

University of Richmond

## UR Scholarship Repository

---

Honors Theses

Student Research

---

Spring 2012

### C'est ouf : l'évolution de la langue française et les conséquences sociales

Hannah Kelley  
*University of Richmond*

Follow this and additional works at: <https://scholarship.richmond.edu/honors-theses>



Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

---

#### Recommended Citation

Kelley, Hannah, "C'est ouf : l'évolution de la langue française et les conséquences sociales" (2012).  
*Honors Theses*. 670.

<https://scholarship.richmond.edu/honors-theses/670>

This Thesis is brought to you for free and open access by the Student Research at UR Scholarship Repository. It has been accepted for inclusion in Honors Theses by an authorized administrator of UR Scholarship Repository. For more information, please contact [scholarshiprepository@richmond.edu](mailto:scholarshiprepository@richmond.edu).

**C'est *ouf* : l'évolution de la langue française et les conséquences sociales**

Hannah Kelley

Senior Thesis, Spring 2012

Faculty Mentor, Lidia Radi

Department of Modern Literatures and Cultures

## **Abstrait**

Cette dissertation vise à explorer le raisonnement complexe linguistique derrière la langue française officielle et le verlan, pour qu'on puisse mieux comprendre ce que le verlan est en train de faire socialement pour la communauté beur duquel il est venu. Pour nous situer d'abord un peu, on commence avec une histoire brève de l'immigration maghrébine (ou l'Afrique de Nord : l'Algérie, la Tunisie, et le Maroc) ainsi que les idéaux républicains de la France qui ont apporté la fierté légendaire en une langue française pure. Après, on examine la façon dont ses histoires interagissent aujourd'hui, ce qui laisse les identités des générations beurs déchirées et les forcent à se définir aux marges de la société française. Ensuite, on observe comment le verlan reflète la situation sociale des beurs et comment il offre l'opportunité de fournir une identité nouvelle tout en contestant l'autorité de la langue dominante. Enfin, on analyse comment et pourquoi le verlan a été approprié par le langage familier des françaises partout dans le pays. En explorant ces sujets profondément compliqués, cette dissertation cherche à montrer que le verlan est en train d'achever ce que la politique n'avait pas encore fait : l'ubiquité du verlan ouvre la porte de l'acceptation envers une population autrement exclue par la culture dominante, car il transforme le concept traditionnel d'une identité française homogène d'un idéal plus inclusif et multiethnique.

## **Partie I : L'Immigration et l'identité:**

*To define the French past is to locate the French within their own existence*

(Braudel 1998 – 1990; quoted in Hafid Gafaiti)

On voit en France un phénomène curieux : dans une nation qui s'enorgueillit de la pureté de sa langue, une espèce d'argot qui vient d'une population marginalisée a été incorporé à la conversation française quotidienne. Une langue subordonnée est, d'une certaine manière, devenue une partie de la langue dominante – un rapport apparemment inversé. Les beurs – ou les enfants des immigrés maghrébins – font des progrès en prenant la langue et en l'utilisant comme un outil pour changer leur situation. Le verlan est une lentille à travers laquelle on peut examiner les échanges culturels entre les beurs et la culture dominante, et comment les deux interagissent aujourd'hui.

Pour établir comment la langue est si importante pour une identité spécifique, on peut noter qu'elle est un témoin indéniablement fiable et représentatif de l'histoire d'un pays, révélant toute réforme majeure sociale, politique et linguistique. La spécificité de la langue est le produit d'un passé unique, et c'est une manifestation des idéaux, des défis, et des triomphes que la nation a vus. Individuellement, notre sentiment d'identité est étroitement lié à la langue, car les mots qu'on exprime – consciemment ou inconsciemment – sont intimement liés à notre passé personnel, nos pensées, nos émotions, qui sont tous inhérents à chaque être humain (Abuelata, 5). Jean-Paul Sartre explique,

“By speaking, I unveil the situation by my desire to change it; I unveil it to myself and to others in order to change it; I hit it in the heart, I pierce it and I pin it under stares; I make use of it now, with every word I say, I engage myself a little more in the world, and at the same time, I emerge a little more from it because I pass it up, towards the future” (Sartre, *What is Literature?* 28; quoted in Baker, 235).

Sartre définit l'acte de parler et son effet immédiat sur sa situation actuelle. On parle avec l'intention d'inciter à des changements, que ce soit à travers les pensées ou l'action. Il prend le contrôle de la situation, ce qui exige l'attention, en utilisant l'acte de parler dans le but de changer. Parler, c'est s'engager pleinement dans l'environnement où on se trouve, de se plonger dans la conception d'une situation. Pourtant, à chaque mot, Sartre est également conscient que l'évolution des circonstances actuelles s'éloigne de lui, car en parlant, il commence le processus de changement qui est une partie d'un avenir au-delà de son contrôle.

Ce concept paradoxal peut être vu d'une façon plus grande dans la mise en œuvre des langues spécifiques pour certains contextes. Confrontés aux résultats d'une histoire de l'immigration où on voit un grand chiffre grandissant des immigrés, les français de souches traditionnels développent un esprit plus conservateur et protectionniste pour qu'ils puissent préserver leur concept de la culture et l'identité Française. Cela implique l'infatigable sauvegarde de ce qui se trouve au cœur de la culture et l'identité : la langue française officielle. Pourtant, les communautés maghrébines ont créé leur propre version de la langue française, ce qui reflète la situation spécifique des immigrants et leurs familles culturellement opprimés. La création et l'utilisation d'une langue vernaculaire sont, comme Sartre décrit, un moyen d'exposer et de dévoiler une situation. Il existe un désir véritable de changer les circonstances actuelles en montrant aux autres ce qui doit être fait. Compte tenu de la délicatesse de la langue française et comment elle est chère à la notion de « francité », les communautés d'immigrants « hit it in the heart », « pierce it » and « pin it under stares » (Sartre, *What is Literature?* 28; quoted in Baker, 235). Prendre la langue Française et la transformer en autre chose frappe vraiment le cœur de traditionnel francophone, qui observent ce phénomène comme un geste de menace à la culture et la tradition françaises. Cependant, une nouvelle langue vernaculaire rend possible pour les

communautés d'immigrants à « make use of it » et « engage » (Sartre, *What is Literature?* 28; quoted in Baker, 235) dans le monde – ils démontrent une démarche politique et culturelle en prenant contrôle de leur contexte et leurs avenir. Tout comme Sartre se sent à la fois pleinement engagé et inévitablement retiré par l'acte de parler, les communautés d'immigrants sont parallèlement établies dans la transformation du moment actuel, sans connaissant les conséquences de l'avenir.

Ce qui se pose comme le plus grand défi à l'acceptation culturelle et linguistique des communautés maghrébines sont les idéaux traditionnels républicains enracinés dans les principes français. Depuis la Révolution française, être « français » veut dire approcher la nation entière, unis sous une égalité, partageant la même culture, valeurs, et buts. Les langages, idéologies, et cultures différents ont été vus comme une opposition directe aux croyances de l'état et la communauté en général. Cet état d'esprit continue à exister aujourd'hui, ce qui inhibe l'intégration inévitable des communautés maghrébines. La liberté est de « faire comme les autres », ce qui exige l'adoption de leurs traditions, vêtements, principes, mais surtout de parler comme eux. La grande question pour l'avenir de la France est si le concept d'unité nationale peut changer ou non la réalité moderne des minorités ethnique qui revendiquent les identités multiples (Orlando, 2).

La mesure dans laquelle les communautés maghrébines sont culturellement acceptées en France, si elle n'est pas assimilée, peut être évaluée par la réception de leur langue vernaculaire dans la culture française en général. Car si la langue est une manifestation fiable de la spécificité culturelle, et si les français de souches considèrent le français officiel comme étant nécessaire pour la « francité », l'acceptation et acquisition éventuelle d'un vernaculaire argotique indique une étape positive vers l'acceptation culturelle, ainsi qu'une redéfinition de ce que cela signifie

d'être « français ». Grâce à l'omniprésence du verlan et son assimilation dans la langue française ordinaire, le verlan défie les idéaux traditionnels, et il graduellement réédifie le concept de l'identité nationale française d'être pluriethnique.

### L'immigration

Au cœur des 200 dernières années, la France a connu une immigration plus intime que tous les autres pays de l'Europe occidentale. Jusqu'en 1968, la grande majorité de ces immigrants étaient d'origine européenne (Gibney, 248). En raison de ses pénuries de main d'œuvre et d'une population défailant, la France promouvait le « capitalisme industriel » pendant tout un siècle jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, recrutant un maximum de 100.000 étrangers travailleurs saisonniers chaque année. La Société Générale de l'Immigration (SGI) était responsable de la distribution des contrats de travail et de l'organisation des examens médicaux pour les travailleurs issus de douze pays européens. Le ministère de l'Armement a compensé à la pénurie de travail dans les usines d'armement pendant la Première Guerre mondiale par l'importation de dizaines de milliers de travailleurs d'Afrique du Nord et en Indochine. Pourtant, les immigrants maghrébins ne comptaient que 120.000 à la veille de la Première Guerre mondiale (Fysh et Wolfreys, 26). Confrontée à la guerre, la France avait desserré sa politique d'immigration pour permettre aux 73.000 étrangers d'obtenir la citoyenneté (Weil 1995, PP52-53; cité dans Fysh et Wolfreys, 23).

Ce courant d'immigration ostensiblement accueilli a coïncidé avec les effets terribles du colonialisme, tels que les niveaux élevés de chômage et des paysans pauvres. Car, dans leur pays d'origine, les tribus avaient été déracinées et dispersées, la culture imposée, et les ressources

critiques diminuées (Meil MacMaster, cité dans Gafaiti, 202). Les immigrants abondaient en France, soit de leur propre gré ou en raison d'escroqueries avec des papiers falsifiés attirants des contrats de travail. Mais ils n'avaient pas été intégrés dans la haute culture française, mais plutôt dans une sous-culture régionale marginalisée qui a été exploitée pour les pénuries de main d'œuvre et militaires. A cette époque, les immigrés maghrébins n'avaient pas le droit de voter, de tenir des réunions publiques, de contribuer ou de modifier les journaux, ou de quelque façon contester la puissance coloniale que les avait recrutés pour le combat. En fait, ils n'étaient même pas autorisés à vivre en France métropolitaine sans un permis spécial (Ageron 1964; quoted in Fysh and Wolfreys, 35).

Néanmoins, quand le main-d'œuvre étrangère a commencé à être considéré comme un élément permanent du capitalisme, la Grande Dépression a transformé l'attitude positive envers les étrangers. Tout à coup, les possibilités d'emploi étaient rares et la concurrence féroce. Le début de la Dépression couplée avec l'arrivée des réfugiés juifs de l'Allemagne nazie a déclenché une série d'articles de presse qui a débattu de la place réelle de la main-d'œuvre étrangère dans la société française. Le gouvernement a promulgué les lois d'exclusion qui barrent les étrangers des domaines publics et même des syndicats privés. En dépit de leurs loyautés éprouvées à la mère patrie, les immigrants ont été rapidement rejetés comme citoyens de seconde classe.

Toutefois, pendant l'Occupation allemande, les Français et les immigrés travaillaient finalement ensemble pour lutter contre un ennemi commun. Le groupe de résistance armé des immigrants - le Main d'Oeuvre Immigré (MOI) - a bien achevé à la lutte contre les Allemands, qui s'est solidifié en sentiment commun d'identité avec les français pour la première fois (Fysh et Wolfreys, 23-24). Ce sentiment persistant de l'unité a conduit à une attitude officielle plus généreuse à l'immigration d'après-guerre. Les étrangers récemment émigrés étaient

« régularisés » après l'entrée par l'émission de permis de travail et de séjour après un petit « droit d'entrée ». Dans les années 1960, la population algérienne est passée de 211.000 à 474.000 avec les Marocains et les Tunisiens à 120.000 (Fysh et Wolfreys, 32). Les employeurs français ont commencé à soutenir pleinement l'idée de main-d'œuvre étrangère, car les travailleurs étaient flexibles en termes de localisation et des heures, et ils ont accepté des salaires inférieurs avec des périodes occasionnelles de chômage. Étant donné que la majorité des travailleurs étrangers étaient jeune et en bonne santé, la France a économisé de l'argent sur le coût de l'éducation, les soins de santé, et les pensions. Même les syndicats arrêtaient de se soucier de la concurrence et considéraient la main-d'œuvre étrangère d'être comme étant une caractéristique structurelle permanent du capitalisme (Fysh et Wolfreys, 33).

En dépit de leur engagement à lutter au nom des Français tout en faisant un véritable sacrifice personnel, les immigrants n'avaient pas encore enlevé leur statut de seconde classe et les lois continuaient d'être discriminatoires. L'essor économique après la Seconde Guerre mondiale, ou les "trente glorieuses" s'est avéré être construit sur une hiérarchie raciale du travail dans laquelle l'économie de la France a récolté les bénéfices de la main-d'œuvre étrangère exploitée et maltraitée. Lors de la perte d'un emploi ou le refus d'un permis de travail, les étrangers pouvaient être immédiatement expulsés du pays. Jusqu'en 1968, beaucoup ont été employés seulement par des permis renouvelables de trois mois (Fysh et Wolfreys, 32). En 1962, Charles de Gaulle a annoncé le besoin de douze millions de « beaux bébés » afin de compenser un déclin de la population qui durait depuis plus d'un siècle. Ce projet a nécessité un traitement préférentiel officieux pour une variété des étrangers. Georges Mauco, le secrétaire du comité consultatif du gouvernement sur la population, avait des opinions fortes par rapport à quels étrangers seraient acceptables. La priorité a été donnée aux Nordiques, suivi par les Méditerranéens et les Slaves,

avec « autres origines » à la fin de la liste (Fysh et Wolfreys, 32-33). Le gouvernement français a adopté ouvertement une politique « non officielle » de sélection ethnique au cours du processus de recrutement des immigrants. En raison de la solution latente à la décroissance démographique, ainsi qu'une nouvelle économie de stabilisation avec des femmes qui entrent dans le marché du travail, la résistance à l'immigration maghrébine a donc recommencé.

Après que les familles de la première génération d'immigrants commençaient à se joindre en France, la population maghrébine a explosé. Selon Abeulata, en 1946, les Algériens, les Marocains et les Tunisiens ne représentent que trois pour cent de la population immigrée en France ; en 1982, ces immigrants représentaient près de quarante pour cent de cette communauté (97). Les relations françaises-arabes se sont rapidement détériorées lorsque ceux de la région du Maghreb sont devenus une partie visible de la population nationale. Les politiques d'intimidation ont visés la deuxième génération, dans le but d'inciter ces « étrangers » à quitter le pays. De 1978 à 1981, entre 5.000 et 8.000 jeunes (dont trois quarts étaient maghrébins) ont été brusquement expulsés dans les pays d'origine des leurs parents sur les motifs de menus larcins ou d'autres infractions mineures (Fysh et Wolfreys, 167). Après avoir été témoin du ghetto professionnel que leurs parents avaient accepté, les jeunes maghrébins ont développé une attitude plus critique envers la société française.

### Jacobinisme

Bien que beaucoup dénoncent la « problème » de l'immigration comme s'il y avait un nombre record d'immigrés maghrébins, Gafaiti note un fait curieux :

« Contrary to the racist ideology... it has been established that the immigrant population in France has remained basically stable over the last sixty years. Indeed, the figures on immigrants in the 1930s and the 1990s in France are practically equivalent and amount to 7.5 percent of the total population (189). »

Ce fait soulève la question : pourquoi y a-t-il une telle résistance à la présence maghrébine, par opposition à la myriade d'autres étrangers? Ce qui a évidemment changé n'est pas la proportion des immigrés en France, mais plutôt la composition. Alors que même l'intégration européenne s'est passé à travers ce que Fysh et Wolfreys appellent « the teeth of economic and social discrimination » (25), les citoyens d'origine européenne ne sont plus stigmatisés comme des « étrangers ». Abuelata propose que les Européens ont connu un réglage plus facile à la culture française car ils partageaient une religion commune (Catholicisme), ils étaient physiquement semblables (caucasien), et ils parlaient une langue avec les racines latines (19). Beaucoup de citoyens conservateurs français estiment que les maghrébins ne peuvent jamais être assimilés à la société française en raison d'une culture radicalement différente. Gafaiti cite ce qu'il appelle « l'amnésie historique » de la France : « for decades, the parameters that defined French identity went unquestioned, and actually masked the fact that, like in all countries, immigration is at the heart of the constitution of France as a nation. In this sense, the history of France is the history of the denial of fundamental elements of its own identity » (190). Afin de mieux comprendre la mentalité traditionnelle française, il faut d'abord considérer les idéaux fondamentaux républicains sur lesquels la nation française a été fondée.

Ce n'est qu'à la fin de la Révolution qu'un débat sérieux sur le maintien de la langue française a émergé. Entre les XIXe et XXe siècles, la plus grande priorité de l'Etat était de former une société qui parlait et écrivait dans une seule langue normalisée. La loi Jules Ferry de 1882 devait faciliter la conversation en unissant les dialectes différents régionaux avec une seule langue

nationale, favorisant ainsi la croissance économique et un sentiment commun d'identité. Donc, le concept d'identité nationale - crucial pour la politique d'aujourd'hui - est issu de l'uniformité imposée de la langue. L'État avait commencé à considérer les langues régionales comme des menaces potentielles à l'identité française, comme si elles fragmentaient la société en une contradiction directe avec l'idéologie nationale de la Révolution (Abuelata, 11). La conformité dans l'unité est une tradition qui remonte au commencement de la nation française, et il est encore vraiment pertinent pour la politique française. Les idées d'assimilation et d'uniformité comme modèle idéal de la France sont pertinents pour l'effacement des différences ethniques, régionales et linguistiques (Gafaiti, 190). En outre, l'idée d'un État-nation est un phénomène relativement récent, qui contribue à l'opposition conceptuelle entre les Français et les immigrés. Le concept de « l'autrui » a ainsi coïncidé avec le développement de la notion d'une nation par rapport à un état. Indépendamment du fait que les « étrangers » sont nés dans les frontières de l'Etat, ils n'appartenaient pas au corps de la nation (Gafaiti, 197). David Blatt explique,

“...Because the French state is based on a ‘republican model [that] conceives of integration as a process by which individuals subordinate their particularist origins and accept membership in a unitary nation-state defined by reference to a universal set of values,’ the very idea of otherness and difference attack the deep seated French soul which has prided itself on overcoming incongruence within the population since Rousseau and the ideals of the French Revolution of 1789” (Blatt, *Immigrant Politics in a Republican Nation*, 46; Orlando, 397 – 398).

Abuelata soutient que, pendant la période de la décolonisation, de nombreux Français nourrissaient la conviction que, en général, la différence et le manque de conformité absolue de la culture et les normes sociales françaises étaient un signe de rivalité, d'ignorance, ou même pire, d'infériorité (15). Même aujourd'hui, une assimilation complète des immigrés -

linguistiquement et culturellement - est l'attente, pour toute trace de la différence peut représenter un véritable obstacle au développement du modèle social français. Même le fameux Charles de Gaulle – une figure légendaire pour la France – avait dit:

« Ceux qui prônent l'intégration ont une cervelle de colibri, même s'ils sont très intelligents. Essayez d'intégrer de l'huile et du vinaigre. Agitez la bouteille. Au bout d'un moment, ils se séparent de nouveau. Les Arabes sont des Arabes, les Français sont des Français. Vous croyez que le corps français peut absorber 10 millions de musulmans qui demain seront 20 millions, et après demain 40 ? » (Cité par A. Peyrefitte. *C'était de Gaulle*. Ed Gallimard, 2000. Propos tenus le 5 mars 1959)

La présence évidente des immigrés maghrébins en France présente une tension idéaliste: alors qu'il y a une histoire indéniable qui expliquait l'immigration maghrébine, cette histoire pose aussi une menace à ce que les français tiennent au sein de leur identité nationale: l'homogénéité dans l'unité. Les maghrébins représentent donc un rappel perpétuel du colonialisme échoué et ce que les traditionalistes croient être une culture française qui dépérit.

### Les Beurs

Le nationalisme colonial de la France a été fondé (à l'intérieur comme à l'extérieur des colonies) sur la croyance véritablement enracinée aux idéaux des Lumières: l'être humain a la capacité de raisonner; par conséquent, si l'on n'avait pas la raison, on ne pouvait pas s'attendre à être traités comme un être humain. Malheureusement, cette logique vraiment recherchée était une acceptation de la supériorité de la culture française, ainsi qu'une compréhension de base des « faits » qui sont venus d'une civilisation complètement étrangère aux colonies. Cette idéologie est le fil conducteur de l'histoire française, en commençant par l'universalisme du 18<sup>e</sup> siècle, la

« mission civilatrice » du 19<sup>e</sup> siècle, la Coopération Technique et Culturelle de la seconde moitié du 20<sup>e</sup> siècle, ainsi que la version plus discrète de la politique officielle d'aujourd'hui, c'est à dire le Francophonie (Gafaiti, 197).

Par rapport à la politique, l'extrême droite, le Front national (FN), s'en prend à la peur de la nation d'une culture française en voie de disparition en utilisant des idées politiques racistes qui expriment le « danger » d'une culture musulmane qui s'infiltré. En 1991, Jacques Chirac a exprimé des mots infâmes « le bruit et l'odeur » lorsqu'il fait des remarques favorables à la classe ouvrière française lors d'un dîner-débat par rapport au « problème » des immigrés. Le « bruit et l'odeur » faisait allusion étaient en fait les beurs (spécifiquement, leurs musique et gastronomie). En dépit de ce commentaire excessivement xénophobe, Chirac deviendra le président de la France. Même si on s'attend à voir cette mentalité de la part des conservateurs radicaux, la mentalité existe dans les parties politiques principales, y compris les conservateurs (non extrêmes), les parties de gauche, les socialistes, les communistes, ainsi que dans divers autres partis « progressistes » de la politique (Gafaiti, 201).

Selon Gafaiti, les croyances extrémistes conservatrices sont progressivement appropriées par les partis de gauche et « the French feel increasingly comfortable with the ideas that have been making the success of [the FN's] party in the last fifteen years" (205).» (205). Orlando croit que la tension entre les républicains et ceux qui ne sont pas considérés comme français-de-souche (ou les français blancs et « indigène ») a considérablement augmenté depuis les années 1980; plutôt que de développer un dialogue progressif, les deux camps se sont considérablement polarisés (339). En fait, gagner les élections est très dépendant de la perpétuation de l'idéologie xénophobe qui prétend que les communautés non-européens sont une menace pour la nation française et pour l'Europe en général (Maghraoui, 224). En 1993, le gouvernement a édicté La Loi Pasqua,

qui a révoqué « The automatic right of citizenship for the descendants of immigrants born in France » - un affront flagrant qui continue à être mis en œuvre aujourd'hui pour les immigrants et leurs familles, soutenu par les partis de gauche et de droite (Higbee 52; cité dans Orlando, 400; Gafaiti, 209).

Les beurs et leurs familles donc se sentent en dehors du cadre de francité, car de nombreux partis politiques les rejettent comme des étrangers. Cette marginalisation est physiquement observable dans les *banlieues*, où beaucoup de beurs sont forcés à résider. Alors que les banlieues étaient autrefois les quartiers pour les bourgeois blancs autour de Paris et d'autres grandes villes, ce sont maintenant des espaces vu comme hyper-virils et agressifs, frappés par la délinquance, d'explosions sociales violentes, de trafic des drogues, et des incendies aléatoires de voitures (Orlando, 2). Les médias sont largement responsables de l'image négative des banlieues, car il montre fréquemment des histoires sensationnelles des guerres de drogues et des gangs, les émeutes contre la police, parmi d'autres formes de violence. Comme Jean-Marie Le Pen, la presse exploite la peur du public pour exagérer la délinquance des banlieues, et par conséquent la relation inextricable entre les « étrangers » et la criminalité. Dubet observe, « On ne voit jamais de reportages sur une famille de trois enfants, par exemple, qui vit avec 6 000 francs par mois, ni sur la réussite scolaire des enfants d'immigrés, qui s'accrochent avec les dents pour s'en sortir, ni sur la vie banale des cités culs-de-sac: tout ça ne fait pas d'images fortes » (Gilbert, 1995). Les "images fortes" que les médias d'information cherchent ne sont pas un portrait sympathique de la réussite face à la discrimination et le manque d'opportunité, mais plutôt des images séduisantes stéréotypées du public français que les beurs ont une propension à la criminalité.

Le terme « beur » veut dire la deuxième ou la troisième génération des immigrants d'origine nord-africaine (ou maghrébin). Ce n'est pas tout à fait correct de les appeler « étranger », car ils

n'étaient pas nécessairement les citoyens d'autres pays. Ils sont nés et ils ont été élevés en France, et les beurs ont grandi comme partie et étranger des deux cultures : celle de leurs parents et celle de la France. Beaucoup de beurs n'ont même jamais vu la patrie de leurs parents, et la culture d'origine est si lointaine qu'elle est presque fictive. Or ils ne sont pas vraiment une partie de la culture française, parce que la société française les voit toujours comme des immigrés. Les beurs n'ont pas droit de naissance en la France, et à ce jour le gouvernement français se réserve le droit de les expulser s'ils enfreignent la loi. Les beurs souffrent souvent d'un manque d'identité concrète en raison d'être « en dehors de » la société française, mais aussi étranger aux mœurs de la culture de leurs parents. Dûbet propose que le seul aspect définitif de l'identité beur soit une expérience partagée du racisme. Il déclare,

« Dans leur énorme majorité, ces derniers sont culturellement bien assimilés: ils ont les mêmes modèles que les autres Français. Ce qui les distingue, c'est qu'ils se sentent victimes du racisme. Le sentiment que, quand vous êtes arabe, il n'y a pas de boulot, que, quand vous êtes noir, on vous demande vos papiers et que, lorsque vous mettez vos enfants dans une école, les Français retirent les leurs. Ce racisme leur donne l'impression que jamais ils ne seront intégrés, alors que les médias leur répètent qu'ils sont pourtant 'comme les autres' (Dubet, 1995). »

Le dénominateur commun entre les générations beurs fragmentées et désabusées est celui de la condition de victime. Les beurs se trouvent dans les marges, c'est là où ils commencent à se reconnaître comme un groupe. Cette nouvelle identité se construit à travers les interactions quotidiennes avec les institutions puissantes, telles que l'école et les médias, ainsi que par l'expérience partagée avec les autres ethnies marginalisées (Bachmann et Baiser, 184). Les générations beur continuent donc à vivre dans un paradoxe culturel dans lequel elles aspirent à être acceptées par les français de souches, tout en cherchant à soutenir leur propre identité

unique. Ils remettent en question la notion de « francité », ainsi que l'état d'esprit « mission civilatrice » qui reste enraciné dans la perspective politique républicaine et culturelle française.

La résistance à l'homogénéité culturelle et de marginalisation manifeste dans l'expression artistique et réactionnaire beurs. Ils explorent souvent cette « identité française » intangible tandis qu'ils affirment leur « droit à la différence » culturelle. Sans doute la manifestation la plus puissante et impressionnante d'expression est située sous la forme de la musique (le rap en particulier) et le cinéma, car il est à travers cette intermédiaire que la langue véritablement offre l'opportunité de prendre charge des circonstances. Un produit controversé de l'innovation culturelle est l'innovation linguistique qui est inévitablement influencée et perpétuée par les médias populaires. Étant donné que la langue est au cœur de l'identité française, les locuteurs traditionalistes français (comme l'Etat post-Révolution française) voient les modifications comme un affront personnel et rebelle à la mère patrie. Il en a résulté une augmentation de la surveillance linguistique et une réaction négative de protectionnisme culturel, y compris la loi Toubon de 1994 qui a fixé un plafond pour le niveau de langues étrangères parlées dans les médias (Silverstein, 53). Les mots américains, arabes, et d'autres "foreignisms" qui font partie des jeux de mots semblent se nourrir de la résistance traditionaliste plutôt que d'être supprimées; c'est à travers ce rapport dynamique que l'argot populaire, le verlan, trouve son omniprésence.

## **Partie 2: Le Verlan**

« L'évolution de la langue Française, ça vient de la rue » - IAM

Le verlan, l'argot cryptique trouvé initialement dans les banlieues, caractérise parfaitement la nature ambiguë de l'identité beur. Il n'est pas tout à fait français, ni tout à fait une langue étrangère : le verlan manipule les deux. En fait, le verlan est né de la langue française, et il est entièrement en français. Il s'agit d'une torsion de la syntaxe en l'inversant, apportant les mots étrangers des langues différentes, tout en conservant des traces de l'anglais ainsi que des dialectes divers d'arabes, de tziganes et de l'Afrique (White, 174).

La façon dont le verlan fonctionne est en fait un mécanisme syntaxique simple: il s'agit d'une inversion des syllabes (le plus souvent pour simple ou double mots monosyllabiques) pour les termes clés dans une phrase. Le mot *verlan* vient du mot français l'inverse. Le mot mec devient *keum*; femme devient *meuf*. Begag nous donne quelques exemples de mots arabes verlanisés: « 'honte' est devenu la *rchouma* ou la *rachème* ; *dis oualla* (ca veut dire jure-le par Allah ! (Trafic de mots en Banlieue Begag, 34). Quand les mots principaux sont renversés et verbalisés dans une succession rapide, les non-initiés ne peuvent pas arriver à comprendre. En outre, si les mots deviennent trop populaires, ils sont souvent reverlanisés pour redifférencier et pour signifier une loyauté à une identité particulière. Par exemple, le mot *keuf* vient du mot « fuck » en anglais, mais il est devenu si populaire dans le français quotidien que les orateurs de verlan l'ont changé de *feuk*. La résistance à cette popularisation est cruciale pour la préservation de l'identité socio-linguistique de la communauté verlan.

Le *verlan* n'est pas, pourtant, un phénomène récent qui a coïncidé avec la génération beur. Selon Peters, la première mention de l'argot était pour les petits voleurs de 1628, appelaient les *argotiers*. L'épithète a été adoptée rapidement comme le terme général de l'argot, et il a ensuite été associé à la criminalité et au tabou social (8). Dans le *Dictionnaire du français branché* de Pierre Merle en 1999, il affirme que la pratique du verlan est en fait une tradition ancienne de la

jeunesse rebelle. Au XVI<sup>e</sup> siècle, les Bourbons ont été appelés les Bonbours; au XVIII<sup>e</sup> siècle, Louis XV a été surnommé Sequinzeouil. Le verlan a également été utilisé comme un mot d'argot cryptique dans les prisons du 19<sup>ème</sup> siècle, où Toulon a été mentionné comme Lontou. L'argot est également apparu dans les cercles de prostitution pendant les années 1950, dans lesquelles une femme était nommée *meuf* (Aziza, 114).

Bachmann et Baiser décrivent quatre grandes catégories pour l'usage actuel du verlan dans la population jeune: d'abord, il y a la fonction fondamentale ludique, qui est « le plaisir de l'étrangeté des mots qui ne sont pas appris des parents, une transgression de 'beaux gros mots,' la joie de mélanger pour explorer de la manipulation d'emblèmes sans fonctions référentielles ». Deuxièmement, on a la fonction initiatique, qui est un codage formel pour l'affirmation pour les jeunes enfants et la supériorité des enfants plus âgés. Troisièmement, nous avons la fonction plus évidente qui est cryptique : le voile de secret envers une langue clandestine. Rios explique que les beurs se détachent de cet argot en réinventant sans cesse de nouveaux mots quand le « secret » est perdu (Rios, 199). Enfin, il y a la fonction distinctive, qui est d'appartenir à un groupe: la solidarité, la complicité et le défi (Bachmann et Baiser, 174).

Le verlan a conservé son aspect secret, et il est devenu à la mode, ludique, et popularisé ; pourtant, la quatrième fonction expliquée par Bachmann et Baiser est sans doute la plus importante (un signe de statut social). John Gumperz note que l'identité sociale et de l'ethnicité sont créés et recréés par la langue (Trimaille, 3). Beaucoup de jeunes beurs cherchent à se différencier en conservant quelques mots de la langue de leurs parents, comme la langue arabe. Trimaille estime que, ce faisant, ils affirment un sentiment d'allégeance à l'identité de leurs ancêtres (nationale et culturelle) (69). Même si les mots magrébin ne sont pas compris par tous les verlanophones, l'utilisation de ces mots est symbolique et fait partie intégrante du groupe.

L'utilisation de mots arabes dans une langue essentiellement française (quelques mots qui sont verlanisés) est un reflet de la « double exclusion » de la culture à laquelle les beurs sont exposés: même si le dialecte est pratiquement français, les traits notables arabes le séparent à la fois d'une langue française « pure » et de la langue arabe. Le verlan représente la volonté non seulement de se différencier, mais surtout de s'unir.

Les mots verlanisés ont également l'avantage de changer parfois la connotation du mot original. Il est généralement considéré comme plus sensible de dire *renoi* ou *rebeu* plutôt que noir ou arabe. Comme Lefkowitz le souligne, « racism is a taboo in the population at large, and therefore more easily discussed indirectly with the disguised terms of Verlan than with Standard French » (18). Caubet note que le terme *baba* plutôt que *papa* atténue l'impact d'une déclaration avec une définition euphémistique plutôt que pour l'individu réel :

« J'ai plutôt l'impression que l'utilisation de l'hypocoristique *baba* (« papa » et non pas « père ») est là pour jouer le rôle d'atténuateur et qu'il s'agit d'un procédé euphémistique qui adoucit un peu la portée, en ne visant pas directement la personne, mais en utilisant le « papa », hypocoristique de père » (Caubet, 736).

En plus d'être une méthode de distanciation, Ruhe explique que le verlan est une façon de dénoncer impitoyablement les « mensonges » au sein de la beauté de la langue française en apportant un sentiment de crudité, ou de réalité:

« En les réunissant, l'urbanisme a inventé les « ensembles » et les a affublés de titres traditionnels comme « quartier » et « cité », il les a souvent fleuris de noms cache-laideur (Cité des Marguerites, Cité des Pâquerettes, Cité des Fleurs, etc). Sans pitié, la culture des immigrés dénonce le mensonge des termes : en les retournant grâce au verlan, elle les vide de tout sens et leur fait rendre le son disgracieux qui seul leur est approprié : « té-ci », « tier-quar »... » (Ruhe, 65).

Ruhe continue en expliquant que le confinement des mots est refusé, ce qui par conséquent refuse aussi un sens de temps et d'espace définitifs pour le verlan: les termes sont effervescents, dynamiques et fluides, ce qui reflète l'espace temporel sociale d'où il vient. Les termes et les conditions changent perpétuellement, sont redéfinis selon le contexte auquel elles sont exposées. En transposant une partie de la vie de l'intérieur par la création des voyages linguistiques et sociales inattendus, le verlan déstabilise la répartition des fonctions et introduit l'ambiguïté (Ruhe, 66). Tout comme la façon dont les beurs sont perçus comme une menace à l'identité française, le verlan représente une menace pour l'intégrité de la langue française. Il est donc explicable que le verlan voit une telle résistance traditionaliste. Peters explique,

« In a land of fierce linguistic pride, where the language is guarded as a national treasure, a prime way to rebel against the nation, the *Académie* and the dominant culture would be to take the language and turn it around, to twist it outside the boundaries of accepted usage and then to popularize that distortion » (7).

McGlenn dit que le verlan a commencé comme la langue de l'auto-identification d'une population marginalisée et a évolué rapidement en une guerre des générations pour récupérer l'authenticité de la langue française. Il a déjà été popularisé en 2000, passant des minorités et des gangs de cours d'école, des centres commerciaux, et des médias en général. Elle souligne que :

« Language itself became the authority against which the protest was mobilized, itself transformed into the political battleground. French youth had revolted against a single oppressive figure: the centuries-old *Académie Française*. ...[They] turned the traditional austerity of the French language into a joke. The once sleek and graceful phrases were made ugly and halting. And it made a statement. It was language turned back to its vulgar original—a language of commoners » (McGlenn, 3-5).

La langue était sous le feu, car c'était une manifestation audible des grandes institutions traditionalistes qui étaient vues comme opprimant telle que l'Académie Française. Le verlan était

une forme de pouvoir social contre la répression politique et culturelle qui affichait ouvertement le mépris de l'institution du langage en le rabaisant de l'intérieur. L'autonomie linguistique offerte par le verlan est donc l'affirmation d'une autonomie politique unie. On voit dans le verlan une inversion du rapport du pouvoir national : les français de souches sont poussés au statut de l'étranger – au rôle de l'autrui (*Trafic de mots en Banlieue* Begag, 34).

Le verlan s'est propagé aux autres classes de la société, et il est parlé par une majorité de gens aujourd'hui à tel point qu'on peut trouver certains mots dans les dictionnaires les plus récents comme le Petit Robert et le Petit Larousse. On y trouve *keuf*, *keum*, *ripoux*, et *meuf* (Khareji, 11). Voici quelques termes qu'on voit souvent inclus par exemple : *chébran* de « branché », *ouf*, de « fou », *tromé* (ou simplement *trom*) de « métro », *à donf*, de « à fond », *relou*, de « lourd », *zarbi*, de « bizarre », *zyva*, pour « vas-y », et *chelou*, pour « louche ». Alain Rey – un éditeur du Petit Robert (un des premiers dictionnaires à incorporer les termes du verlan) – croit que le verlan sert comme une interface pour ceux qui ne partagent pas une langue commune (Stille, 2002). Mais le verlan sert aussi comme une façon de comprendre ceux qui n'ont pas une culture en commun ; il indique plutôt les idéaux en commun. Lefkowitz explique que le verlan est pour le bourgeois une forme d'expression de la solidarité et de l'entendement pour les générations beurs tandis qu'en montrant un mépris pour la politique anti-immigré (Stille, 2002). Même l'ancien président Mitterrand a démontré une connaissance du verlan en 1985 quand il a dit que le mot *chébran* est déjà dépassé, et qu'il serait mieux de dire *câblé* (Lefkowitz, 1). Le verlan a évidemment fait sa marque sur le langage familier, et il est authentiqué par les dictionnaires officiels comme le Petit Robert – au grand agacement des puristes chez l'Académie Française.

Le dictionnaire de L'Académie a résisté tels changements jusqu'à présent. C'est une organisation gouvernementale conçue en 1635 pendant le règne de Louis XIII, et aujourd'hui l'autorité

singulière de la langue officielle française. Elle établit les normes en matière d'éducation et préserve « l'intégrité » du français en le protégeant contre les mots étrangers. L'objectif est de maintenir un usage standard du français en appliquant des règles pour le rendre pure et compréhensible par tous. Cela entraîne une ardente résistance à l'argot populaire, le verlan, et les anglicismes. Les membres de l'Académie sont appelés les « immortels », et ils supervisent toutes les modifications ou les ajouts formels à la langue officielle. Une fois que les membres sont élus dans l'Académie, ils sont membres permanents. Les linguistes se répartissent généralement en deux catégories: les prescriptivistes, qui sont plus traditionalistes et respectent les normes strictes des lignes grammaticales et syntaxiques, et aussi les descriptivistes, qui croient que toutes les formes de la langue parlée sont intrinsèquement bonnes (McGlenn, 2). L'Académie Française peut être classée comme prescriptiviste, tandis que les descriptivistes sont partisans de la diversité linguistique, comme le verlan. L'Académie est notoirement rigide dans sa position contre les nouveautés linguistiques, mais il lui manque, paradoxalement, le pouvoir d'exécution. McGlenn le décrit un peu cyniquement comme ayant été donné « ...the status of archaic vestige at worst and cultural relic at best » (2).

Peters estime que l'Académie est à la fois une réflexion et une influence sur les Français:

« "...with institutions like the *Académie Française*, the national watchdog of the French language, and with a vigor ingrained into the populace at large, the majority of French speakers defend the propriety of their language against any attack, foreign or domestic" » (Peters, 5). La présence de l'Académie réifie la peur et le danger associé à « l'invasion » étrange linguistique par une autorité formellement légitimée de la culture dominante. Conventy note également que « Pour la plupart des citoyens français, la pureté de la langue porte plus d'importance que dans

d'autres cultures » (2). Ce sentiment de fierté culturelle et linguistique féroce peut être retracé au jacobinisme historique de la France.

Alors que « le verlan renait sans cesse de ses cendres » (Bachmann et Baiser, 175), il continue d'agir comme une forme d'autonomie en permettant les verlanophones à participer activement à la maîtrise de leurs contextes et cultures. Il renforce la culture beur au côté du français, agissant consciemment comme un outil de subversion et de protestation, tout en unissant et en créant une identité pour la minorité marginalisée. On peut évaluer la manière dont le verlan est en train d'évoluer par sa réception dans le courant dominant des communautés francophones en l'observant dans la musique et le cinéma, car c'est à travers ce médium que cette division est exposée, analysée, et éventuellement changée.

### La popularisation

Les françaises puristes – spécifiquement ceux qui soutiennent la mission de l'Académie - sont ouvertement inquiétés au sujet de la représentation de la culture beur dans les médias populaires. Hargreaves dit, « The resistance of French elites to cultural forms carried by the mass media is no doubt connected with the challenge which they pose to traditional concepts of national identity » (175). Si le concept d'une identité nationale française est contesté par l'approbation de l'expression linguistique et culturelle des beurs, nous pouvons interpréter cette répartition comme une étape progressive vers l'acceptation culturelle, dans lequel le verlan rencontre la résistance traditionaliste des puristes avec une vigueur équivalente.

Le verlan est devenu une langue omniprésente de la jeunesse française et s'est propagée à pratiquement tous les aspects de la culture des jeunes. C'est le français *branché*, ou la façon

« cool » de parler, qui est un conglomérat de l'argot de banlieue, de la terminologie des drogues, des phrases de la musique populaire, des termes de la mode, et des éléments du jargon sociologique et psychanalytique, tout mélangé avec le « franglais ». Le verlan est généralement associé avec les locuteurs qui ont moins de vingt-cinq ans, et il n'est pas limité aux frontières de classe. Il s'est dispersé par les médias des ghettos de banlieues à la classe moyenne et même aux parties riches de la nation (Peters, 6).

La naissance de ce mélange de la culture pop se manifeste dans la musique populaire, le cinéma, la télévision et la langue française elle-même (Geesey, 145). Un nombre de chanteurs ont popularisé le verlan, comme Reneau dans *Laisse béton* en 1978 et même Jacques Dutronc en 1971, mais surtout les groupes de rap français comme Assassin et IAM (Khareji, 8).

L'expressivité et le poids symbolique du verlan, ainsi que ses connotations rebelles, le rendent un style « cool ». Selon Duchêne, « La mode est au langage et le langage est à la mode. Notre siècle finissant n'a-t-il pas été, de la TSF à Internet, via bien entendu l'omniprésente télévision, celui de la communication » (33). Animé par la réalité moderne d'un monde rempli de moyens technologiquement avancés de communication, la manipulation du langage est devenu à la mode, en assurant aux gens l'occasion sans bornes pour l'expression individuelle. Le verlan a été utilisé dans les bandes dessinées des journaux et les publicités bien connues, comme *Actuel*, *Le Nouvel Observateur*, *Libération*, et même *Le Monde* (George, 10). Même le service de train national, la SNCF, a utilisé des termes comme *blesipo* (le verlan de 'possible') dans les publicités, tandis que la compagnie *Jacardi* est devenue *Dicaja* (Peters, 31).

Les cités construites dans les années soixante et soixante-dix pour maintenir les communautés d'immigrés sur les périphéries de la société française dominante sont devenues visibles pour tous à travers la vulgarisation de la scène urbaine qui s'exprime le plus visiblement dans les films

ainsi que par la musique (Orlando, 10). La musique a évolué de façon spectaculaire, non seulement pour réfléchir mais aussi pour influencer sur de nouveaux contextes. Beurs et autres groupes d'immigrés ressentent le pouvoir par « staking out a unique cultural space in the host nation ... an entirely new space that asserts and affirms both aspects of their hyphenated identities » (Diethrich, 1999: 36, cité dans Connel, Gibson 355). L'hybridité et le syncrétisme entre le verlan et d'autres formes d'argot assurent l'innovation, la survie et la continuité (Connell, Gibson 349). Tandis que le français standard est confirmé par les normes rigides de l'Académie, le verlan est conservé grâce à fluidité et à la régénération perpétuelle.

Renaud était en grande partie responsable pour la redéfinition et la popularisation de l'image des banlieues, mais surtout du verlan. Ses chansons ont établi les fondements d'une image « cool », « rebelle » et « à la mode » du verlan dans la culture populaire française. Il a décrit sa réalité en soulignant les divisions spatiales, raciales, et générationnelles (Cannon, 59). Son ton était révolutionnaire, car il mélangeait l'argot populaire (qui inclut le verlan) avec des termes plus formels de la langue standard. Lorsqu'il a écrit *Laisse béton*, le verlan n'était pas très bien connu par le public (évident par le fait que le titre était traduit sur le disque). L'homonyme de *béton* était en fait le matériel duquel les bâtiments dans les banlieues sont construits, ce qui ajoutait un niveau symbolique au mot (Cannon, 88). Mais ce qui le rend si populaire était le fait qu'il utilisait l'humour pour célébrer les traditions et la langue des protagonistes dans ses chansons, ainsi que la fusion des mots argotiques et formels qui permettait aux écouteurs des classes « hautes » de s'entendre et d'apprendre. *Laisse béton* décrit une situation risiblement exagérée dans laquelle une personne anonyme voulait ses vêtements :

« J'étais tranquille, j'étais peinard / accoudé au flipper / le type est entré dans le bar / a commandé un jambon-beurre, / puis il s'est approché de moi / pi y m'a regardé comme ça: / T'as des bottes, mon pote,

elles me bottent! / j'parie qu'c'est des Santiags'; / viens faire un tour dans l'terrain vague, / j'vais t'apprendre un jeu rigolo / à grands coups de chaîne de vélo, / j'te fais tes bottes à la baston! Moi j'y'ai dit : / Laisse béton! / Y m'a filé une beigne, j'y'ai filé une torgnole, / m'a filé une châtaigne, j'lui ai filé mes grolles... » (Renaud, *Laisse béton* ; Canon, 88)

Renaud s'est représenté comme drôlement incompetent (ce qui a rassuré le bourgeois), mais surtout, il a humanisé les *zonards* (Cannon, 91). La médiatisation intense de cette chanson a rendu le langage des *zonards* dissolu et diffus ; alors que le verlan avait eu une identité unique, il est entré dans la culture populaire est devenu une source d'identité pour plusieurs classes sociales. Il a employé et popularisé les mots suivants :

*Chichon* (ou haschisch) dans la chanson *Docteur Renaud, Mister Renard* : « Et du chichon qui rend idiot »

*Feuj* (juif) dans la chanson *Jonathan* : « Jonathan est un peu feuj' et un peu fou / Un peu british, un peu zoulou »

*Keuf* (flic) dans la chanson *Le retour de Gérard Lambert* : « Y manquerait plus qu'y s'fasse arrêter par les keufs »

*Meuf* (femme) dans la même chanson, « Il avait un rencard à Paris avec une meuf »

*Tarpé* (pétard) dans la chanson *La mère à Titi* : « Et au milieu du souk / Le mégot d'un tarpé »

*Zonblou* (blouson) dans la chanson *Petit* : « Une petite main jaune au revers du zonblou »

*Barjo* (jobard) dans la chanson *Fallait pas* : « Moi j'ai trouvé d'la lumière / Chez les allumés d'une secte / De barjots ! »

Ces mots se sont répandus comme une traînée de poudre parmi les jeunes grâce à leur nouveauté et l'association rebelle. Méla raconte :

« Singers like Lavilliers, Higelin and Renaud, and illustrators like Margerin, among others, have popularised and poetised the *zone*, its mores and language. Verlan has evolved from a form of criminal slang into a teenage language, and has been appropriated by advertisers as a fashion statement, and even by people from the world of show business and politics (Méla, 1988 ; cité en Cannon, 90).

Le verlan a perdu un peu sa spécificité culturelle et son unicité, mais le fait qu'il a commencé d'être compris par plusieurs classes sociales et ethniques a apporté une médiation des rapports tendus à travers un attachement linguistique.

Une forme véritablement puissante de la musique pour les jeunes défavorisés des banlieues est le rap, qui a commencé à vraiment accélérer à la fin des années 1980 parmi les jeunes immigrés (Ball, 2). Mais comme Farhoud note, les érudits tendent à ignorer le rap en raison des confins problématiques de ce qu'on considère la culture « haute » (5). En analysant le rap, on se permet de voir une réalité au-delà de ce qui est théorique et abstrait. On voit plutôt les paroles crues des gens qui cherchent à s'exprimer, et on peut mieux saisir leur réalité. Le rap étend le verlan aux écouteurs non-initiés, ce qui contribue énormément à la popularisation générale de cet argot.

Le début des années 1990 était marqué par l'émergence du mouvement hip-hop, qui a apporté le recommencement massif du verlan dans le langage familier en France, et c'était l'explosion du rap qui a vraiment contribué à la dissémination du verlan dans la langue populaire pour toutes les classes sociales. Les groupes comme NTM, les Sages Poètes de la Rue, et Ministère d'AMER sont « les principaux acteurs du retour du verlan dans le pays » (Khareji, 8-9). En 2000, la France a produit et consommé la musique rap plus que tout autre pays après les Etats-Unis. Le hip-hop a

représenté entre 15% et 20% des ventes de disques français (Le Quesne, 66, cité dans Orlando, 10). Selon Khareji, en 2004 un nombre de mots du verlan était plus ou moins compris et utilisé par toutes les couches de la société, « ce qui en fait un langage en cours de démocratisation loin de son image plutôt marginale initiale » (11). Les rappeurs ont gagné le respect de jeunes « banlieusards », car ils ont dénoncé agressivement les conditions socio-historiques qui les ont laissés dans un état désavantagé. Les beurs de la deuxième génération ont reconnu le rap comme un moyen par lequel ils pourraient se définir et s'exprimer en solidarité comme les enfants dans un monde postcolonial qui cherchent l'intégration et l'unité (Ball, 2). Shaden Tagededin et Pascale de Sousa soulignent que la perte de l'espace en fait facilite la création de l'identité, car il y a par conséquent le mouvement vers de nouvelles rencontres et de possibilités qui construisent une identité émancipatrice. Il existe un sentiment d'autonomie et de puissance dans le déracinement par la capacité d'être indéfini et non contrôlé (Farhoud, 4).

IAM démontre comment les rappeurs revendiquent agressivement leurs nouvelles identités. Le premier disque de IAM est titré *...de la planète Mars*. Le nom Mars ne faisait pas référence à la planète littérale, mais plutôt Marseille (Prevos, 721). Le titre souligne le fait que cette ville est considérée comme autre planète – pas de ce monde, et rempli de mystère. Il prend la métaphore de l'étranger comme extraterrestre pour montrer comment les immigrés de Marseille se sentent au dehors de l'influence Parisienne. Comme la planète a résisté à l'exploration et à l'aménagement du territoire, Marseille est laissée comme un « autre monde ». Assassin défend agressivement son identité dans la chanson *Planète Mars* :

Je dompte le beat, impose des paroles en harmonie / Symbole vivant de ma véritable hégémonie / ...Et du top, tue le rock et me moque de votre époque / Isolés, éloignés vous étiez en anoxie / Quand IAM a débarqué d'une autre galaxie.../ Tu vois le genre de mec, la cervelle en semoule / Qui rapplique avec la

croix de feu et la cagoule / Ou le drapeau bleu blanc rouge, bouge de là / Couche toi et sent la tronche vide que tu touches ah ! / Pour la peine, j'exige une pénalité / Pour avoir essayé de tuer notre identité / L'entité, Extra Terrestre Akhénon / Attaque encore ensuite ordonne.../ (www.rap2france.com)

Les mots qu'il emploie, « dompte » « impose » indiquent une autonomie individuelle, qui se manifeste dans les « paroles » et « l'harmonie ». Il se prend charge de son contexte et il impose sa propre espèce de pouvoir. De plus, il utilise le terme « hégémonie » ; bien que ce soit la France qui a l'hégémonie sur les immigrés, il réclame son dominance et indépendance avec les paroles de rap en reversant l'ordre de pouvoir. Il prend l'offense en critiquant les générations plus âgées : il les situe du « top » - ou, l'élite – et il dénonce le « rock » de leur époque. Ces générations sont dépeignées comme isolées et puristes quand IAM est arrivé, et il évoque l'imagerie du KKK quand il décrit la croix de feu, la cagoule, et le drapeau nationaliste. IAM se défend contre cette figure qui a essayé de tuer « notre identité » - ou les autres « extraterrestres » avec lesquels il partage le sentiment d'une communauté. Ici, IAM crée sa propre identité ainsi que l'identité d'un group entier, qui partage l'expérience d'oppression par les générations puristes qui veulent « tuer » leur culture ; de cette manière, le rap unit les gens sous une identité en exposant les injustices sociales.

Mais le rap sert à motiver les écouteurs aussi ; McDonnell explique qu'il y a deux formes de rap – individuel et collectif. Le rap de IAM peut être catégorisé comme individuel, car il est réactionnaire d'un système et d'un moyen de lutter. Le rap collectif, qui est plutôt un message pour un group spécifique, et un stratagème à changer le système injuste (McDonnell, 92).

Beaucoup de chansons de rap exhortent les écouteurs à améliorer leurs états d'esprit et à avoir respect de soi. On voit dans le rap le regard que les valeurs respectables apportent l'auto-habilitation (96). Le groupe populaire, Assassin, chante dans une de ses chansons, « Ma patrie

est mon seule posse » (Farhoud, 12). Cette déclaration illustre la façon dont le sentiment de la loyauté et de la patrie pour les minorités est enraciné dans l'existence de la communauté plutôt que d'une manière géographique ou nationaliste. Rejeté de la définition d'une « identité française », Assassin affirme que la sienne est fondée aux marges. Prévost observe que la majorité des rappeurs français soulignent le fait qu'ils vivent au sein de ces marges de la société française, contraints à l'extérieur par la société dominante par les problèmes tel que le racisme anti-arabe, la pauvreté, et la brutalité policière (717). Dans une autre chanson, Assassin essaie d'inspirer les jeunes en disant :

Pour les posses hardcore de la partie Nord, / A la multitude des posses du Sud, / A tous les jeunes qui m'écoutent poursuivez vos études ! / Pour avoir l'aptitude à contrer le pouvoir en place, / L'éducation doit suivre le groove / Quand elle est chantée dans les classes » (Assassin, *Le Système Scolaire* ; Loyer, 109).

On voit qu'au début, il crée un lien immédiat en reconnaissant et en faisant un compliment à la nature « hardcore » de tous les écouteurs. Il les appelle les « posses », car (comme on a déjà vu), Assassin voit le concept d'une identité à travers les groupes sociaux. Après avoir établi une espèce de confiance avec les écouteurs, il donne des conseils de poursuivre leurs études, pour qu'ils puissent fournir une capacité à « contrer le pouvoir ». De cette façon, Assassin encourage les jeunes générations à travers le rap de ne pas seulement trouver une identité chez les banlieues et rester-là, mais d'être plus : il veut que les jeunes activement poursuivent une éducation, et que cette éducation « suive le groove », ou les sentiments de fierté et d'indignité que la musique rap évoque. Assassin montre comment le style de rap peut pousser les écouteurs envers une attitude critique, mais aussi productive en changeant les circonstances sociales.

Disiz la Peste emploie la tactique collective : dans sa chanson *Jeune de banlieue*, comme Assassin, il inspire les écouteurs à avoir le respect de soi. Mais il peint une image humaine, avec laquelle on peut tous s'entendre :

« Au-delà de ne nos cités, beaucoup de gens nous regardent / Comme si on allait partir, mais on est pas de nomades / On vit ici, avec vous, on n'est pas des nomades / Et c'est toujours la même image: / Le guignol ou le rageur / La banlieue ne fait que rire ou que peur et c'est dommage / Y'a plein d'autres choses, pour l'amour, on a nos codes / On sait aussi le célébrer sans drogue et sans alcool / J'ai des intenses instantanés / De bonheur pendant tant d'années / De rire, de solidarité / Pendant que vous nous condamnez / Banlieusard, tu n'est pas là pour rien / Et sois fier si tu es un jeune de banlieue » (Disiz la Peste, *Jeune de banlieue* ; Loyer, 110)

Le terme « au-delà » indique que les gens regardent en dessous de leur statut social, et ils attendent pour les communautés immigrées de quitter le pays. Mais Disiz déclare qu'ils n'ont aucune intention de partir. Cette chanson expose le fait que sa communauté est vue comme lamentablement violente ou simplement comme une blague ; Disiz essaie à montrer que les membres des banlieues ont des codes moraux, de l'amour, du contentement, et de la solidarité : en bref, ils sont aussi des humains. Les habitants des banlieues sont inspirés à être « fiers » d'eux-mêmes, et ces sentiments partagés de fierté dans les êtres humains propulsent le rap au genre de musique populaire.

Le rap est à la fois un style de musique, une communauté artistique et sociale, un mouvement collectif, ainsi qu'un moyen de parvenir à la réussite personnelle (Loyer, 96). Dans une interview au sujet de la relation entre les banlieues et le rap, les Fabulous Troubadours ont déclaré: « 'c'est le rap qui a créé la banlieue, ce n'est pas la banlieue qui a créé le rap... le concept moderne de banlieue, c'est le rap qui l'a fait naître... Les banlieues qui prennent la parole et insurgent contre

la société française, c'est le rap' » (Loyer, 97). Les Fabulous Troubadours assertent ici que c'est en fait grâce à la puissance du rap que le concept moderne de la banlieue a été créé, car il a contesté la société française en mettant en évidence les problèmes liés à ces banlieues marginalisés.

La communauté *beur* maghrébine comprend une grande partie des rappeurs, qui inventent l'argot tels que le verlan au sein de leurs chansons. Loyer note que l'évolution de la représentation d'une autre langue qui est plus compliqué et moins contrôlé que le français standard est une façon d'exposer la façon dont la maîtrise d'une langue est aussi l'expression de contrôler son propre destin (106). L'utilisation du verlan par l'artiste le définit et dirige la musique vers un public spécifique, qui crée un lien immédiat avec les auditeurs. L'approbation d'un espace et d'une langue faillibles créent un sentiment partagé de « l'honneur » et de la dignité. La popularité du rap effectivement normalise l'argot des cités comme insaisissable et spécifique, contrairement à la langue française dominante (Silverstein, 55).

On voit comment le verlan est utilisé pour exprimer les sentiments frustrés des banlieues dans la chanson *La rage du ghetto*, par Dias, qui dit :

Dans le quartier on a tous le seum khay / Car se batar de Sarko nous appelle racaille / Dans nos téci on doit faire de la maille / C'est malheureux mais on se nourrit avec de l'argent sale / J'ai la rage frero j'veu des dollars et des barilles de pétroles / 2 ou 3 oinj pour que ton cerveau décolle (Dias ft Sanssy, *La rage du ghetto*, remix ; Loyer, 107).

Le terme « seum » vient du mot « sème » qui a les racines dans le mot arabe « sème », qui veut dire la haine, ou la rancœur. Le mot « khay » est le mot libanais pour « frère » ; « téci » vient de « cité » ; « maille » est un autre mot pour l'argent ; et « oinj » vient du mot anglais « joint » (ou

le haschisch). Cette chanson typifie le mélange culturel des langues que le verlan incarne – l’anglais, l’arabe, et même le libanais. Dias utilise ces mots pour s’entendre avec la communauté, ou lieu d’exprimer le problème : il existe une agitation aux banlieues, influencée par le fait que le président Sarkozy les appelle les « racailles ». Ils survivent par des moyens illégaux, et ils se calment avec les « oinj » puisque leurs cerveaux – ou la partie du corps la plus humaine – est « décollée ».

Huq suggère, « One reason why rap has been both so successful and controversial in France is due to its emphasis on language – arguably a more important element of the whole in rap than in most Anglo-American pop. The French defense of their language is legendary » (141). Orlando pose la même théorie: « Creating a new vernacular through which to fight the status quo is extremely problematic within the French republican system, known for its rigidity and reticence in recognizing difference » (402). La rébellion politique et la galvanisation culturelle du verlan populaire sont authentifiées par le fait que les traditionalistes croient que la nouveauté et la complexité ethnique du verlan rendent le rap francophone une menace, si ce n'est plus, que les anglicismes perfides trouvés dans le discours quotidien (Huq, 142). Non seulement est-t-il une confrontation directe avec la notion de « francité », mais une tentative pour le faire évoluer afin d'englober les différentes cultures qui existent au sein des frontières de la France.

IAM rap dans une de ses chansons :

“L’évolution de la langue Française, ca vient de la rue / ... L'argot qu'ils parlent et les mots qu'ils apprennent / Ca vient de la rue / Les noms, les groupes, les refrains qu'ils reprennent / Ca vient de la rue / Science de la rime poussée à l'extrême / Ca vient de la rue” (rap2france.com, 2011).

IAM prétend hardiment que l'avenir de la langue française commence dans la « rue », ou les banlieues, parmi ceux qui créent l'argot, les noms, et les groupes. La « science de la rime poussée à l'extrême » fait référence aux rappeurs qui ont mis au point un art, après avoir été socialement contraints de prendre la parole contre les inégalités. L'injustice de l'histoire d'immigration de la France n'est pas du tout négligée par les générations beurs; dans son album *Brûle*, Sniper (également connu sous son nom verlanisé *Persni*) stipule que:

« Parler du rôle positif de la France durant les colonies / Putain c'est quoi ses conneries / Quand nos pères étaient utiles et productifs ils étaient bons pour ce pays / Ok mais quand leurs fils crient vengeance / Ils sont bons pour leur pays d'origine la France / Un pays régit par des irresponsables qui multiplient les maladrresses / Et se demandent pas pourquoi j't'agresse » (Loyer, 108).

Sniper raconte ici l'injustice que la génération de son père a vue, qui était considéré comme « utile, productive et bonne pour le pays. » Pourtant, leurs familles ont été traitées sans respect pendant que le statut culturel de l'immigré a fluctué en fonction de leur valeur utilitaire pour la société française. La France est accusée ici d'être dirigée par des gens incompetents et irresponsables qui ne peuvent pas comprendre l'agression de la minorité.

Alors que le rap avait développé à la fin des années 1990 avec la naissance de la radio libre et dans le contexte de l'émergence sociale et politique de beurs, il y avait un développement parallèle du Front National (Loyer, 97). Leur montée en opposition a coïncidé d'une manière réactionnaire. Les rappeurs beurs Les rappeurs beurs posent une grave menace à la conception du FN de la France; Loyer dit qu'il « incarn[e] le racisme et l'injustice » (12) pour qu'il oblige les rappeurs de définir l'autre visage du pays dans lequel ils ont grandi. Les rappeurs poussent les membres du FN vers l'admission des idéologies rivales, ainsi que d'une nécessité d'un vrai conflit politique.

Catherine Mégret, un membre du FN, a déclaré à un journaliste allemand par rapport aux banlieues, « on va mettre un petit peu d'ordre dans la culture, parce que la culture tag et rap, ce n'est pas notre tasse de thé. Elle est débilante » (Geesey, 145-146). Jean-Marie Le Pen a même déclaré, « Rap and tag are passing fads of pathogenic outgrowths » (Huq, 139). Il prend la culture dynamique, complexe et en pleine expansion, et il la qualifie comme un caprice de la « excroissance » malade de la population – qui est des communautés beurs. Les commentaires tels que ceux-ci ne sont pas rares pour le FN, qui prend des mesures sérieuses pour filtrer si ce n'est pas mettre un terme à la production du hip-hop et du rap. Leur aversion pour ce genre de musique a même vu la suppression des articles qui le discutent à partir des copies de la bibliothèque de magazines dans les villes régies par le FN (Huq, 139). Mais ce qui inquiète vraiment les traditionalistes est l'image de rappeurs français comme un groupe multiethnique de beurs désabusés qui :

« Find commonality in their rebellion against racial and social oppression ... Traditional France is often depicted as corrupted and racist colonizers, while “modern” France is described as an ethnically diverse community that shares a unique, hybrid culture, language, and heritage. The global community created and imported through rap is seen as a serious transgression of the traditional concept of “Frenchness,” or French identity, for France is a nation that very strictly guards its cultural heritage » (Ball, 5)

Pourtant, malgré la résistance traditionaliste à cette nouvelle conception de l'identité française, le rap continue à créer un espace où les minorités fabriquent un langage novateur et riment pour exposer la vérité de leur situation actuelle des populations au-delà de leurs propres communautés. Le « narratif ghetto » détient la valeur pour les jeunes, puisque la musique représente une opportunité pour les individus à partager la description d'une durée de vie, une expérience réelle. Les communautés urbaines multiethniques reconstruisent leurs situations en

apportant une voix pour les minorités à la culture pop au courant (Orlando, 10) qui peut non seulement élever la compréhension des français de souche de la culture beur, mais il peut être un outil puissant dans l'autonomisation des minorités vers un changement positif grâce à une augmentation du respect de soi et de l'autodétermination (McDonnel, 96).

Le rôle de la télévision et du cinéma est infiniment influent par rapport à la popularisation de l'argot et de l'image des beurs et des *banlieusards*. Selon Orlando, plus que trente films étaient fait entre 1980 et 1990 par les réalisateurs beurs ; ce qui indique une réaction des images créées par les medias français de la banlieue comme un espace socialement stigmatisé (402-403). La relation complexe entre l'hybridité culturelle et l'idée de l'identité nationale française peut être trouvée dans le film de 1996 *Salut cousin !* réalisé par Merzak Allouache. On a deux protagonistes: Alilo, un immigré d'Algérie, et son cousin, Mok, né et élevé en France. Allouache explore la relation entre la langue et l'hospitalité en présentant Mok comme un personnage affligé d'une mentalité néocoloniale par rapport à sa « supériorité » linguistique qui est infusée de l'argot sur son cousin naïf. Le film suggère que l'hospitalité – ou l'hôte – doit conserver une attitude linguistique flexible pour ceux qui sont les invités (Rosello, 111). Le dialogue du film est riche en verlan et en argot, et Alilo doit apprendre de son cousin facilement frustrés, Mok, qui souligne le rôle d'un innovateur linguistique qui joue avec la langue dans la création des identités et des relations personnelles dans un Paris qui est culturellement diversifiée (Geesey, 152). Le concept d'un hôte linguistiquement supérieur évoque le français standard qui devrait être adopté par tous les « invités » - qu'ils soient ou non la famille. Mais le film apporte une touche moderne sur cette image en nous présentant un verlanophone qui projette un état d'esprit aussi injuste.

Il est important à remarquer que les scènes les plus tendues culturellement viennent de l'échange linguistique. *Salut cousin!* nous montre « l'autre » côté de Paris parmi les communautés

immigrées et beur. Mok a l'intention de commencer sa carrière comme rappeur en utilisant les paroles des fables célèbres de La Fontaine pour ses chansons, mais ses performances ne sont pas bien reçues par le public, qui crient, « ce n'est pas l'école primaire! » La Fontaine est un écrivain classique français et un symbole de l'éducation de la langue. Faire le rap en utilisant La Fontaine est démontré dans le film comme une approbation créative d'un texte classique qui promet l'idée d'intégration et d'assimilation. Il semble qu'Allouache soulève la question de l'intégration réussie, car l'école publique est supposée être un endroit d'équité (Geesey, 154). Ce film nous donne une autre tournure en montrant l'autre côté de la résistance linguistique: plutôt que le français standard qui résiste du verlan et à l'argot, associés avec le rap, c'est en fait ceux qui parlent le verlan qui résistent le français classique dans le rap. Le mélange des deux rend le public mal à l'aise, car il y a deux éléments en apparence incompatibles: le rap et la poésie française classique. Par ailleurs, La Fontaine fait vraiment partie du concept de l'identité nationale; le fait que ses textes sont utilisés dans le rap contemporain en promotion d'une fusion des cultures implique une proposition d'un nouveau concept de l'identité nationale française.

Le film *La Haine* de Matthieu Kassovitz, qui est aujourd'hui une légende, a vraiment contribué à l'évolution du verlan d'un vernaculaire populaire. Le film commence avec la chanson de Bob Marley, « Burning and a-looting tonight » qui évoque une diaspora universelle des minorités, de l'injustice et de la rébellion. Chaque couche de la société peut reconnaître, sympathiser, ou au moins apprécier les messages de Marley, qui incite une lutte globale pour la justice. Alors l'atmosphère lie les spectateurs aux personnages principaux dès que le film commence. Il existe une réalité crue grâce au dialogue lourdement verlanisé, qui a un rythme rapide, innovateur, et une marque de l'intégration ethnique qui est symbolique d'une résistance aux notions

dominantes de francité. On voit dans les extraits l'importance du verlan dans presque chaque échange linguistique :

J'étais à *téco* [côté], ils m'ont même pas *méfil* [filmé]!

'C'est de la *demer* [merde] ton truc là!

'T'es *relou* [lourd] avec ces conneries!

'Pauvre petit reubeu en carton.'

(Cannon, 51-52)

Le film ne fait aucune référence directe à la race ; en fait, les ethnicités respectives des protagonistes sont minimisées et les trois hommes sont unis sous l'exclusion, exprimée à travers le verlan. On peut voir comment le terme « reubeu » est utilisé dans la manière décrite par Lefkowitz : il est employé d'une manière d'amitié, et il adoucit la connotation plutôt qu'en disant « arabe ». Le tabou du racisme est évité, et ce qui reste est un nouveau regard communautaire qui remarque la race seulement pour exprimer un sentiment amical : le verlan donc facilite ces trois hommes à s'unir dans la langue. Il ne renie pas l'ethnicité ou pousse l'homogénéité, mais il reconnaît plutôt l'ethnicité comme une partie d'une identité unique, mais encore française.

### Conclusion

Le verlan a achevé en changeant le stigmatisme envers un dialecte subversif d'une marque d'identité pluriethnique et française, tout dans un pays qui nourrit une fierté incomparable de la pureté linguistique. Alors que la mondialisation continue à faire le monde de plus en plus petit, il devient évident que ce n'est pas d'une façon homogène. Les idées, Les lieux, et les concepts sont repositionnés et ré-imaginés dans les flux des réseaux mondiaux (Appadurai, 1990). Les identités sont contestées, redéfinies, et elles sont devenues fluides, où la déterritorialisation est à la fois un

processus et une métaphore (Chris, Connell, 343-344). Fredric Jameson note que si on se concentre sur les contenus culturels de la communication globale :

« You will slowly emerge into a postmodern celebration of difference and differentiation: suddenly all the cultures around the world are placed in tolerant contact with each other in a kind of immense cultural pluralism which it would be very difficult not to welcome » (Condry, 225).

Pourtant, pour la France, l'idée du pluralisme culturel n'est pas unanimement reçue, et ce n'est pas facile. Les puristes continuent à résister à l'idée d'une France multiethnique, car la mentalité coloniale est vraiment vivante, dans laquelle l'homogénéité est la norme attendue. Avec les quotas qui limitent les médias étrangers, il y a "...a deep resistance across almost the whole of the political spectrum to policies of multiculturalism » (Hargreaves, 175). Il y a une ligne distincte entre ceux qui sont « français » et ceux qui sont « l'autrui » déterminés par la capacité et la volonté de se conformer.

Maghraoui explique que le terme « assimilation » implique l'adoption complète d'une nouvelle culture, ainsi que le déni de l'ancienne culture, qui est conséquemment un aveu d'une relation de pouvoir inhérente. Les conservateurs de droite utilisent ce terme pour désigner la "situation des immigrés," en le sens qu'ils refusent d'être assimilés (222). Avec les élections présidentielles en France, le 22 Avril, le conservateur Nicolas Sarkozy et l'extrême droite, Le Pen, ont poussé la politique dans un domaine extrêmement raciste et xénophobe. Sarkozy a déclaré lors d'un débat il y a deux semaines, « We have too many foreigners on our territory and we can no longer manage to find them accommodation, a job, a school" (Saunders, 2012). Cette même semaine, le Premier ministre François Fillon a suggéré que les Juifs et les musulmans doivent cesser de manger de la viande casher et halal: « Religions should think about whether they should keep

traditions that don't have much in common with today's state of science, technology and health problems, » ce qui n'était pas sans rappeler l'ancien commentaire de Sarkozy que la viande abattue rituellement vendue sur le marché libre était un affront (Saunders, 2012).

Pourtant, malgré la révolte politique flagrante des français de souches de la réussite de l'intégration, la France voit progressivement une présence plus importante des cultures maghrébines. Comme Maghraoui note,

« While we still hear Edith Piaf, Jacques Brel, or Serge Gainsbourg we also hear Cheb Khaled (who everyone knows) which is a hybrid of Algerian tone and French language. In cafes we find Bouillabaisse, Couchroute, and bananes flambées, but also the delicacies of couscous, Mechoui, Chawarma, and other ethnic foods » (213).

On peut trouver de véritable preuve de l'intégration culturelle dans la musique française, la cuisine, le divertissement, mais surtout dans la langue. Comme Trimaille soutient, la mobilisation de la langue diversifiée est à la fois le produit et l'instrument par lequel on obtient la vraie socialisation horizontale. Il est un vecteur privilégié de la construction et de l'affirmation d'allégeances multiples aux niveaux hyperlocaux (la famille, le réseau social, et le voisinage), ethnique, sociale (franco-maghrébin), et de génération (73). La preuve d'une acceptation progressive culturelle est trouvée dans l'acquisition des cultures multiethniques au sein de leur propre langue. Les idéaux traditionnels du Jacobinisme sont contestés et transformés dans une conception plus inclusive et dynamique de la « francité ».

## Works Cited

- Abuelata, Nehal. "Identité et Langue Française Chez Azouz Begag et Chahdortt Djvann." *SJSU ScholarWorks* (May 2010): 1 -128. *San Jose State University*. Web. 28 Apr. 2012. <[http://scholarworks.sjsu.edu/etd\\_theses/3742](http://scholarworks.sjsu.edu/etd_theses/3742)>.
- Aziza, Zouhour Messili-Ben. "Le Langage SMS: Sous-Produit de l'Oral et de l'Ecrit ou Veritable Langage Ecrit?" *Interaccoes* 16 (2010): 110-121. *Eses*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://www.eses.pt/interaccoes>>.
- Bachmann, C., Baiser, L. "Le verlan : argot d'école ou langue des Keums ? (1984)". *Mots*, mars, 1985: 169-187. *Persee*. <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots\\_0243-6450\\_1984\\_num\\_8\\_1\\_1145](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/mots_0243-6450_1984_num_8_1_1145)>.
- Baker, Geoffrey. "Preachers, Gangsters, Pranksters: MC Solaar and Hip-Hop as Overt and Covert Revolt." *The Journal of Popular Culture* 44.2 (2011): 233-255. *Wiley Periodicals*. Web. 28 Apr. 2012.
- Ball, Ann. "'Prose Combat': French Rap in the '80s and '90s." *Global Studies*, The College of William and Mary: 1-13. PDF file. <<http://www.wm.edu/as/globalstudies/documents/european/Anne%20Ball%20ESconf08.pdf>>
- Begag, Azouz. "Trafic de Mots en Banlieue: du 'Nique ta mère' au 'Plaît-il?'" *Migrants-Formation* 108 (1997): 30-37. Web. 28 Apr. 2012.
- Cannon, James Matthew. "Le Zonard déchaîné: The delinquent figure in the early songs of Renaud 1968- 1980 ." *University of Melbourne* (Oct. 1999): 1-131. . Web. 28 Apr. 2012. <<http://ebookbrowse.com/james-cannon-la-figure-du-delinquant-dans-les-chansons-de-renaud-these- doc-d209787980>>.
- Caubet, Dominique. "Du baba (papa) à la mère, des emplois parallèles en arabe marocain et dans les parlures jeunes en France." *Cahiers d'études africaines* 3: 735-748. *Cairn.Info*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://www.cairn.info/revue-cahiers-d-etudes-africaines-2001-3-page-735.htm>>.
- Condry, Ian. *Global Noise: Rap and Hip-Hop Outside the USA*. Ed. Tony Mitchell. Middletown,

CT: Wesleyan University Press, 2001. Print.

Connel, John, and Chris Gibson. "Work Music: Deterritorializing Place and Identity". "Progress in Human Geography." *Sage* 28.342: 324-361. *SAGE Journals Online*. Web. 28 Apr. <<http://phg.sagepub.com/content/28/3/342>>. Convey

Duchêne, Nadia. "Langue, immigration, culture : paroles de la banlieue française." *Translators' Journal* 47.1 (2002): 30-37. Print. <<http://id.erudit.org/iderudit/007989ar>>.

Farhoud, Samria. "Punk Beur : Popular Music, Itinerancy and Identity in Sakinna Boukhedenna's Journal 'Nationalité: immigré(e)'" *French Cultural Studies* 21.1 (2001): 31-46. Print.

Fysh, Peter, and Jim Wolfreys. *The Politics of Racism in France*. N.p.: St. Martin's Press, 1998. Print.

Gafaiti, Hafid. *French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. USA: Lexington Books, 2003. Print.

Geesey, Patricia. "Au delà de la littérature 'beur'? Nouveaux Ecrits, nouvelles approches critiques." *Expressions maghrébines* 7.1 (2008): n. pag. Print.

George, Ken. *French Today Language in its Social Context*. NY: Cambridge University Press, 1993. *Google Books*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://books.google.com/books?id=AYg0dNiOMzAC&pg=PA156&lpg=PA156&dq=Actuel,+Le+Nouvel+Observateur,+Libération,+et+même+Le+Monde+verlan&source=bl&ots=6ntjVylHnq&sig=eDQ4nPMgrg1iex73pz9t0mHbRnk&hl=en&sa=X&ei=FubT8mOA8b66QHqNWiDw&ved=0CCMQ6AEwAA#v=onepage&q=Actuel%2C%20Le%20Nouvel%20Observateur%2C%20Libération%2C%20et%20même%20Le%20Monde%20verlan&f=false>>.

Gibney, Matthew, and Randall Hanson. *Immigration and Asylum: From 1900 to the Present, Volume 1*. N.p.: Library of Congress, 2005. Print.

Goudailler, Jean-Pierre. "De l'argot traditionnel au français contemporain des cités." *La Linguistique* 38 (2004): 5-24. *Cairn.info*. Web. 28 Apr. 2012. <[www.cairn.info/revue-la](http://www.cairn.info/revue-la)>.

linguistique-2002-1-page- 5.htm>.

Goudailler, Jean-Paul. "Comment tu tchatches!" *Communication et langages* 111.111 (1997): 122-123. *Persée*. Web. 28 Apr. 2012.

<[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan\\_0336-1500\\_1997\\_num\\_111\\_1\\_2753\\_t1\\_0122\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/colan_0336-1500_1997_num_111_1_2753_t1_0122_0000_3)>. Charles, Gilbert. *Les miroirs de la haine*. L'Express, 2012. Web. 28 Apr. 2012. <[http://www.lexpress.fr/informations/les-miroirs-de-la-haine\\_608378.html](http://www.lexpress.fr/informations/les-miroirs-de-la-haine_608378.html)>.

Hargreaves, Alec. *Immigration and Identity in Beur Fiction : Voices from the North African Community in France*. N.p.: Berg, 1991. Print. Web. 28 Apr. 2012.

Huq, Rupa. "The French connection: francophone hip hop as an institution in contemporary postcolonial France." *Kinston University London: Research Repository* 5.2 (2001): 1-138. Web. 28 Apr. 2012. <<http://eprints.kingston.ac.uk/5490/>>.

Khareji, Pazhuhesh-e. "Etude sure la formation du verlan dans la langue française." *Special Issue, French* 53 (2009): 5-21. Print. Lefkowitz

Loyer, Barbara. "Langue et nation en France." *Hérodote* 126 (2007): 87-114. *Cairn.info*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://www.cairn.info/revue-herodote-2007-3-page-87.htm>>.

Maghraoui, Driss. *French Identity, Islam, and North Africans: Colonial Legacies, Postcolonial Realities. French Civilization and Its Discontents: Nationalism, Colonialism, Race*. USA: Lexington Books, 2003. Print.

Méla, Viviane. "Le Verlan ou le Langage du Miroir." *Languages* 25 (1991): 73-94. *Persée*. Web. 28 Apr. 2012. <[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge\\_0458-726X\\_1991\\_num\\_25\\_101\\_1802](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/lgge_0458-726X_1991_num_25_101_1802)>.

Mével, Pierre-Alexis. "The Translation of Identity: Subtitling the Vernacular of the French cité." *Modern Humanities Research Association* 2 (2007): 49-56. PDF file.

McGlenn, Emma. "The Usage Wars á l'Envers." *Journal of the Undergraduate Writing Program* (2007): 1-5. PDF file.

Orlando, Valerie. "From Rap to Rai in the Mixing Bowl: Beur Hip-Hop Culture and Banlieue

- Cinema in Urban France." *Journal of Popular Culture* 36.3 (2003): 395-415. PDF file.
- Peters, Nathaniel. *C'est pas blesipo: Variations of Verlan*. BA thesis. Swathmore College, 2006. N.p.: n.p.n.d. PDF file.
- Prévos, André. "The Evolution of French Rap Music and Hip Hop Culture in the 1980s and 1990s." *The French Review* 85 (April 1996): 713-725. <http://www.jstor.org/stable/397134> Rios, Jazmín Vázquez. "Linguistique et sociolinguistique du verlan à travers le monde." *AnMal Electrónica* 26 (2009): 197-214. PDF file.
- Rosello, Mireille. "Merzak Allouache's 'Salut Cousin!': Immigrants, Hosts, and Parasites." *South Central Review* 17.3 (2000): 104-118. *JSTOR*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://www.jstor.org/stable/3190096>>.
- Ruhe, Ernstpeter. "La légende de la ville: L'espace urbain dans la culture francophone issue de l'immigration." *L'Esprit Créateur* 41.3 (2001): 63-72. *Project MUSE*. Web. 28 Apr. 2012. <<http://muse.jhu.edu/journals/esp/summary/v041/41.3.ruhe01.html>>.
- Stille, Alexander. "Backward Runs French. Reels the Mind." *Arts*. New York Times Company, 2002. Web. 28 Apr. 2012. <<http://www.nytimes.com/2002/08/17/arts/backward-runs-french-reels-the-mind.html?pagewanted=all&src=pm>>.
- Trimaille, Cyril. "Pratiques langagières chez des adolescents d'origine maghrébine." *H&M* 1252 (Nov.-Dec. 2004): 66-73. PDF file.