment.

De fait, dans le récit de Fatouma, le lien est établi clairement entre le fait de parler une langue et les habitudes culturelles :

ça commence à venir de l'Arabie Saoudite par des Arabes  
c'est comme ça que le gouvernement / veut mettre l'accent  
sur l'enseignement de la langue arabe c'est maintenant qu'ils  
veulent que tous les jeunes apprennent l'arabe

Le conflit linguistique est donc en même temps un affrontement culturel, les représentations opposant le français et ses valeurs à l'arabe et son univers culturel.

Les Djiboutiens francophones éprouvent un attachement certain pour la culture française. Celle-ci, véhiculée par la langue, est sentie comme un contre-poids aux influences islamiques excessives venues de l'étranger et comme un moyen de se libérer du poids de la tradition, de tourner le dos au mode de vie nomade, souvent considéré aujourd'hui comme une curiosité d'un autre âge. Mais le rôle positif du français ne s'arrête peut-être pas là : il se peut que cette langue joue aujourd'hui le rôle de trait d'union entre les différentes composantes de la nation djiboutienne.

#### 2.2.4.4.2. le français, ciment des différents groupes ethniques djiboutiens

La coexistence au sein de la République de Djibouti de plusieurs communautés ne se fait pas sans heurts. Des tensions existent plus ou moins ouvertement entre les membres de ces différentes composantes et nous avons déjà eu l'occasion d'en explorer les manifestations linguistiques<sup>1</sup>.

Dans ce contexte, la langue française peut jouer un rôle important, en étant un trait d'union entre tous les Djiboutiens, quelle que soit leur origine ethnique. Peut-être faut-il interpréter en ce sens les réponses à la question 9 du sondage sur l'enseignement du somali et de l'afar en primaire. Le regret généralement exprimé de ne pas bien parler la langue maternelle devrait normalement rendre les Djiboutiens favorables à l'entrée de leurs langues maternelles à l'école. Pourtant, les avis sur cette question sont très partagés. Même si une majorité favorable se dégage avec 30,8% de très utile et 22,6% d'indispensable, il se trouve tout de même 20,8% des sondés pour juger inutile l'enseignement du somali et de l'afar et 20,4% peu utile<sup>2</sup>. Il est indéniable que, ces langues n'étant pas celles de l'administration et ne permettant pas de quitter le pays, leur étude est de peu de rentabilité, matériellement parlant. Mais il est vrai également que nombre de Djiboutiens craignent que cette introduction n'exacerbe les conflits en renforçant les identités ethniques. C'est de cela dont il sera question dans les extraits d'interviews qui vont être à présent analysés.

Au cours du débat organisé entre les étudiants du DEUG, nous avons demandé si l'hypothèse d'une éviction de l'arabe et du français au profit des langues afar et somali était envisageable. Dans notre esprit, arabe et français pouvaient constituer deux langues non marquées ethniquement et donc à l'écart du conflit ethnique majeur,

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.3.2. le conflit ethnique et son expression linguistique.

<sup>2</sup> Les résultats par ethnie donnent des chiffres très comparables ; il semble que cette opinion soit donc également partagée.

opposant Afars et Somalis. Voici les réponses qui nous ont été données :

DEUG, 1056-1069

L1 : est-ce qu'on peut imaginer qu'il n'y ait dans l'avenir NI français NI arabe à Djibouti ?

SAID : non

ABDOURAHMAN : on peut pas imaginer c'est inimaginable ça

SAID : on peut pas imaginer

KADRA : on peut pas qu'est-ce qui guide tout c'est c'est l'Etat et l'Etat ne veut pas que / les langues nationales euh progressent

L1 : pourquoi ce: ce maintien des langues nationales?

MOHAMED : il y aura / il y aura quand...

SAID : le conflit

KADRA : ça ça sera du côté...

MOHAMED : y a trois communautés qui cohabitent ici / y a les Afars les Somalis et les Arabes que- quelle langue i vont favoriser ? (i faut pas prendre une décision SAID) i faut surtout ne pas ne pas toucher à ces langues-là

À notre question répondent cinq programme négatifs : Saïd, par deux fois ("non" puis "on peut pas imaginer") ; Abdourahman, également de deux manières ("on peut pas imaginer c'est inimaginable ça") ; enfin, Kadra ("on peut pas"). Afin d'expliquer les raisons de cette impossibilité, Kadra fait référence aux langues nationales ; Mohamed commence un programme au futur ("il y aura"), qu'il n'achève pas ; Saïd produit un praxème isolé, destiné en fait à compléter l'énoncé précédent de Mohamed : *le conflit*. On peut donc lire dans cette réponse élaborée collectivement la crainte d'un conflit qu'évite la présence de l'arabe et du français.

Mais en réalité, du moins chez ces locuteurs, ce rôle pacificateur est tenu par la seule langue française. Mohamed se charge de finir d'expliquer la situation ethnique et linguistique du pays. Selon lui, "trois communautés cohabitent" : dans l'ordre, Afars, Somalis et Arabes. De ce fait, l'arabe est placé au même niveau que les deux autres langues nationales et est partie prenante de la relation conflictuelle. Les trois sont réunies sous une seule appellation : "ces langues-là". La seule langue pouvant jouer le rôle de ciment entre les différentes parties de la population est donc le français, l'arabe étant également considéré comme ethniquement marqué.

Le discours d'Ani sur ces matières est un peu différent. En tant qu'Arabe, il va présenter sa communauté comme étant en dehors des rivalités ethniques.

Ani, 340-346

L1 : est-ce que ça te semble normal que- qu'à Djibouti on: on apprenne le français

L2 : / oui parce que c'est la langue / des colonisateurs c'est des Français qui nous ont colonisés // puis si en Somalien ou bien en Afar / si il y a une langue si on dit / langue- la langue de Djibouti sera le somalien il y aura bagarre entre Afars et Somaliens / si i disent afar après / la même chose / c'est pour ça c'est le français / français tous i comprennent en français

Ani donne une première raison, d'ordre historique, à la présence du français à Djibouti : la colonisation. Mais il est vraisemblable que le sujet est conscient des limites de cette interprétation : la colonisation appartient au passé et ne suffit pas à elle seule à expliquer que l'usage du français ait survécu à l'indépendance. Du reste, à une première formulation nominale ("colonisateurs") dont la valeur est indépendante de la temporalité, Ani fait succéder un programme dans lequel le prédicat verbal permet de réintroduire la dimension temporelle : "qui nous ont colonisé" ; la colonisation peut dès lors apparaître comme un accompli. Il faut donc invoquer une autre raison à la présence du français.

Le praxème *bagarre* fait allusion à un éventuel conflit ouvert entre Somalis et Afars dont l'origine pourrait être strictement linguistique, dans l'hypothèse où l'une des deux langues serait avantagée par rapport à l'autre. On remarquera que les Arabes sont absents de cette éventualité.

Mais la conclusion d'Ani ne diffère pas de celle des étudiants du DEUG. Le français reste le seul trait d'union envisagé : "c'est pour ça c'est le français / français tous i comprennent le français".

Dans les deux exemples qui précédaient, le rôle unificateur du français était dû au fait que son statut de langue privilégiée, renvoyant afar, arabe et somali au rang de langues dominées, évitait de devoir hiérarchiser ces langues et de risquer d'aviver les rivalités. Il y a aussi un aspect plus positif à cette fonction fédératrice du français : l'expression d'une culture commune.

Cela se vérifie par exemple dans le domaine télévisuel, tous les Djiboutiens se retrouvant autour des mêmes programmes en français alors qu'ils ignorent volontairement ceux émis dans la langue de l'Autre :

Kadar, 444-450

L2 : y en a le jeudi soir on fait des variétés en en afar on regarde pas / tout le monde pourquoi ça ? (ouais L1) même les Afars lorsqu'il y en a des des variétés somaliennes / eux eux aussi ils disent comme ça mais: ils n'aiment pas...

L1 : et tout le monde regarde les variétés françaises ?

L2 : les vari- (1) oui tout le monde (1) (rires L1 et L3) les Afars les Arabes les Somalis tout ça

Le scénario suivant, proposé par Kadra, montre que le français est aussi une langue fortement marquée par sa fonction véhiculaire et que cet emploi contribue au dialogue entre les communautés, à l'unité nationale :

Kadra, 788-798

(...) ben j'ai grandi dans notre famille on parle que avec mes sœurs on parle que du français / avec les amis à l'école ben on parle avec du français / là je dis les Arabes puisqu'i comprend pas beaucoup la langue somalienne on parle en français les Afars on parle en français / la seule langue qui nous réunit c'est le français / que ce soit n'importe quelle couleur (oui L3) quelle sorte de tribu / mais ce qui nous réunit qu'on se qu'on se comprend c'est la langue français / elle elle est: / comment dirais-je / le centre // (ouais L1) ben si jamais:-

L3 : c'est la seule langue

L2 : oui ben c'est la seule langue euh qu'on peut se comprendre tout que ça soit afar que ça soit arabe que ça soit somalien tout (...)

Le premier contexte d'emploi du français, en famille ou entre amis, renvoie aux emplois du français entre Somalis, signes d'une

acculturation que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier<sup>1</sup>. Les suivants mettent en scène cette jeune fille somalie en train de communiquer d'abord avec des Arabes puis avec des Afars. S'agissant des premiers, ils sont vus comme ne comprenant "pas beaucoup la langue somalienne", ce qui rend la communication en français inévitable. Il est possible que Kadra, par volonté démonstrative, force un peu le trait ici. Concernant les Afars, le rapport à la langue somalienne n'est même plus mentionné, comme s'il était hors de question que la communication puisse utiliser ce canal. En conséquence, le français devient un lien : le praxème *réunir* est employé par deux fois, de même que *se comprendre*. Ce dernier peut être interprété de deux manières complémentaires : d'abord sur un plan strictement linguistique, où il permet d'échanger des messages ; ensuite à un niveau plus humain, où il fait référence à la compréhension entre les hommes, à la fraternité qui les pousse à comprendre leurs différences. Kadra illustre spatialement ce rôle du français en en faisant "le centre", c'est-à-dire ce qui est commun à tous, ce qui est également éloigné de toutes les parties, ce qui constitue le noyau de l'identité nationale djiboutienne.

Sans mésestimer le fait que tous ces Djiboutiens parlent à un interlocuteur français ou débattent en sa présence, et qu'en conséquence le rôle de la langue française est sans doute grand dans le but de faire plaisir à l'interviewer, il semble que l'on puisse conclure que le français peut avoir un rôle unificateur dans le pays - même s'il n'est pas le seul lien entre Djiboutiens, contrairement à ce que ces interviews s'accordent à dire.

À cet égard, il nous semble que nombre des particularités lexicales commençant à émerger dans le français de Djibouti sont communes aux différentes communautés. Des expressions telles que "l'heure est tombée", un mot comme "bras cassé" sont compris de manière identique de tous les Djiboutiens. Une enquête plus approfondie<sup>2</sup> permettrait peut-être de voir dans quelle mesure ces créations lexicales pourraient être le reflet d'une vision du monde

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.1.1. le risque d'acculturation chez les jeunes Somalis.

<sup>2</sup> Sur les premières analyses allant dans ce sens, voir 2.2.4.4.5.3. l'examen des particularité lexicales.

commune qui trouverait pour la première fois, dans la langue française, une expression unique.

#### **2.2.4.4.3. le français, langue d'évasion : la possibilité de partir du pays**

Il est quelque peu paradoxal dans une partie consacrée à l'éventuelle émergence de la djiboutianité de traiter de la possibilité de quitter le pays. Pourtant, le désir de partir correspond à une réalité très marquée, en particulier dans les jeunes générations scolarisées. Au stade actuel de la construction du sentiment national, il semble que l'identité djiboutienne ne se conçoive le plus souvent que comme transitoire. En amont, on trouve la référence aux groupes ethniques et en aval le projet de quitter le pays pour devenir citoyen canadien, australien ou français. La majeure partie des jeunes Djiboutiens, dont l'avenir dans le pays est souvent compromis par de graves difficultés économiques, ont dans l'esprit l'exemple d'un frère, d'un cousin, d'un voisin, partis vivre sous d'autres latitudes. À ce jour, l'identité djiboutienne n'est peut-être pas encore assez développée pour avoir eu raison des traditions nomades qui poussent à poser toujours son camp un peu plus loin à la recherche de nouveaux pâturages...

Chaque semaine, *La Nation* publie les aventures en bande dessinée de Samireh, sorte de porte-parole de la sagesse populaire face à l'administration et aux problèmes du quotidien. Celle en date du 4 juin 1992, sur les problèmes de l'éducation à Djibouti, mentionne le départ à l'étranger comme issue toujours possible. Samireh conclut en ces termes un dialogue avec son ami Mahamoud sur le fait que tous les enfants ne puissent trouver place à l'école :

Je ne comprends pas... Ils expliquent ça par une insuffisance des ressources financières, pourtant l'État et ceux qui sont censés le diriger ont un grand train train de vie. Il faut qu'ils comprennent qu'instruire tout le monde est une bonne chose car quelqu'un d'instruit saura toujours se débrouiller. S'expatriant au besoin.



À Djibouti, comme dans bien d'autres pays en voie de développement, le fait d'aller à l'école peut permettre par la suite de s'expatrier plus facilement, d'aller chercher ailleurs le travail que l'on ne trouve pas dans son pays d'origine. Dans ce contexte, la connaissance du français devient très importante : en tant que langue internationale, le français est un passeport pour le monde francophone. Or, compte tenu des représentations négatives des pays arabes, la langue arabe n'est pas du tout porteuse des mêmes espoirs en un avenir meilleur.

Aux yeux du jeune Afar Kamil, la langue française est auréolée de tout son prestige de langue internationale. Nous lui proposons de remplacer le français par l'afar dans le système scolaire. Voici sa réaction :

Kamil, 384-390

L2 : ouais mais la langue afar c'est c'est c'est pas international tu vois ? (ouais L1) comme à l'Éthiopie / (ouais L1) à l'Éthiopie i i pratiquent le le langue euh  
 L1 : amharique  
 L2 : am-amharique voilà / amharique on appelle langue / là i euh est-ce qu'i vont par exemple en France pour étudier leur langue ? j'crois pas moi / (mmh mmh L1) i vont pas / mais quand même si ça reste dans leur pays (ouais L1) et si si jamais...

Comme il est fréquent dans les situations diglossiques, la langue maternelle, dominée, est à la fois valorisée et dépréciée : ainsi la langue afar se voit-elle refuser le rang de langue internationale<sup>1</sup>, ce qui semble être un vice rédhibitoire. De ce point de vue l'afar, malgré toutes ses qualités, ne pourra remplacer le français dans le système scolaire : "ouais mais la langue afar c'est c'est c'est pas international tu vois ?". On note la difficulté à réaliser ce programme négatif à propos de la langue maternelle, programme qui est trois fois esquissé avant d'arriver à son terme.

Pourquoi le fait de ne pas être une langue internationale interdirait-il d'être le vecteur de l'enseignement scolaire ? On peut

---

<sup>1</sup> Rappelons qu'Ahmed fait de même à propos de la langue somalie à la ligne 539.

peut-être parvenir à se faire une idée sur cette question grâce à la suite de l'argumentation, à propos de l'expérience éthiopienne de scolarisation en amharique. Le système fonctionne puisque les savoirs sont enseignés en amharique. Mais le défaut tient dans la phrase suivante : "euh est-ce qu'i vont par exemple en France pour étudier leur langue ? j'crois pas moi". Kamil continue de montrer la faiblesse de ce système en disant : "i vont pas / mais quand même ça reste dans leur pays". Il est clair que le sujet ne conçoit pas d'autres possibilités d'études qu'en France et même mieux que la finalité de l'apprentissage du français c'est un jour de partir en France, voire même dans "le monde"<sup>1</sup>, puisque le français est parlé partout. Fondamentalement, l'avenir n'est pas conçu comme djiboutien, il passe par la sortie du pays, la vie dans d'autres pays. Cette représentation est très nette quand, plus loin, Kamil évoque la voie normale des étudiants djiboutiens qui, "quand ils réussissent le bac (ils) vont en France" (l.411).

Les mêmes idées sont reprises par Ani, jeune Arabe. Lui aussi a commencé par expliquer la place du français à Djibouti en invoquant le fait que Djibouti avait été colonisé. Mais, devant mon scepticisme, il m'interrompt et propose une autre lecture :

Ani, 351-356

L1 : donc tu penses que si on continue à parler / le français à Djibouti euh // c'est pour...

L2 : non mais parce que si il arrive jusqu'au bac si i termine leur étude i vont voyager dans un pays francophone / et pas dans un au- dans un pays d'Afars

L1 : ah ouais

L2 : ni en pays somalien

Nous nous trouvons ici en face d'un sujet conscient des limites trop étroites des ensembles régionaux auxquels ouvrent les langues locales. L'exemple pris, les études supérieures, montre la nécessité de sortir du pays. La France est le seul débouché possible, Ani refusant dans une autre partie de l'interview la possibilité d'aller dans les pays arabes sous prétexte qu'ils feraient preuve de racisme.

---

<sup>1</sup> Ligne 400.

Abdirahman a vu son frère partir à l'étranger et s'apprête à suivre son exemple :

Abdirahman, 81-92

L1 : tu as des frères et sœurs ?  
 L2 : oui  
 L1 : combien ?  
 L2 : deux sœurs  
 L1 : deux sœurs ?  
 L2 : oui et trois frères / (mmh L1) mmh / un il est: il est parti à Canada / (ah ouais L1) XXXXX (ouais L1) hein à Djibouti et:....  
 L1 : et toi tu aimerais bien partir au Canada ?  
 L2 : hein ?  
 L1 : tu aimerais bien partir au Canada ? toi ?  
 L2 : moi ? / (ouais L1) si je trouve / (ouais L1) (1) ben y a pas de mal (1) / (ouais ouais L1) hein ? / si je trouve je je je vais partir

Même les filles peuvent envisager de partir à l'étranger, si l'on en croit Kadra :

Kadra, 536-541

L3 : on aime bien: parler en français pour nos défauts là / maintenant comme ici<sup>1</sup> on: on fait pas beaucoup de français normalement / (ouais L1) on aime bien faire le français pour apprendre à MIEUX se défendre  
 L1 : pourquoi ?  
 L3 : on aime dire- on aime- ben on dit demain si je parte à l'étrange sans savoir rien si demain je grandis je sais rien ça / la vie c'est pas mieux

Quand Kadra essaie d'expliquer pourquoi elle parle français, la première raison donnée est "apprendre à mieux se défendre". Pour comprendre ce qui se cache derrière cette généralité, il importe de lire la suite. Le français est lié au domaine du savoir ("sans savoir rien" et "je sais rien") et d'un savoir utile pour la vie d'adulte. Soit que l'on veuille partir à l'étranger<sup>2</sup> ("demain si je parte à l'étrange sans savoir rien"), soit simplement que l'on sorte de l'enfance ("si demain je grandis je sais rien"). Le français n'est donc pas conçu comme un

<sup>1</sup> Dans le cadre de l'école ménagère de Boulaos.

<sup>2</sup> On voit que cette éventualité de départ ne fait l'objet d'aucune justification particulière, d'aucune élaboration. Un départ est donc, semble-t-il, toujours possible, tellement envisageable que le sujet ne ressent pas le besoin de s'en expliquer.

bagage culturel, mais surtout comme une langue utile : véritable viatique pour partir à l'étranger ou langue permettant d'acquérir les connaissances jugées nécessaires pour entrer dans le monde des adultes.

Maîtriser le français ce n'est donc pas seulement pouvoir s'instruire en français, c'est aussi s'assurer une porte de sortie, acquérir une sorte de visa d'entrée en France et dans d'autres pays. Dans les représentations de Kamil et de ses camarades djiboutiens, la langue française est donc beaucoup plus qu'une langue étrangère ou qu'une langue seconde : elle est une langue de l'étranger, l'assurance de pouvoir un jour partir d'un pays senti comme porteur de trop peu d'espérances.

Au terme de cette partie consacrée aux atouts dont dispose la langue française à Djibouti, nous rappellerons les principaux enseignements tirés de notre étude des représentations. Le français bénéficie globalement d'une image positive, en raison des valeurs qu'il véhicule, du fait qu'il contribue à réunir les Djiboutiens d'origine ethnique différente et qu'il est peut-être en dernier ressort la seule marque réelle de la djiboutianité. En revanche, nous avons vu qu'il marquait de nouvelles séparations dans la société. Ce fait, joint aux réactions contre l'acculturation qu'il provoque, pourrait lui conférer une image plus négative qui risquerait de lui nuire dans l'avenir. Mais ce ne sont pas là les deux seuls obstacles possibles au rayonnement du français : d'autres menaces se laissent entrevoir, que nous allons à présent examiner.

#### 2.2.4.5. les difficultés du français

Le rôle important que pourrait être amené à jouer le français dans la construction d'un sentiment national djiboutien, dans l'émergence d'une citoyenneté djiboutienne jusqu'à présent très incertaine, ne peut que favoriser l'apprentissage de cette langue. Cette dimension identitaire vient conforter la place de choix déjà conférée au français par le réglage institutionnel des langues en République de Djibouti.

Mais d'autres forces viennent s'opposer au rayonnement croissant de cette langue. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer que le fait que le français entrerait en conflit avec le pôle grégaire générerait à son égard des attitudes de rejet. À cet important facteur de tensions viennent s'ajouter d'autres obstacles à la diffusion du français à Djibouti.

##### 2.2.4.5.1. la concurrence de la scolarisation en arabe

En dépit d'efforts jamais remis en cause pour asseoir sur les bancs de l'école le maximum de jeunes Djiboutiens, le ministère de l'Éducation nationale ne parvient pas à scolariser tous les enfants du pays. Loin s'en faut puisque, rappelons-le, moins de 50% des enfants de six ans entrent à l'école primaire et que, sur ce nombre, seulement trente pour cent parviendront en sixième. Les laissés pour compte du système sont donc nombreux. Pour répondre à la demande croissante de scolarisation, s'est mis en place depuis une dizaine d'années un système éducatif parallèle de scolarisation en arabe. Deux écoles reconnues par l'État comme relevant du primaire privé laïc dispensent ainsi un enseignement en langue arabe aux petits Djiboutiens<sup>1</sup>. Les effectifs sont constitués en majorité d'enfants qui n'ont pas pu entrer en C.I. ou qui sont sortis prématurément du système français et viennent ici tenter une deuxième chance. Le secondaire est également concerné avec trois établissements : Al Najah et Fourquan

---

<sup>1</sup> Il s'agit des écoles islamiques Al Najah et Fourquan, scolarisant à elles deux plus de 1200 élèves en 1990-1991.

accueillent 268 élèves de la sixième à la troisième et l'école du Royaume d'Arabie Saoudite 313 de la sixième à la terminale (dont 114 en second cycle).

À côté de ces écoles reconnues par l'État naissent chaque jour des écoles de fortune appelées *mala'amas* qui dispensent un enseignement pré-primaire et primaire. Les leçons ont lieu dans la rue, le maître est rémunéré directement par les parents. Les cours se limitent à l'apprentissage de la calligraphie arabe et à la mémorisation du Coran. Certains enfants vont dans ces *mala'amas* avant d'entrer en classe de C.I., puisqu'il n'existe aucune autre structure de maternelle dans le système éducatif djiboutien.

Un extrait de l'interview de Djama illustre bien le fait que le système scolaire en langue arabe profite des capacités d'accueil limitées du primaire public :

Djama, 124-132

L2 : on l'a révisée de d'aller à l'école c'est-à-dire on a dit que: [se] trois jours de de retard // elle ne puisse pas mais: elle apprend l'arabe quand même

L1 : qu'est-ce ça veut dire révisée<sup>1</sup> ?

L2 : au temps de la colonisation monsieur / on exigeait monsieur / tous les: / elle est- elle vient tr- trois jours de retard / après la rentrée / elle a dit que: puisqu'elle est en retard elle veut pas l'école et ce f- c'est foutu

L1 : / tout à l'heure tu disais elle apprend l'arabe quand même

L2 : elle apprend l'arabe APRES / après qu'on l'a révisée de l'école / (3) c'est ça (3)

Djama explique ici pourquoi sa sœur n'est pas allée à l'école publique, prenant soin de renvoyer à un passé colonial révolu le temps où l'on n'accueillait pas tous les enfants à l'école ("au temps de la colonisation on exigeait monsieur"). La scolarisation en arabe, voire peut-être ici le simple apprentissage de cette langue, apparaît comme une solution de rechange, une sorte de palliatif de l'impossibilité d'aller à l'école. Les deux faits sont explicitement liés dans la conscience du sujet : "on l'a révisée d'aller à l'école (...) mais: elle apprend l'arabe

<sup>1</sup> Il s'agit du verbe *refuser*. On retrouve trois des fautes caractéristiques des locuteurs djiboutiens, avec la confusion de /ə/ et de /e/, de /y/ et de /i/, de /f/ et de /v/.

quand même" ; *quand même* est un appréciatif indiquant qu'aux yeux du sujet l'apprentissage de l'arabe reste un pis-aller, une solution de rechange moins valorisée. Plus loin, il exprime une seconde fois ce lien par l'insistance sur le parapraxème APRES : "elle apprend l'arabe APRES / après qu'on l'a révisée de l'école".

À l'heure actuelle, la scolarisation en français continue d'occuper la première place. Le statut du français, son importance sur le marché du travail, les possibilités d'expatriation qu'il offre assurent encore sa prépondérance. Ne mésestimons pas non plus l'importance de l'effort fourni par la France en termes de crédits comme d'assistants techniques. Mais l'arabe progresse incontestablement depuis quelques années, depuis que la demande de scolarisation n'est plus satisfaite par les pouvoirs publics. Que demain l'Arabie Saoudite<sup>1</sup> décide d'accroître son aide financière à la République de Djibouti et l'on pourrait bien voir fleurir les écoles en langue arabe, augmenter l'importance de cette langue.

#### 2.2.4.5.2. l'acculturation stigmatisée

La situation de polyglossie met en péril les cultures ethniques, l'enseignement en français des connaissances dites modernes prenant parfois le pas sur la transmission en langue maternelle des savoirs et valeurs traditionnels. Nous avons pu, à propos de cette concurrence autour du pôle grégaire, parler d'un risque certain d'acculturation.

Or, cette entrée en conflit du français et des langues et cultures nationales pourrait être à terme un obstacle au rayonnement du français à Djibouti. Le risque est d'autant plus important qu'à l'heure

---

<sup>1</sup> À ce jour, le Royaume d'Arabie Saoudite semble plutôt soucieux de voir la France continuer à assurer la stabilité de ce pays de la Corne. Il a ainsi financé, en 1982, la construction du troisième collège public de la ville de Djibouti, appelé collège d'Ambouli, dans lequel les cours sont bien entendu dispensés en français.

actuelle, en l'absence d'émergence d'une norme locale du français, cette langue continue à apparaître souvent comme une langue étrangère.

Des phénomènes de rejet du français sont parfois enregistrés, réactions à ce sentiment d'acculturation que nous avons analysé. Deux articles de *La Nation*, écrits à deux ans d'intervalle<sup>1</sup>, proposent de débaptiser les rues portant des noms français pour les "djiboutianiser". Dans "Après les casernes les rues", l'hebdomadaire salue l'initiative de l'armée djiboutienne qui a débaptisé ses casernes pour leur donner les noms d'officiers djiboutiens et souhaite que le procédé soit étendu aux rues de la ville. L'article finit sur un menaçant "À mort les noms imprononçables de la colonisation !"

Dans un tel contexte, parler un bon français c'est être suspect d'une acculturation stigmatisée comme étant la preuve d'une trahison de ses origines. P. Poutignat et P. Wald (1979) ont analysé de telles attitudes de défiance à propos des locuteurs centrafricains employant le français en dehors des fonctions qui lui sont normalement associées. Ils relèvent que celui qui affiche de parler français là où il pourrait parler sango est accusé de vantardise. Les deux auteurs concluent alors que "cette accusation de vantardise vient doubler l'attribution des caractéristiques valorisées" et parlent à propos de cette pression pesant sur certains usages du français de "contre-norme". La réalité sociolinguistique djiboutienne nous permet de suivre ces auteurs dans leurs analyses. Du fait de l'absence à Djibouti d'une norme locale du français, les locuteurs des variétés régionales ou de prestige se trouvent pris entre deux feux : d'une part l'exigence d'une stricte conformité à ce qu'ils pensent être la norme scolaire du français, d'autre part l'accusation de vantardise que fait peser sur eux la "contre-norme" sanctionnant toute volonté de se distinguer des autres par un emploi excessif du français.

Le malaise est particulièrement net chez les Djiboutiens les plus scolarisés. Trois récits produits au cours du débat organisé entre les

---

<sup>1</sup> "Mais où est donc l'avenue Saint Laurent du Var ?" est du 15 août 1985 et "Après les casernes les rues", du 10 septembre 1987.



étudiants du DEUG en donnent une bonne illustration. Parler un trop bon français suffit parfois à vous rendre suspect :

DEUG, Fatouma, 358-367

si y a si y a un Jiboutien un p'tit: un p'tit enfant auquel à la maison on lui parle souvent le français là il a un français correct / et parfois ceux-là i sont écartés de / du milieu comment dire / oui ce sont XX i s'entendent pas très bien avec les autres / par exemple dans mon- dans le quartier où j'habite y a une famille là auquel leurs enfants dès le plus jeune âge on leur parle que du français / (ouais L1) mère et père : (tout en français L1) et euh à l'école i sont écartés ces enfants-là / parce que les autres enfants i parlent pas correctement la langue française comme eux / (mmh mmh L1) i z'ont du mal à s'exprimer quoi: / on leur dit vous êtes francisés ou: vous vous croyez supérieurs à nous (ah ouais L1)

On peut distinguer dans ce récit deux moments différents : une évaluation initiale, à portée générale ("si y a y a un Jiboutien"), et le développement, plus personnel ("par exemple dans le quartier où j'habite"). Mais de l'un à l'autre, il y a bien plus que simple illustration. Le développement permet de dépasser l'évaluation initiale et de formuler ce qui était inavouable tant qu'on en restait à un niveau de généralité trop important.

Dans la première partie, le Djiboutien, plus particulièrement l'enfant d'âge scolaire, est quelqu'un à qui l'on "parle souvent le français" à la maison. *Souvent* sous-entend que d'autres langues ont cours, qu'il n'y a donc pas acculturation totale. Fatouma va donc avoir du mal à praxémiser un rejet total de la part des autres élèves : elle doit s'y reprendre à quatre fois pour parvenir finalement à réaliser un programme très mesuré : "i s'entendent pas très bien avec les autres". La difficulté d'intégration au milieu est rejetée sur ces enfants-là, puisque ce sont eux qui sont les actants confirmés du Faire *ne pas s'entendre très bien avec*.

L'exemple donné ensuite par Fatouma offre une tout autre leçon. Les enfants deviennent des personnes à qui l'on ne parle "que du français" : il n'y a donc plus de place pour les langues maternelles. Cette radicalisation se poursuit avec la formulation du rapport que les autres entretiennent avec eux : "i sont écartés ces enfants-là".

D'actants confirmés, ils deviennent actants passifs d'un procès dont l'actant actif est gommé : *écarter*, employé au passif, reste sans actant actif exprimé. Enfin, le discours rapporté laisse la place aux reproches des autres élèves : acculturation, avec le praxème *francisé*<sup>1</sup>, et complexe de supériorité. On voit que c'est une pratique différente du français qui cause la séparation entre les deux types d'élèves : d'un côté ceux qui la parlent "correctement", les "francisés", de l'autre ceux qui ne "parlent pas correctement la langue française". Dans cette représentation, est posé le problème de la norme du français. Dans l'esprit de Fatouma, pourtant francophone, titulaire du baccalauréat, l'emploi d'un français "correct", normé, continue d'être l'indice d'une acculturation. Cela signifie que les productions sont toujours rapportées à une norme scolaire en fonction de laquelle les productions à caractère régional sont dévalorisées. Soit on est "francisé" et l'on parle un français "correct", soit on ne l'est pas et on ne parle pas correctement la langue française. Il n'y a pas de place pour une troisième voie, constituée par l'émergence d'une norme locale, seule capable de décomplexer les locuteurs.

Il est clair que tant que les locuteurs djiboutiens se sentiront enfermés dans ce dilemme, la langue française continuera d'être perçue comme langue étrangère, ce sentiment étant un frein à son développement.

Après Fatouma, c'est au tour d'Abdourahman de produire un récit allant dans le même sens :

DEUG, Abdourahman, 372-378

moi je connais une fille qui était avec nous en seconde / je dirai pas son nom mais / elle elle nous disait c'est la première année que des Jiboutiens me parlent / c'est une JIBOUTIENNE / elle nous disait ça / c'est la première année que des Jiboutiens me parlent /pourquoi tu dis ça ? parce que tous les Djiboutiens me considéraient comme une une quoi comme une française quoi / euh i me méprisaient j'étais la tête de turc euh des trucs comme ça / elle était vraiment écartée

---

<sup>1</sup> La formation de ce praxème, sur la base de *français* suivi d'un suffixe *-isé* de transformation, indique le résultat d'un procès.

De l'école primaire, nous passons au collège et au lycée. L'évolution est intéressante en ce qu'elle établit que la mise à l'écart des "acculturés" est effective jusqu'au collège, après quoi elle s'efface. C'est un peu comme si le collège était encore représenté comme proche du milieu familial, l'emploi d'un bon français y étant incongru, alors que le lycée efface cette valeur. Peu d'élèves ont été admis à y entrer, on se prépare à partir en France après le baccalauréat : le contexte est tout différent. Le recours au discours direct permet de voir comment la mise à l'écart est vécue par les "francisés". Elle se traduit par une absence totale de communication ("c'est la première année que des Jiboutiens me parlent") et une attitude de mépris qu'Abdourahman a du mal à exprimer : interruption de programmes, ponctuants tels que *quoi*. Ici, l'acculturation est encore plus franchement dénoncée, le praxème *française* s'étant substitué à celui de *francisé* : l'idée de procès au terme duquel il y a changement du sujet a disparu ; le francisé restait quand même au départ un Djiboutien, ce qui n'est plus le cas avec l'emploi du praxème *française*.

Nous ne pouvons clôturer cette analyse sans nous interroger sur la signification des ratages produits par Abdourahman au moment où il doit rapporter les paroles de la jeune fille. À ce moment du récit, la jeune fille est elle-même censée rapporter l'attitude des autres Djiboutiens à son égard. Le fait que ses paroles soient au discours direct fait qu'Abdourahman va mêler son propre *je* à celui de son personnage :

parce que tous les Djiboutiens me considéraient comme une  
une quoi comme une française quoi / euh i me méprisaient  
j'étais la tête de turc euh des trucs comme ça / elle était  
vraiment écartée

Soit les ratages d'actualisation, les hésitations diverses sont à mettre au compte de la jeune fille et cela supposerait qu'Abdourahman cite ses paroles en en gardant les scories, ce qui est improbable ; soit ces hésitations sont le fait du sujet lui-même et témoignent de son propre trouble à rapporter des attitudes de mépris qui, tout bien considéré, le concernent également. En effet, Abdourahman est bachelier, étudiant de Lettres Modernes ; le reste

du débat révèle chez lui un degré d'acculturation assez important. En quoi diffère-t-il fondamentalement de la jeune fille dont il rapporte les propos ? Il est probable que se récit joue une fonction cathartique, permettant au sujet d'exprimer indirectement un malaise personnel.

Myrienne, autre étudiante, dit expressément être touchée par ce drame identitaire : mais sa qualité de métisse franco-djiboutienne lui permet d'en assumer plus facilement l'aveu :

DEUG, Myrienne, 379-382

je peux dire qu'en temps que métis je ressens cette chose-là étant donné que je parle pas / suffisamment / la langue somalie / je parle tout le temps en français / et parfois vis-à-vis des autres je peux apparaître comme la p'tite- la Française

Nous terminerons sur ce point avec l'interview d'un jeune collégien somali, Waberi :

Waberi, 115-123

L1 : ah d'accord / et euh est-ce que c'est bien vu de parler le français à Djibouti ? / quand on a ton âge ?

L2 : quand on a mon âge ?

L1 : comment s'est senti ?

L2 : euh ça dépend de: / ça dépend des gens là / si par exemple y a y a des- il se peut qu'y ait des gens là quand i voient parler en français i se disent / ce p'tit là c'est un: pff j'sais pas / c'est un francophonisé quoi un / (un francophonisé ? L1) oui voilà il est très- il a le français dans l'os ou bien y a des gens qui trouvent ça normal

Le risque est celui d'une coupure avec la culture maternelle, risque que stigmatise des praxèmes comme *francophonisé*, *francis réel* ou *gals réel*<sup>1</sup> : d'ailleurs, ces praxèmes sont assumés soit par des vieux soit par des filles. On peut penser que les filles sont vues, comme les vieux, comme étant plus proches de la tradition. On peut aussi évoquer le fait qu'elles sont plus à même d'accuser les autres d'acculturation car elles sont moins scolarisées que les garçons. On peut voir alors se dessiner une nouvelle ligne de fracture dans la

---

<sup>1</sup> Ces deux praxèmes sont du somali et désignent ceux qui ont trop bien intégré la culture française. Waberi les place dans la bouche des jeunes filles à propos des garçons qui parleraient trop français afin de les séduire. Le fait que la langue somalie dispose de praxèmes pour traduire cette réalité de l'acculturation des jeunes montre l'acuité du problème.

société djiboutienne, entre jeunes scolarisés, "francophonisés", et jeunes non ou peu scolarisés. D'ailleurs face à ces possibles accusations, les jeunes garçons scolarisés veillent à ne pas trop parler français (Waberi, 327 et 331) et recherchent le "juste équilibre" (Waberi, 352).

À l'heure actuelle, le développement du français à Djibouti souffre d'une image négative de langue étrangère ou de langue réservée à une certaine classe. Cette représentation, que l'on trouverait sans doute fortement exprimée chez les non francophones, pourrait à moyen terme nuire au français, surtout en l'absence d'une norme endogène.

#### **2.2.4.5.3. le conflit entre l'usage djiboutien du français et la norme scolaire**

Nous avons déjà eu l'occasion d'évoquer amplement le problème de la norme du français à Djibouti pour montrer que, seize ans après l'indépendance, il n'y avait pas émergence d'une norme endogène et qu'en conséquence tous les énoncés étaient rapportés à la norme scolaire du français, attendu que c'est par le médium scolaire que s'effectue majoritairement l'appropriation de cette langue.

G. Manessy a évoqué les conséquences (1988 : 78) de ce qui pourrait bien constituer un nouveau rapport diglossique au sein de la situation de polyglossie djiboutienne. La pesanteur de cette norme externe place les locuteurs dans un sentiment permanent d'insécurité linguistique, empêche l'apparition de variétés ayant des caractéristiques et des fonctions reconnues<sup>1</sup>. En d'autres termes, les formes sont ou ne sont pas du français. Ce système binaire ne permet pas "l'élasticité stylistique" (1988 : 79) nécessaire à la "satisfaction

---

<sup>1</sup> Si notre étude du continuum nous a permis de discerner sur des bases sociolinguistiques différentes variétés, celles-ci continuent à être rapportées au français scolaire et ne sont pas jugées en fonction d'une norme endogène.

des besoins communicationnels d'une communauté" et entraîne une dévalorisation des formes régionales, considérées comme fautives ou humoristiques.

#### 2.2.4.5.3.1. des formes pour faire rire

La manière la plus élégante de minimiser l'importance des variations dialectales que le français peut connaître à Djibouti est de les considérer comme des formes volontairement humoristiques, destinées simplement à faire rire l'interlocuteur. C'est le domaine du lexique, celui dans lequel la variation est la plus évidente, qui est le plus souvent traité ainsi.

Nous allons étudier quelques-unes des stratégies employées par les locuteurs djiboutiens pour refuser ainsi aux "djiboutismes" le statut auquel ils pourraient prétendre. C'est naturellement chez les locuteurs les plus instruits, les plus marqués par la norme scolaire, que l'on trouvera les exemples les plus marqués de cette mauvaise conscience linguistique.

DEUG, Myrienne, 21-24

MYRIANNE : ah si parce que quand tu parles à des Djiboutiens y a toujours des mots français que tu utilises des expressions que tu traduis directement en- du djiboutien en français par exemple / quand tu dis- quand on dit- bon c'est vrai c'est souvent pour faire rire l'entourage / souvent c'est ça

Myrienne commence par montrer la fréquence des phénomènes de création lexicale que nous avons étudiés sous l'appellation de calques en employant le parapraxème *toujours*. L'utilisation d'un *tu* impersonnel va dans le même sens. Mais quand il s'agit de passer de *tu* à *on*, d'une forme très générale à une autre dans laquelle le sujet est inclus, le programme phrastique s'interrompt ("quand tu dis- quand on dit-") et le phénomène est interprété comme seulement humoristique ("pour faire rire"), ce qui en restreint considérablement la portée. Myrienne ne souhaite pas faire apparaître ces calques comme étant d'usage courant en français de Djibouti, de manière à ne pas devoir reconnaître ses propres écarts par rapport à la norme scolaire.

Amina, 155-160

L1 : donc les les Djiboutiens quand i parlent français ça peut leur arriver de dire (ÇA PE- L2) il est léger en disant il est fou

L2 : OUAIS / ou bien il a sauté euh

L1 : ou il a sauté ((rires L2)) ah bon il...

L2 : (1) avant il était - y a plein d'anecdotes comme ça avant il était euh euh il était léger maint'nant il a sauté / (ah bon? rires L1) voyez ((rires L2))

Amina donne un exemple de calque du somali et elle le fait en riant. Cette manière de s'exprimer montre qu'il ne s'agit pas là d'un phénomène à prendre au sérieux, que c'est plutôt un sujet de plaisanterie. C'est cette idée qu'elle va essayer à accréditer un peu plus loin :

Amina, 212-214

non c'est pas le fait de dire qu'y a un lexique y a un français parlé dans les pays africains / (ça c'est vrai L1) au contraire ça fait de l'humour ça fait euh: c'est vraiment euh:

L1 : ah ouais ça fait de l'humour

L2 : ((rires L2)) (1) et quand on traduit certaines choses c'est c'est:: ((rires L2)) (ouais L1)

L1 : et alors par exemple quand...

L2 : par exemple on / on:- / euh // y a des mots euh: / même que- des situations comme ça / (mmh mmh L1) que quand on traduit ça fait: ça fait tellement rire

"Ça fait de l'humour", "ça fait tellement rire" : tout en reconnaissant la spécificité du lexique africain, Amina la réduit par ces deux expressions à un phénomène volontaire, contrôlé, destiné à amuser son interlocuteur.

Pourtant, Amina va être amenée à nuancer son propos devant mon scepticisme quant à ses explications :

Amina, 222-228

L1 : ah bon mais est-ce que les Djiboutiens font ça pour faire rire ou est-ce qu'i font ça après naturellement ?

L2 : ben y a qui le font naturellement / (ouais L1) parce que i quand i parlent i z'utilisent ça: euh comme ça

L1 : mmh est-ce que ça dépend des...

L2 : mais euh pour rigoler / nous on raconte / (ah ouais L1) de tas d'anecdotes euh...

Pour commencer, elle reconnaît l'existence de calques produits spontanément, mais chez certains locuteurs dont elle ne fait visiblement pas partie. En effet, le fait de dire "y en a", de les poser en non-personne ("quand *i* parlent *i* z'utilisent") montre que le sujet n'est pas lui-même touché par ce qui est une atteinte à la norme scolaire du français. Mais reconnaître que le phénomène est naturel n'est plus compatible avec l'explication par une volonté humoristique invoquée plus haut. Cessant d'être contrôlé, involontaire, le calque devient une entorse à la norme.

Dans un second temps, pour ne pas se trouver en contradiction avec ses précédents propos sur la valeur humoristique de telles manifestations linguistiques, elle va réintroduire cette dimension mais de manière un peu décalée. Pour commencer, elle se pose dans un *nous*, au sein d'un groupe aux contours mal définis mais visiblement différent de celui regroupant les individus parapraxémisés en non-personne et auteurs des calques : ce *nous on* s'oppose au *i*. Ensuite, l'humour naît des histoires qui circulent sur ces calques et plus des calques eux-mêmes. Il y a là un déplacement manifeste qui est le signe d'une distance supplémentaire. D'un côté, on trouve ceux qui utilisent spontanément un français différent, de l'autre ceux qui s'en amusent en se racontant les histoires des premiers. D'un côté ceux qui enfreignent les lois du bon français, de l'autre les connaisseurs du bon usage.

Amina use donc de deux tactiques successives pour nier l'importance éventuelle de formes dialectales. Elle prend d'abord le parti d'en faire des formes faites pour rire, puis indique que cela ne concerne que certains locuteurs dont elle ne fait pas partie, en tant que lettrée et bonne francophone.

Mais cette minimisation, dont nous venons de repérer quelques traces, ne nous semble pas correspondre tout à fait à la réalité. La présence à l'écrit en français de prestige de quelques calques<sup>1</sup> n'est pas destinée à provoquer le rire du lecteur. Ensuite, dans beaucoup

---

<sup>1</sup> Voir 2.2.4.4.5.3. l'examen des particularité lexicales.



d'interviews, jusque chez les sujets les plus lettrés, nous avons recueilli de tels djiboutismes. Or leur production n'était manifestement pas destinée à faire rire puisque la forme somalie de départ n'était pas connue de nous. Voici un exemple d'un tel cas :

Waberi, 440-450

L1 : ah ouais / ta mère elle parle français ?

L2 : non elle parle pas

L1 : elle parle pas français ?

L2 : non elle parle pas

L1 : elle parle arabe ?

L2 : non e-e-e-elle pff elle CASSE un peu d'arabe quoi

L1 : elle quoi ?

L2 : (1) elle casse un peu d'arabe (1)

L1 : qu'est-ce que ça veut dire ça ?

L2 : euh ((rires)) e- elle euh / comment dire là el-elle parle un peu quoi / pas trop / (elle casse L1) ouais

La première fois que Waberi employe le praxème *casser* à propos de l'arabe, il le fait de manière tout à fait naturelle, l'accentuant simplement pour mettre en relief les faibles compétences linguistiques de sa mère. Mais, pressé de répéter sa phrase que nous n'avons visiblement pas comprise, le sujet se met à rire comme s'il était soudain devenu conscient du caractère surprenant pour un Français du praxème produit. On voit bien ici que le caractère humoristique n'est que second et naît de la prise de conscience de l'écart par rapport à la norme. Mais, dans leur valeur d'usage, les djiboutismes sont loin d'avoir toujours un caractère humoristique.

Nous pensons donc que le fait de déclarer ces formes humoristiques est une manière pour les locuteurs djiboutiens les plus lettrés, les plus sensibles au respect de la norme centrale du français, d'utiliser un français qui n'est plus tout à fait le français de France tout en gardant sauves les apparences. La diglossie naissante français standard-français de Djibouti est ainsi vidée de sa dimension conflictuelle.

## 2.2.4.5.3.2. des formes fautives

À côté de cette expression détournée de cette diglossie particulière, on trouve parfois l'affirmation brutale du caractère fautif des particularités linguistiques djiboutiennes.

DEUG, Myrienne, 314-320

MYRIANNE : je pense / parce que là je pense que tous ceux qu'on est là on a tous eu des instituteurs EUROPEENS je pense la plupart du temps / (mmh SAID) alors que maintenant c'est des instituteurs djiboutiens et parfois i z'ont pas- eux aussi i maîtrisent pas tout à fait la langue: française: avec la norme quoi / (euh déclin MOHAMED) y a moins de norme donc / (communication elle est XX MOHAMED) je pense qu'ils apprennent un français au départ faussé / plus ou moins faussé

Ce passage sur la norme est extrêmement intéressant venant d'un Djiboutienne suivant des études de Lettres Modernes dans le but de devenir plus tard enseignante de français. Il témoigne bien de l'acuité de cette question et de la manière dont pourrait se poser à l'avenir le problème de l'articulation de la norme française avec les pratiques djiboutiennes. Les instituteurs "européens" sont les garants du bon usage, les instituteurs djiboutiens parlant un français témoignant de "moins de norme", un français "faussé". On voit bien qu'il n'y a pas du tout de prise de conscience d'une norme locale, correspondant aux usages réels des locuteurs djiboutiens. Les énoncés djiboutiens continuent d'être rapportés à la norme centrale et d'être jugés en tant qu'écart coupables<sup>1</sup>.

Mais, au-delà, est en jeu la question de la capacité des Djiboutiens à prendre en main dans l'avenir l'enseignement du français. Jusqu'à présent, l'enseignement de cette matière a été confié aux Français. Mais la politique de formation du ministère djiboutien et de la Coopération française vise à mettre

---

<sup>1</sup> La question de la norme pédagogique est ici évoquée par Myrienne. Quel français enseigner à l'école ? Le français de France ou le français réellement parlé par les Djiboutiens ? À Djibouti, cette question est sans doute prématurée, alors qu'elle devient d'actualité dans les pays francophones d'Afrique de l'Ouest. La faible importance, tant quantitative que qualitative, des écarts enregistrés ne saurait justifier la prise en compte d'une nouvelle norme dans l'enseignement.

progressivement les Djiboutiens aux commandes dans ce secteur-clé. L'enjeu est de taille, puisqu'il ne s'agit pas moins que de prouver par là que le français est devenu une langue djiboutienne.

De ce point de vue, Myrienne, pourtant elle-même destinée à devenir professeur de français, n'est guère optimiste. L'opposition entre instituteurs européens et instituteurs djiboutiens est synonyme de baisse de la qualité et cela demeurera tant que l'image de la francophonie sera uniquement centrée sur la France et ses usages.

D'un autre côté, en posant le problème de la transmission du français par les instituteurs djiboutiens, Myrienne, qui a eu comme ses camarades des enseignants français, peut ne pas se sentir concernée par ces écarts et continuer à apparaître elle-même comme un garant de la norme centrale. De fait, il est fréquent de renvoyer sur les plus jeunes que soi la responsabilité des manquements. Ismaël, âgé de plus de 45 ans, rendait responsables les moins de trente ans ; les étudiants du DEUG, qui ont entre 20 et 24 ans en moyenne, désignent les actuels élèves du primaire et des collèges. S'agissant de ces derniers, Kadra puis Fatouma disent qu'ils ont même des problèmes de compréhension mutuelle :

DEUG, Kadra, 336-337

et même quand ils se parlent entre eux hein ? i se comprennent pas entre eux quand i se parlent n'est-ce pas ?

DEUG, Fatouma, 354-356

FATOUMA : même pour- entre eux / même (ah SAID) ils font le maximum pour se comprendre c'est-à-dire qu'i: qu'i respectent pas euh / l'ordre de des mots quoi / sujet verbe complément / i z'utilisent les mots comme ça et...

Fatouma grossit les écarts atteignant le français des jeunes Djiboutiens jusqu'à montrer que le "noyau dur" de la langue, la syntaxe ("l'ordre de des mots quoi") est atteint. Pourtant cette représentation n'est pas tout à fait conforme aux pratiques. Nous avons eu l'occasion de démontrer que même chez les locuteurs d'un français élémentaire l'ordre des éléments était globalement respecté

et que ces variétés apprises, même imparfaitement, dans un cadre scolaire pouvaient être marquées par un souci de la norme scolaire. Grossir le trait permet sans doute au sujet de s'affranchir personnellement des soupçons qui pourraient peser sur ses pratiques.

Nous voici parvenu au terme de l'étude des représentations sociolinguistiques et identitaires. Le moment est venu de reprendre les différents points de notre recherche pour donner une image globale du rôle que joue le français dans la structuration de l'identité.

Le contexte de polyglossie djiboutienne, mettant les langues nationales en situation de minoration, favorise le français au détriment des autres langues, provoque une acculturation rapide des Djiboutiens, une érosion des identités ethniques. Les langues maternelles sont de moins en moins bien maîtrisées par les jeunes Djiboutiens francophones, qui sont à la recherche d'une identité nouvelle. Ce "malaise identitaire" est accentué par le fait que ni l'identité africaine ni l'identité arabe ne sont considérées comme des identités de substitution acceptable. Le sentiment de la différence est grand chez les Djiboutiens, et le fait de parler français y est sans doute pour beaucoup. Dans ce contexte, il semble bien que les Djiboutiens francophones fassent souvent de la langue et de la culture françaises un point d'ancrage possible.

Le rôle du français est donc éminemment complexe, ambigu : dans le même temps, il accentue un malaise identitaire marqué et apparaît comme une solution possible ; d'un côté, il contribue à diviser les Djiboutiens, à accroître les différences (entre hommes et femmes, nomades et citadins, vieux et jeunes), d'un autre, il peut les rassembler, servant de moyen de communication interethnique.

Enfin, le processus de dialectalisation du français, qui a atteint à des degrés divers tous les pays francophones, ceux d'Afrique de

l'Ouest aussi bien que le Québec ou la Belgique, en est à ses débuts à Djibouti. Les quelques différences linguistiques par rapport à la norme centrale du français n'ont pas encore été érigées, par une prise de conscience collective, par un consensus sur les usages des locuteurs djiboutiens, en une nouvelle norme. En l'absence de celle-ci, les créations lexicales et les autres aménagements que peut connaître le français sont considérés comme fautifs. L'enseignement du français, encore très largement aux mains de professeurs étrangers, ne peut que conforter cette attitude normative qui va à l'encontre du processus d'appropriation par les Djiboutiens de la langue française. Au fur et à mesure que se crée une distance entre le français et sa pratique djiboutienne naît une nouvelle situation de diglossie qui pourrait nuire au développement futur de cette langue.

# **CONCLUSION**

Arrivé au terme de notre parcours, le moment est venu de mesurer le chemin parcouru avant de prendre la mesure des horizons qui restent ouverts à l'investigation. C'est donc par un double mouvement de prise de recul et de prospective que nous allons conclure - provisoirement sans doute - cette première approche sociolinguistique du français dans la ville de Djibouti.

La partie réflexive de notre travail doit prendre en compte deux dimensions : dresser un bilan final de la place du français sur le marché sociolinguistique djiboutien et revenir sur les outils conceptuels qui ont été utilisés. Tous les concepts que les études sociolinguistiques mettaient à notre disposition n'étaient pas également adaptés à l'analyse de la situation de langage djiboutienne et nous avons dû en modifier certains et en proposer de nouveaux. Mais ces deux domaines ne peuvent être sans artifice traités séparément : c'est de la prise en compte de la réalité sociolinguistique qu'est né le besoin de faire émerger de nouveaux outils d'analyse ; en retour, notre vision du français a été conditionnée par eux. Nous mènerons donc de front le rappel des principales caractéristiques du français à Djibouti et l'exposé des avancées conceptuelles.

Notre référence de départ en matière d'analyse des situations de francophonie était la grille élaborée par R. Chaudenson (1988). Cet outil s'est révélé très performant pour déterminer le statut du français dans le pays, mais moins approprié pour un travail en profondeur sur la réalité des productions linguistiques dans la ville de Djibouti. D'un point de vue "juridique", le caractère dominant du français se dégage de manière très nette : officialité partagée avec un arabe littéraire dont la présence reste à ce jour symbolique, règne sans partage sur tous les usages écrits (presse écrite, administration), transmission des savoirs modernes par le canal scolaire. De ce fait, les langues nationales, langues maternelles des différents groupes humains originaires de Djibouti, sont minorées, maintenues dans un statut d'infériorité qui les a privées jusqu'à aujourd'hui de l'accès aux domaines occupés par le français. Toutes les composantes d'une situation de diglossie rendue seulement un peu plus complexe du fait du nombre des langues dominées sembleraient donc réunies. Pourtant, les concepts aujourd'hui classiques de diglossie ou de conflit diglossique se sont révélés impropres à rendre compte des hiérarchies complexes existant entre les langues. En effet, entre les langues minorées elles-mêmes existent des hiérarchies, plusieurs hiérarchies côte à côte pour être exact. Selon les domaines concernés, le somali ou l'arabe dialectal dominant à leur tour les autres langues nationales. Nous avons donc affaire à une juxtaposition d'enchâssements diglossiques à propos de laquelle nous avons proposé le concept global de polyglossie. La multiplication des langues minorées ne permet plus de reproduire tels quels les schémas d'analyse classiques comme le conflit diglossique et son issue en forme de dilemme, substitution ou normalisation. Il y a plus qu'une différence quantitative ; il y a véritablement création de nouveaux rapports entre les langues minorées et la langue dominante, mais aussi entre les langues minorées elles-mêmes. Un jeu complexe de forces visant à un équilibre se met en place chez les locuteurs, dont on a essayé de rendre compte en proposant le concept de fonctionnements polyglossiques. Ainsi, l'on peut affirmer qu'une situation polyglossique à la djiboutienne, tout en étant en perpétuel dynamisme dans les rapports entre ses diverses composantes, est globalement plus stable qu'une situation de diglossie.



Statutairement, le français est-il langue étrangère ou langue seconde ? Comme on le voit, il est impossible de donner une réponse globale à cette question. Tout d'abord, le concept de langue seconde est mensonger, mystificateur. Pour pouvoir parler de langue seconde, il faudrait encore qu'il y ait une ou des langues premières : exclus de tous les usages autres que privés, le somali, l'afar ou l'arabe ne peuvent tenir ce rôle. Si l'on veut à tout prix donner un rang au français, il faut alors reconnaître son caractère premier. Le concept de langue seconde fait partie des fonctionnements diglossiques, destinés à masquer les relations conflictuelles dont souffrent les langues minorées ; mais il ne correspond à aucune réalité linguistique. En outre, il n'est adapté que si l'on se place d'un point de vue social, si l'on considère ses fonctions. Du point de vue de l'individu, le français, qui n'est la langue maternelle d'aucun groupe humain, ni ethnique ni social, est toujours une langue étrangère.

S'agissant de déterminer la place exacte du français dans le dispositif de communication djiboutien, la nécessité s'est fait jour d'élargir notre approche à l'étude des représentations, afin de pouvoir donner une image complète des fonctionnements langagiers, la manière dont les gens parlent étant souvent déterminée par l'idée qu'ils s'en font.

Toujours dans le but de saisir dans sa globalité la situation sociolinguistique, nous avons mobilisé les concepts de discontinuité/continuité interlinguistique (P. Wald et alii, 1973), ce qui nous permis de découvrir que Djibouti était, de ce point de vue, en train d'évoluer d'une discontinuité entre le français et les langues nationales vers une continuité sous l'influence principale de la scolarisation en français. Le français n'est plus cantonné aux domaines que semble lui réserver son statut : usages officiels, travail, administration. De plus en plus, il tend à être utilisé entre amis ou même en famille par les francophones, et ces nouveaux usages augmentent avec la scolarisation des sujets. Il faut d'ailleurs rappeler que ce que les Djiboutiens nomment français, quand ils caractérisent leurs pratiques langagières, est le plus souvent une forme métissée dans laquelle les sujets font alterner dans le même énoncé le français

et leur langue nationale. Cette pratique, praxémisée en *mélange* et dont la fréquence augmente avec le niveau scolaire des locuteurs, nous a amené à revenir sur la distinction communément admise entre un bilinguisme composé et un bilinguisme coordonné. Il est admis de penser que le premier, fruit d'un mode d'appropriation non scolaire de la langue étrangère, se caractérise par un taux élevé d'interférences linguistiques ; le second permettrait au locuteur, traitant les deux systèmes de manière séparée, de limiter ces phénomènes. L'exemple djiboutien, à l'analyse des productions linguistiques, montre que cette distinction est opérante tant qu'on adopte une définition restrictive de l'interférence, limitée aux domaines traditionnels de la linguistique structurale : morphologie, syntaxe, lexique ou phonétique. En revanche, sur le plan discursif, plus le sujet est scolarisé plus la continuité interlinguistique l'amène à traiter simultanément les deux systèmes et à passer sans arrêt d'une langue à l'autre. Il nous a donc fallu proposer, à côté des concepts classiques d'interférence phonétique, syntaxique, ou lexicale celui d'interférence discursive. Au contraire des premières, celle-ci est favorisée par le mode d'apprentissage scolaire.

Afin de rendre compte de l'éventail des formes de français pratiquées dans la ville de Djibouti, nous avons eu recours au concept de continuum. Mais le problème de la discrimination des différentes variétés est apparu quand nous avons tenté, conformément aux usages en vigueur, de classer les discours observés à partir de critères linguistiques. La définition même de continuum, reposant sur le fait que toutes les productions sont situées sur une même échelle, rend impossible le classement en basilectal, mesolectal ou acrolectal sur la base des seules variations linguistiques : de ce point de vue, les différences apparaissent tellement ténues entre les discours qu'il est bien arbitraire de décider que telle forme sera à classer plutôt dans le mésolectal que dans le basilectal. Il nous a donc semblé plus fructueux d'inverser la démarche classique, de type plutôt linguistique, et de lui restituer une logique toute sociolinguistique. Au lieu de partir de formes classées à partir de critères linguistiques pour voir ensuite quelles fonctions elles remplissent, quels locuteurs sont concernés, faire des usages de ces formes le critère premier pour déterminer ensuite le profil des locuteurs et les marques linguistiques propres à

chaque variété. Alors que, linguistiquement, le continuum ne présente pas de rupture qualitative permettant une discrimination sûre, l'opération redevient possible sur la base des utilisations que l'on fait d'une variété. À la suite du continuum, c'est la notion de répertoire qu'il a fallu reconsidérer : là où l'on parlait de répertoire linguistique, éventail des variétés à la disposition d'un locuteur, nous proposons de parler de répertoire fonctionnel, ensemble des situations de communication dans lesquelles le locuteur peut user du français.

Si l'on veut caractériser en quelques mots ce continuum, on peut dire qu'il est finalement assez peu étendu, moins sans doute que dans les autres pays francophones d'Afrique : entre les différentes variétés isolées sur des bases sociolinguistiques, les écarts linguistiques sont en fin de compte relativement réduits. Plusieurs raisons à cela. La première est méthodologique et tient à la particularité de notre corpus : l'interview, qui plus est menée par un Français, a sans doute favorisé chez les sujets situés au bas du continuum des phénomènes de surveillance qui ont accentué le respect de la norme. La seconde est d'ordre sociolinguistique et pédagogique. Nous avons eu l'occasion de montrer à plusieurs reprises que tous les énoncés, y compris ceux traditionnellement considérés comme étant du basilectal, étaient rapportés à la norme scolaire. De ce point de vue, le fait qu'à Djibouti l'école soit pratiquement le seul lieu d'appropriation du français tend à réduire par le bas l'éventail des productions. Enfin, la troisième raison relève encore de la pédagogie et peut-être également de l'ethnolinguistique. Les locuteurs usagers des formes les plus valorisées du continuum n'ont pas toujours eu un parcours scolaire très complet. De ce fait, les variétés supérieures ne se distinguent pas nettement des autres par une plus grande correction, voire par une hypercorrection. Contrairement à ce que l'on pourrait observer en Afrique de l'Ouest, le français utilisé dans les discours officiels, dans les médias, ne brille pas par une ostentation du "beau langage". Le profil scolaire des locuteurs tient sans doute une grande part dans ce phénomène ; peut-être également faudrait-il chercher du côté de l'ethnolinguistique d'autres explications : est-ce que le fait de bien parler est valorisé dans les cultures traditionnelles de cette partie de l'Afrique comme il peut l'être en Afrique de l'Ouest ? Une étude approfondie de la

parole dans les sociétés pastorales pourrait permettre de vérifier si la limitation par le haut de l'éventail des variétés peut s'expliquer ainsi.

Dans le dispositif de communication, le français joue un important rôle véhiculaire. Il cède certes la première place au somali, fort de l'importance numérique de ses locuteurs natifs, mais arrive en deuxième position. Il bénéficie de la valorisation que lui confère son statut et de la position qu'il occupe dans le conflit ethnique que connaît actuellement la République de Djibouti. À ce propos, nous avons dû revenir sur le concept trop souvent avancé de langue neutre et montrer que la neutralité n'existait pas dans un contexte polyglossique : dans le cadre des conflits ethniques et linguistiques, le français est bien plutôt une arme, et dont se servent simultanément les différentes communautés linguistiques.

Enfin, nous nous sommes attaché à cerner l'importance identitaire du français dans la ville de Djibouti. De ce point de vue, nous avons vu que le français prenait de l'importance dans ce pays en pleine mutation. L'idéologie républicaine impose de faire passer au second plan les identités ethniques au profit d'une nouvelle identité, nationale : en ce sens, le paradoxe n'est qu'apparent d'affirmer que l'indépendance du pays a fait plus pour la promotion du français, en progrès depuis 1977, que cent ans de colonisation. Les modèles d'identification offerts par la géographie ou l'histoire sont refusés par les Djiboutiens, qui ne veulent être ni assimilés à des Arabes ni considérés comme des Africains. Dans ce contexte un peu particulier, le français joue un rôle majeur. Facteur d'acculturation, il érode lentement les identités ethniques et favorise l'intégration nationale. Mais ce rôle est parfois perçu de manière négative par des sujets en proie à un conflit identitaire, conscients d'être les agents d'une perte culturelle irrémédiable : aussi enregistre-t-on des phénomènes de rejet du français. Il constitue également un nouveau pôle identitaire possible, susceptible d'offrir des repères dépassant les références traditionnelles et dans lesquels les Djiboutiens puissent tous se reconnaître, indépendamment de leur origine. En ce sens, il est facteur d'unité, force fédératrice, constitutif de la djiboutianité : en dernier recours, est djiboutien celui qui parle français, celui qui était dans le pays au temps de la tutelle française.

Mais dans le même temps, le français est la cause - ou parfois seulement l'expression - de nouvelles divisions au sein de la société djiboutienne, entre nomades et citadins, jeunes et vieux, hommes et femmes, alphabétisés et analphabètes...

Rien n'est simple donc dans ces matières, rien n'est définitivement acquis non plus. Le moment est venu à présent de nous tourner vers l'avenir.

Avenir du français en République de Djibouti pour commencer. Nous avons vu que cette langue pouvait se prévaloir de nombreux atouts, à commencer par un attachement croissant au mode de vie occidental et aux valeurs véhiculées par le français et la francophonie. Mais cela ne doit pas masquer les obstacles qui pourraient surgir à l'avenir. Le premier est d'ordre strictement linguistique : la référence unique à la norme scolaire du français, l'absence d'émergence d'une norme endogène, la présence en masse d'enseignants français contribuent à conforter l'image d'un français qui reste langue étrangère. Dans l'avenir, cela pourrait même constituer un frein à son développement en gênant un début d'appropriation de cette langue par les Djiboutiens pourtant déjà visible à quelques créations lexicales. D'ores et déjà se dessine une diglossie franco-française qui pourrait constituer un handicap important. Le second pourrait être d'ordre politique : il ressort de notre travail que l'importance du français tient pour une bonne part au caractère pluriethnique du pays. Qu'au terme des troubles politiques actuels, ce pluriethnisme soit simplifié au profit des Somalis et il ne fait aucun doute que la place du français souffrira du surcroît d'importance qu'aura alors le somali. D'un point de vue à la fois économique et politique, le français profite aujourd'hui très largement de la politique de coopération économique et culturelle menée par la France. Que demain cette présence ne soit plus aussi affirmée ou que les pays arabes décident d'une

coopération plus active et le statut du français pourrait en souffrir. Quoiqu'il occupe réellement une place de choix, le français n'a donc pas d'avenir assuré.

Toujours dans le domaine de la prospective, on peut penser que la présente étude servira à l'avenir à éclairer la politique d'enseignement du français en République de Djibouti, par une meilleure prise en compte des besoins langagiers des Djiboutiens, une meilleure connaissance du rôle et de la place de cette langue, des représentations qui y sont attachées.

Enfin, nous pensons que ce travail aura ouvert des pistes, pourra susciter de nouvelles recherches dans des domaines que, faute de connaissances ou de moyens d'investigation appropriés, nous n'avons pu jusqu'à présent qu'aborder.

C'est ainsi que notre méconnaissance des langues nationales nous a empêché d'explorer les représentations du français auprès du public non francophone, nous contraignant à donner une image partielle de la francophonie djiboutienne. Il aurait été également intéressant de pouvoir apprécier l'importance des emprunts faits par les langues nationales au français, de préciser les domaines concernés. Nos recherches sur l'alternance codique ont, elles aussi, buté sur l'obstacle linguistique mais nous espérons que nos intuitions, nos hypothèses, seront confirmées et dépassées par de futurs chercheurs djiboutiens. Enfin, il serait souhaitable qu'à l'avenir nous puissions élargir géographiquement notre champ d'investigation à l'ensemble du pays et compléter une image encore partielle.

Faute des instruments de recherche appropriés nous n'avons pu traiter pour l'instant des questions de phonétique et de phonologie. Mais les enregistrements que nous avons effectués devraient permettre à l'avenir de pallier ce manque. Des enquêtes menées à plus grande échelle, et plus au niveau d'un seul individu, permettraient ensuite d'affiner les premiers résultats de notre sondage et de pouvoir, à partir d'échantillons plus importants, atteindre d'autres sous-groupes : par exemple, les femmes afars, arabes, somaliennes se comportent-elles de la même manière ? L'origine ethnique a-t-elle une influence sur les représentations des jeunes ? Pour le lexique,

un sondage administré auprès d'une population importante permettrait de voir si les créations lexicales sont également réparties dans les différentes couches de la population.

D'un point de vue théorique, ce travail aura essayé de porter un peu plus loin la réflexion sociolinguistique sur les situations de contact de langue. Mais s'agissant de Djibouti, il ne peut prétendre être plus qu'une première pierre posée, que le premier jalon qui servira de guide aux futurs linguistes djiboutiens. Quand des Djiboutiens se pencheront sur le français parlé dans leur pays, alors peut-être pourra-t-on dire que le français est en passe de devenir une langue nationale.

# **BIBLIOGRAPHIE**



ANGLE (P.L.), "L'emploi des langues vernaculaires en éducation : quelle langue d'enseignement choisir pour les premières années scolaires ?" dans *Réalités africaines et langue française*, n°10, pages 4-21, 1979.

ASHA ABUKAR KASSIM, *Les langues couchitiques et l'histoire de la langue somalienne*. Mémoire de Maîtrise, dactylographié. Université Nationale de Somalie, 1985.

BACHMANN (C.) et LINDENFELD (J.) et SIMONIN (J.), *Langage et communications sociales*. CREDIF-Hatier, Paris, 1981.

BAGGIONI (D.), "Ethno- et sociotypes dans les créoles et français des îles de l'Océan Indien" dans *Cahiers de Praxématique*, n°17, pages 113-130. Montpellier, 1991.

BAL (W.), "Particularités actuelles du français d'Afrique centrale", dans *Bulletin d'information du CELTA*, n°7, pages 15-27. Université Nationale du Zaïre, 1974.

BAL (W.), "Langues africaines et française en situation de contact. Notes pour une problématique" dans CILF (1977), pages 734-741.

BAMGBOSE (D.) (Dir.), *Enseignement et langue maternelle en Afrique Occidentale*. Presses de l'UNESCO, Paris, 1976.

BARBERIS (J.-M.) et GARDÈS-MADRAY (F.), "Ratages d'actualisation et évitement des temps et des personnes en production discursive orale" dans *Cahiers de praxématique*, n°7, pages 37-62. Montpellier, 1986.

BARBERIS (J.-M.), "Deixis spatiale et interaction verbale : un emploi de "là" " dans *Cahiers de Praxématique*, n°9, pages 23-48. Montpellier 1987.

BLANCHE-BENVENISTE (C.), JEANJEAN (C.), *Le français parlé*. Didier Érudition, Paris, 1987.

- BERNSTEIN (B.), *Langage et classes sociales*. Traduction française, Minuit, Paris, 1975.
- BERTRAND (C.), "Djibouti : quatre atouts linguistiques" dans *Diagonales*, n°14, pages 46-48. Hachette-EDICEF, Paris, 1990.
- BERTRAND (C.), "Djibouti : enseigner en français" dans *Diagonales*, n°17, pages 34-36. Hachette-EDICEF, Paris, 1991.
- BESSE (H.) et PORQUIER (R.), *Grammaires et didactiques des langues*. CREDIF-Hatier, Paris, 1984.
- BICKERTON (D.), *Dynamics of a creole system*. Cambridge University, 1975.
- BLONDÉ (J.), "Situation du français au Sénégal. Analyse des résultats d'un premier essai de sondage sociolinguistique effectué en milieu lettré" dans *Le français au Sénégal. Enquêtes et recherches*. Publication CLAD, n°1. Dakar, 1975.
- BLONDÉ (J.), "Résultats d'un sondage effectué en milieu analphabète" dans *Le français au Sénégal. Enquêtes et recherches*. Publication CLAD, n°3. Dakar, 1975b.
- BLONDÉ (J.), "Français d'Afrique, norme et enseignement du français" dans *Réalités africaines et langue française*, n°5, pages 9-34, 1977.
- BLONDÉ (J.), "Le français d'Afrique et l'enseignement ; analyse de l'évolution de la situation du français en Afrique ; pour une utilisation pédagogique du français d'Afrique" dans *Réalités africaines et langue française*, n°10, pages 65-118, 1979.
- BOT BANJOCK (H. M.), SACHNINE (M.), RENAUD (P.), "Langue française et culture traditionnelle au Cameroun" dans CILF (1977), pages 516-526.
- BOURDIEU (P.), *Ce que parler veut dire*. Fayard, Paris, 1982.
- BOYER (H.), "Le "francitan" : matériaux pour une approche des représentations et des fonctionnements sociolinguistiques d'un interlecte" dans *Lengas*, n° 23, pages 71-95. Montpellier, 1988.
- BOYER (H.), *Éléments de sociolinguistique*. Dunod, Paris, 1991.
- BRÈS (J.) et GARDÈS-MADRAY (F.), "Une enquête sociolinguistique en milieu minier : corpus et problèmes méthodologiques". *Lengas* n° 16, Montpellier, 1984, pages 73-
- BRÈS (J.), "La narrativisation de la scène interlocutive" dans *Cahiers de Praxématique*, n°13, pages 19-41. Montpellier, 1989.
- BRÈS (J.), *A la recherche de la narrativité. Fonctionnements narratifs en discours oral. Enquête sociolinguistique par interviews dans une entreprise industrielle*. Thèse de Doctorat, tome II. Montpellier 1990.

- BRÈS (J.), "Des stéréotypes sociaux" dans *Cahiers de Praxématique*, n°17, pages 93-112. Montpellier, 1991.
- BRETON (R.), "Géographie du plurilinguisme", dans *Le français dans le Monde*, série Recherches et applications, *Vers le Plurilinguisme ?* pages 20-32. Hachette-EDICEF, Paris, février-mars 1991.
- CALVET (L.-J.), *Le français parlé. Enquête au lycée de Thiès*. Publication CLAD, n°14, 1964.
- CALVET (L.-J.), *Linguistique et colonialisme*. Payot, Paris, 1974.
- CALVET (L.-J.), *Les langues véhiculaires*. P.U.F., Que sais-je ?, 1981.
- CALVET (L.-J.), *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Payot, Paris, 1987.
- CALVET (M.-J.) et DUMONT (P.), *Le français au Sénégal : interférences du wolof dans le français des élèves sénégalais*. Publication CLAD, n°39, 1968.
- CANU (G.), " Le français langue seconde en Afrique Noire", dans *Le Français Moderne*, n°3, pages 197-207, juillet 1989.
- CHARAUDEAU (P.), "La communication et le droit à la parole dans une interaction du même et de l'autre" dans *Cahiers de Praxématique*, n°17, pages 27-47. Montpellier, 1991.
- CHAUDENSON (R.), *Propositions pour une grille d'analyse des situations linguistiques de l'espace francophone*. ACCT et Institut d'Etudes Créoles et Francophones de l'Université de Provence, 1988.
- CHAUDENSON (R.), *1989, vers une Révolution francophone ?*. L'Harmattan, Paris, 1989.
- CLAS (A) et OUOBA (B), *Visages du français : variétés lexicales de l'espace francophone*. John Libbey Eurotext, diffusion EDICEF/ELLIPSES, Paris, 1990.
- COLLOQUE DE MONTPELLIER, "Situations de diglossie" dans *Cahiers de linguistique sociale* n° 4-5. Rouen, 1982.
- CONFEMEN, *Promotion et intégration des langues nationales dans le système éducatif. Bilan et inventaires*. Champion, Paris, 1986.
- CONSEIL INTERNATIONAL DE LA LANGUE FRANCAISE (CILF), *Les relations entre les langues négro-africaines et la langue française*. Dakar, 1977.
- CONSEIL INTERNATIONAL DE LA LANGUE FRANCAISE (CILF), *La solidarité entre le français et les langues du tiers monde pour le développement*. Paris, 1988.
- CORNEVIN (R.), *Histoire de l'Afrique*. Paris, Payot, 1962.

COSNIER (J.), "Les tours et le co-pilotage dans les interactions conversationnelles" dans *Le parler frais d'Erving Goffman*, pages 233-244. Minuit, Paris, 1989.

COUVERT (C.), *La langue française en République de Djibouti*. IRAF, 1986.

CUQ (J.-P.), *Le français langue seconde*. Hachette, Paris, 1991.

DAFF (M.), "Présentation de la situation du français au Sénégal à travers la grille d'évaluation des situation de francophonie élaborée par Robert Chaudenson", dans *Travaux de didactique du français langue étrangère*. Montpellier, n°25, pages 35 à 60, 1991.

DENIAU (X.), *La francophonie*, P.U.F., Paris, 1983.

DUMONT (P.), "Les nouveaux rapports entre le français et les langues nationales au Sénégal" dans *Réalités africaines et langue française*, n°8, pages 41-54, 1978.

DUMONT (P.), *Le français et les langues africaines au Sénégal*. ACCT et Karthala, Paris, 1983.

DUMONT (P.), *L'Afrique Noire peut-elle encore parler français ?* L'Harmattan, Paris, 1986.

DUMONT (P.), "Le français d'Afrique est-il une interlangue?" dans *Lengas*, n° 23, pages 37-46. Montpellier, 1988.

DUMONT (P.), "Pour une nouvelle pédagogie du français : l'enseignement du lexique" dans CILF (1988), pages 150-158.

DUMONT (P.), *Le français langue africaine*. L'Harmattan, Paris, 1990.

DUPRIEZ (B.), *Gradus*. Union Générale d'éditions, 10/18, Paris, 1980.

FAIK (S.), "Recherche sur les africanismes : problèmes et méthodes" dans *Bulletin d'information du CELTA*, n°7, pages 28-39, 1974.

FARANDJIS (S.), *Textes et propos sur la francophonie*. Editions Richelieu-Senghor, Paris, 1985.

FERAL (C. de), "Norme endogène du français au Cameroun" dans *Bulletin du Centre d'étude des Plurilinguismes*, n°12, pages 65-71. Nice, 1991.

FERGUSON (C. A.), *Diglossia*. *Word*, pages 325-340, 1959.

FISHMAN (J. A.), "Bilingualism with and without diglossia ; diglossia with and without bilingualism" dans *Problems of Bilingualism*, édité par J. McNamara. *Journal of Social Issues* 23 (2), pages 29-38, 1967.

FISHMAN (J. A.), *Sociolinguistique*. Labor/Nathan, 1971.

FONDS DES NATIONS UNIES POUR L'ENFANCE, *La situation des enfants dans le monde*. UNICEF, New York, 1992.

GANDON (F.), "Le "français-façon" au Burkina-Faso. Éléments pour une approche de la conscience linguistique d'une langue approximative" dans *Lengas*, n° 23, pages 7-24. Montpellier, 1988.

GARDÈS-MADRAY (F.), "Praxématique et diglossie" dans *Lengas*, n°11, pages 39-44. Montpellier, 1982.

GARDÈS-MADRAY (F.), "Praxématique et interaction verbale." dans *Langages* n°74. Didier-Larousse, Paris, 1984.

GARDY (P.) et LAFONT (R.), "La diglossie comme conflit : l'exemple occitan", dans *Langages*, n°61, pages 75 à 91, 1981.

GARMADI (J.), *La sociolinguistique*. PUF, Paris, 1981.

GASTINES (F.), "Les langues nationales, facteur de développement", dans *Études Scientifiques*, septembre-décembre 1984, pages 3-33.

GOBARD (H.), *L'aliénation linguistique*. Flammarion, Paris,

GOFFMAN (E.), *La mise en scène de la vie quotidienne*. Traduction française, Minuit, Paris, 1973.

GOODWIN (C.), *Conversational organization : interaction between speakers and hearers*. Academic Press, New York, 1981.

GOODWIN (M. H.), "L'enchâssement des récits dans des processus sociaux plus larges" dans *Cahiers de Praxématique*, n°11, pages 7-27. Montpellier, 1989.

GREENBERG (J. H.), *The languages of Africa*. Bloomington, 1963.

GUMPERZ (J. J.), HYMES (D.) (Dir), *Directions in sociolinguistics*. Holt, Rinehart and Winston, New York, 1972.

GUMPERZ (J. J.), *Engager la conversation*. Traduction française Minuit, Paris, 1989.

GUMPERZ (J. J.), *Sociolinguistique interactionnelle : une approche interprétative*. L'Harmattan, Paris, 1989.

HATTINGER (J. L.) et SIMARD (Y.), "Deux exemples de transformation du français contemporain : le français populaire d'Abidjan et le français populaire de Montréal" dans *Bulletin de l'OFCAN*, n°3, pages 67-81, 1982.

HAUT CONSEIL DE LA FRANCOPHONIE, *État de la francophonie dans le monde. Rapport 1985*. La Documentation française, Paris, 1986.

HAUT CONSEIL DE LA FRANCOPHONIE, *État de la Francophonie dans le Monde. Rapport 1990*. La Documentation française, Paris, 1990.

HEINE (B.), "The Sam languages : a history of Rendille, Boni and Somali" dans *Afro-asiatic linguistics*, n° 6, 1978.

HOUIS (M.), *Anthropologie linguistique de l'Afrique noire*. PUF, Paris, 1971.

HYMES (D.), *Vers la compétence de communication*. Hatier-CREDIF, Paris, 1984.

JARDEL (J.-P.), *Plurilinguisme : norme, situations, stratégies*. L'Harmattan, Paris, 1979.

KEMPF (B.), MUDIMBE (V. Y.), "Langue et développement" dans CILF (1977), pages 502-509.

KERBRAT-ORECCHIONI (C.), *L'énonciation. De la subjectivité dans le langage*. Armand Colin, Paris, 1970.

KERBRAT-ORECCHIONI (C.), *L'implicite*. Armand Colin, Paris, 1986.

KERBRAT-ORECCHIONI (C.), *Les interactions verbales*. Armand Colin, Paris, 1990.

KREMnitz (G.), "Du bilinguisme au conflit linguistique : cheminement de concepts", dans *Langages*, n°61, pages 63-73. Larousse, Paris, 1981.

LABOV (W.), *Sociolinguistique*. Traduction française, Minuit, Paris, 1976.

LABOV (W.), *Le parler ordinaire*. Traduction française Minuit, Paris, 1978.

LACROIX (P. F.), "Cultures et langues africaines : les emprunts linguistiques" dans *Langages*, n°18, pages 48-64, 1970.

LADMIRAL (J. R.), LIPIANSKY (E. M.), *La communication interculturelle*. Armand Colin, Paris, 1989.

LAFAGE (S.), "Le rôle des médias et des intellectuels dans la transmission en Côte d'Ivoire, signe d'une appropriation ?" dans CILF (1988), pages 98-113.

LAFAGE (S.), "Rôle et place du français populaire dans le continuum langues africaines/français de Côte d'Ivoire" dans *Le Français Moderne*, n°3, pages 208-217, juillet 1989.

LAFONT (R.), "Un problème de culpabilité sociologique : la diglossie franco-occitane" dans *Langue française* n°9, février 1971.

LAFONT (R.), "A propos de l'enquête sur la diglossie : l'intercesseur de la norme" dans *Lengas* n°1, pages 31-39. Montpellier, 1977.

LAFONT (R.), *Le travail et la langue*, Flammarion, Paris, 1978.

LAFONT (R.), "L'à dire et le temps du silence" dans *Cahiers de praxématique* n°1, pages 10-44. Montpellier, 1983.

LAFONT (R.), "Quatre propositions pour l'analyse praxématique de la diglossie.", dans *Cahiers de praxématique* n°5, pages 7-17. Montpellier, 1986.

LAFONT (R.), "Contrôle d'identités" dans *La production d'identités*. Montpellier, Université Paul Valéry et C.N.R.S., pages 5-18. 1986.

*Langages*, "Bilinguisme et diglossie", n°61, mars 1981. Larousse, Paris, 1981.

LAUDOUEZ (A), *Djibouti*. Khartala, Paris, 1982.

LEVINSON (S. C.), *Pragmatics*. Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

*Le Français Moderne*, n°3, juillet 1989. "Le Français en Afrique Noire".

*Le français dans le monde*, "Vers le plurilinguisme ?", Série recherches et applications, février-mars 1991.

MACKEY (W. F.), *Bilinguisme et contact des langues*. Klincksieck, Paris, 1976.

MANESSY (G.), "Typologie provisoire des variétés du français parlé en Afrique noire" dans *Bulletin de liaison du CEPAN*. IDERIC, Nice, 1974.

MANESSY (G.), "Français d'Afrique noire, français créole ou créole français ?", dans *Langue française*, n°37, pages 91-106, 1978.

MANESSY (G.) et WALD (P.), *Le français en Afrique Noire tel qu'on le parle, tel qu'on le dit*. L'Harmattan, Paris, 1984.

MANESSY (G.), "Langues de grande communication et français en Afrique Noire" dans *CILF* (1988), pages 70-81.

MANESSY (G.), "Observations provisoires sur les "corpus africains" " dans *Bulletin du Centre d'étude des Plurilinguismes*, n°12, pages 55-63. Nice, 1991.

MARCONOT (J.-M.), "Notes à propos de l'enquête sur la diglossie" dans *Lengas*, n°7, pages 87-92. Montpellier, 1980.

MARCONOT (J.-M.), "La méthodologie de l'enquête sociolinguistique" dans *Lengas*, n°13, pages 5-18. Montpellier, 1983.

- MARX (R. M.), "Production d'ethnotypes en situation de contact et de conflit au Sud-Togo" dans *Cahiers de Praxématique*, n°17, pages 131-142. Montpellier, 1991.
- MILROY (L.), *Language and social networks*. Basil Blackwell, London, 1980.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, *Annuaire statistique 1979-1980*. Djibouti, 1980.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, *Annuaire statistique 1984-1985*. Djibouti, 1985.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, *Annuaire statistique 1990-1991*. Djibouti, 1991.
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, *Programme national d'alphabétisation 1991-1992 - 1992-1993*. Djibouti, 1991.
- MINISTÈRE FRANÇAIS DE L'ENSEIGNEMENT PUBLIC, *Carnets d'enseignement de la France d'Outre-mer : la Côte Française des Somalis*. Imprimerie Nationale, Paris, 1945. CHEAM : 212272
- MOIGNET (G. ), *Le pronom personnel français*. Klincksieck, 1965.
- MUDIMBE (V. Y.), "Le français en Afrique Noire" dans *Le Français Moderne*, n°3, pages 193-196, juillet 1989.
- MURDOCK (G. P.), *Africa : its peoples and their culture History*. New York, 1959.
- NDAO (M.), "A propos de l'introduction des langues nationales dans l'enseignement" dans *CILF* (1977), pages 702-716.
- POUTIGNAT (P.) et WALD (P.), "Français et sango à Bouar" dans *MANESSY (G.) et WALD (P.)* (1979 : 201-229).
- POUTIGNAT (P.), "Événement de langage, situation sociolinguistique et validité des interprétations" dans *Bulletin du Centre d'étude des Plurilinguismes*, n°12, pages 33-53. Nice, 1991.
- PRUDENT (L.-F.), "Diglossie et interlecte" dans *Langage* n°61, pages 13-38. Larousse, Paris, 1981.
- PULCINELLI-ORLANDI (E.), "La parole à plusieurs tranchants. Les formes du silence" dans *Cahiers de Praxématique*, n°13, pages 19-41. Montpellier, 1989.
- QUEFFELEC (A.), *Le français au Congo*. Université de Provence, 1990.
- RACELLE-LATIN (D.), "Un inventaire des particularités lexicales du français en Afrique Noire" dans *Le Français Moderne*, n°3, pages 232-239, juillet 1989.



RAMBELO (M.), *Contribution à l'étude de la situation linguistique à Madagascar*. Thèse de 3<sup>o</sup> cycle, Université de Provence, Aix-Marseille I, 1981.

RAMBELO (M.), "Réflexions sur la situation sociolinguistique à Madagascar", dans *Étude de Linguistique appliquée*, n<sup>o</sup> 65, janvier-mars 1987, pages 7-22. Didier, Paris, 1987.

*Reflét*, "Les francophonies". Revue de l'Alliance française, n<sup>o</sup> 28, novembre 1988. Hatier, Paris, 1988.

RÉPUBLIQUE DE DJIBOUTI, *Deuxième projet d'Education. Requête du gouvernement de la République de Djibouti à la Banque Mondiale*. Djibouti, 1988.

RIAHY (Z.), "Emploi de l'arabe et du français par les élèves du secondaire" dans *Cahiers du CERES*, novembre 1970, pages 99-165. Université de Tunis, Tunis, 1970.

RIEUSSET (I.), "Le sujet diglossique" dans *Lengas*, n<sup>o</sup>13, pages 25-34. Montpellier, 1983.

ROULET (E.), *Langue maternelle et langues secondes : vers une pédagogie intégrée*. CREDIF-Hatier, Paris, 1980.

SACKS (H.), SCHEGLOFF (E.), JEFFERSON (G.), "A simplest systematics for the organization of turn-taking for conversation" dans *Language*, vol.50 n<sup>o</sup>4, Décembre 1974, Part 1, pages 696-735.

SAIVRE (D. de), "L'enfant et les langues africaines" dans CILF (1988), pages 134-139.

SIBLOT (P.), "Production textuelle et situation diglossique" dans *Lengas* n<sup>o</sup> 11, pages 17-38. Montpellier, 1982.

SIMARD (Y.), "Principes et méthodes pour l'enquête en Côte d'Ivoire" dans *Bulletin du Centre d'étude des Plurilinguismes*, n<sup>o</sup>12, pages 5-15. Nice, 1991.

SINCLAIR (J. Mc H.), COULTARD (R. M.), *Towards an analysis of discourse : the english used by teachers and pupils*. Oxford University Press, Londres, 1975.

TABI-MANGA (J.), "Les problèmes méthodologiques liés à l'enseignement du français en Afrique" dans CILF (1988), pages 159-170.

TÉTU (M.), *La francophonie, histoire, problématique, perspectives*. Hachette, Paris, 1988.

TIMM (L. A.), "Spanish-English code switching : el porque y how to know-to" dans *Romance Philology*, 1975.

TRAMPONT (J.), *Chronologie de la République de Djibouti*. Document dactylographié, deuxième tirage. Djibouti, 1984.

TSHISALASALA (N. N.), "Le français et l'opinion zaïroise" dans CILF (1977), pages 485-501.

TURNER (R.), *Ethnomethodology*. Penguin Books, Harmondsworth, Middx, 1974.

UNESCO, *Langues et politiques de langues en Afrique noire*. Nubia, Paris, 1977.

VALDMAN (A.) (Dir.), *Le français hors de France*. Champion, Paris, 1979.

VIGNER (G.), "École et choix linguistiques : le cas du Cameroun" dans *Le français dans le Monde*. Recherches et applications. Février-mars 1991, pages 100-117.

VINCENT (D.), "Que fait la sociolinguistique avec l'analyse de discours et vice-versa ?" dans *Langage et Société*, n°38, pages 7-17. Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1986.

WAGNER (R. L.) et PINCHON (J.), *Grammaire du français classique et moderne*. Paris, Hachette, 1962.

WALD (P.), CHESNY (J.), HILY (M. A.) et POUTIGNAT (P.), "Continuité et discontinuité sociolinguistiques : hypothèses pour une recherche sur le français en Afrique noire" dans *Bulletin du centre des études des Plurilinguismes*, 1973.

WEINREICH (U.), *Languages in contact*. Mouton, La Haye/Paris, 1970.

WENEZOUÏ-DECHAMPS (M.), "Entre langue coloniale et langue nationale : le franc-sango des étudiants de Bangui" dans *Lengas*, n° 23, pages 25-35. Montpellier, 1988.

WOLFSON (N.), "Speech events and natural speech : some implications for sociolinguistic methodology" in *Language in Society*. Cambridge University Press, vol 5, n°1, pages 189-205, avril 1976.

**TABLE DES  
MATIÈRES  
(VOLUME 2)**

### **2.2.3. Parler à l'Autre : le pôle véhiculaire et les conflits linguistiques en situation de polyglossie.....344**

2.2.3.1. les deux pôles de la communication : grégaire et véhiculaire .....	345
2.2.3.2. la notion de conflit linguistique .....	347
2.2.3.3. quelques cas de conflits linguistiques pour la maîtrise du pôle véhiculaire : trois langues en présence.....	357
2.2.3.3.1. le conflit français/somali autour de la fonction de langue véhiculaire chez les Somalis scolarisés .....	359
2.2.3.3.2. le conflit arabe/somali autour de la fonction de langue véhiculaire chez les jeunes Arabes scolarisés et chez les jeunes Somalis scolarisés .....	368
2.2.3.3.3. le conflit arabe/français chez les jeunes Arabes scolarisés autour de la fonction véhiculaire.....	374
2.2.3.3.4. le français, bénéficiaire des conflits .....	378
2.2.3.3.4.1. le conflit ethnique Afars/Somalis : .....	378
2.2.3.3.4.2. le conflit linguistique arabe/somali.....	383
2.2.3.4. conclusion : la question véhiculaire à Djibouti .....	384

### **2.2.4. Polyglossie et question identitaire en République de Djibouti : le pôle grégaire mis en question .....386**

2.2.4.1. le français, une menace pour les identités ethniques.....	386
2.2.4.1.1. le risque d'acculturation chez les jeunes Somalis.....	391
2.2.4.1.2. la perte des références arabes chez les jeunes d'origine arabe .....	412
2.2.4.1.3. les jeunes Afars : une situation originale ?.....	424
2.2.4.2. Le français, ligne de fracture dans la société djiboutienne. ....	435
2.2.4.2.1. français et catégorisation sociale.....	436
2.2.4.2.2. langue française et conflit de générations à Djibouti.....	440
2.2.4.2.2.1. la négation du conflit de générations.....	441
2.2.4.2.2.2. le conflit de générations dans les représentations des jeunes .....	447
2.2.4.2.2.3. le français, langue des secrets.....	452
2.2.4.2.3. le français, langue de la ville : la perte des références au nomadisme .....	458
2.2.4.2.4. entre hommes et femmes .....	462
2.2.4.3. une identité nationale problématique.....	466
2.2.4.3.1. le refus des modèles identitaires existant.....	468
2.2.4.3.1.1. le refus de l'identité africaine.....	469
2.2.4.3.1.2. le refus de l'identité arabe.....	478
2.2.4.3.2. la difficile émergence d'une djiboutianité : le conflit ethnique et son expression linguistique.....	498

2.2.4.4. le français, marque de l'identité djiboutienne .....	507
2.2.4.4.1. l'attrait pour l'espace francophone : un mode de vie, ni islamique ni "broussard" .....	515
2.2.4.4.2. le français, ciment des différents groupes ethniques djiboutiens .....	519
2.2.4.4.3. le français, langue d'évasion : la possibilité de partir du pays .....	524
2.2.4.5. les difficultés du français .....	529
2.2.4.5.1. la concurrence de la scolarisation en arabe .....	529
2.2.4.5.2. l'acculturation stigmatisée .....	531
2.2.4.5.3. le conflit entre l'usage djiboutien du français et la norme scolaire .....	537
2.2.4.5.3.1. des formes pour faire rire .....	538
2.2.4.5.3.2. des formes fautives .....	542
CONCLUSION .....	546
BIBLIOGRAPHIE .....	556