La langue franque méditerranéenne

Asymétrie de la frontière et illusion du creuset

Jocelyne Dakhli

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3439>

DOI : 10.4000/ccrh.3439

ISSN : 1760-7906

Éditeur

Centre de recherches historiques - EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 25 avril 2008

Pagination : 133-147

ISSN : 0990-9141

Référence électronique

Jocelyne Dakhli, « La langue franque méditerranéenne », *Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques* [En ligne], 42 | 2008, mis en ligne le 03 novembre 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ccrh/3439> ; DOI : 10.4000/ccrh.3439

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

Article L.111-1 du Code de la propriété intellectuelle.

La langue franque méditerranéenne

Asymétrie de la frontière et illusion du creuset

Jocelyne Dakhli

- 1 La Langue franque ou *Lingua franca*, dans l'histoire de la Méditerranée à l'époque moderne, est un mixte de langues servant tant à la communication entre Musulmans et Chrétiens, qu'à celle qui s'établit entre des Chrétiens d'origines différentes, ne parlant pas la même langue¹. Ce n'est donc pas un mince objet d'histoire que cette langue du rapprochement, de la différence ou de l'altérité surmontées, et pourtant, dans l'historiographie florissante de la Méditerranée, cette question n'a guère été étudiée pour elle-même. Elle figure plutôt une sorte de condition d'évidence de l'échange ; c'est un simple élément d'arrière-plan de l'histoire du commerce, de la circulation des hommes ou des marchandises. De manière plus générale, il faut constater que l'historiographie récente et moins récente de la Méditerranée fait très peu de place à une histoire des usages linguistiques, comme si l'on pouvait s'en tenir aussi, sur ce plan, au registre des évidences. Un linguiste, Joseph Cremona, a par exemple essayé de recenser toutes les mentions relatives aux langues dans *la Méditerranée* de Braudel, ainsi que dans d'autres ouvrages historiques sur la Méditerranée parus au cours du XX^e siècle et ce repérage fait bien ressortir l'absence de la question des langues dans les préoccupations des historiens². On rencontrera ainsi quelques allusions à la *lingua franca*, sous la plume de Braudel, et elles sont d'ordre lexical plutôt qu'elles ne constituent une véritable référence, explicite à sa pratique ; elles figurent encore moins une description ou une analyse³. Alger dans la seconde moitié du XVI^e siècle justifie de belles descriptions, fort concrètes et parlantes, où l'on entend même le bruit des bottes des janissaires résonner sur le pavé, mais il n'y fait la moindre mention de l'usage du *franco*⁴. Certes, Braudel souligne-t-il ici et là, une généralisation de l'usage de l'italien en Méditerranée, dont nous savons qu'elle est corrélative du premier phénomène, mais l'analyse s'arrête là⁵.
- 2 Cette absence du fait linguistique dans l'écriture de l'histoire méditerranéenne fait en soi problème, car comment évoquer un monde où les hommes et les marchandises circulent, un monde de tractations et d'échanges, sans se soucier de la langue de la transaction ? Cette absence fait aussi et surtout problème parce qu'elle masque une asymétrie

marquée, sur ce plan, des échanges en Méditerranée. L'usage de la langue franque nous contraint à penser la Méditerranée dans un rapport foncièrement dissymétrique, et l'on s'aperçoit que le modèle du creuset, qui semblait logiquement être le sien, ne tient pas.

- 3 Il s'agirait foncièrement, si l'on reprend par exemple la définition qu'en donnait Maurice Lombard, d'une langue de commerce, analogue à toute une série d'autres langues de même fonction, en d'autres aires culturelles⁶. Elle serait restreinte de ce fait à un espace de la circulation maritime, à l'espace où se joue le contact. C'est donc cette définition qui s'est imposée dans l'historiographie, dans les rares mentions auxquelles donne lieu la *lingua franca*: langue du contact, du frottement à l'autre, langue du creuset méditerranéen.

- 4 On pourrait donc l'imaginer comme une sorte de « résultante géométrique » de toutes les forces qui composent la Méditerranée, comme l'empreinte géométrique ou le produit mécanique, d'une histoire faite de brassages, de métissages en tous sens. Elle ferait fi, notamment, des frontières politiques, puisqu'elle constitue, par son usage généralisé, un trait commun à tous les ports du bassin méditerranéen, au Nord comme au Sud et du Maghreb au Levant. Néanmoins, ce modèle géométrique ne correspond pas à la réalité. Celle-ci nous renvoie au contraire à un objet asymétrique, déséquilibré en un sens, car si elle est effectivement répandue dans l'ensemble du bassin méditerranéen, la *lingua franca* est foncièrement un pidgin de langues romanes, latines⁷. La part du turc et de l'arabe y est très faible. C'est une proportion assurément variable selon les époques et selon les lieux, mais, jusqu'au XIX^e siècle, elle est assurément très minoritaire. Sur le plan lexical, 15 % de termes d'origine arabe serait une proportion maximale. La langue franque est ainsi constituée comme un mélange d'italien (en proportion généralement majoritaire), d'espagnol, de provençal, avec toutes leurs variations dialectales et dans diverses déclinaisons, avec, dans un moindre degré, des apports du maltais, du turc ou de l'arabe, le grec n'étant pas non plus fortement représenté⁸. Dans le *Dictionnaire de la Langue franque ou petit mauresque*, édité par la Chambre de Commerce de Marseille en 1830 à l'intention des troupes françaises débarquant en Algérie, Guido Cifoletti estime que sur une soixantaine de pages de glossaire que compte le Dictionnaire, une et demie seulement recense des termes et locutions d'origine arabe. Encore cette période est-elle celle d'une relative inflation de l'arabe dans le *franco* ou *lingua franca*.

- 5 En d'autres termes cette répartition ne reflète pas, et de loin, la part réelle des locuteurs musulmans dans son usage, ni même une véritable empreinte du contact avec l'Islam. Ainsi, au Maghreb, les arabophones, musulmans et juifs, que les sources attestent comme des locuteurs familiers de la *lingua franca*, n'y auraient pas laissé une trace proportionnellement significative ; il en est de même pour les turcophones, dans ce même contexte et, a fortiori, pour les berbérophones ou amazighophones, pour user du terme actuellement en vigueur. Les langues de l'Islam, de manière générale, ne pénètrent que très faiblement cette langue-matrice de la communication et de l'échange méditerranéen, distorsion d'autant plus remarquable que l'essentiel de nos sources concernant la *lingua franca* est relatif aux sociétés musulmanes, et notablement au Maghreb.

- 6 L'asymétrie des échanges peut-elle alors justifier, expliquer cette sous-représentation des langues de l'islam, et notamment ce fait, bien connu, que l'essentiel du trafic maritime s'opère sur des navires chrétiens⁹. Cela doit l'expliquer pour partie, et il est symptomatique, à cet égard, que le lexique nautique, dans l'ensemble du bassin méditerranéen, soit majoritairement d'origine italienne¹⁰. Mais cette prédominance ne

rend pas compte de ces disparités dans leur ensemble, pas plus que de la sous-représentations des apports grecs¹¹.

- 7 Ainsi observe-t-on un déversement de romanité sur la Méditerranée musulmane, une romanisation linguistique dont les causes et les effets n'ont pas suscité d'analyse historique, mais dont la nature paradoxale n'a pas été non plus vécue comme un problème par les acteurs contemporains, par les locuteurs, aujourd'hui disparus, de la langue franque. À la base de l'absence de visibilité de l'objet, pour les historiens, ou à la base d'un certain contournement, probablement inconscient, du problème, il faut probablement prendre en considération une difficulté spécifique à penser le métissage, une difficulté dont il convient de prendre toute la mesure et de saisir les implications actuelles, en cours.
- 8 Le contact de l'Europe et de l'Islam, tel qu'il s'opère dans le bassin méditerranéen, n'est pas, en effet, une situation historique conforme à celles par laquelle on pense ordinairement et spontanément le métissage. La catégorie du métissage a été réservée, pour l'essentiel, à des situations coloniales, à des contextes de domination univoque et d'acculturation¹². Un fort courant de la recherche de science sociale tend aujourd'hui, à travers la notion de métissage ou d'« hybridité », à relativiser, ou même à renverser, le rapport d'emprunt qui était massivement le fait de la société dominée, à mettre en évidence, au contraire, une certaine réciprocité dans divers processus de créolisation, ou encore à éclairer la production d'un « lieu tiers », d'une culture tierce, mais le fond de domination n'en est pas moins tangible¹³. C'est un rapport inégal, colonial, qui est en cause ou qui est à l'arrière plan de la plupart des études sur le métissage, et qui imprègne notre réflexion sur ces questions. L'hybridité n'est souvent conçue, au bout du compte, que comme une réponse à la contrainte et à l'oppression, comme une forme de résistance.
- 9 Dès lors que l'on envisage un rapport plus paritaire des sociétés qui entrent originellement dans la production du mélange, le recours à la notion de métissage devient d'emblée plus restreint, voire incongru. On formulera ce contact dans les termes d'un « transfert culturel », d'une interaction, une historiographie plus datée se référant à « l'emprunt » culturel¹⁴. C'est bien le cas de figure d'un contact *grosso modo* paritaire qui est ici envisagé, celui d'une Méditerranée en miroir, dans un rapport d'apparente symétrie, avec ce lieu fusionnel mais si fortement distordu qu'est la *lingua franca* en son centre. Or, s'il s'agit bien d'un objet métis, par essence métis, faut-il, pour autant, recourir à la notion de métissage, inscrire son usage dans le cadre d'une problématique du métissage ?
- 10 Celle-ci est, en soi, fortement contestable dans la mesure où elle postule un schéma presque biologique ou organique. Elle présuppose des entités pures qui viendraient à entrer en contact et se « corrompre » mutuellement ou produire un mixte, avatar de leurs êtres respectifs. Le contact, dans la logique du métissage, est toujours second. Or, dans le contexte historique de la Méditerranée, on serait bien en peine d'identifier un « premier contact » ; on a affaire à des sociétés qui seraient plutôt coextensives l'une à l'autre. Cette forte réserve étant exprimée, c'est bien la production d'un objet métis qui est en cause, soit une procédure de métissage.
- 11 La question qui se pose alors est celle de savoir si un objet métis, comme l'est la langue franque, va abolir les frontières, dissoudre ponctuellement toute souveraineté territoriale ou va au contraire réaffirmer des limites, réinstaurer de la différence, et, le cas échéant, de quelle nature ?

Un monde trouble

- 12 Il n'est pas sûr que l'on puisse aujourd'hui s'expliquer totalement que les historiens du ^{xx}e siècle tardif, le nôtre, mais aussi du ^{xx}e siècle colonial, qui est partiellement celui de Braudel, aient eu une vision si peu problématique de la langue franque. Ces questionnements rétrospectifs frôlent l'anachronisme, même s'ils sont légitimes. Mais on peut sans doute souligner à cet égard les effets d'euphémisation générés par la tradition littéraire. On peut songer, d'une part, au registre comique de la *lingua franca* dans le théâtre du ^{xvii}e et du ^{xviii}e siècle, chez Molière et Goldoni, notamment, mais aussi dans l'opéra, qui en fait une langue d'intercompréhension immédiate, un registre comique lui conférant la force de l'évidence, au prix du burlesque. nPar ailleurs, même si cet aspect des perceptions de la langue franque est moins connu, et sans doute moins marqué, elle justifie également d'une présence dans le roman philosophique de la même époque, où elle figure la langue de l'altérité surmontée, du rapport spontané au sauvage ou au barbare. Dans la suite d'*Émile*, par exemple, Rousseau fait parler Sophie spontanément en langue franque, lorsque en mer, elle fait naufrage et se trouve recueillie par des Barbaresques¹⁵. De la même façon, Émile fait prisonnier, de son côté, par des corsaires algériens, conduit au bagne d'Alger, exhorte en langue franque ses compagnons de captivité à se révolter.
- 13 Ce registre de l'évidence, de la langue que l'on porte en soi sans même le savoir, il est alors partiellement décalqué des relations de captivité qui se publient alors à foison en Europe, ou des relations de voyage ou d'ambassade... On y retrouve le même sentiment du « déjà-là ». Il se pourrait que, de ce fait, les historiens modernistes de la Méditerranée, aient intériorisé cette idée d'une langue déjà-là, inscrite dans le paysage, accessible et évidente.
- 14 Il n'en demeure pas moins qu'une certaine difficulté à penser le contact linguistique est manifeste, dans l'ensemble de cette tradition historiographique et notamment dans *la Méditerranée* de Braudel. Dans la perspective de Braudel, les mots – non pas la langue qui n'est pas vraiment une préoccupation pour lui – mais les mots semblent dûment relever du socle. Ainsi, dans le tome 2 de *La Méditerranée*, il évoque très justement la difficulté de remonter aux origines des emprunts, d'opérer, en quelque sorte une restitution :
- La plupart des transferts culturels, [écrit-il], s'accomplissent sans que l'on connaisse les camionneurs¹⁶. Passe encore, [poursuit-il], lorsqu'il s'agit d'œuvres d'art. Passe encore quand il s'agit de ces biens tangibles, les mots, ceux du vocabulaire ou de la géographie. Le contrôle, en est possible, sinon sûr. Mais quand il s'agit des idées, des sentiments, des techniques, toutes les erreurs sont possibles¹⁷.
- 15 Pour ce qui concerne les mots, rien n'est moins sûr que ce caractère tangible, tant l'onomastique et l'étymologie se révèlent des sciences incertaines et fragiles. Cette assimilation du langage ou, tout au moins, du lexique, à une série d'objets matériels, est par ailleurs confirmée par une métaphore assez triviale, mais très éclairante, quant à la vision de la circulation et de l'emprunt qui est ici développée par Braudel. Elle rejoint l'image des « camionneurs », lorsque l'historien évoque
- une immense gare de marchandises où rien ne demeure en place. Pour un bagage reconnu, mille nous échappent ; adresses et étiquettes manquent, et tantôt le contenu, tantôt l'emballage [...]¹⁸.

- 16 Le point fort de cette vision du contact entre civilisations, ou des « transferts culturels », pour reprendre la formulation même de Braudel, est donc qu'il y faut penser un lieu spécifique. Les bagages, les emprunts se conçoivent en un lieu distinct, voire en un lieu spécifique, la « gare de marchandises », espace réservé à la circulation, au contact, espace d'entre-deux. L'emprunt serait donc mentale-ment assigné à un espace littéralement intermédiaire.
- 17 Or, c'est bien ainsi que l'historiographie de la Méditerranée décrit ou conçoit habituellement la *lingua franca*. Elle la place sous le signe du monde portuaire, notamment, restreint sa pertinence à un univers de la transaction et du brassage, mais où l'on ne ferait que passer. Ses locuteurs privilégiés seraient ainsi, par excellence, les gens de mer, les marins, les corsaires, courtiers, renégats, soit un milieu social que nombre d'historiens, y compris au Maghreb, qualifient volontiers d'« interlope ». Braudel lui-même use de ce terme et se réfère à « une gent interlope qui vit à la frontière des deux mondes »¹⁹. Les locuteurs de la *lingua franca* relèveraient donc d'un univers social trouble, celui des hommes de l'entre-deux, qui passent sans frontière d'un monde à l'autre et qui ne savent plus très bien, à la limite, ce qu'ils sont²⁰.
- 18 Passant sur ses connotations péjoratives ou, au mieux, condescendantes et amusées, sous la plume de Braudel, prenons acte d'une définition spatiale et restreinte de l'univers du métis. Cette définition n'est évidemment pas fausse, puisque le monde portuaire et côtier est, par excellence, celui du contact et du brassage, mais elle est fausse dans la mesure où elle suppose une limite arrière au métissage. Elle présuppose une société pure, intacte, en amont de ces espaces du contact et de la mixité. L'aire de la langue franque serait donc l'entre-deux de deux mondes par ailleurs plus ou moins préservés, un espace d'intersection.
- 19 Il faut d'ailleurs souligner que cette vision de la *lingua franca* est aussi héritée des conceptions épilinguistiques de l'époque moderne, puisque, dans ses définitions des XVII^e et XVIII^e siècles, elle est communément décrite comme une langue « corrompue », au sens de la corruption par contact, de la corrosion, du frottement et du mélange, à l'encontre de toute pureté et préservation d'un état de pureté. Ces mêmes définitions du XVII^e et XVIII^e siècle enracinent aussi l'idée que l'usage de la langue franque caractérise le monde des bordures côtières et des ports de la Méditerranée. Mais ce n'est pas parce que cette définition est celle que produisent les acteurs, qu'elle reflète l'exacte réalité de la pratique et de la diffusion du *franco*. Les relations de captivité, notamment, en contradiction parfois avec cette définition restrictive qu'elles reproduisent le cas échéant, démentent une conception aussi cloisonnée du phénomène, une vision aussi restreinte des usages sociaux de la *lingua franca* à l'espace du contact littoral.
- 20 Ce qui est en cause et fait problème, c'est donc l'identification ou la représentation d'un lieu, lieu géographique et lieu mental, qui serait le siège de tous les phénomènes de mixité, de mélange, de brassage, par opposition à une essence infiniment plus stable de la culture. On sépare, au moins mentalement, le lieu du brassage et de la fusion d'un centre préservé, le cœur de la société pure. Or, le lieu du contact figure par nature un lieu trouble, au sens où un liquide, par exemple, se trouble par contact.
- 21 Braudel reprend d'ailleurs, en un autre développement de sa réflexion sur les transferts culturels, l'image des bagages comme métaphore de l'extraction des phénomènes de contact, de leur séparation, dans une pensée de la culture ou de la civilisation en soi :

Une civilisation ne se déplace pas avec la totalité de ses bagages. En traversant la frontière, l'individu se dépayse. Il « trahit », abandonne derrière lui sa civilisation. C'est qu'en fait celle-ci est accrochée à un espace déterminé [...]. C'est pourquoi il est des limites culturelles, des espaces culturels d'une extraordinaire pérennité : tous les mélanges du monde n'y peuvent rien²¹.

- 22 La pérennité des limites culturelles est ainsi réaffirmée. On ne transporterait pas avec soi sa civilisation, on la laisserait derrière soi. Il apparaît donc logique que les seules références transparentes, sinon explicites, à la langue franque sous la plume de Braudel, dans *la Méditerranée*, concernent effectivement le lexique nautique, lexique commun aux Turcs et aux Chrétiens, la mer et les bateaux figurant le lieu par excellence où l'on se côtoie, l'on se mélange, mais pour qu'ensuite chacun reprenne sa place, ce monde flottant devenant l'univers assigné de la langue franque²². On conçoit que dans cette logique, le traitement que Braudel réserve aux renégats apparaisse si anecdotique²³.
- 23 On doit aussi remarquer que cette définition restrictive de la langue franque, verrouillant en amont le monde du contact, a été consensuellement adoptée par l'historiographie maghrébine de la décolonisation. Celle-ci récusait plus fortement encore, dans un cadre national, que dans une vaste perspective méditerranéenne, l'idée d'une quelconque centralité du phénomène métis, pour le penser strictement à la marge et mieux concevoir l'identité nationale comme un socle²⁴. Il est vrai que cette marginalité englobait jusqu'à l'État ottoman, administration allogène.
- 24 C'est bien de centralité qu'il est question. Le déséquilibre, l'absence de symétrie dans la répartition des composantes de la *lingua franca* constituent une forme de basculement de romanité sur la Méditerranée musulmane, un décentrement. À cet égard, et ponctuellement, on est en droit de penser que les frontières de l'Islam et de l'Europe chrétienne sont abolies, tant les sociétés islamiques semblent indifférentes à l'usage, sur leur propre territoire, d'une langue si fortement empreinte de romanité²⁵. La réciproque n'est évidemment pas vraie, cette tolérance n'a pas d'équivalent sur le sol européen. On ne voit pas que, symétriquement, les sociétés du nord de la Méditerranée aient adopté un pidgin à base d'arabe ou de turc pour s'adresser aux galériens musulmans, par exemple, ou aux captifs, aux esclaves domestiques musulmans, puisque, faut-il le rappeler ?, la course et l'esclavage fonctionnent dans les deux sens²⁶.
- 25 Il y a donc bien dissymétrie, différence radicale dans le rapport à l'étranger, et dans la visibilité de l'étranger entre ces deux sociétés. Qui plus est, centralité doit s'entendre au sens de la centralité politique. Quand bien même la langue franque n'était pas la langue officielle des traités diplomatiques (encore que certains aient été rédigés dans un italien macaronique assez proche du *franco*), elle était communément une langue d'échange entre les gouvernants maghrébins et les diplomates et consuls européens. Au sein des palais gouverne-mentaux, le personnel domestique, mais aussi administratif, militaire et politique recourait éventuellement à la langue franque, ainsi qu'à l'italien et à l'espagnol. L'usage de l'espagnol est plus spécialement une caractéristique du Maroc, au point que le Français Germain Mouëtte, au XVII^e siècle, affirmait qu'au cours de sa captivité, il avait dû apprendre les deux langues en usage dans le royaume l'arabe et l'espagnol²⁷. Néanmoins, on peut noter, par exemple, que les pages chrétiens, napolitains, du bey de Tunis dans le premier tiers du XIX^e siècle étaient désignés comme ses « muchachos »²⁸. Ces mêmes pages chrétiens donnaient du « Signor padrone » au bey de Tunis comme au Dey d'Alger²⁹.
- 26 Ces sociétés font une large place, à tous les degrés de l'échelle sociale, et y compris au sommet de l'État, à des individus allogènes, à des esclaves ou mercenaires d'origine

chrétienne, européenne, et ce jusqu'au dans la seconde moitié du XIX^e siècle. L'interruption d'un recrutement servile dans le bassin occidental de la Méditerranée déplace les flux, des Grecs ou Géorgiens se substituent dans la dernière période du phénomène, dans le premier tiers du XIX^e siècle, aux Italiens, notamment, mais ce principe du recours à des commis d'État européens, fussent-ils libres, demeure inentamé, jusqu'à ce que la généralisation de la domination coloniale lui confère un sens nouveau, inverse même sa signification. Dans le contexte de cette relation de service, quelles que soient les couches sociales qu'elle concerne, l'usage de la langue franque ou des langues européennes, plus ou moins « corrompues », selon la terminologie de l'époque ou macaronisées, est évidemment central.

- 27 Sur ce plan encore, on ne constate rien d'équivalent, pas de réciprocité tangible au nord de la Méditerranée. Si l'on dispose de quelques témoignages relatifs à un usage de la langue franque en Europe, entre locuteurs musulmans et européens ou entre chrétiens d'origine différente, on ne voit pas que cet usage ait été référé à un quelconque apprentissage de l'arabe ou du turc, bien au contraire³⁰. Aucune source historique connue ne nous donne clairement à penser que les employeurs des galériens musulmans aient eu le souci de s'adresser à eux dans leur langue³¹. Quant à la maîtrise savante des langues de l'Islam par l'orientalisme naissant, elle semble a fortiori exclure le recours à ce jargon qu'est la langue franque. Symétriquement, aucun État européen de l'époque moderne n'a recouru aux services d'un ministre musulman, ni ne semble l'avoir envisagé. À ce degré de l'échelle sociale, la mixité n'a plus cours en Europe. Soit elle ne concerne que le bas de l'échelle sociale, soit elle ne laisse pas de traces. Les quelques études dont nous disposons sur le baptême des musulmans en Europe confirment en effet ces processus d'assimilation rapide, ainsi qu'une très grande difficulté à « pister » ces hommes et ces femmes, dès lors qu'ils renoncent à leur nom de naissance ou s'en voient imposer un autre³².
- 28 Par contraste, les sociétés musulmanes de cette époque conçoivent et entérinent une présence de l'étranger sur leur sol sans soumettre celui-ci à la même pression assimilatrice, ou sans généraliser, sans systématiser cet horizon inéluctable de l'assimilation. Or, c'est bien de manière interne et non périphérique, en leur centre, que les sociétés maghrébines notamment, sont concernées par ces processus, non pas à la marge ou dans les seuls milieux gouvernementaux, vivant de la course et du commerce méditerranéen³³. La sphère ou l'espace publics n'ont d'ailleurs pas le monopole de l'usage de la langue franque ; dans l'espace privé ou domestique – différentes sources l'attestent – des femmes, des enfants usent aussi du *franco*³⁴. Cet apprentissage s'effectue avec des voisins chrétiens, des domestiques. Certaines femmes, « renégates », chrétiennes converties à l'islam, sont elles-mêmes « primo-arrivantes », d'origine européenne ou sont filles de renégats. Ainsi, non seulement on ne peut restreindre ce phénomène linguistique aux milieux interlopes du port et de la taverne, mais on doit admettre qu'il concerne jusqu'à cet espace censément sacré, protégé, des intérieurs domestiques.
- 29 Le monde des villes littorales, enfin, ouvertes sur la Méditerranée, n'est pas seul concerné. Un exemple, sans doute extrême, donnera à réfléchir à cet égard. La belle-sœur du consul anglais à Tripoli, dans le dernier quart du XVIII^e siècle, rapporte dans ses mémoires la visite d'un sultan du Bornou. Il est accompagné de trois de ses épouses dont l'une, témoigne-t-elle, aurait appris la langue franque³⁵. Ce cas est donc aux antipodes d'un usage circonscrit à un monde maritime ou portuaire de l'entre-deux, sans incidence sur le pays de l'intérieur, sur cette société où l'on entre « sans bagage », comme la

représentait Braudel³⁶. Il dément par ailleurs un caractère strictement masculin des sociabilités de la langue franque.

- 30 Une continuité, voire une certaine coextensivité, est bien avérée, d'une rive à l'autre de la Méditerranée, jusque très loin dans l'intérieur de ces sociétés, jusqu'aux confins du Sahara, dans le cas qui vient d'être mentionné. Si Bernardin de Saint Pierre décrivait comme une fiction philosophique, dans le cadre d'un roman plaidoyer contre l'esclavage, le cas de ce personnage, Berbère du haut Atlas, s'adressant spontanément en langue franque, à un voyageur européen échoué dans un village proche de Taroudant, nous disposons de témoignages qui donnent à penser que ce type de situation n'est pas si absurde, ou utopique, qu'il y paraît, qu'il n'est pas si irréaliste³⁷.
- 31 À Tripoli, par exemple, dans les années 1660, soit un bon siècle avant le témoignage précédent, le père Antoine Quartier dans ses mémoires de captivité, décrit les dures conditions de travail des captifs chrétiens, contraints de quitter Tripoli une fois par an pour aller récolter des joncs dans la région de Mesrata, à l'Est de la capitale³⁸. C'est dans ces régions sauvages qu'il se lie d'amitié avec un Bédouin vivant sous la tente, dans un campement. L'homme, explique-il, est un « marabout », soit un personnage religieux. Or, bédouin et marabout, cet homme parle la langue franque. Il s'agit d'un Morisque venu d'Espagne en passant par Tunis, qui a peut-être vécu de la mer ou même sur la mer, à un moment ou un autre de sa vie, mais qui s'est établi pour finir dans ces régions à peine contrôlées par le pouvoir ottoman, menant une existence semi-nomade.
- 32 L'une de ses filles est veuve d'un renégat italien, l'autre, qui a vingt ans, n'est pas mariée, mais elle parle aussi la langue franque, atteste le père Quartier, et elle combine ce trait de latinité, acquise ou héritée, avec les signes les plus tangibles du bédouinisme, les tatouages qu'elle porte sur le visage, signes par excellence d'indigénité. Dans un tel contexte, où commencera l'altérité ? Où commence la limite, la ligne de démarcation entre deux cultures ? Cette imbrication synthétique est d'autant plus significative que le Bédouin en question est défini comme un « marabout », comme un personnage spécifiquement assigné à la religion musulmane. Ce cas n'est pas, à l'évidence, celui d'une mixité à la marge, sur les franges de la société ou encore interstitielle, mais bien celui d'une mixité consubstantielle à la société même.
- 33 De tels processus de brassages justifient assurément de phases, de temps forts et de temps faibles. Le XVII^e siècle, grande période des renégats, n'est pas le XVIII^e siècle, et Salé, Alger ou Smyrne, Alexandrie, ne vivent pas à cet égard au même rythme... Il n'en demeure pas moins vrai que la visibilité de l'étranger domestiqué, indigénisé, est une constante structurelle des sociétés de la Méditerranée musulmane, lesquelles se définissent par ailleurs comme des sociétés d'intégration. Nombre d'historiens, dont Braudel, ont expliqué par les possibilités de promotion sociale très rapides, voire spectaculaires, qu'y connaissaient les renégats, une attractivité de ces sociétés³⁹. Cette thèse a sans doute eu pour effet d'éluder ou d'atténuer la visibilité des circulations en sens inverse, et des intégrations de musulmans aux sociétés européennes, en portant l'attention sur un seul versant de ces dynamiques croisées⁴⁰.
- 34 Pourtant, si les sociétés musulmanes, et principalement maghrébines, peuvent être tenues pour des sociétés d'intégration, pourquoi n'y parle-t-on pas plus communément en langue arabe ou en turc aux nouveaux-venus ? Les captifs chrétiens se targuent souvent dans leurs mémoires d'avoir appris la langue locale, soit le plus souvent l'arabe, mais au vu de leurs transcriptions de cette langue, on constate que cette initiation a dû

être, le plus souvent, fort incomplète et approximative. Un authentique apprentissage est parfois avéré, mais un cas tel que celui de Germain Mouëtte, auteur, au XVII^e siècle, d'un glossaire de l'arabe dialectal marocain, demeure isolé, sinon exceptionnel. La langue de communication des Musulmans et des Chrétiens demeure majoritairement la langue franque, étant entendu que celle-ci peut et doit s'entendre dans une relation de continuum avec d'autres langues européennes, et notamment avec l'italien.

- 35 Des linguistes ont exprimé ce paradoxe en soulignant le caractère singulier d'une situation historique où ce sont les maîtres qui apprennent la langue de leurs esclaves, et non pas l'inverse. En réalité, il n'est pas sûr que les maîtres aient eu le sentiment de se mettre à l'école de leurs esclaves. La langue franque est, certes, définie par les Musulmans comme la langue des Chrétiens, ce serait même son étymologie – langue des Francs, *lughat al Ifranj* – mais ses locuteurs ont bien conscience qu'il s'agit d'une langue qui n'appartient à personne, qui ne dénote, en particulier, aucune pertinence en termes de territoire, ou de souveraineté. On peut songer, par exemple, au témoignage d'un religieux italien du début du XIX^e siècle, le père Caroni, qui affirmait que tel patron corsaire barbaresque savait identifier les nationalités européennes à l'accent des locuteurs, repérant même les différents dialectes italiens.
- 36 De la même façon, les Chrétiens locuteurs de la *lingua franca*, dans leur confrontation à l'Islam, la définissent comme une langue d'usage des « Turcs », des Musulmans, mais ne la confondent pas avec la langue native de ces derniers, quelle qu'elle soit. C'est donc un outil linguistique qui n'appartient à personne, et qui instaure un lieu neutre de la communication, un lieu, non pas équidistant, mais distant et distinct.
- 37 Cette notion d'une langue qui n'appartient à personne est si consensuellement reçue que jamais la langue franque ne devient un créole. La *lingua franca*, comme on vient de le suggérer, ne dénotait pas seulement un tissu de relations marchandes ou un rapport de domination, dans le cadre du rançonnement des captifs ou de l'exploitation du travail servile. Elle s'employait aussi dans un cadre amical ou amoureux, voire conjugal, puisque les unions mixtes n'étaient pas rares, dès lors que les frontières religieuses étaient, au moins formellement, abolies. Il est donc probable que certaines familles mixtes ont dû y recourir, mais, au plus, le temps d'une génération, deux au grand maximum. Autrement dit, la *lingua franca* méditerranéenne n'est jamais devenue une langue maternelle, un créole, pas plus qu'elle n'est devenue la langue d'un groupe particulier. Elle demeure dans le domaine public, d'une certaine façon. On n'identifie jamais, de manière durable, un espace linguistique distinct du métis, du passe-frontière. De manière plus générale, il n'est pas d'institutionnalisation du métissage en Méditerranée.
- 38 La langue franque constitue donc une modalité de la communication au sein d'une palette linguistique relativement riche et diversifiée, et dans certaines situations linguistiques, le choix s'effectue d'établir la communication en langue franque lorsque d'autres options étaient possibles. On choisit, en définitive, dans ce cas de figure, un lieu neutre qui n'est ni la langue indigène, ni la langue de l'autre à proprement parler. Son usage relativement réciproque dénote ainsi une mise à distance, une situation d'interlocution qu'il faudrait, au bout du compte, définir comme liminale ou liminaire. La *lingua franca* figure un sas, c'est un seuil, non pas localisé mais diffus.
- 39 Concrètement, l'étranger, qu'on le définisse comme chrétien ou européen, n'est pas tenu d'apprendre l'arabe ou le turc ; il en est même parfois empêché. Symétriquement, on ne s'abaisse pas à lui parler d'emblée en napolitain ou en provençal, quand bien même on en

aurait la compétence, ou serait-on, mieux encore, renégat, car on se placerait alors sur le terrain de son interlocuteur.

- 40 Il faudrait donc prendre en compte ce paradoxe d'un objet métis par nature, mais qui dénoterait une situation liminale, et non pas fusionnelle. Par corollaire, le métissage, en soi, n'est doté d'aucun statut. La langue de l'intégration demeure, de manière intangible, l'arabe ou le turc, et si certaines familles ont pu commencer par communiquer en langue franque, elles ont fini par passer aux langues locales, indigènes ou indigénéisées, à l'instar du turc. Une séparation est donc relativement nette entre ces deux registres de la communication, langues locales ou *lingua franca*, en dépit des leurs emprunts réciproques, des passages lexicaux..., mais on décèle probablement plus de *lingua franca* passée dans l'arabe que d'arabe passé dans la langue franque.
- 41 Pourquoi cette résistance et comment l'expliquer ? Si l'on évoque cette question devant des spécialistes du monde musulman, il est fréquent que ces derniers invoquent la sacralité de l'arabe, langue du Coran, et la volonté qu'auraient manifestée ses locuteurs de préserver cette pureté. Il est vrai que, dans certaines situations historiques, les sources attestent une défense faite aux Chrétiens d'apprendre l'arabe et surtout d'apprendre à l'écrire. Mais cette explication par la sacralité de la langue du Livre ne suffit pas, car le turc ou le berbère n'ont pas plus massivement pénétré le *franco* (en dépit d'une forte immigration kabyle de porteurs d'eau ou de colporteurs, à Alger, par exemple, en étroit contact avec les milieux de captifs chrétiens). Par ailleurs, il faut envisager de manière assez relative la sacralité de la langue arabe, car si cet argument tenait la route, le répertoire des insultes en langue arabe ne serait pas ce qu'il est.
- 42 La manière dont les langues de l'Islam résistent à migrer dans la langue franque relève donc d'un autre type d'explications. L'extrême ouverture de ces sociétés à l'étranger aurait pour contrepartie l'instauration de procédures liminaires et liminales, points d'arrêt, qui s'avèrent plus ou moins efficaces.
- 43 La langue franque est donc bien le lieu de l'altérité surmontée, mais elle est aussi un rappel de l'altérité. Elle abolit ponctuellement la frontière, mais pour aussitôt tenir l'autre à distance ou instaurer le rappel d'une situation d'attente. Ces sociétés méditerranéennes ont beau être dans un rapport de continuité l'une avec l'autre, et non pas seulement en contact ou même en interaction, elles reproduisent jusque dans des situations d'intrication et de métissage extrême le rappel d'un bornage des appartenances. Ce rappel s'effectue parfois à l'occasion de flambées d'intolérance, à l'égard des pratiques syncrétiques notamment, certains ulémas partant en guerre contre les images, ou réclamant la fermeture des tavernes, mais il s'effectue aussi de manière plus subtile et intériorisée, par le choix d'un terrain neutre, liminal, de la communication avec l'autre, par le refus de l'engager sur son propre terrain ou de s'engager sur le sien.
- 44 De manière plus générale, ce rapport à l'Europe est à cette époque un rapport de familiarité, et non pas de fascination. Braudel évoque, pour le cas de Raguse, ces grandes familles qui parlent italien, même lorsqu'elles sont d'origine slavonne, au point que l'italien devient la langue du Parlement. Mais si l'on parle communément italien au Maghreb ou au Levant, ce n'est jamais une langue de prestige entre Musulmans. L'apparente facilité avec laquelle l'Islam emprunte à l'autre ou lui fait place, l'intègre, le convertit, traduit donc bien une forme d'asymétrie du rapport des sociétés, mais qui ne dénote en aucun cas une concession de souveraineté, un rapport inégal, ni même un rapport de fascination. À cette époque, d'une certaine façon, le centre de gravité demeure immuable : quelles que soient les asymétries, il n'est pas de décentrement.

NOTES

1. L'usage retenu par les linguistes est de réserver une majuscule à la mention de la langue franque de Méditerranée, modèle historique de la catégorie des langues franques. On abandonne ici la majuscule dans la suite du texte puisqu'il n'est pas d'ambiguïté possible.
2. Communication à paraître in Habib Kazdaghli (dir), *Communautés méditerranéennes de Tunisie*, Actes du colloque de Tunis, Centre de publication universitaire, Tunis, 2004.
3. Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, t. 2, p. 616, Paris, A. Colin, 1990 (1^{ère} édition, 1949).
4. Cette remarque rejoint une notation de Joseph Cremona, « L'usage de l'italien à Tunis aux XVII^e et XVIII^e siècles vu par les historiens », in (coll), *Les communautés méditerranéennes de Tunisie*, Tunis, 2006, p. 361-372.
5. Fernand Braudel, *op. cit.*, t. 1, p. 155 par exemple. Sur l'usage de l'italien en Méditerranée, cf John E. Wansbrough, *The Lingua franca in the Mediterranean*, Richmond, Curzon Press, 1996.
6. Maurice Lombard, *L'Islam dans sa première grandeur VIII^e-XI^e siècle*, Paris, Flammarion, 1971, p. 113.
7. Pour une description de la langue franque, on renverra à l'ouvrage de Guido Cifoletti, *La lingua franca mediterranea*, Padoue, UNIPRESS, 1989.
8. Guido Cifoletti, *op. cit.*
9. La thèse récemment soutenue de Marie-Pascale Ghazalé montre par exemple que le cabotage en Egypte s'effectuait pour une large part sur des bateaux français jusqu'à la Révolution Française. « Généalogies patrimoniales. La constitution des fortunes urbaines : le Caire, 1780-1830 », Paris, EHESS, 2004.
10. Henry Romanos Kahane et Andreas Tietze, *The Lingua franca in the Levant*, Urbana, University of Illinois, 1958.
11. Le problème du grec n'est pas traité ici. On tentera d'apporter quelques éléments de réponse à cette question dans un ouvrage en cours de rédaction sur la *Lingua franca* de Méditerranée.
12. Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses*, Paris, 2^e éd. 1999 ; Jean-Luc Bonniol (éd), *Paradoxes du métissage*, Paris, 2001 ; Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 2002.
13. C'est principalement dans la mouvance de Homi K. Bhabha que se développent ces courants de recherche. Cf. *The Location of Culture*, Londres-New York, Routledge, 1994
14. Sur ces questions voir Michaël Werner et Bénédicte Zimmermann (dirs), *De la comparaison à l'histoire croisée, Le genre humain*, Paris, Seuil, avril 2004.
15. Jean-Jacques Rousseau, « Émile et Sophie ou les Solitaires », in *Œuvres complètes*, (Éditions de la Pléiade), Paris, t. IV, 1969, p. 879-924.
16. Fernand Braudel, *op. cit.*, t. 2, p. 488.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. « La facilité (des fuites de captifs) vient en grande partie du nombre croissant de cette gent interlope, mi-musulmane, mi-chrétienne, qui vit à la frontière des deux mondes, dans une alliance fraternelle qui serait plus apparente encore si les États n'étaient là pour maintenir une certaine décence », F. Braudel, *op. cit.*, t. 2, p. 646. Voir également p. 647, sur « Tunis, rendez-vous d'échanges interlopes »

20. Wolfgang Kaiser, « Pratiques de frontières. Conflits, mobilité, échanges dans le monde urbain en Europe occidentale à l'époque moderne », thèse d'habilitation, Université Aix-en-Provence, 2003.
21. Fernand Braudel, *op. cit.*, t. 2, p. 499. Souligné par Braudel.
22. *Ibid.*, p. 616.
23. *Ibid.*, p. 646.
24. M. H Chérif, *Pouvoir et société dans la Tunisie de H'usayn Bin Ali (1705-1740)*, Tunis, Presses de l'Université, t. 1, 1984.
25. Sur l'idée d'une abolition ponctuelle de la frontière ou d'une frontière à géométrie variable, on se permettra de renvoyer à Jocelyne Dakhlia, « La question des lieux communs. Des modèles de souveraineté dans l'Islam méditerranéen », in Bernard Lepetit (éd.), *Les formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 39-61.
26. L. Scaraffia, Rinnegati, *Per una storia dell'identità occidentale*, Rome-Bari, S Bono, Schiavi musulmani nell'Italia moderna, Naples, 1999.
27. Germain Moüette, *Relation de captivité dans les Royaumes de Fez et de Maroc*, Paris, E. Couterot, 1683 (2^e ed. 2002).
28. Ibn Abî Dhiyâf, *Ithâf [...]*, A. Raymond et K. Kchir (éd. et trad.), Tunis, IRMC, 1994.
29. Jean-Michel Venture de Paradis, *Tunis et Alger au XVIII^e siècle*, Paris, Sindbad, 1983.
30. Emmanuel d'Aranda a ainsi l'occasion de parler la langue franque à Bruges avec des captifs musulmans, cf. E. d'Aranda, *Relation de la captivité du Sieur Emanuel d'Aranda*, Bruxelles, 1656, rééd. Paris, Ed. JP Rocher, texte édité par L. Z'Rari, 1997.
31. La question des langues n'est pas abordée par André Zysberg dans son étude. Cf. *Les Galériens. Vie et destins de 60.000 forçats sur les galères de France (1680-1748)*, Paris, Seuil, 1991. Le témoignage de Jean Marteilhe atteste bien un usage de la langue franque de la part des galériens « turcs ».
32. Voir pour l'essentiel W. Rudt de Collenberg, « Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVII^e et XVIII^e siècles », *MEFRIM*, 101/102, École française de Rome, 1989, p. 9-181 et p. 519-670.
33. Sadok Boubaker « Négoce et enrichissement individuel à Tunis du XVII^e au début du XX^e siècle », *RHMC*, 2003, 50 (4), p 29-62.
34. On renverra notamment sur ce point au précieux témoignage du Bénédictin espagnol Diego de Haëdo. *Topographie et histoire générale d'Alger*, Saint-Denis, Éditions Bouchène, (2^e éd.), 1998 (texte original 1612).
35. Tully (Miss), *Tripoli au XVIII^e siècle*, Albert Savine (éd. trad.), Paris, Louis Michaud, 1912.
36. Cf. *supra*.
37. Bernardin de Saint Pierre, *Empsaël et Zoraïde, ou les Blancs esclaves des Noirs au Maroc*, Roger Little (ed.), Exeter, University of Exeter Press, 1995.
38. Antoine Quartier, *L'esclave religieux*, Paris, Horthemels, 1690.
39. Fernand Braudel, *op. cit.* t. 2, p 536. Voir également Bartolomé et Lucille Bennassar, *Les Chrétiens d'Allah*, Paris, Perrin, 1987.
40. Bartolomé et Lucille Bennassar, *supra*.

AUTEUR

JOCELYNE DAKHLIA

EHESS/CRH