

## Amazighité et contestations au Maroc

# Studies in the History and Society of the Maghrib

*Edited by*

Amira K. Bennison (*University of Cambridge*)

Léon Buskens (*University of Leiden*)

Houari Touati (*École des hautes études en sciences sociales, Paris*)

VOLUME 14

The titles published in this series are listed at [brill.com/shsm](http://brill.com/shsm)

# Amazighité et contestations au Maroc

*par*

Abdennacer El Ibrahimi



BRILL

LEIDEN | BOSTON

Image de couverture : Province d'Errachidia, Maroc – Octobre 2015 : maisonnées berbères dans le désert.  
(Peinte en blanc, la lettre Z de l'alphabet tfinagh en amazigh signifie « Liberté ».)

Cover image : Errachidia Province, Morocco – October, 2015 : Berber huts in the Sahara Desert. IStock photo.

#### Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Names: El Ibrahimi, Abdennacer, author.

Title: Amazighité et contestations au Maroc / Abdennacer El Ibrahimi.

Description: Leiden ; Boston : Brill, [2022] | Series: Studies in the history and society of the Maghrib, 1877-9808 ; volume 14 | Includes bibliographical references and index.

Identifiers: LCCN 2022017894 (print) | LCCN 2022017895 (ebook) | ISBN 9789004516632 (hardback) | ISBN 9789004516649 (ebook)

Subjects: LCSH: Berbers—Morocco—Politics and government. | Berbers—Morocco—Ethnic identity. | Group identity—Morocco. | Morocco—Ethnic relations. | Nationalism—Morocco.

Classification: LCC DT313.2 .E53 2022 (print) | LCC DT313.2 (ebook) | DDC 964/.004933—dc23/eng/20220427

LC record available at <https://lcn.loc.gov/2022017894>

LC ebook record available at <https://lcn.loc.gov/2022017895>

Typeface for the Latin, Greek, and Cyrillic scripts: "Brill". See and download: [brill.com/brill-typeface](http://brill.com/brill-typeface).

ISSN 1877-9808

ISBN 978-90-04-51663-2 (hardback)

ISBN 978-90-04-51664-9 (e-book)

Copyright 2022 by Koninklijke Brill nv, Leiden, The Netherlands.

Koninklijke Brill nv incorporates the imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hotei, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau and V&R unipress.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher. Requests for re-use and/or translations must be addressed to Koninklijke Brill nv via [brill.com](http://brill.com) or [copyright.com](http://copyright.com).

This book is printed on acid-free paper and produced in a sustainable manner.

*À la mémoire de mon père*





# Table des matières

Préface	XI
Remerciements	XIV
Introduction	1
<b>1</b>	<b>Corrélation entre identité linguistique berbère et identité régionale</b> 17
<b>2</b>	<b>Changements sociaux et berbérité : analyse des conséquences de l'intermède colonial</b> 27
1	Politique coloniale et processus de réformes : constance et effets pervers 28
1.1	<i>Politique scolaire du protectorat</i> 28
1.2	<i>Politique coloniale et réforme du système administratif et judiciaire</i> 31
2	Lutte coloniale entre logique armée et logique politique 33
<b>3</b>	<b>Indépendance du Maroc : analyse d'une affinité élective entre langue nationale et État central</b> 42
<b>4</b>	<b>Le fait protestataire entre régulation politique et radicalisation</b> 53
1	La rébellion de Tafilalt et la révolte du Rif : naissance du Mouvement populaire 54
1.1	<i>La rébellion de Tafilalt (1957)</i> 54
1.2	<i>La rébellion du Rif (1958-1959)</i> 59
2	De la révolte du Caïd Bachir (1960) au Mouvement insurrectionnel (1973) : études de cas de formes d'engagement protestataire des « Berbères » 65
2.1	<i>La révolte du caïd Bachir de mars 1960</i> 65
2.2	<i>Le mouvement insurrectionnel de mars 1973</i> 70
<b>5</b>	<b>Enquête, méthode et analyse</b> 75
1	Approche méthodologique et résultats 76
2	Scolarisation, processus sociaux : essai d'interprétation 78
3	Acteurs, mobilité spatiale et liens sociaux 85

- 6 Tissu associatif amazigh : naissance et évolution 91**
- 1 Les associations du Sud 93
    - 1.1 *Genèse du fait associatif amazigh : analyse des processus de quête de légitimité* 93
    - 1.2 *Répertoire d'actions collectives en changement : le passage à la revendication* 105
  - 2 L'expérience associative du Nord : de l'Association Al Intilaka Athakafia à l'Association Ilmas 109
  - 3 Association Tilelli : analyse d'une expérience associative au Maroc central 115
- 7 Charte d'Agadir : analyse du passage à la revendication 121**
- 1 La Charte d'Agadir de 1991 : nouvelle forme d'action collective 121
  - 2 L'affaire de l'association Tilelli de mai 1994 : analyse d'un nouveau rapport à l'État 127
- 8 Les formes d'organisation du Mouvement amazigh, entre vocation nationale et dimensions régionales 132**
- 1 Transition vers une forme d'organisation nationale : le Conseil national de coordination 132
  - 2 Effets inattendus de l'action collective et genèse des coordinations régionales 139
- 9 Le Manifeste amazigh et ses conséquences : le Mouvement amazigh face à l'État 145**
- 1 Processus d'élaboration du Manifeste amazigh 145
  - 2 Le Mouvement amazigh entre les logiques d'intégration et les logiques de radicalisation 149
- 10 Nouveaux répertoires de l'action protestataire amazighe : étude de cas de mobilisations collectives périphériques 154**
- 1 Protestations de la vallée du Dadès : le répertoire identitaire amazigh à travers le prisme des revendications socio-économiques 155
  - 2 Mobilisations collectives de Sidi Ifni : frustration et répression 160

<b>11</b>	<b>Du Mouvement du 20 février au <i>Hirak</i> du Rif : nouvelles dimensions de la contestation amazighe</b>	<b>170</b>
1	L'amazighité dans les processus protestataires du Mouvement du 20 février	170
2	Le <i>Hirak</i> du Rif	180
	<b>Conclusion</b>	<b>194</b>
	<b>Annexe 1 : La charte culturelle de l'ANCAP (1981)</b>	<b>205</b>
	<b>Annexe 2 : Plate-forme de l'association Al Intilaka Athakafia (1982)</b>	<b>206</b>
	<b>Annexe 3 : Procès verbal de la signature de la charte d'Agadir de 1991</b>	<b>210</b>
	<b>Annexe 4 : Appel aux instances politiques nationales et à l'opinion publique sur la question de la langue et de la culture amazighes (1993)</b>	<b>211</b>
	<b>Annexe 5 : Protocole de coordination des associations culturelles amazighes au Maroc (1994)</b>	<b>213</b>
	<b>Annexe 6 : Déclaration pour la création du Congrès Amazigh international (1994)</b>	<b>215</b>
	<b>Annexe 7 : Déclaration de Douarnenez en faveur des droits identitaires, culturels et linguistiques des Imazighen (1994)</b>	<b>216</b>
	<b>Annexe 8 : Statut du Conseil national de coordination des associations culturelles amazighes au Maroc (1996)</b>	<b>218</b>
	<b>Annexe 9 : Lettre adressée au cabinet royal sur la révision constitutionnelle de 1996</b>	<b>219</b>
	<b>Annexe 10 : Déclaration des associations culturelles amazighes au Maroc sur la révision constitutionnelle de 1996</b>	<b>221</b>
	<b>Bibliographie</b>	<b>222</b>
	<b>Index</b>	<b>235</b>



## Préface

La politique d'ethnicité – et l'ethnicité elle-même – suscite beaucoup d'analyses et de controverses. Est-ce que l'ethnicité est un élément de l'identité intégré à l'individu depuis sa naissance ou est-elle un trait caractéristique d'un groupe qui lui donne sa cohésion ou une appartenance imaginaire inventée par ses adeptes ? Est-elle permanente et inviolable ou tactile et maniable ? Est-elle la base de toute organisation politique durable, la source de soutien fiable pour un politicien à la recherche de votes ou est-elle simplement la base primaire d'associations politiques contre des organisations basées sur les intérêts socio-économiques transitoires dans une conjoncture du moment ou permanents innés dans la structure de classes ? Est-ce qu'une ethnie, dans la poursuite de sa conscience politique, peut se satisfaire d'une reconnaissance au sein d'une entité souveraine, c'est-à-dire un État, ou est-elle auto-condamnée à aller jusqu'au bout dans la recherche d'une autodétermination dans son propre État ?

Ces questions constituent le contexte de cette étude à la fois analytique et documentée par des années de recherches. Les Berbères – nom donné par des Grecs comme identification, non comme identité – forment une grande partie de la population marocaine. Leur nombre exact est difficile à déterminer car le métissage a eu pour conséquence que le sang amazigh (le nom que les Berbères se donnent dans leur langue) s'est mêlé à celui des Marocains qui parlent l'amazigh et sans doute à celui d'un certain nombre de gens qui ne parlent pas l'amazigh mais se considèrent Berbères. Des études ont conclu que la probabilité d'instabilité politique est souvent plus grande dans le contexte d'un État divisé entre deux ethnies de nombre à peu près égal. Mais voici une partie de la question : est-ce que l'identité vient d'une fonction de la langue ou est-ce la langue amazighe qui se répand dans la population, contre l'arabe, langue de communication nationale et même internationale et – ou bien – transnationale. La langue est un instrument de communication et d'échange entre les groupes sociaux ou les communautés vivant dans un espace déterminé. Les études ont aussi démontré que la territorialisation ethnique mène souvent à une demande d'autodétermination. Celles-ci ne représentent qu'un petit nombre des questions que les études de l'ethnicité sociale et politique posent à la situation amazighe au Maroc.

Les Berbères au Maroc et même en Afrique du Nord ont fait l'objet d'une littérature abondante, notamment pendant la période coloniale à travers les différentes études ethnographiques qui ont été conduites. Le dogme de la

politique coloniale a été fondé à partir d'une logique selon laquelle il faut diviser pour régner en contribuant, ainsi, à la séparation des Berbères des Arabes. Cette logique a conduit, paradoxalement, à la genèse du nationalisme marocain, qui était curieusement, il est vrai, principalement arabe parce que c'était les arabophones qui habitaient les villes et étaient davantage introduits à la vie moderne. Mais depuis l'indépendance, les études qui ont traité l'amazighité et les Amazighs sont souvent parcellaires. Aucune analyse d'ensemble n'a abordé le sujet à travers un schéma qui permette d'identifier les courants qui ont composé le mouvement amazigh. À partir de son prisme analytique trois niveaux permettent de mettre en lumière les origines et l'évolution de l'amazighité : la dimension régionale, les organisations associatives et les formes d'actions collectives protestataires.

Le pays berbère a été surtout rural. Les transformations sociales ont contribué à ce que le phénomène migratoire vers les villes devînt inéluctable. Mais le Berbère est souvent marqué par l'appartenance à l'espace territorial du bled et avant tout (littéralement) dans les montagnes. Les différentes communautés berbères ont été éparpillées ; de l'Égypte à l'Atlantique, dans des zones linguistiques régionales. Trois espaces linguistiques existent au Maroc : tarifit dans le Rif, tamazight dans le Haut et Moyen-Atlas et au Centre, et tachelhit dans le versant sud du Haut-Atlas, l'Anti-Atlas, le Sous et le Sahara, donc dans les plaines aussi bien que dans les montagnes. Néanmoins, la prééminence de cette dimension régionale est primordiale pour saisir son essence et par là même son incapacité à passer à des formes d'organisation durables.

Cette contribution analyse, d'un autre côté, les processus d'émergence et d'évolution du tissu associatif amazigh et les revendications portées par ses acteurs. Si la reconnaissance de l'amazigh comme égal en statut à l'arabe c'est-à-dire comme langue nationale et officielle, par voie de conséquence son intégration dans le système de l'enseignement et les différentes sphères de l'administration, les actions collectives du mouvement embrassent des revendications socioéconomiques, voire politiques.

La genèse du mouvement amazigh dévoile un point de démarcation dans l'histoire politique contemporaine marocaine. Les souvenirs de la politique coloniale et les nombreux obstacles imposés par les contextes d'après l'indépendance, ajoutés aux divisions régionales, ont empêché la formation d'un parti politique berbère. C'est pourquoi le Mouvement Populaire a été, depuis sa création, un parti national plutôt qu'un parti spécifiquement berbère, bien qu'il l'ait revendiqué dans ses programmes.

Ces mêmes considérations s'appliquent aux actions collectives protestataires. Celles-ci ont toujours été essentiellement locales. Elles étaient plutôt

engagées contre quelque chose et ne s'inscrivaient pas dans un mouvement politique visant la conquête du pouvoir pour un régime politique. Ainsi, les Berbères ont résisté militairement à la colonisation française et espagnole comme ils se sont engagés dans les mouvements de libération armés pour le recouvrement de l'indépendance. Les processus de construction de l'État-nation ont contribué à la transition vers de nouvelles formes de protestation. Des mobilisations collectives ont été menées par ces mêmes Berbères contre la domination des élites politiques du centre, Fassie et R'batie, dès les premières années de l'indépendance. Ils étaient engagés par ailleurs dans les rangs d'organisations politiques de la gauche et de l'extrême gauche pendant les années 1960 et 1970 en étant les principaux acteurs de leurs ailes armées. Mais si ces actions demeuraient principalement régionales, elles étaient tributaires ou même la conséquence des conflits politiques à l'échelle nationale (le centre). Le mouvement amazigh traduit le passage à une conscience identitaire visant à transcender la dimension régionale à travers l'organisation en différentes formes de coordination. Il a milité pour un État qui reconnaissait ses apports et ses demandes à la marocanité. C'est pourquoi, l'évolution du mouvement a été marquée par des situations de conflit entre ses acteurs et l'État dont les derniers étaient le Mouvement du 20 février (2011) et le mouvement contestataire du Rif (2016).

À partir de la mobilisation d'une multitude d'approches des sciences sociales pour analyser différents niveaux du réel, le livre nous offre un éclairage à la fois fascinant et original du phénomène amazigh au Maroc.

*I. William Zartman*

## Remerciements

Cette contribution est l'aboutissement de longues années de recherches consacrées au phénomène contestataire et plus particulièrement au Mouvement amazigh au Maroc. Je voudrais exprimer ma gratitude à toutes les personnes, trop nombreuses pour les citer nommément, qui ont accompagné ce parcours en apportant aide et soutien à un moment ou à un autre.

Je souhaite cependant témoigner ma reconnaissance au Professeur Mohamed Cherkaoui, pour l'appui qu'il m'a constamment apporté avec bienveillance et sans qui ce livre ne serait sans doute pas.

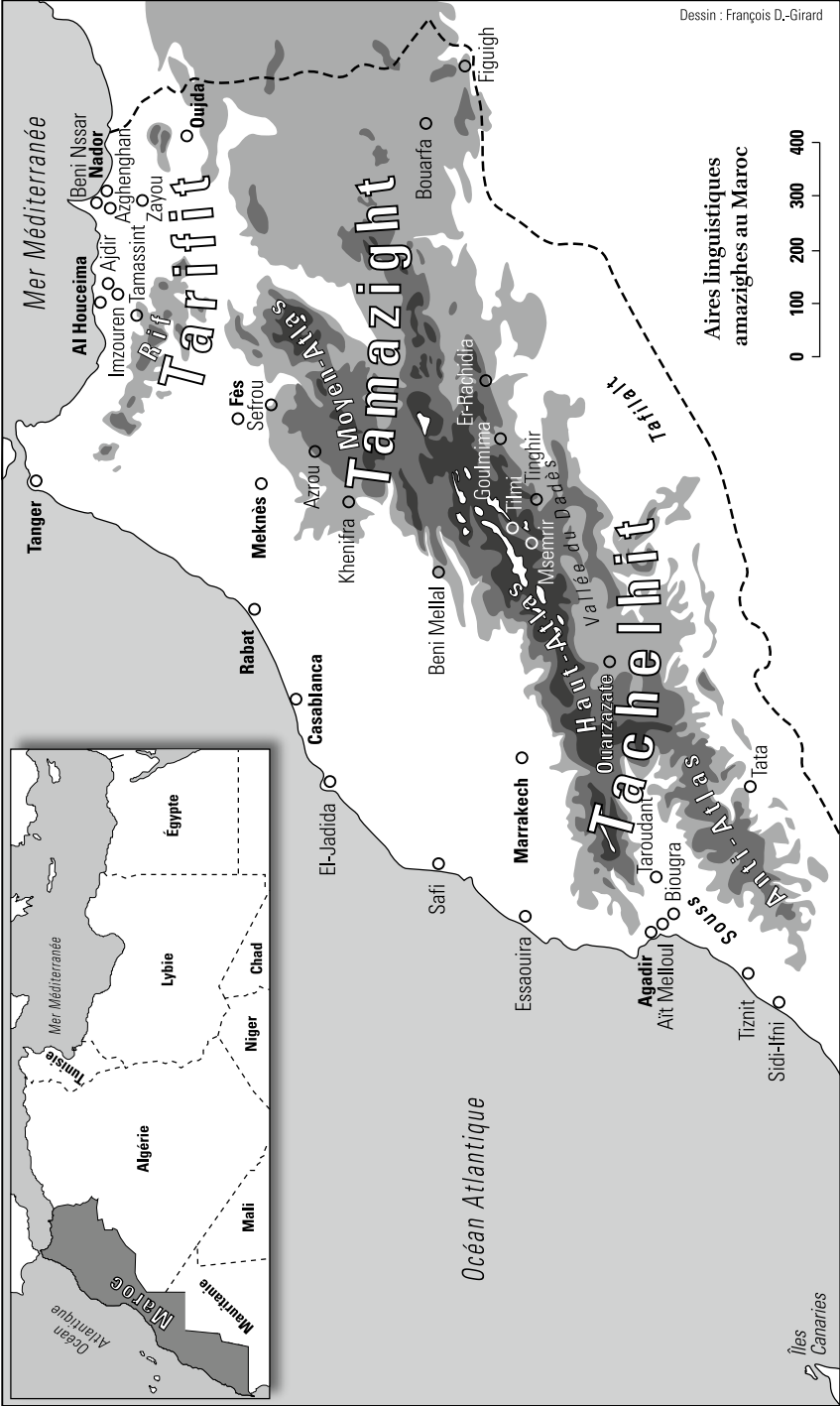
Je remercie également les Professeurs Hassan Rachik, Abderrahman Lakhsassi, Rekia Belahsen, Bernard Bernier, Guy Lanoue qui ont bien voulu lire, commenter et enrichir certaines parties de ce livre. Mes remerciements s'étendent au Professeur William Zartman qui a eu l'amabilité d'accepter de préfacier cette contribution.

J'exprime aussi ma reconnaissance au Professeur François D.-Girard dont la lecture tant précieuse qu'attentive a permis l'achèvement de ce travail en prenant la forme actuelle.

Je suis grandement redevable à tous les acteurs associatifs amazighs que j'ai rencontrés et dont l'aide précieuse m'a facilité une tâche délicate, celle de la conduite du travail de terrain. Je tiens à leur adresser ma profonde gratitude pour l'écoute, la sympathie et le temps qu'ils m'ont accordés lors de mes différents périple au Maroc.

J'adresse une pensée émue à la mémoire des militants Mohand Saidi et Brahim Akhiat qui sont décédés sans voir la parution de ce livre.

Je voudrais terminer en rendant grâce à ma famille ainsi qu'à quelques amis que j'ai eu la chance d'avoir à mes côtés. Ils m'ont formidablement soutenu tout au long de ces années de recherches.





# Introduction

Longtemps reléguée à un statut marginal dans les processus de construction de l'État-nation au Maroc post-colonial, la question de la langue et de la culture amazighes a ressurgi et s'est imposée graduellement dans l'espace public depuis les années 1990. L'invention d'une identité nationale et l'exaltation d'une nouvelle idéologie politique ont formé autant de points de démarcation de l'ordre colonial. Aux premières années de l'indépendance, l'évocation de toute question relative à cette langue et à cette culture a alors été marquée par des crispations et des balbutiements. La formalisation de la prise de conscience de l'identité berbère s'est inscrite dans un processus de maturation. Les premières activités menées pour la défense de cette langue et de cette culture ont débouché sur des initiatives individuelles, telles que la conduite de travaux scientifiques dans les différents domaines des sciences sociales. Elles ont débouché également sur la production d'œuvres artistiques et littéraires. Parallèlement, dans le tissu associatif, a émergé un mouvement pour promouvoir et défendre la condition de la langue et de la culture amazighes.

Le processus de maturation de la prise de conscience identitaire a permis à la question de la langue et de la culture amazighes de franchir d'abord un tabou, voire un non-dit politique, et par la suite, les frontières étatiques pour revêtir une dimension internationale. Des organisations trans-régionales ou trans-étatiques ont été créées pour défendre *Tamazgha* – un espace symbolisant la nation retrouvée – à l'échelle des États de l'Afrique du Nord (Lakhsassi 2005, 190-195).

Sur le plan géopolitique, la question de la langue et de la culture amazighes est devenue centrale à l'échelle de l'Afrique du Nord. Elle a connu une évolution au Maroc comme en Algérie pendant ces dernières décennies. Au Maroc, l'activisme amazigh a abouti en juillet 2011 à la reconnaissance constitutionnelle de l'amazigh comme une composante de l'identité nationale marocaine, puis son institutionnalisation en tant que langue officielle du pays. En Algérie, en dépit de la réforme constitutionnelle de 2002, qui reconnaît le tamazight comme langue nationale, les acteurs du Mouvement amazigh ont développé de nouvelles formes de contestation pour faire prévaloir les droits linguistiques et culturels, voire économiques et sociaux. C'est dans ce cadre qu'un Gouvernement Provisoire Kabyle a été autoproclamé à Paris en 2010, par le Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie, créé en 2001 en Algérie « pour ne plus subir l'injustice, le mépris, la domination du gouvernement d'Alger »<sup>1</sup>.

---

1 Déclaration relatée par l'Agence France-Presse, le 2 juin 2010.

Cependant, les révisions constitutionnelles de février 2016 et de décembre 2020 reconnaissent, selon des termes crispés, similaires à ceux utilisés au Maroc, que le tamazight est désormais une « langue nationale et officielle » du pays tandis que l'arabe « est la langue nationale et officielle » et « demeure la langue officielle de l'État ».

Par ailleurs, cette tendance s'est manifestée dans les autres États de l'Afrique du Nord, pour des raisons à la fois historiques, démographiques, voire politiques et économiques, notamment depuis les processus qui ont accompagné et suivi le « Printemps arabe » en 2011. En Tunisie, le fait amazigh, jusqu'alors peu connu dans ce pays, a fait irruption. En Libye, les Amazighs, concentrés dans le nord-ouest du pays et représentant un poids démographique estimé à 10 % de la population du pays, ont contribué militairement au renversement du régime de Kadhafi. Un mouvement amazigh a alors émergé pour défendre les droits linguistiques et culturels de cette communauté dans ce pays exposé à l'instabilité politique, voire au chaos.

Quant aux Touaregs, disséminés dans cinq États, en l'occurrence la Libye, l'Algérie, le Mali, le Niger et le Burkina Faso, ils sont confrontés historiquement à l'héritage colonial français duquel relève le modèle d'État jacobin, issu des indépendances.

La présente contribution est née de multiples préoccupations intellectuelles liées à l'explication de l'émergence du mouvement amazigh au Maroc, à la dynamique contestataire amazighe et, enfin, à la problématique de l'État dans sa forme unitaire, ainsi qu'à la question de l'identité nationale au Maroc. Les premiers résultats de ces réflexions ont été exposés dans une thèse de doctorat en 2011 (Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales de Casablanca) dont nous prolongeons, ici, les analyses pour rendre compte des derniers développements de la question amazighe.

En fait, les Berbères ou les Amazighs en tant que groupes sociaux étaient au cœur de plusieurs réflexions depuis l'indépendance. Les premières contributions s'étaient focalisées sur le destin des Berbères à l'ère des changements qui se dessinaient dans les nouveaux contextes post-coloniaux (Le Tourneau 1961, 115-118 ; Ougrou 1962, 629-634). D'autres, comme C. Geertz (1963 ; 1973), W. Zartman (1964a), O. Marais (1964 ; 1969), J. Waterbury (1967 ; 1975), E. Gellner (1969a ; 1973) et R. Leveau (1985), ont apporté de remarquables études dans lesquelles les Berbères sont analysés à partir des processus de construction de l'État-nation et des rapports qui se trament entre les élites au pouvoir.

Mais avec la naissance du mouvement amazigh, d'autres pistes de réflexion se sont manifestées en revenant sur des considérations historiques. Dans cette configuration, la transition de l'ordre colonial vers l'indépendance a été

constamment revisitée par plusieurs contributions tendant à montrer la place marginale, voire négative, des Berbères dans la construction nationaliste de l'histoire du Maroc (Qadery 1995) ou en abordant les processus de la construction culturelle de la nation marocaine (Abou El Kacem 2004). En outre, le dessein de l'État moderne a été associé au Protectorat français qui a façonné le processus de construction de la nation sur la base d'identités contradictoires de groupes sociaux formant la société marocaine. La lumière se focalisait alors sur des groupes minoritaires, en l'occurrence les femmes, les Juifs et les Berbères (Wyrzten 2015).

Le mouvement amazigh a été abordé sous plusieurs autres angles qui s'articulent, *grosso modo*, autour de

- la dimension contestataire qui a émergé en réaction à la crise de l'État et des organisations politiques (Aourid 1999) ;
- la modernité et aux conséquences de la mondialisation (Bel Ghazi et Madani, 2000) ; ou encore
- comme forme moderne de préservation de l'identité amazighe (Ouaazzi 2000) ;
- de fondements idéologiques de l'État axés sur l'arabe et l'islam (Lehtinen 2003 ; Pouessel 2007).

D'autres contributions ont été, d'une part, axées sur les processus de construction de l'identité amazighe, d'une identité basée sur l'oralité, et aussi fragmentée, à une idéologie systématique et basée sur l'écrit (Rachik 2006a), et d'autre part, sur les caractéristiques du mouvement identitaire amazigh à travers trois éléments importants : la référence à la langue amazighe, la revendication de l'héritage pré-islamique de l'Afrique du Nord et l'attachement au pan-amazighisme, c'est-à-dire la conscience que les Imazighens partagent une langue et une histoire communes au nord de l'Afrique et dans la diaspora (Lakhsassi 2005).

De même, certains travaux se sont inscrits dans une démarche comparative en analysant l'évolution de la question amazighe en Afrique du Nord et plus particulièrement au Maroc et en Algérie (Maddy-Weitzman 2011), ou encore en abordant la dynamique des processus de construction de l'État-nation et la genèse des dissidences amazighes au Maroc et des Kurdes en Turquie (Aslan 2015).

En revanche, plusieurs autres recherches se sont concentrées sur certaines zones, comme le Sud-Ouest pour analyser les dynamiques des pratiques linguistiques et le rôle notamment de la femme dans la préservation de l'authenticité du tachelhit puis de sa rénovation (Hoffman 2008) ; mais aussi au Sud-Est pour étudier les nouvelles formes protestataires conduites par des acteurs locaux pendant les années 2000 (Le Saout 2009), ou plus particulièrement à

Goulmima pour analyser les articulations des niveaux de stratégie de l'activisme, en l'occurrence local, national et transnational, menées par des militants associatifs de Tilleli (Silverstein 2013) ; puis le Haut-Atlas pour appréhender les transformations que les villageois de Tadrar ont vécues dans leur rapport à l'État et également dans le contexte de l'évolution de l'économie, marquée par les effets de la mondialisation (Crawford 2008).

Enfin, l'institutionnalisation de l'amazigh et son officialisation dans la réforme constitutionnelle de 2011 ont constitué un terrain fertile de réflexion, dont celles de A. Boukous (2013b), S. Chaker (2013) et D. Le Saout (2017), qui ont étudié les enjeux, les défis et les perspectives que soulève la réponse de l'État.

En dépit de la richesse de ces travaux, aucune étude d'ensemble n'a été consacrée à la question de l'explication de l'émergence du mouvement amazigh ni à la dynamique qu'il a connue depuis les années 1960 jusqu'à nos jours : c'est l'objectif principal que nous nous sommes fixé dans ce travail.

Le point de départ de notre réflexion, précisons-le d'emblée, est inscrit dans la démarche de l'individualisme méthodologique selon laquelle l'émergence et la dynamique du mouvement amazigh ne peuvent être analysées que comme un effet d'agrégation, c'est-à-dire comme résultat d'actions, d'attitudes ou de comportements individuels. Mais ce premier point soulève des questions de transition du microscopique au macroscopique, dont les liens sont consubstantiels au problème de l'explication dans les sciences sociales, étant donné qu'il invite à mobiliser constamment tous les instruments intellectuels disponibles (Cherkaoui 1997, 497-524).

Il serait alors indispensable de recourir à d'autres approches complémentaires pour résoudre la question de l'explication de la production de formes d'action collective organisées, pour la défense de l'identité amazighe à des échelles différentes : locale, régionale, transrégionale et – ou bien – nationale et transnationale, à partir d'actions individuelles.

En effet, le mouvement amazigh n'est pas né *ex nihilo*. Il est la conséquence d'un ensemble de facteurs interdépendants. Il est tributaire des transformations morphologiques qui ont marqué la société marocaine depuis la période coloniale. Ce premier constat nous invite à être attentif à la délicate question en sciences sociales de la transition d'un système social à un autre. De même qu'il serait nécessaire d'être attentif à d'autres niveaux d'analyse aussi importants, en l'occurrence le niveau axiologique, qui met au jour les valeurs ayant guidé les hommes dans leurs actions, et dont la prise en compte par les acteurs et par le chercheur est rendue plus complexe en raison de sa profondeur historique difficilement négligeable, et enfin les niveaux individuels et organisationnels,

c'est-à-dire le rôle de l'acteur ou de l'individu dans le passage à diverses formes d'action collective protestataires (Cherkaoui 2006 ; 2018).

Se refuser d'étudier ces quatre niveaux, en l'occurrence le morphologique, l'axiologique, l'organisationnel et l'individuel, pour comprendre et expliquer le fait protestataire au Maroc, conduirait certainement à des spéculations simplificatrices.

Mais dans ce choix nécessaire, il serait essentiel de placer l'État-nation comme variable indépendante pour comprendre l'émergence des phénomènes protestataires au Maroc, dont le mouvement amazigh, comme il serait utile de revenir sur l'intermède colonial ou même avant, car il ne s'agit pas d'une simple parenthèse de l'histoire, pour saisir le Maroc d'aujourd'hui. D'ailleurs, si l'approche historique a été constamment sollicitée dans de nombreuses études, c'est justement parce qu'il s'agit d'une étape incontournable pour éclairer les grandes transformations qu'a connues le Maroc, notamment la transition d'un ordre dynastique à l'ordre de l'État-nation, comme l'a démontré brillamment E. Burke III (2014), en analysant les fondements de la domination coloniale française et en expliquant aussi la survivance de la monarchie comme pilier de l'État marocain, ainsi que tant d'autres chercheurs.

Assurément, nous n'allons pas déroger à ce rite de passage, bien que notre attention se focalisera plus sur l'évolution du fait protestataire, ses causes, ses acteurs et ses expressions, avant d'aboutir à celui du mouvement amazigh, qui est en fin de compte une nouvelle forme de résistance à la logique de l'État-nation.

Néanmoins, la mobilisation de l'approche historique nécessite, comme l'a montré avec raison C. Tilly, de disposer d'autres outils comme ceux de la démographie, de l'économie, de l'étude des mentalités et du cadre politique, afin de suivre les conséquences des grandes transformations de la vie sociale sur la contestation, sans négliger la spécificité et la complexité des luttes quotidiennes pour le pouvoir (Tilly 1986, 59). Et s'inscrire dans cette démarche permettrait alors de savoir si une ère nouvelle a commencé, non pas lorsqu'une élite ou une constitution nouvelle est apparue, mais lorsque, dans sa lutte, le peuple recourt à des moyens nouveaux (Tilly 1986, 56).

Notre réflexion est donc guidée par le postulat selon lequel s'articule la constance entre, d'une part, l'organisation du pouvoir suivant une prééminence du clivage centre-périphéries, qui n'a changé ni pendant la période coloniale ni pendant les processus de construction de l'État-nation et, d'autre part le fait protestataire, dans ses formes les plus variées, violentes ou non, et qui est historiquement inhérent aux périphéries.

Ce constat est corroboré notamment par les processus de la lutte coloniale qui ont provoqué la consécration d'une dualité entre les acteurs de l'action

armée et ceux de l'action politique. En effet, la fin de la guerre du Rif (1921-1926), les épisodes qui ont suivi la promulgation du *dahir* relatif à l'organisation de la justice berbère le 16 mai 1930 et la fin du processus de « pacification » militaire de l'armée coloniale en 1934 au Moyen-Atlas, après la bataille de Bougafer, ont été des tournants importants dans les processus coloniaux. Ils ont contribué à la genèse du « nationalisme » marocain à travers un mouvement politique constitué essentiellement par des acteurs issus des villes traditionnelles. En revanche, la lutte armée contre l'incursion coloniale et pour le recouvrement de l'indépendance a été conduite principalement par les acteurs issus des périphéries.

Il s'agit d'une dualité qui a marqué les processus de la recomposition du système politique marocain et qui a imprégné les manifestations du phénomène protestataire après l'indépendance.

L'analyse de ces processus permet donc de comprendre les mécanismes de transition des formes protestataires inscrites dans des logiques régionales, tribales ou politiques, à un mouvement associatif revendiquant la préservation et la promotion de la langue et de la culture amazighes. En effet, une sociabilité communautaire traditionnelle peut servir de support à des mobilisations plus modernes. A. Oberschall notait, à ce propos, « qu'un réseau encore vivace de relations communautaires peut servir de fondement à la croissance rapide de réseaux d'associations modernes » (Oberschall 1978, 240).

Historiquement, la naissance du mouvement remonte aux années 1960 avec la création de la première association, en l'occurrence l'Association marocaine pour la recherche et l'échange culturel (AMREC) à Rabat en 1967. D'autres associations ont vu le jour par la suite pendant les années 1970, 1980, 1990 et jusqu'à nos jours dans différentes villes du Maroc. La genèse du tissu associatif amazigh dépendait en grande partie de l'éclosion d'une prise de conscience de l'identité amazighe chez les groupes sociaux des différentes aires linguistiques régionales. La berbèrité ou la conscience d'être Berbère est liée essentiellement au fait d'appartenir à chaque bloc linguistique régional, tel que le rifain, le soussi, le kabyle, le touareg, le chaoui, le mozabite, etc.

L'objectif du premier chapitre est de comprendre le processus de formation de cette affinité élective entre l'identité berbère et l'identité régionale. En effet, pour des raisons liées à de multiples facteurs économiques, géographiques, politiques, le berbère ou amazigh, qui est une langue plutôt orale qu'écrite, s'est subdivisé en de nombreux dialectes qui se sont autonomisés et se sont circonscrits sur des aires régionales. Et c'est de cette affinité entre la dimension linguistique et la dimension sociale et territoriale que sont nés ces blocs ou ces îlots berbères éparpillés de l'Égypte à l'Atlantique.

La mobilisation de l'approche socio-historique permettra alors de saisir les transformations sociales qui ont marqué la société marocaine pendant la période coloniale et aussi post-indépendance. Le fait qualifié de « berbère » sous le Protectorat, qui s'étendait dans les espaces linguistiques régionaux des dialectes berbères, a été traversé à l'indépendance par des processus qui ont conduit à la désagrégation des structures traditionnelles, jusque-là considérées comme le noyau de l'identité berbère. Ils ont ouvert la transition à un autre ordre social marqué par les logiques de l'édification de l'État-nation. Les chapitres deux, trois et quatre aborderont les effets de la colonisation sur l'ordre social, marqué par l'adéquation de la dimension linguistique avec la dimension sociale et territoriale, et d'esquisser les principaux traits des processus de l'édification de l'État-nation fondés sur l'unité politique et l'unité culturelle.

Par ailleurs, la transition vers l'indépendance avait engendré de nouvelles logiques liées notamment aux différentes stratégies politiques des acteurs de l'élite nationale pour la conquête du pouvoir, de même qu'à la recomposition des alliances tant au niveau du centre qu'au niveau des périphéries. La lutte pour le pouvoir entre la monarchie et certains partis issus du Mouvement politique national, essentiellement le Parti de l'Istiqlal, par la suite l'Union nationale des forces populaires (UNFP) et d'autres formations politiques de la gauche, avait eu des conséquences sur la résurgence du fait rébellionnaire à l'échelle périphérique. Il s'agissait notamment des mouvements protestataires berbères du Tafilalt (1956-1957), du Rif (1958-1959), du Moyen-Atlas (1960), de même que ceux qui ont eu lieu au Maroc central en mars 1973.

Ces mobilisations protestataires n'étaient pas, précisons-le, directement tributaires d'une quelconque revendication linguistique ou culturelle berbère. Elles s'inscrivaient dans une phase qu'on pourrait qualifier de « brownienne »<sup>2</sup> qui a accompagné les premières années de l'Indépendance. Bien qu'elles aient été conduites par des chefs traditionnels à l'échelon périphérique, elles n'ont pas débouché sur un mouvement social structuré porté sur l'identité amazighe. Il s'agissait en effet d'initiatives « décentralisées » et non coordonnées, qui avaient pris plutôt la forme d'explosions sporadiques et imprévues, instrumentalisées à leur profit par les élites du centre. L'analyse de ces processus permet alors de circonscrire le fait protestataire amazigh dans son cadre historique.

---

2 Il s'agit d'un mouvement désordonné des particules microscopiques en suspension dans un liquide, dû à l'agitation thermique des molécules du liquide. Nous avons repris ce vocable utilisé par R. Boudon et F. Bourricaud pour qualifier les jacqueries du XVII<sup>e</sup> ou du XVIII<sup>e</sup> siècle en France ou encore l'agitation paysanne en Amérique du Sud (Boudon et Bourricaud 1994, 409).

Sur un autre plan, l'intelligibilité des phénomènes sociaux qui avaient émergé au Maroc post-colonial invite à s'arrêter sur deux approches, qui ont dominé les études en sciences sociales, sur les processus de construction de l'État-nation.

La première approche a été développée, pendant les années 1960, voire 1970, sur les États issus essentiellement des processus de décolonisation par certains chercheurs, anglo-saxons en particulier comme K. Deutsch (1961), L. Pye (1963), G. Almond et S. Verba (1963), S. Lipset (1963) et T. Parsons (1966) et des travaux qui ont été conduits sur le Maroc par E. Gellner (1969a) et par E. Gellner et C. Micaud (1973). Cette approche s'inscrivait dans le paradigme du diffusionnisme ou de l'assimilation, selon lequel des facteurs comme la généralisation de l'administration, l'école, l'urbanisation et puis aussi l'industrialisation, contribuent à l'intégration des groupes ethniques dans le moule de l'État-nation, permettant la disparition des différences et renforçant la cohésion sociale, élément fondamental du bon fonctionnement de l'État. L'hypothèse de départ de ce paradigme est que la construction de l'État-nation est tributaire d'un processus progressif. Elle est marquée par une transition d'une phase précédant la révolution industrielle, à une autre, postindustrielle.

La première est caractérisée par les écarts culturels, économiques et politiques entre le centre et les périphéries qui produisaient un isolement des uns et des autres. Quant à la seconde, elle est marquée par les effets de l'industrialisation, provoquant ainsi l'intensification des échanges et l'assimilation graduelle dans l'État-nation, par le biais de l'élaboration d'une culture nationale, une tendance à l'égalisation économique des situations et, enfin, par l'extension des administrations de l'État et des organisations politiques à l'ensemble des territoires.

Dans le sillage de ce paradigme, les travaux d'E. Gellner, pendant les années 1960 et 1970, soutenaient l'idée selon laquelle il n'existait pas une conscience de berbéricité universelle du fait que l'identité berbère correspond en gros à des blocs linguistiques régionaux, alors qu'il y a maintenant une conscience d'appartenir à une plus large nation arabe (Gellner 1969a, traduit en 2003, 30). Il réitérait plus tard, avec C. Micaud, le caractère inéluctable du processus de fusion des Berbères dans le nouveau cadre politique de l'État-nation marocain. En effet, cette tendance est favorisée par plusieurs facteurs comme le facteur religieux et celui du nouveau cadre étatique, qui n'est pas d'essence ethnique, d'autant plus que le mouvement migratoire vers les espaces urbains engendra l'apparition de nouveaux problèmes comme le chômage, ce qui contribua à l'évaporation des appartenances tribales et régionales au profit de l'émergence d'une conscience de classe (Micaud 1973, 433-440).

L'approche diffusionniste ou d'intégration paraît, il est vrai, séduisante, voire convaincante pendant le contexte des années 1960 et 1970. Elle demeure,

cependant, confrontée à ses propres limites. Sinon comment peut-on expliquer l'émergence du mouvement amazigh au Maroc comme à l'échelle des autres États de l'Afrique du Nord ? Bien mieux, quelle est la signification de l'émergence de mouvements régionalistes, autonomistes ou indépendantistes à l'échelle même de plusieurs États européens, comme ce fut le cas en Grande-Bretagne, en Espagne, en France, en Belgique et en Italie ?

En outre, la renaissance des questions culturelles régionales à l'échelle de ces États, pour reprendre un titre évocateur de R. Petrella (1978), impose de méditer sur les limites de ce paradigme.

La seconde approche a été fondée sur le concept du colonialisme interne, abondamment sollicité<sup>3</sup> à partir des années 1960 pour analyser de nombreux phénomènes qui ont émergé dans les processus de construction d'un État moderne aux Amériques puis en Europe, en Asie, en Afrique et même en Australie. Il s'agit notamment des rapports de domination d'un groupe social sur d'autres, qui se différencient sur les plans ethnique, culturel, politique, économique, voire géographique.

Nous proposons, alors, d'exposer brièvement quelques travaux de R. Lafont sur la situation des régions en France et même de l'ETA (*Euskadi Ta Askatasuna*) en Espagne (Lafont 1967 ; 1974 ; 1976), de M. Hechter sur les « périphéries celtiques » du Royaume-Uni : Écosse, Pays de Galles, Cornouailles, Irlande (Hechter 1975) et de J. Scott sur la logique de l'État moderne à partir d'une étude comparative exhaustive (Scott 1998 ; 2009).

Pour R. Lafont l'association des processus de centralisation de l'État pendant le XIX<sup>e</sup> siècle avec l'évolution du capitalisme moderne a exposé les périphéries à une situation de sous-développement. Mais la coïncidence de ce constat avec le découpage ethnique a permis de donner un sens à cette identité ethnique dont la dépendance économique envers le centre a contribué à la consécration du colonialisme intérieur (Lafont 1967, 30-32).

Quant à M. Hechter, il partait d'observations des États amérindiens d'Amérique latine, des États-Unis et du Québec. Il a transposé l'analyse des modes de fonctionnement de ces sociétés à certains pays d'Europe. Les formes de domination imposées par l'élite au pouvoir, à travers une « division culturelle du travail », consacrent la dépendance régionale à l'égard du centre. Celui-ci contrôle désormais les mécanismes qui régissent la division régionale du travail, ainsi que l'attribution des fonctions et des statuts sociaux principaux.

---

3 Nous nous contentons d'évoquer quelques travaux comme ceux de G. Balandier (1963), P. Gonzalez-Casanova (1964 ; 1969), S. Carmichael et C.V. Hamilton (1967), A. Quijano (1967), R. Blauser (1969), J. Cotier (1970), R. Bailey et G.V. Flores (1973) et H.M. Lewis, L. Johnson et D. Askins (1978).

L'apport de M. Hechter résidait surtout en l'agrégation de la division régionale du travail, entre le centre et la périphérie, avec un découpage ethnique du territoire. En ce sens, les particularités des régions périphériques et surtout les contextes socio-économiques difficiles ont été des facteurs déterminants pour la montée de mouvements régionalistes, autonomistes ou même indépendantistes, particulièrement en Écosse (Hechter 1975, 30-34).

De son côté, J. Scott a défendu la thèse selon laquelle le concept de colonialisme interne demeure inhérent à l'État moderne, car il implique des logiques d'uniformisation, de lisibilité et de simplification du territoire, de l'espace social et culturel. L'art politique moderne est un projet de colonisation interne, car gouverner ou administrer doit s'appuyer désormais sur une image agrégée de la réalité simplifiée, codée, documentée à partir d'une langue officielle. Dans cet ordre social et politique, le territoire est soumis à un régime foncier et un plan cadastral pour permettre la maîtrise de l'espace en distinguant les propriétés publiques des propriétés privées, les zones urbaines des zones rurales, etc. La population est identifiée à travers un enregistrement des noms, des adresses, des professions. Bref, des documents officiels auxquels elle doit se soumettre dans ses rapports avec les institutions de l'État (Scott 1998, 82-83 ; 2009, 3-14).

Notons, cependant, que le recours au concept de colonialisme interne dans plusieurs contextes historiques et avec diverses connotations pose des difficultés d'ordre méthodologique qui réduisent sa portée explicative, car il n'offre pas un modèle cohérent et homogène applicable à différents types de sociétés (Chaloult 1979, 85-99). Il serait alors légitime de s'interroger sur le degré de pertinence de ce concept pour apporter au moins un éclairage sur les nouvelles formes de résistance à la logique de l'État-nation au Maroc, dont le mouvement amazigh, sachant que le rapport de domination et de dépendance est de plus en plus ancré entre le centre et les périphéries. De même que le fait protestataire a continué d'être constamment l'apanage des groupes sociaux issus des périphéries.

Précisons, par ailleurs, que nous ne prétendons pas faire du clivage centre-périphéries une boîte noire capable d'expliquer l'ensemble des phénomènes protestataires au Maroc. Il s'agit certainement de notions qui ont longtemps nourri les champs disciplinaires des sciences sociales au point de devenir polysémiques<sup>4</sup>.

---

4 En ce sens, plusieurs approches théoriques ont été développées en sciences politiques pour expliquer l'ordre social et politique marqué par la prépondérance du centre. Selon E. Shils, chaque société a un centre, constitué de valeurs, de croyances et de la structure des rôles, d'institutions et des personnes qui les incarnent. La genèse du centre repose sur un besoin d'intégration des êtres humains dans une entité qui transcende leur existence. Il s'agit même d'un besoin inhérent à l'organisme humain (Shils 1975, 7 et 127-128). En analysant les grandes

L'histoire du Maroc a montré que les relations centre-périphérie étaient constamment construites dans l'interdépendance quelles que soient les situations de conflit qui pouvaient survenir. Le centre dépend des périphéries, car il en tire son pouvoir. Les acteurs des périphéries dépendent du centre, parce qu'ils sont son relais puis son interlocuteur vis-à-vis des populations locales<sup>5</sup>.

Mais notre usage du clivage centre-périphéries est inscrit dans l'évolution des logiques de domination du centre sur les périphéries. Il est ancré historiquement à travers un modèle d'organisation du pouvoir politique dynastique. La donne avait, néanmoins, changé après l'indépendance, la prééminence du centre ayant été institutionnalisée. Le modèle jacobin était consacré parallèlement à l'extension des différents services centraux de l'État à l'échelle des périphéries, qui avaient connu la naissance de noyaux urbains un peu partout dans le pays. Les périphéries avaient évolué vers une organisation administrative marquée par le primat, voire la mainmise, des services déconcentrés de l'État sur les collectivités territoriales décentralisées constituées, en principe, par des voies électorales (communales, provinciales et plus tard régionales).

Si ces évolutions ont contribué à un déplacement de sens du clivage centre-périphéries à des échelles infra-régionales, elles révèlent que ce clivage n'est pas statique, mais évolutif. Il dépend des transformations morphologiques des structures du pouvoir à des niveaux variés. De plus, le mouvement amazigh lui-même n'a pas échappé aux problématiques que pose ce clivage, notamment lors de la création des coordinations nationales et régionales, à l'échelle de certaines associations qui ont des sections dans plusieurs villes du Maroc, et enfin après la création de l'IRCAM en 2001.

Sur un autre plan, le mouvement amazigh, précisons-le, est un mouvement social<sup>6</sup> à part entière. Il a ses acteurs, ses organisations, ses modes d'action. Ces

---

transformations qui ont marqué les sociétés européennes, S. Lipset et S. Rokkan ont dressé quatre clivages : deux sont nés de la révolution nationale, au moment de la Réforme, le clivage État-église, et le clivage centre-périphérie. Les autres sont tributaires de la révolution industrielle, le clivage urbain-rural et le clivage possédants-travailleurs (Lipset et Rokkan 1967, 10-14). Le clivage centre-périphérie demeure l'apport le plus original de S. Rokkan, car il rassemble en un principe unique les oppositions ethniques, linguistiques, raciales et régionales entre un centre édificateur d'une culture nationale et les populations assujetties de la périphérie (Charlot 1985, 445).

- 5 Ces fonctions des acteurs périphériques comme étant directement engagés avec le centre ont été analysées par des anthropologues comme C. Geertz (1963), H. Munson (1993) et A. Hammoudi (2001), qui ont souligné la survivance de la dynamique maraboutique (maître-disciple) dans la sphère politique pour analyser les relations de pouvoir.
- 6 On note que depuis Lorenz von Stein, à qui on attribue la paternité d'avoir abordé le mouvement social en étudiant les formes d'expression du socialisme et du communisme dans la société française, ce vocable a été au cœur des polémiques sociologiques dues surtout à

premiers éléments imposent d'éviter toute assimilation aux autres phénomènes sociaux (comme les mass médias, les partis, les professions, etc.) dont la caractérisation se fonde sur des notions relevant du langage commun ou, mieux, du langage journalistique, politique ou idéologique (Pizzorno 1990, 74)<sup>7</sup>.

Notre démarche s'inscrit dans l'approche de C. Tilly et S. Tarrow qui définissent un mouvement social comme une campagne durable de revendications, qui fait usage de représentations répétées pour se faire connaître du plus large public et qui prend appui sur des organisations, des réseaux, des traditions et des solidarités (Tilly et Tarrow 2008, 27 ; voir aussi Tilly 1978, 42).

Le mouvement amazigh au Maroc ne s'est pas défini comme un mouvement ethnique, ni même comme un mouvement d'essence séparatiste. Il s'agit, en effet, d'un mouvement qui a émergé sous une forme culturelle. Il s'est transformé graduellement en un mouvement politique, car ses revendications ne se sont plus inscrites dans un registre purement culturel, mais en ont embrassé d'autres, d'ordres politique, économique et social.

Cependant, s'il est d'essence régionale, parce qu'il est le résultat de l'agrégation d'actions d'acteurs issus des trois zones linguistiques régionales, il serait abusif de le réduire à cette pure dimension géographique et linguistique. Le mouvement a toujours cherché à dépasser ce cliché négatif, porté souvent par les élites du centre, pour des raisons à la fois historiques et politiques, notamment après l'indépendance du Maroc.

Ainsi, les processus de construction de l'identité amazighe ont connu un net changement. Une identité globale a été inventée graduellement. Elle s'est appuyée sur une idéologie systématique basée sur l'écrit pour transcender la dimension régionale d'une identité basée sur l'oralité et aussi fragmentée. À la différence des communautés traditionnelles, précise H. Rachik, qui, à travers des pratiques culturelles, définissent de façon pratique leur identité collective, l'idéologie amazighe met l'accent sur un discours explicite et sur le texte écrit comme support dominant<sup>8</sup> (Rachik 2006a, 23).

---

la filiation des uns et des autres à différents courants de pensée (Chazel 1992, 272-273 ; voir également Jouanjan 2002, 171-191).

7 Voir F. Chazel (1992) et E. Neveu (2009) pour un exposé détaillé sur l'ensemble des paradigmes, et qui ont tenté d'analyser le phénomène des mouvements sociaux.

8 L'identité amazighe est définie, dans la première phase, à travers des concepts tels que le folklore, la culture populaire, l'unité dans la diversité, la spécificité, l'authenticité, la composante, le creuset, le substrat, la patrie, la terre, *Tamazgha* le peuple, la démocratie culturelle, la culture nationale, la population autochtone, etc. On franchit cependant une seconde étape à partir du moment où la diffusion de l'idéologie amazighe constitue l'enjeu principal, où les militants, les sympathisants et le public en général sont impliqués, que le texte écrit montre ses limites. Les concepts abstraits sont secondés ou relayés par le festif, le rituel, les objets symboliques, l'art, etc., qui donnent à une identité collective abstraite des figures sensibles (Rachik 2006a, 23).

Cependant, au-delà de la dimension globalisante véhiculée par le discours sur l'identité amazighe, inscrite dans une volonté de transcender les dimensions locales, régionales pour englober les Amazighs de tout le Maroc, voire à l'échelle des autres pays de l'Afrique du Nord, il importe de réitérer l'importance de la dimension spatiale ou territoriale dans les processus contestataires du mouvement. Cette dimension territoriale demeure, il est vrai, selon S. Rokkan et D. Urwin, un point de départ fondamental pour une mobilisation périphérique dans une quelconque situation conflictuelle avec le centre. Pour les deux auteurs, un mouvement nationaliste est une variante du clivage centre-périphérie. L'articulation de la dimension territoriale et de la dimension religieuse et – ou bien – linguistique serait plus déterminante dans une quelconque mobilisation, surtout en cas d'inégalités sociales, économiques et culturelles entre le centre et la périphérie (Rokkan et Urwin 1983, 123). Il n'est pas étonnant que les références au territoire, au local et son développement, les terres collectives, soient constamment mobilisées par les acteurs associatifs.

Le chapitre cinq expose les conclusions de notre travail de terrain. Il faudrait reconnaître que l'étape de la conduite de l'enquête n'est pas aisée. En plus des difficultés imposées par l'étendue du terrain, la collecte des données sur le tissu associatif demeure un moment particulièrement délicat qui nécessite d'être armé d'une patience « pénélopeienne ». En effet, les données sur les associations sont dans l'ensemble fragmentaires. Hormis l'AMREC qui disposait d'archives importantes, celles des autres associations étaient souvent indisponibles ou incomplètes. Dans la plupart des cas, les moindres rapports d'activité disponibles étaient la propriété personnelle de quelques membres qui s'étaient succédé dans les bureaux de ces associations, ou alors ils étaient éparpillés dans les colonnes de quelques journaux et revues amazighs dont la parution était le plus souvent temporaire. Même les bulletins de l'IRCAM ou encore le guide des associations amazighes (Zahid 2008) se sont contentés de fournir des informations rudimentaires : les noms et les coordonnées d'associations avec des dates de création et parfois une présentation du bureau de l'association.

Cet effort est certainement important, surtout avec le boom associatif qu'a connu le Maroc depuis les années 1990 et 2000. Cependant un tel travail ne nous a pas aidé dans notre entreprise pour la simple raison qu'il reste superficiel et limité.

Pour surmonter ces difficultés, nous avons été amené à un long périple dans des villes des différentes régions du Sud du Maroc comme du Maroc central et du Nord du pays. Nous avons eu recours à des entretiens avec plusieurs acteurs associatifs. Nous avons également élaboré un questionnaire, en accordant une grande place à l'importance des acteurs, après avoir effectué, bien évidemment, un travail de recouplement des données.

Partant de l'hypothèse selon laquelle chaque aire linguistique régionale est une agrégation d'identités tribales et claniques, à laquelle appartiennent les catégories d'acteurs du mouvement, nous nous sommes fixé comme objectifs de chercher d'abord à identifier ces acteurs pour comprendre les raisons qui les ont conduits<sup>9</sup> à œuvrer à la défense de l'identité amazighe dans l'espace public marocain, ensuite à analyser comment l'addition d'actions individuelles à diverses échelles, en l'occurrence locale, régionale, nationale et transnationale, a abouti à plusieurs formes d'action collective organisées telles que les associations et les différentes coordinations. Elle rendra compte, de ce fait, des mécanismes de transition du microscopique au macroscopique.

L'analyse de l'évolution du mouvement de défense impose, par ailleurs, d'adopter une approche dynamique. C. Tilly et S. Tarrow ont développé le concept de la politique du conflit pour identifier d'une façon systématique les différents mécanismes qui organisent les épisodes contestataires. La politique du conflit est définie

comme étant le résultat d'interactions où des acteurs élèvent des revendications touchant aux intérêts d'autres acteurs, ce qui conduit à la coordination des efforts au nom d'intérêts ou de programmes partagés ; et où l'État se trouve impliqué, soit en tant que destinataire de la revendication, soit comme son instigateur, soit comme tierce partie.

TILLY et TARROW 2008, 20-21

Deux notions importantes, très utilisées dans l'analyse des mouvements sociaux, méritent d'être évoquées rapidement, à la fois pour repérer les différents modes d'action intégrés par le mouvement ainsi que les conditions déterminantes pour y recourir. Il s'agit des notions de « répertoire de l'action collective » et de la « structure des opportunités politiques ». C. Tilly définit la première comme les « moyens établis que certains groupes utilisent afin d'avancer ou de défendre leurs intérêts<sup>10</sup> » (Tilly 1984, 90).

9 Précisons que tous les militants que nous avons interrogés ont manifesté une vive préférence pour le vocable amazigh par rapport à « berbère », qui est considéré comme péjoratif. En langue française le terme « berbère » n'a pas les mêmes connotations qu'en langue arabe « Barbare ». Dans ce travail nous allons recourir à l'usage à la fois des termes « berbère » et « amazigh ». Le vocable « berbère » est un terme générique qui a toujours existé dans le champ intellectuel. Quant au vocable « amazigh », il sera utilisé dans les situations d'auto-identification ou d'auto-attribution par l'acteur lui-même.

10 C. Tilly ajoute pour justifier le recours à la notion analogique de « répertoire » que : « Ces différents moyens d'action composent un répertoire, un peu au sens où on l'entend au théâtre et en musique, mais qui ressemble plutôt à celui de la commedia dell'arte ou du jazz qu'à celui d'un ensemble classique. On en connaît plus ou moins bien les règles, qu'on

Quant à la notion de structure des opportunités politiques, dont l'usage a été systématisé par S. Tarrow (1989), les mobilisations sont tributaires du degré d'ouverture et de vulnérabilité du système politique. En effet, les contextes politiques augmentent ou diminuent les chances de succès des mouvements sociaux. Un groupe quelconque n'agit pas de manière isolée, mais est affecté par un contexte politique plus ou moins favorable à sa mobilisation, dont rend compte le concept de structure des opportunités politiques. Sa contestation peut tourner court. Le groupe peut être victime d'une démobilisation, mais aussi se diffuser par intermédiation (à savoir par la mise en relation d'unités contestataires antérieurement déconnectées) et produire un changement d'échelle lorsque d'autres groupes se rallient à lui pour constituer un front commun (McAdam, Tarrow et Tilly 1998, 12-19 ; Tilly et Tarrow 2008, 50).

Les chapitres six, sept et huit analyseront les différents niveaux de passage à l'organisation pour la défense et la promotion de la langue et la culture amazighes. Ils permettront ainsi de saisir les stratégies des acteurs et l'évolution du tissu associatif amazigh.

Étant conscients du contexte politique peu favorable à l'évocation de la question amazigh en des termes politiques, les acteurs associatifs se sont limités à l'action culturelle pendant les premières décennies qui ont suivi l'indépendance. Pendant cette phase, les acteurs du mouvement avaient constamment évité les situations de conflit avec l'État. Néanmoins, la signature de la charte d'Agadir (1991) puis l'élaboration et la diffusion du Manifeste amazigh (2000) ont ouvert la voie à des changements importants dans les formes de contestation qui ont exposé le mouvement à des situations de plus en plus frontales avec l'État.

De même, l'articulation des revendications socio-économiques, voire politiques, avec les revendications linguistiques et culturelles a contribué à la recomposition des mobilisations protestataires, notamment à l'échelle des périphéries vers la fin des années 1990 jusqu'à la dernière décennie. La dimension territoriale devient désormais une question importante pour l'explication des nouvelles formes de l'activisme amazigh.

Il serait alors intéressant d'en analyser quelques-unes pour rendre compte de l'invariabilité du *modus operandi* de l'État : un processus répressif au niveau local accompagné par des réponses politiques au niveau central.

---

adapte au but poursuivi. Chaque représentation se joue entre deux parties au moins – l'initiateur et l'objet de l'action – auxquelles s'en ajoute souvent une troisième ; même lorsqu'ils ne sont pas directement en cause, les agents de l'État, par exemple, passent une bonne partie de leur temps à contrôler, régler, faciliter et réprimer diverses sortes d'actions collectives. » (Tilly 1986, 59).

L'étude des cas de mobilisations de la vallée du Dadès (2008), de Sidi Ifni (2008), du Mouvement du 20 février (2011) ou encore du Hirak du Rif (2016), montre les différents niveaux de cette articulation. Le neuvième, le dixième et le dernier chapitres traiteront de ces nouvelles formes de protestation qui ont accompagné l'évolution du mouvement. Ils mettent l'accent sur la transition à la politisation de l'activisme amazigh et ses conséquences.

Nous proposons d'analyser deux niveaux : d'abord celui des formes d'action collective développées par les acteurs du mouvement en termes d'organisation et de mobilisation, ensuite celui relatif aux stratégies de l'État pour la gestion des processus contestataires amazighs.

En effet, le mouvement est traversé, depuis les années 1990, par une diversité d'approches protestataires avec, bien sûr, des modes d'organisation appropriés à chacune de ses composantes, mais qui révèlent que les discours véhiculent des projets de société avec des revendications larges, qui oscillent entre les questions de développement local et régional, de justice sociale, de redistribution des richesses, de fédéralisme, d'autonomie avancée, de laïcité, etc.

## Corrélation entre identité linguistique berbère et identité régionale

Nous proposons ici d'analyser le processus de formation d'une association, ou encore d'une affinité élective, entre l'identité linguistique berbère et l'identité régionale au Maroc. Ce concept d'« d'affinité élective » est pris dans un sens wébérien qui peut être défini comme un processus par lequel deux formes culturelles – religieuses, intellectuelles, politiques ou économiques – entrent, à partir de certaines analogies significatives, parentés intimes ou affinités de sens, dans un rapport d'attraction et d'influence réciproque, d'un choix mutuel, d'une convergence active et d'un renforcement mutuel (Cherkaoui 2006, 41-57).

Les questions soulevées par cette affinité élective nous ont imposé de faire un détour qui dépasse le champ de notre réflexion, le Maroc, parce qu'elles concernent l'ensemble des pays de l'Afrique du Nord. On cherchera alors à comprendre d'abord pourquoi la langue devient un élément fondamental pour distinguer les Berbères de leurs voisins ; ensuite à expliquer les processus qui ont conduit à ce que la dimension linguistique et la dimension territoriale soient intimement liées au point où l'identité régionale soit le marqueur de l'identité berbère.

En ce sens, la langue est un fait social indéniable qui unit les Berbères quelles que soient leurs ethnies, leurs religions et même leur distribution géographique. Il s'agit en effet du seul critère qu'on peut retenir pour définir les Berbères des autres groupes habitant l'Afrique du Nord. Partant de là, les Berbères sont alors ceux, parmi les descendants des anciens Berbères, qui ont continué à parler des dialectes issus d'une langue unique de leurs ancêtres : le berbère. Et dans un sens plus large, les Berbères seraient tous les descendants de ceux-ci, quelle que soit leur langue actuelle (Bousquet 1957, 9-10 ; Pellat 1960, 1208 ; Julien 1961, 49-59).

Sur le plan étymologique, le mot « berbère », employé en langue française, est dérivé du mot latin *barbari* ou *barbarus*, en grec *Barbaroi* et en arabe *Barbar* (sing. *Barbari*, pl. *Barabir*, *Barabira* ; il s'agissait d'une appellation considérée comme une épithète injurieuse ou méprisante pour désigner « les étrangers à la civilisation gréco-romaine », d'ailleurs).

Les Berbères eux-mêmes se nomment généralement *Imazighen* (sing. *Amazigh*) qui signifie « hommes libres » et qui s'emploie encore dans une aire assez vaste ; le féminin *tamazight*, y désigne la langue berbère (Pellat 1960,

1208), ou encore la femme amazighe. Ils s'identifient également par rapport au nom de leur tribu, avec l'espace géographique, aussi bien qu'en s'appuyant sur la division du travail, pour nommer un groupe berbérophone.

En tout état de cause, la langue demeure le seul critère indiscutable qui permette de distinguer les Berbères de leurs voisins. En effet, les berbérophones eux-mêmes sont composés d'un ensemble ethnique non homogène, car il n'existe aucun lien de parenté entre les différentes populations berbères de l'Afrique du Nord. Ils constituent aussi un ensemble non homogène sur le plan religieux. Même si l'Islam est la religion officielle de la majorité des berbérophones, là encore il faudrait distinguer le rite Sunnite Malikite, qui fut adopté par la majorité, du rite Ibadite qui prédomine chez des communautés établies notamment au Djbel Nfoussa en Libye, à Djerba dans le sud tunisien et au Mzab (en Algérie).

Il existait également d'autres minorités religieuses, notamment de confession juive, dont la présence était antérieure à l'arrivée de l'Islam, mais surtout dont le nombre était plus important que la minorité chrétienne, concentrée particulièrement en Kabylie (voir Direche-Slimani 2004).

Les Juifs berbérophones étaient établis dans la Kabylie et le Mzab en Algérie, ainsi que le Djbel Nefûssa au sud de Tripoli en Libye (Taïeb 2004, 3969-3975). Au Maroc, ils peuplaient un espace qui recouvre l'ensemble du pays, notamment le Sud, le Maroc central et certaines parties du Nord. Leur place dans le tissu social de différentes régions du pays a été décrite par de nombreux travaux<sup>1</sup>. Cependant, les données historiographiques disponibles sont peu concluantes quant à la date d'établissement de cette population aussi bien que sur son origine ethnique. Ce qui est sûr, c'est qu'ils vivaient dans des petites agglomérations, des *mellahs*, depuis un ou deux millénaires. Ils parlaient le même dialecte dans les différentes sphères de la vie quotidienne et avaient aussi le même folklore que leurs voisins musulmans berbérophones. Mieux encore, leur littérature orale traditionnelle et religieuse convergeait jadis avec celle de leurs voisins musulmans dans l'usage du berbère en tant que langue des pratiques religieuses, comme le prône du vendredi. Le berbère était, à côté de l'hébreu, la langue de culture et de l'enseignement traditionnel. Il était utilisé pour l'explication et la traduction des textes sacrés judaïques. Certaines prières, les bénédictions de la Torah, entre autres, étaient dites uniquement en berbère, dont le rôle est attesté dans la liturgie pascale (Zafrani 1967, 185-186 ; 1983, 23 ; 1997, 168).

1 Parmi lesquels on cite C. de Foucauld (1888), V. Monteil (1946), P. Flamand (1952 ; 1959), P. Galand-Pernet et H. Zafrani (1970), H. Zafrani (1983), A. Toufik (1980) et A. Boum (2013).

Les Juifs berbérophones ont été arabisés, à leur tour, à partir du XII<sup>e</sup> siècle. La majorité était bilingue, berbéro-arabophone, quelques-uns étaient exclusivement berbérophones. Ils faisaient partie, à partir du XV<sup>e</sup> siècle, de la grande masse des *toshabim* « indigènes », la population juive autochtone composée également par les communautés juives arabophones, qui se distinguaient de la communauté des *megorashim* (les expulsés d'Espagne et du Portugal) de langue espagnole.

La situation linguistique était ainsi diversifiée. Comme l'arabe coranique pour les musulmans, l'hébreu était la langue liturgique et le véhicule de la culture savante. Le judéo-arabe, voire le berbère, était la langue du quotidien et le véhicule d'une culture populaire partagée avec les musulmans (Rivet 2012, 32-33).

Cependant, le nombre de la communauté juive, quelle que soit la langue de ses groupes, a été considérablement affecté après les mouvements d'indépendance des pays du Maghreb, par les processus d'émigration massive vers Israël, en Europe, en Amérique du Nord et un peu partout, laissant un héritage culturel en voie d'extinction mais dont les traces sont encore vivaces dans la conscience collective des sociétés maghrébines.

La diversité des traits caractérisant les différents groupes berbérophones se manifestait également dans la composition de certaines communautés qui intégraient plusieurs éléments. L'exemple le plus intéressant que nous pouvons évoquer est celui de la confédération des Ayt 'Atta au Maroc central. Celle-ci regroupe, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle au moins, des éléments divers, d'origine berbère en majorité, ayant absorbé des Arabes berbérés, des Soudanais (Ignaouen des Ayt Ahlim), des Harratin, voire des Juifs islamisés (Ayt bu Ya'qub des Ayt Y'azza) (Hart 1967 ; Hart, Morin-Barde et Trecolle 1989, 1026).

D'un autre côté, il faudrait exposer quelques éléments sur le berbère pour montrer comment cette langue est circonscrite dans diverses zones régionales.

Il est vrai qu'une langue pourrait être affectée par l'évolution comme par l'involution, voire la disparition, et que plusieurs facteurs seraient déterminants dans le passage vers l'une comme vers l'autre situation. À cet égard, si le berbère était confronté à plusieurs problématiques qui ont conduit à sa fragmentation et limité par là même sa diffusion, d'autres cas, en revanche, ont connu un essor important. L'expansion de la langue arabe, à titre d'exemple, et les évolutions qu'elle a connues, depuis la période préislamique jusqu'à nos jours, sont liées à la naissance en Arabie, autour de 620, de la religion islamique. De même que la naissance de la langue française était la conséquence d'un processus d'autonomisation du latin, qui avait commencé avec l'épisode

des serments prononcés à Strasbourg, en date du 14 février 842<sup>2</sup>. Mais le véritable élan de cette langue n'a commencé qu'à partir de la révolution de 1789, car sous l'Ancien Régime, il s'agissait d'une langue de la haute culture, c'est-à-dire principalement du roi, de son entourage et des habitants de Paris. Les masses populaires, quant à elles, pratiquaient des dialectes plutôt propres à chacune des provinces, comme le normand, le haut et le bas-rhin d'Alsace, le lorrain, ou encore le bas-breton, le catalan ou le basque<sup>3</sup>.

Quant au berbère, il est une langue à part entière, comme il a été déjà noté par H. Basset (1920, 50). Le trait central définissant cette langue réside dans son caractère oral. L'absence de l'écrit et aussi d'un pouvoir politique susceptible d'œuvrer à la diffusion d'une identité pan-berbère et, par là même, à la préservation de l'unité linguistique du berbère, sont des facteurs qui ont limité sa diffusion face à l'arabe, dont l'unité politique est largement due à la standardisation par l'entremise de l'écriture, à partir des processus d'arabisation et d'islamisation qui ont suivi la conquête arabe vers le VII<sup>e</sup> siècle.

Il n'en demeure pas moins vrai que c'est une langue maternelle utilisée le plus souvent dans les foyers, noyau qui a permis sa transmission de génération en génération et, par là même, sa préservation de la disparition. C'était ainsi que cette langue a pu coexister, en tant que langue secondaire, avec les langues dominantes des différentes civilisations qui ont transité par les différents pays d'Afrique du Nord.

Par ailleurs, la fragmentation de cette langue et la naissance de dialectes berbères étaient un fait inéluctable, selon H. Basset. En effet, dans un espace habité par de nombreux groupes sociaux, séparés profondément par les conditions aussi bien géographiques que politiques, et peuplés de tant d'éléments ethniques divers, les différents groupements qui parlent cette langue ont fini par avoir chacun son dialecte (H. Basset 1920, 52-53).

Ce constat a conduit A. Basset, qui avait dressé une géographie linguistique, à soutenir que le berbère n'est pas une langue de civilisation et qu'il s'agit

---

2 Le critère linguistique avait été, en effet, à la base du partage de l'empire de Charlemagne par ses fils Charles et Louis, lors de la bataille de Fontenoy. Il a permis d'éviter toutes sortes de confrontations. Charles obtient, ainsi, la partie francophone et Louis le domaine germanophone de l'Empire. Les Serments sont prêtés en langues vulgaires, ancêtres respectifs du français et de l'allemand. Et comme il s'agit de se reconnaître des territoires, Louis jure dans la langue du royaume attribué à Charles (donc, en français), et Charles dans la langue du royaume attribué à Louis (donc, en allemand). Puis les troupes de chacun prêtent serment dans leur propre langue (Cerquiglini 2013, 3).

3 L'abbé Grégoire dans son rapport « sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française », présenté à la convention nationale le 4 juin 1794, énumère une trentaine de patois (Rapport reproduit dans de Certeau *et al.* 2002, 333).

plutôt, éminemment, d'un ensemble de langues locales, moyen d'expression de groupes sociaux très limités, de quelques milliers, voire de centaines d'individus, avant tout pour l'usage interne, accessoirement pour leurs relations de groupe à groupe en voisinage immédiat, exceptionnellement à grande distance. Il en résulte que le berbère s'éparpille directement ou à peu près en une poussière de quatre à cinq mille parlars (A. Basset 1952, 1-2).

A. Roux ne partageait pas ce raisonnement. Il soutenait que dans un territoire donné ou dans un groupe de parlars donnés, il existe une espèce d'harmonie linguistique, une majorité de points communs, une minorité de discordance et une intercompréhension aisée à l'échelle de plusieurs zones berbérophones où l'unité géographique se superpose à l'unité linguistique, comme le Maroc central, le Sud-Ouest marocain ou encore les régions du Mزاب, de la Kabylie et de l'Aurès en Algérie. D'ailleurs, les berbérophones eux-mêmes ont souvent le sentiment de ces ensembles à forte unité géographique (Roux 1954, 269).

Chaque bloc linguistique régional correspondait ainsi à l'espace de tribus ou de confédérations de tribus. La dimension linguistique était donc l'élément qui favorisait souvent l'expansion des formes de solidarité au-delà du cadre tribal pour englober toutes les communautés qui parlent le même dialecte. Elle contribuait par là même à la formation d'une identité collective régionale, supra tribale, délimitée géographiquement par le ressort territorial de l'ensemble des groupes berbérophones qui partagent un même dialecte. Être Kabyle, c'est à la fois parler le dialecte berbère kabyle et aussi appartenir à la région de la Kabylie. C'est la même chose qu'être un Rifain ou encore être un Soussi, etc.

De ces processus historiques, des zones linguistiques se sont créées et se sont agrégées sur des organisations sociales géographiquement territorialisées. La langue berbère est éparpillée un peu partout en Afrique du Nord, des Îles Canaries en Atlantique aux oasis de Siwah en Égypte. Elle est parlée, à divers degrés, dans des pays comme le Maroc, l'Algérie, la Tunisie, la Libye, l'Égypte, le Niger, le Mali, le Burkina Faso et la Mauritanie (R. Basset 1894, vxi ; H. Basset 1920, 50-52 ; A. Basset 1952, 1-2 ; Servier 2017, 33).

Au Maroc, il existe trois ensembles linguistiques berbères. Nous pouvons procéder, d'une manière schématique, à une délimitation géographique qui correspond à chaque aire linguistique régionale en l'occurrence le tachelhit dans le Sud, le tamazight dans le Maroc central et le tarifit dans le Nord.

La région du Sud couvre le Haut-Atlas, l'Anti-Atlas, la plaine du Souss et le Sahara. Quant à la région du Maroc central, elle couvre une partie du Haut-Atlas et le Moyen-Atlas de Azilal à Taza. Enfin la région du Nord couvre la chaîne montagnarde du Rif, Nador et Al Houceïma. Les cités traditionnelles et les nouvelles grandes villes constituent à la fois un conglomérat de populations

issues de différentes régions et en même temps des structures d'interdépendance de catégories sociales marquées par une diversité d'identités locales et linguistiques.

La langue berbère a été, par ailleurs, un facteur fondamental de cohésion sociale. Elle renforce les liens sociaux des membres de chacune des communautés à l'intérieur de chaque aire linguistique, car elle facilite leur communication et leurs échanges. De plus, si elle incarne, pour ainsi dire, l'expression de la conscience collective de chacun des groupes sociaux berbérophones dans les différents moments de vie, elle demeure un élément de leur identification comme de leur différenciation vis-à-vis des autres groupes. À cet égard, l'individu n'existe que par référence à sa communauté d'appartenance. La conscience individuelle est envahie par la conscience collective étant donné qu'elle est tout entière hors de soi (Durkheim 1978, 175).

Après avoir dressé cette première esquisse sur la langue berbère et les Berbères, nous proposons de continuer notre périple pour analyser la délicate question du rapport du pouvoir avec la langue. Nous avons certainement déjà abordé certains aspects de cette question, mais ce qui nous intéresse le plus d'emblée est de mettre en lumière la place du berbère dans l'ordre social et politique au Maroc.

La situation linguistique au Maroc, comme ce fut le cas dans les autres pays de l'Afrique du Nord, est caractérisée par la prééminence d'une langue de la haute culture, associée à la religion, pratiquée au sein des cercles du pouvoir central dans les cités traditionnelles, et par une diversité linguistique à des échelles périphériques tribales. La condition du berbère était circonscrite *de facto* dans un statut marginal, puisqu'il était parlé à l'intérieur des zones régionales. Plus important encore : la dimension religieuse était un facteur important de cohésion sociale. La conscience religieuse, d'être musulman, contribuait, notamment pour les groupes sociaux berbérophones, à embrasser une communauté plus large supra-tribale grâce notamment aux textes standardisés que les personnes pouvaient lire. Elle permettait, parallèlement, d'intégrer une seconde langue, l'arabe, pour pouvoir franchir la conscience d'une identité berbère circonscrite, en gros, dans un bloc linguistique régional. Faute, en effet, d'une identité pan-berbériste comprenant la conscience d'une affinité culturelle et linguistique avec les îlots dispersés de l'Égypte à l'Atlantique (Bousquet 1957, 28 ; Gellner 1969a, traduit en 2003, 30).

En outre, ces espaces linguistiques régionaux n'étaient ni isolés ni même coupés de leur environnement. Ils étaient soumis à un ordre social et politique, à l'échelle de chacune des sociétés de l'Afrique du Nord, caractérisé par la prééminence du centre sur les périphéries.

Au Maroc, les traits dominants de l'organisation politique de toutes les dynasties qui avaient gouverné le pays, depuis les Idrissides (789-974) jusqu'aux Alaouites (1666 à nos jours), s'articulaient essentiellement autour du clivage centre-périphéries. Le centre symbolisait le double pouvoir dynastique, en l'occurrence politique et religieux, à partir de l'une des cités traditionnelles comme Marrakech, Fès, Meknès ou Rabat, suivant le choix de chaque Sultan. Le pouvoir politique était souvent tributaire de la force militaire et des alliances tribales de la dynastie régnante pour l'établissement et l'extension de son autorité, laquelle est axée essentiellement sur le recouvrement des impôts sur l'ensemble des tribus. La faiblesse militaire de la dynastie signifiait que son pouvoir n'est effectif que dans des espaces restreints, car il est limité aux cités traditionnelles et aux territoires avoisinants. Les périphéries, quant à elles, étaient composées d'organisations sociales tribales<sup>4</sup> formant le tissu de la société marocaine, dont la trame de fond était constituée des zones régionales berbères. Cependant, quel que soit le seuil de domination du centre, qui est changeant car tributaire de la force militaire et des alliances de la dynastie, sur les périphéries, ces zones régionales berbères étaient marquées par des modes d'organisation sociale propres et vivaient selon un modèle économique semi-autarcique dans lequel l'homme est lié à la terre et aux bêtes, condition *sine qua non* de survie (Belahsen, Naciri et El Ibrahimy 2017).

Quant au pouvoir religieux, l'autorité spirituelle du sultan n'était généralement jamais contestée, quelle qu'ait pu être la force de son pouvoir militaire. Il s'agit d'une dimension qui prenait la relève là où commençaient les limites de la conscience tribale. La dimension religieuse était, donc, un élément fondamental permettant à la fois de transcender les différents blocs linguistiques régionaux aussi bien que de passer à une conscience globale : marocaine ou maghrébine ou encore celle de la communauté (*Oumma*) musulmane.

Cette conscience religieuse a contribué à ce que ces îlots berbères intègrent, voire se réapproprient, l'arabe, la langue par laquelle le texte sacré de l'Islam, le Coran, est véhiculé, pour communiquer avec les arabophones et même avec les autres groupes berbérophones qui parlaient un dialecte différent du leur. À cela, il faudrait ajouter que l'organisation tribale est rythmée par

4 Le concept de tribu est pris dans le sens d'une forme d'organisation sociale composée de plusieurs clans dont le noyau de chacun est la famille. Cette organisation est aussi marquée par des formes de solidarité, d'alliances et aussi de conflits à différents échelons des clans qui permettent l'équilibre de cette organisation sociale (Evans-Pritchard 1940 ; Montagne 1930). Une tribu c'est aussi une société qui fonctionne *réellement* et exerce sa « souveraineté » sur un territoire déterminé en s'appropriant et en transformant les ressources mais qu'elle est prête à défendre par la force, la violence armée (Godelier 2004, 290-291).

la prééminence du religieux, dont la manifestation la plus importante est la gestion du fonctionnement de la mosquée, en tant qu'équipement collectif, par les membres de la communauté. Il faudrait rappeler que la mosquée a de multiples fonctions. Elle est à la fois un lieu de culte et de prière, ainsi que pour les enfants, un lieu d'apprentissage du Coran, des règles élémentaires de la religion de même que des rudiments de la langue arabe.

Cependant, l'intermède colonial a introduit de nouvelles logiques qui ont profondément transformé l'organisation politique et sociale de la société marocaine, tant à l'échelle du centre qu'à celle des périphéries. Notre réflexion sera plus portée sur les conséquences de ces changements sur les structures morphologiques de la société marocaine, puis sur l'affinité élective entre l'identité linguistique et l'identité régionale. Il s'agit d'une étape centrale pour comprendre les différents phénomènes qui ont marqué l'État moderne au Maroc.

Nous proposons, donc, d'esquisser d'une manière schématique, les traits distinctifs de la transition d'un ordre social et politique à un autre.

Les traits essentiels du premier ordre sont :

- La conscience de l'identité berbère est inhérente aux formes d'appartenance communautaire territorialisées ;
- La langue est un élément de cohésion à l'échelle de chaque aire linguistique ;
- Une division du travail social caractérisée par une interdépendance du rôle de la femme et de l'homme pour permettre la survie de la communauté ;
- Un système alimentaire basé sur un modèle économique semi-autarcique où le rapport des membres de la communauté au territoire ou à l'environnement, d'une manière générale, est capital ;
- Les liens sociaux sont inscrits dans des formes d'appartenance claniques et tribales ;
- Une organisation sociale tribale marquée par la prééminence du patriarcat, c'est-à-dire des chefs de foyers qui siègent dans la Jmaa, l'assemblée de la tribu qui délibère sur les différentes questions liées à la vie de la communauté ;
- Un pouvoir central fluctuant, car il est tributaire des rapports de force de la dynastie et ses alliances avec les tribus ;
- L'éducation est tributaire de formes d'apprentissage religieux à la mosquée puis aux écoles traditionnelles de Zaouias ou encore, et dans des cas rares, dans les cités comme Fès et Marrakech.

Quant au second ordre social et politique, il se caractérise par :

- Un État-nation centralisé visant à associer l'unité culturelle à l'unité politique ;
- Invention d'une identité nationale basée sur la langue pour transcender les clivages régionaux et tribaux en s'appuyant sur le système éducatif, le monopole des sphères de la religion et des médias.

- Diffusion de l'école moderne comme un facteur fondamental d'ascension sociale à travers l'accès à des statuts professionnels. Il a aussi favorisé la prise de conscience identitaire culturelle et linguistique amazighe ;
- Une organisation administrative basée sur un modèle de bureaucratie moderne dotée d'un pouvoir central fonctionnant selon des modes clientélistes, permettant ainsi le contrôle des ressources économiques et les formes de participation politique à différentes échelles ;
- Des organisations politiques et syndicales, pour la plupart sans assise populaire. Elles sont instrumentalisées par le pouvoir central pour gouverner ;
- Un modèle économique semi-monopolistique dirigé par une minorité stratégique affiliée au pouvoir et – ou bien – aux intérêts des firmes étrangères ;
- Les productions agricoles et le système d'alimentation sont inscrits, d'une part, dans un système capitaliste marqué par la logique de l'économie de marché local, national et international, et, d'autre part, ils sont soumis à l'interventionnisme de l'État à travers des plans de développement économique et social ;
- Une croissance démographique qui s'accompagne d'une urbanisation rapide, provoquée par les processus d'exode rural, imposant la prééminence de la famille nucléaire sur la famille composite. Cette situation a contribué à l'émergence des problématiques de sous-emploi et de chômage.
- L'espace urbain devient une structure d'interdépendance pour les groupes issus des différentes régions avec diverses variances linguistiques. Ce phénomène s'est accompagné d'un redéploiement du lien social à travers la réactivation des formes de solidarité des groupes, issues des zones linguistiques régionales en leur sein. Il a favorisé ainsi la transition à des formes d'action collective organisées, les associations, visant la défense de l'identité et de la culture berbère.

On comprend maintenant pourquoi l'identité des différentes communautés berbérophones était, historiquement, associée à des formes d'appartenance territorialisées ou régionales. La dimension linguistique et la dimension géographique étaient intimement liées. Il s'agit d'une homologie établie entre l'identité linguistique, pour ainsi dire berbère, avec l'organisation sociale de communautés vivant dans un espace géographique s'étendant de l'Égypte à l'Atlantique, de même que sur la zone sahélo-saharienne dans le sud de la Libye et de l'Algérie et le nord du Niger, du Burkina Faso et du Mali. Et c'est ainsi que les différents groupes sociaux berbères ont formé un agrégat d'un ensemble d'identités territorialisées parsemé sur plusieurs États, comme ce fut le cas de l'identité celtique, de l'identité kurde ou basque, etc.

On comprendra encore mieux pourquoi la transition d'un système social à un autre a contribué à ce que l'identité berbère-amazighe soit un objet de

revendication et d'identification par des acteurs amazighs œuvrant à la défense et à la promotion de cette identité à titre individuel, ou à partir de formes d'action collective organisées à partir des années 1960. Il s'agit d'un phénomène nouveau, qui est lié essentiellement aux processus coloniaux et aux logiques de construction de l'État-nation, puis aux processus de l'individualisation des rapports sociaux à cause des profondes transformations morphologiques qui ont affecté la société marocaine.

Cependant, ce phénomène n'est ni isolé ni même singulier. Il se croise avec d'autres phénomènes similaires qui se sont manifestés au Maroc comme un peu partout dans le monde. De nouvelles problématiques ont émergé et ont été portées par des élites souvent instruites. Si elles embrassent une diversité de questions identitaires, elles ont servi de base aux mouvements de résistance à l'ordre imposé par l'État moderne.

Il n'est pas sans importance de rappeler que les questions liées à l'identité collective avaient émergé en premier en Occident et étaient la conséquence du passage à la société industrielle, voire postindustrielle, du processus de construction de l'État moderne, et plus tard des transformations du système international marquées par les effets de la mondialisation, du pouvoir croissant des multinationales et des organisations internationales. Les sociétaires sont confrontés à de nombreuses logiques qui ont contribué à la multiplication ou à la fragmentation des formes d'identité collective, à caractère nationaliste, ethnique, religieux, culturel, linguistique, politique, social, régional, local, sexuel et professionnel, etc. (Voir Kuper 2005 ; Rachik 2006a ; 2006b ; 2017 ; Geschiere 2009 ; Comaroff 2009 ; Dubar 2010.)

L'objectif que nous nous fixons dans les chapitres qui suivent est de comprendre et d'expliquer les dynamiques qui ont contribué à l'émergence du mouvement amazigh à partir de la première association à Rabat en 1967. Puis comment et pourquoi l'identité berbère-amazighe est devenue un objet de revendication après avoir été longtemps circonscrite dans des formes d'organisation sociale territorialisées. Nous tenterons, en même temps, d'analyser le processus d'une identité implicite vécue portée par une catégorie sociale dont les contours sont vagues, à une identité explicite qui est véhiculée dans un discours idéologique abstrait et systématique par les acteurs du mouvement amazigh (Rachik 2006b, 187-188).

Nous proposons dans l'immédiat d'étudier dans les trois chapitres qui suivent les principaux changements morphologiques qui ont marqué le Maroc depuis la période coloniale, et leurs conséquences sur le nouvel ordre social et politique de l'État indépendant.

## Changements sociaux et berbèrité : analyse des conséquences de l'intermède colonial

Revisiter la période coloniale est en effet un passage essentiel pour comprendre le Maroc d'aujourd'hui. Néanmoins, les travaux qui ont porté sur la période coloniale au Maroc (1912-1956) sont féconds et les interprétations des faits sont abondantes et parfois controversées. Notre démarche, faudrait-il le rappeler, ne vise pas à embrasser un champ d'analyse historique qui s'avère titanesque. Elle vise à analyser les effets de la colonisation sur l'ordre social, marqués par l'adéquation entre la dimension linguistique et la dimension sociale et territoriale. Notre intérêt dans ce chapitre sera particulièrement focalisé sur les principaux traits de la politique coloniale dans les domaines scolaire, administratif et judiciaire. Puis, comment le fait berbère, qui était instrumentalisé par les autorités du protectorat pour dominer le pays, a provoqué des conséquences non voulues : la naissance du nationalisme marocain, c'est-à-dire un mouvement politique national, dont l'idéologie s'est construite aux antipodes de la politique coloniale. Les processus de la lutte coloniale seront également étudiés, en mettant en évidence la dualité qui a caractérisé la composition des membres de l'action armée, issus des espaces des tribus, puis ceux de l'action politique, issus des villes traditionnelles.

En fait, le Maréchal Lyautey était l'architecte par excellence de l'Acte de protectorat aussi bien que de la politique berbère (de Jorquet de la Salle 1925, 69). La domination du Maroc passait par la nécessité de conserver l'ordre social et politique préétabli. L'objectif du Maréchal était de « faire un très beau et bon Maroc en restant marocain et musulman » (Lyautey 1927, 378), car la politique du protectorat, ajoutait-il, visait « à œuvrer à la pacification matérielle et morale, à la restauration de l'autorité et au développement économique que la France s'était imposée de réaliser dans ce noble grand pays (le Maroc), dans le respect absolu de sa religion, de ses traditions, de ses hiérarchies sociales et de la souveraineté du Sultan » (Lyautey 1927, 427).

Le fait berbère était placé au cœur de la politique française au Maroc, en s'appuyant sur le clivage Berbère-Arabe, afin de mieux asseoir son autorité sur chacune des deux catégories (de Jorquet de la Salle 1925, 65).

En ce sens, une littérature était mobilisée pour servir de base à cette politique qui recréa une vieille option *berbèrophile* dans un pays fraîchement conquis, le Maroc, à travers la construction d'un nouveau mythe berbère, à

l'image du mythe kabyle en Algérie. Le postulat fondamental de cette politique était d'isoler un bloc berbère dont l'islamisation fort « superficielle » et l'arabisation très partielle pouvaient et devaient être remises en cause pour le plus grand bénéfice de la France (Ageron 1971, 51)<sup>1</sup>.

Nous proposons donc d'aborder certains aspects de la politique coloniale avant d'appréhender les logiques engendrées par la lutte coloniale.

## 1 Politique coloniale et processus de réformes : constance et effets pervers

Nous proposons d'étudier la politique scolaire du protectorat avant d'aborder les réformes de l'administration et de la justice.

### 1.1 *Politique scolaire du protectorat*

Le système scolaire au Maroc précolonial était associé à la religion. Deux réseaux scolaires ont existé, en l'occurrence le réseau musulman et le réseau juif. Un autre réseau, européen, constitué essentiellement par de petites écoles consulaires françaises, fut créé dans quelques grandes villes marocaines (Loth 1916, 246-247).

Cependant, dès la signature de l'Acte du protectorat, le Maréchal Lyautey avait ordonné la création d'un Service de l'enseignement public, placé sous l'autorité immédiate d'un directeur de l'enseignement, et mit à sa disposition les ressources nécessaires (Louwers 1931, 259). Il avait ordonné, par ailleurs, la création d'écoles indigènes, qui devaient maintenir les écoliers dans leurs traditions religieuses, leurs coutumes familiales, leurs séculaires habitudes de hiérarchie sociale (Loth 1916, 248). En effet, cet intérêt pour l'école était justifié par le fait qu'elle était souvent considérée comme instrument, toujours essentiel, de pénétration et de progrès. D'ailleurs, ses « Lettres du

---

1 Cette littérature, rappelons-le, était construite d'idées reçues d'une manière récurrente qui convergeaient pour dresser un tableau de ce qu'est « l'âme marocaine » (Hardy 1926), composée d'un ensemble d'éléments disparates, mais polarisée autour de deux blocs distincts en l'occurrence l'Arabe et le Berbère. Les registres de la race, de l'ethnie, du religieux, du culturel, du social et du géographique étaient mobilisés pour dresser le tableau complet de cette politique. Ce postulat reposait sur le fait que tous les écrivains étaient d'accord pour reconnaître que l'Afrique du Nord était en majeure partie peuplée de Berbères et que les éléments arabes purs étaient assez clairsemés au milieu des autochtones berbères (Colonel Simon 1915, 7). D'où l'importance de convoquer l'héritage de Rome en Afrique et la succession des « Arabes comme maîtres responsables de ces territoires, où fleurit autrefois une superbe civilisation dont les conquérants venus d'Asie ne surent presque rien conserver. » (de Jorquet de la Salle 1925).

Tonkin et de Madagascar » prouvaient amplement la conception du Maréchal (Lyautey 1921)<sup>2</sup>. Fidèle à la philosophie du Maréchal Lyautey, la vocation des écoles créées au Maroc était

d'accroître la valeur de la capacité professionnelle de l'Indigène en formant de jeunes esprits et en préparant une génération plus avancée et plus apte à collaborer dans cette œuvre de progrès que la France accomplit au Maroc. L'école conquiert les cœurs des indigènes et fait d'eux des serviteurs loyaux.

BRUNOT 1920, 452

C'est pourquoi il ne fallait « songer ni à l'émancipation du citoyen marocain ni à l'affranchissement de l'esclave » (Hardy 1920, 454).

L'œuvre de la politique scolaire coloniale se dessinait au fur et à mesure que le processus de « pacification » progressait. La reproduction des hiérarchies sociales était toutefois placée au cœur de cette politique, notamment pour le réseau scolaire musulman (Hardy 1922, 200-204). Pendant les premières années de Protectorat, l'école musulmane se caractérisait par une division entre une catégorie pour les notables et une autre pour le peuple. L'enseignement dans la première s'adressait à une aristocratie généralement cultivée. Il s'agissait d'un enseignement pratique réservé à l'élite sociale, à travers l'apprentissage systématique de l'administration et du commerce, professions traditionnelles des Marocains notables. Quant à l'école du peuple, elle était destinée à une masse pauvre et ignorante. L'enseignement populaire variait selon le milieu économique. Dans les villes, il était orienté vers les métiers manuels européens (notamment les métiers du bâtiment) et vers les métiers reliés à l'artisanat traditionnel. Tandis que dans les campagnes, cet enseignement était orienté vers l'agriculture, l'arboriculture et l'élevage, et sur la côte c'était vers la pêche et la navigation (Hardy 1921, 777).

Ajoutons qu'au delà de la reproduction des hiérarchies sociales aussi bien dans les villes que dans le monde rural, l'objectif de la politique scolaire était

2 La première école créée par le Maréchal Lyautey se trouvait à Casablanca, le 1<sup>er</sup> janvier 1913, c'est-à-dire quatre mois après son débarquement. D'autres écoles ont été créées par la suite. À la fin de la Guerre, en 1919, il y avait eu au Maroc 272 maîtres français, enseignant à 8300 élèves, dont 5000 musulmans. Il y en avait 400, en 1920 ; 530, en 1930. Il y en avait, en 1934, plus de 600, qui, dans 125 écoles, enseignaient à 20 000 élèves, et les écoles musulmanes comptaient plus de 10 000 élèves. Cet enseignement comprenait des écoles françaises, musulmanes, franco-berbères, israélites, secondaires, supérieures techniques, professionnelles, etc. (Marquis de Segonzac 1934, 325).

de préparer une élite médiatrice entre le Maroc et le protectorat (Rivet 1976, 192-193)<sup>3</sup>.

Le système scolaire colonial a connu, cependant, un tournant important à partir de 1923. Des aménagements ont été apportés au réseau scolaire musulman à travers la création d'écoles franco-berbères dont l'objectif était l'abandon de l'enseignement de l'arabe et du Coran au profit du français, en même temps que de permettre aux élèves issus de tribus berbères d'apprendre à lire et à écrire leur dialecte transcrit en caractères latins (Ageron 1971, 65). Cette réforme s'inscrivait dans la continuité de la politique berbère. Elle cherchait à consacrer un autre niveau de ségrégation entre arabophones et berbérophones. Elle était la conséquence immédiate des progrès de la « pacification » « en pays de coutume berbère ».

En ce sens, les instructions du Maréchal Lyautey étaient claires. Il ordonnait, dans une lettre en date du 25 janvier 1924, de « maintenir aussi discrètement que fermement les différences entre le bled makhzen et la montagne berbère qui ignore l'arabe » (Ageron 1971, 67).

Mais ce système scolaire a produit plusieurs effets paradoxaux. À court et moyen terme, des écoles coraniques ont été créées par les familles d'élèves parallèlement aux écoles franco-berbères établies dans les territoires des tribus berbères. Le collège berbère d'Azrou devenait un foyer d'arabisation et, par la suite, une pépinière de nationalistes (Ageron 1971, 89 ; Benhlat 2006, 80-81). Par ailleurs, l'école coloniale avait permis, selon R. Montagne, à la jeunesse marocaine d'être de plus en plus ardente à suivre les grands mouvements politiques et culturels de l'Orient arabe, dont les foyers du Caire et de Damas brûlaient d'un grand zèle pour l'unité des peuples arabes, le réveil de la civilisation musulmane rénovée et la gloire de la langue arabe modernisée (Montagne 1934, 340).

À long terme, ce système a bien préparé et imprégné les élites bourgeoise (urbaine et rurale) et militaire qui ont négocié l'indépendance et ont, bien sûr, assumé l'héritage du protectorat. L'élite médiatrice a été conçue pour jouer un rôle de relais entre les autorités du protectorat et les colonisés. Ce rôle a été déplacé dans les processus postcoloniaux. Si cette élite est devenue le moteur

3 C'est en ce sens que l'école militaire Dar Beyda a été créée à Meknès en 1918 pour les élèves officiers issus des grandes familles de notables. Une section commerciale a été créée au collège Moulay Idris pour la préparation d'une élite commerçante dont l'objectif escompté était, en plus de la modernisation des méthodes de travail du grand négoce fassi, de resserrer les liens entre celui-ci et les maisons d'import-export coloniales et par là même d'établir un œcuménisme mercantiliste. Dans le même ordre d'idée, une école indigène d'agriculture a été créée près de Fez en 1924 afin de préparer une élite agricole d'exploitation, mais dont l'expérience fut arrêtée en 1926, car elle n'a pas eu l'audience escomptée (Rivet 1976, 193).

de la construction de l'État-nation dans les différents domaines, elle aura servi de pont entre le Maroc indépendant et la France (Rivet 1976, 197).

### 1.2 *Politique coloniale et réforme du système administratif et judiciaire*

Les fondements de la politique coloniale en matière administrative et judiciaire reposaient sur le fait que les tribus berbères avaient eu leur propre organisation politique ancestrale. Elles avaient aussi leurs lois coutumières, différentes de la loi musulmane, et qui étaient le plus souvent en harmonie avec l'esprit du code français. Il serait impolitique, par conséquent, de leur imposer une loi nouvelle. Il faudrait leur laisser le droit d'usage de leur droit civil. Le contrôle de l'administration coloniale devait porter d'une manière précise sur l'usage qui en serait fait (Le Glay 1916, 402).

La véritable politique berbère, selon le Lieutenant-colonel Huot, Directeur des Affaires indigènes et du Service des Renseignements, consisterait à respecter cette organisation et ces coutumes et à faire cadrer avec elles les réformes administratives et politiques que comptaient conduire les autorités du protectorat. De même, toutes les questions de statut personnel ou successoral, de transactions immobilières, de différends, de litiges, etc., devaient continuer de se régler d'après la coutume, à moins qu'il ne soit demandé le recours à un *cadi* de manière explicite (Lieutenant-colonel Huot 1922, 180).

Sur le plan administratif, le besoin de relais et de porte-paroles auprès des tribus berbères imposait la désignation des chefs, des caïds, des amels, des chioukh qui auront la même compétence que ceux des tribus arabes. Ils jugeront sous le contrôle de l'autorité coloniale, mais suivant la coutume (Le Glay 1916, 402-403). Il serait ainsi nécessaire de conserver les structures préétablies comme la *Jmaa*.

Il a été décidé, par ailleurs, de reconduire la « Politique des grands caïds », qui exerçaient leur autorité sur de vastes territoires, notamment dans le sud de la région de Marrakech, contrairement au reste du Maroc dont le commandement était assuré par un grand nombre de petits caïds disséminés dans le pays pour gouverner des tribus peu importantes (Lieutenant-colonel Huot 1922, 183).

Sur le plan judiciaire, la première et la plus importante manifestation de la politique berbère remonte au 11 septembre 1914, date qui marque la promulgation du dahir reconnaissant aux Berbères soumis, le droit de vivre selon leurs traditions, même si celles-ci se trouvaient en contradiction avec la loi religieuse, le *Chraa*, obligatoire pour tout musulman (Le Glay 1916, 69)<sup>4</sup>. Ce dahir était devenu, de facto, une véritable loi organique au fil des années. Les

4 Selon l'Art. 1 du dahir « les tribus dites de coutume berbère sont et demeurent régies et administrées selon leurs lois et coutumes propres sous le contrôle des autorités. »

autorités coloniales s'y sont appuyées pour déterminer à chaque fois, par un simple arrêté viziriel, c'est-à-dire par décision administrative, les tribus concernées par l'application des coutumes berbères. Au fur et à mesure de la progression du processus de conquête des espaces berbères, une multitude d'arrêtés a été prise pendant les premières années du protectorat, en se servant de ce dahir pour créer des « Jmaas judiciaires » dans les tribus classées « berbères ». Ainsi, à la fin de 1929, on compte 81 Jmaas judiciaires pour l'ensemble des tribus classées par arrêté viziriel et comprenant environ deux millions d'habitants (Luccioni 1984, 74).

Cette justice a cependant été confrontée à de nombreuses difficultés susceptibles de remettre en cause sa légalité et même son effectivité<sup>5</sup>. C'est pourquoi le Résident général Lucien Saint avait œuvré, depuis sa nomination, à surmonter les dysfonctionnements qui avaient entaché cette justice par l'élaboration et la généralisation d'un système cohérent et adapté aux nouvelles exigences qui s'imposaient à l'administration coloniale. Une commission chargée d'étudier le fonctionnement et l'organisation de la justice berbère a été créée par l'arrêté résidentiel du 7 décembre 1929.

Les travaux de la commission ont abouti au projet final du dahir, qui fut promulgué le 16 mai 1930. Il stipulait dans son article 6 qu'en matière pénale les juridictions françaises seraient compétentes pour « la répression des crimes commis en pays berbère quelle que soit la condition de l'auteur du crime ». Cet article fut interprété par les « jeunes nationalistes » marocains comme une violation de la religion musulmane dans la mesure où il soustrayait à la justice toutes les tribus « berbères » où se trouvait la majorité des Marocains, et qu'il amoindrissait par le fait même le pouvoir du sultan. L'article fut interprété, aussi, comme une tentative de séparation entre Arabes et Berbères (Lafuente 1984, 77).

Le dahir a eu de nombreuses conséquences politiques qui ont mené à la promulgation d'un nouveau dahir le 8 avril 1934. S'il abrogeait l'article 6, qui avait été tant contesté, il investissait le Haut Tribunal chérifien du pouvoir de statuer dans les crimes commis en pays berbère, de même qu'il prévoyait

---

5 Précisons que le dahir du 11 septembre 1914 est resté sans effet jusqu'en 1924. C'est pourquoi deux circulaires résidentielles se sont succédé, le 29 janvier et le 14 février de la même année, pour organiser le fonctionnement en détail de ces Jmaas judiciaires en janvier et février de la même année. Mais l'existence de ces juridictions demeure exposée au risque d'illégalité du fait que les circulaires administratives concernant leur création n'ont pas été contresignées par l'autorité marocaine, notamment par le biais d'un dahir signé par le Sultan Moulay Youssef. Bien plus, ces Jmaas étaient aussi exposés à d'autres problèmes d'effectivité notamment dans leurs rapports avec les autres juridictions musulmanes et françaises (Luccioni 1984).

la création d'une section pénale coutumière au sein de cette instance. Il réitérait, par ailleurs, la continuité de la politique berbère du protectorat à travers la consécration du rôle des « tribunaux coutumiers », dont le nombre n'a pas cessé d'augmenter. Il en va de même de la création des nouvelles écoles franco-berbères, dont l'ancrage était plus profond chez les populations locales (Lafuente 1984, 90).

## 2 Lutte coloniale entre logique armée et logique politique

La lutte coloniale était caractérisée par deux logiques : la logique de l'action armée et la logique de l'action politique. La première était portée par les membres des tribus. La seconde était conduite par une élite issue des cités traditionnelles et qui avait abouti à l'émergence d'un « Mouvement politique national » ou du « nationalisme » au Maroc. Il s'agit d'une dualité qui avait évolué tout au long des processus coloniaux, mais qui a surtout marqué les configurations politiques et idéologiques du Maroc indépendant.

À cet égard, deux moments importants pourraient être exposés pour comprendre l'évolution des deux logiques. Le premier moment marquait la phase embryonnaire de l'éclosion du « nationalisme marocain ». Il a commencé à partir de la fin de la guerre du Rif en 1925<sup>6</sup>. Les noyaux de ce mouvement ont été constitués par des acteurs issus de familles bourgeoises comme Abdeslem Bennouna, le Fqih Mohammed ben Larbi El Alaoui, Allal El Fassi, Mohammed Belhassan El Ouezzani, Ahmed Balafrej et Mohammed Lyazidi à Tétouan, à Fès et à Rabat. Ils étaient nourris par divers référents culturels, intellectuels et politiques qui oscillaient entre le salafisme prôné par Rachid Taha, qui visait le retour à l'Islam rigoriste puritain, le panarabisme dont le père spirituel fut l'émir Chekib Arslan, qui dirigeait une revue à Genève, intitulée *La Nation arabe*, mais surtout dont les relations avec des jeunes comme A. Bennouna et M.H. El Ouezzani avaient contribué à l'intégration de sa doctrine politique dans leur projet (Montagne 1937, 540 ; Oved 1978, 96). Les référents occidentaux ont également exercé un attrait sur cette jeunesse, qui avait particulièrement

---

6 Pour R. Montagne la révolte du Rif appartenait encore au cycle des grands mouvements politiques et sociaux dont l'histoire du Maghreb a donné tant d'exemples. Le mouvement dirigé par Mohammed Ben Abdelkrim, le Vercingétorix du Rif, sorte de héros national berbère, reposait en effet essentiellement sur la force guerrière de tribus jusqu'alors indomptées. L'État rifain était une construction politique, édifiée autour du noyau central de guerriers plus belliqueux, qui surpassait tous les autres par sa vigueur, s'emparait des commandements et unissait toutes les forces sociales et les énergies des tribus pour les opposer à la conquête haïssable de l'Espagne (Montagne 1937, 540).

bénéficié du système scolaire moderne du protectorat. Cet attrait s'est cristallisé avec l'appui de militants de la Gauche française à ces jeunes, notamment celui de Jean Longuet et R.J. Longuet, petit-fils et arrière-petit-fils de Karl Marx, et qui a permis le développement de formes d'action politique contre la politique coloniale (Rézette 1955, 69 ; Oved 1978, 97-98).

Cette jeunesse scolarisée, rappelons-le, en attente de jouer un rôle dans le système administratif et économique de protectorat, a été confrontée à une condition de grande incertitude. La difficile Crise économique a aggravé la situation. L'agriculture, qui était à la base de l'économie du pays, était profondément affectée par la sécheresse et l'invasion des criquets. Le secteur du commerce était frappé par la pénurie des denrées alimentaires et la petite industrie artisanale, longtemps dominée par la bourgeoisie des cités traditionnelles, était profondément touchée par la Crise à cause de la concurrence des produits européens. Cette situation a provoqué la diffusion d'un sentiment de malaise social au sein de la population marocaine (voir Longuet 1934, 2-4 ; Montagne 1937, 535-562).

L'épisode de la promulgation du dahir du 16 mai 1930 sur la justice berbère était une occasion qui a provoqué la genèse du « nationalisme » marocain et, par là même, l'expression de ce malaise. Des mobilisations ont alors été déclenchées par ces mêmes jeunes, essentiellement dans les villes comme Fès, Salé et Rabat, pour protester contre ce dahir qui visait, selon eux, à évangéliser les « Berbères » et à les séparer de leurs frères « Arabes ».

Mais pour comprendre cette attitude essentiellement religieuse, il faudrait rappeler un événement qui avait provoqué un impact psychologique, voire un traumatisme, chez les familles fassis. Il s'agissait de la conversion au catholicisme, en 1928, d'un jeune Fassi appartenant à une « grande famille », Mohamed Abdejalil, le frère d'un des premiers nationalistes marocains, Omar Abdeljalil. Il prit le nom de Jean Mohamed Abdeljalil (Lafuenté 1984, 88). Par ailleurs, la célébration de deux autres événements l'année même de la promulgation du dahir avait accentué cette attitude religieuse à l'échelle même du monde musulman et avait consacré l'idée selon laquelle la France s'était lancée dans une nouvelle croisade contre l'Islam. Le 6 mai avait eu lieu, en grande solennité, le Congrès eucharistique de Carthage et à Alger s'étaient déroulés les fastes de la célébration du centenaire de la présence française en Algérie (Lafuenté 1984, 88).

Parallèlement, la question du dahir était internationalisée. Des mobilisations contre le dahir étaient déclenchées, sous l'égide de l'émir Chakib Arsalan, à l'échelle du monde musulman de Tunis au Caire et de Bagdad jusqu'à Java. Alors même que des lettres de protestation étaient adressées à la Société des Nations, ainsi qu'aux institutions politiques de la France pour demander

l'abrogation du dahir, Chakib Arsalan avait appelé, par ailleurs, au boycottage de tout commerce avec la France (Mouslim Barbari 1931, 49-56 ; Landau 1956, 145 ; Bessis 1978, 479)<sup>7</sup>.

Le second moment était tributaire d'un autre fait historique important. Celui de la fin de la résistance armée des dernières tribus berbères en mars 1934 et, par la suite la même année, la remise au gouvernement français du « Plan de réformes » par une délégation de jeunes étudiants sous l'égide du Comité d'action marocaine en décembre 1934.

D'un côté, les tribus berbères s'étaient mobilisées au nom de la défense du sol ainsi que des liens religieux et sociaux qu'elles partageaient avec leurs voisins issus des tribus arabophones, pour résister avec les armes contre l'invasion militaire coloniale. Le dernier berceau de la résistance armée avait eu lieu dans une zone berbère de la tribu des Aït Atta au Moyen Atlas lors des combats de Bou Gafer (Jbel Saghrou) en février-mars 1934 (Camps 1988, 44), c'est-à-dire 22 ans après la signature de l'Acte de protectorat. Pendant cet intervalle, l'administration du protectorat était implantée dans les cités impériales et dans certaines régions fraîchement assujetties.

D'un autre côté, le Plan de réformes marocaines était l'aboutissement d'une lutte politique d'acteurs qui appelaient à la réforme de l'ordre colonial, mais qui se démarquaient surtout de la politique française en défendant une identité marocaine faite d'éléments divers, comme la culture arabe, les traditions et les institutions.

Le Plan faisait alors état de la crise et du malaise de la société marocaine<sup>8</sup>. Comme son intitulé l'indiquait, il s'agissait d'un mémorandum pour la réforme de la politique coloniale au Maroc dans les domaines de l'administration, de la justice, mais aussi dans les domaines socio-économique et financier. Parmi les points que les rédacteurs du Plan récusait à la politique du protectorat :

qu'elle est assimilatrice et s'inspire de l'administration directe et se traduit par une lutte organisée, quoique parfois camouflée, contre nos institutions, notre culture arabe et nos traditions. Par là, elle est diviseuse et constitue un facteur permanent de mésentente ethnique et sociale.

Comité d'Action Marocaine 1934, x

7 R. Landau notait que la campagne avait pris des proportions exagérées au Moyen-Orient. L'événement du dahir était considéré comme une tentative de forcer sept millions de musulmans (marocains) à intégrer la religion chrétienne (1956, 145).

8 Il s'agit d'une reproduction de thèmes déjà exposés dans la revue *Al Atlas et Al Maghreb*, publiés sous la direction de Robert Jean Longuet et d'autres acteurs de la gauche française. On note à cet égard le rôle central de R.J. Longuet dans l'élaboration du Plan de réformes. (Voir *Réquette* 1955, 90-96 et suivantes ; Oved 1978, 101.)

Ces évolutions montrent la constance de plusieurs clivages qui allaient marquer les processus coloniaux et de l'indépendance : le clivage centre-périphéries et la dualité de l'action armée et de l'action politique. La première était conduite par des acteurs issus des tribus berbères ou des périphéries. La seconde était menée par de jeunes générations, issues de cités traditionnelles<sup>9</sup>, qui avaient constitué le noyau du *nationalisme* ou du Mouvement national marocain. Du Comité d'action marocaine créé en 1934, allaient ainsi naître le Parti national, le Mouvement populaire et, en zone espagnole, le Parti réformiste et le Parti de l'unité marocaine (Rézette 1955, 90). D'autres organisations politiques ont été créées par la suite. Mais l'action politique a atteint un point culminant en 1944, date qui a marqué le passage à la revendication de l'indépendance à travers un Manifeste signé par des acteurs du Mouvement.

Il est frappant, à cet égard, de constater que la lutte armée pour l'indépendance a été menée par les catégories ayant les mêmes origines géographiques et sociales (du Rif jusqu'aux confins du Sud) que celles qui ont résisté militairement contre les processus de « pacification » coloniale. Parallèlement, la lutte politique a été conduite, en revanche, par des acteurs issus de milieux citadins et qui avaient bénéficié d'un niveau d'instruction traditionnel élevé ou dispensé par le système scolaire colonial.

Nous proposons d'appuyer ce constat en exposant les principaux résultats d'une étude sur la résistance et l'Armée de libération nationale (ALN) (Zade 2006). Celle-ci a montré que sur 85 dirigeants de partis nationalistes, environ 95 % étaient issus des villes moyennes et grandes et 2,2 % d'un milieu rural. Parmi ces 85 dirigeants, 36 étaient natifs de la ville de Fès, ce qui représente 40 % du total. D'autre part, 12 dirigeants étaient issus de la ville de Rabat, c'est-à-dire 13,63 % de l'ensemble. Quant au reste, il est représenté par des taux très faibles et dont les dirigeants étaient issus des villes comme Salé (7 dirigeants soit 7,9 %), Tétouan (7 dirigeants soit 7,9 %), Meknès (7 dirigeants soit 7,9 %), Marrakech (5 dirigeants soit 5,6 %), Safi (3 dirigeants soit 3,4 %), Khemisset (2 dirigeants soit 2,2 %), le reste provenant des villes d'Oujda, Kenitra, Settat, Sidi Kacem, et Oued Zem, avec un seul dirigeant (1,1 %) chacune. On note également que les dirigeants de la zone Nord étaient tous natifs de Tétouan, à l'exception de El Mekki Naciri qui était né à Rabat.

9 R. Montagne notait déjà au sujet des processus politiques des années 1930 : « qu'on ne peut raisonnablement confier à la jeunesse marocaine le soin de décider de l'avenir du pays, d'autant qu'elle ne peut parler qu'au nom de la bourgeoisie des villes et plus particulièrement de celle de Fès et de Rabat. Le Maroc rural n'a pas encore pris conscience de lui-même et toute l'histoire du Maroc est là pour nous prouver que Fès n'a jamais incarné les destinées du pays tout entier. » (Montagne 1937, 559).

Par ailleurs, le niveau d'instruction des dirigeants du mouvement national était élevé. Ainsi, parmi 84 dirigeants, 83,33 % avaient atteint un niveau d'enseignement secondaire et 66,66 % avaient un niveau d'instruction supérieure (Zade 2006, 100-101). Ce constat permet à l'auteur d'affirmer que les milieux proches de la direction politique du mouvement national étaient plus éduqués que le reste de la population. Et c'est ce qui leur a permis d'occuper des postes importants dans la magistrature, l'enseignement ou l'administration, etc., pendant la période du protectorat ainsi qu'après l'indépendance (Zade 2006, 100-101).

En revanche, aucun dirigeant n'était issu de la ville de Casablanca, ville connue par son caractère industriel comme lieu privilégié de l'émigration rurale. L'auteur des mêmes statistiques nous livre des résultats diamétralement inverses de ceux que nous avons présentés, quand il aborde les origines géographiques et sociales des membres de la résistance armée : deux tiers de cette catégorie étaient de Casablanca, ce qui veut dire qu'ils étaient d'origine rurale.

Dans le même ordre d'idées, il serait utile de s'arrêter sur les témoignages tirés des mémoires d'Abderrahman Abdellah Senhaji, qui corroborent les résultats exposés. Ils soulèvent cependant une autre question sur les stratégies opposées des acteurs de la lutte armée et de certains partis politiques, comme le Parti de l'Istiqlal, dont les leaders préconisaient une lutte politique plutôt que militaire. Abderrahman Abdellah Senhaji affirmait à cet égard qu'

après avoir été convaincu de l'inutilité de l'action politique, j'ai pensé à la création de cellules secrètes. C'était à partir 1949 que j'ai pu, avec l'aide de mes camarades qui ont émigré comme moi à Casablanca et à Rabat, créer une organisation que nous avons baptisée « Union du Sud » à l'intérieur du Parti de l'Istiqlal. Les membres composant cette organisation étaient des émigrés issus d'une vingtaine de tribus situées dans les régions de Marrakech et d'Ouarzazate. Cette organisation disposait d'un conseil d'administration dont le siège était à Casablanca. Chaque tribu était représentée par un membre au sein de ce conseil. Parmi ses objectifs, il y avait eu l'organisation et la sensibilisation politique des jeunes issus des régions ayant subi les injustices de la colonisation française et aussi celles du caïd Thami El Glaoui et de ses commis.

SENHAJI 1986-1987, 93-95 ; traduction par nos soins

Ce témoignage montre que les liens sociaux avaient contribué à l'interdépendance des personnes issues de diverses tribus et régions, et au passage à l'organisation de formes de lutte armée contre la colonisation. Rappelons que A.A. Senhaji était un leader actif dans les rangs de la résistance et de l'Armée

de libération nationale. Ses mémoires jettent aussi un éclairage sur le rapport de la résistance armée avec les partis politiques. Il soulignait que

quand la résistance armée fut déclenchée par la conduite d'attaques contre les intérêts des autorités coloniales et de ses commis pendant les années 1953-1954, des membres éminents des partis politiques se sont montrés opposés à ces actes nationalistes, qu'ils ont qualifiés de criminels. Ceux qui ont manifesté leur opposition ou leur désapprobation sont connus chez les résistants ou les nationalistes en général. Le Parti de l'Istiqlal se trouvait à la tête de ces partis qui dénonçaient l'action armée. Mohamed El Yazidi, membre influant au bureau central du parti à Rabat, avait déclaré, le 10 octobre 1955, dans les colonnes du quotidien français *Le Monde*, que le parti de l'Istiqlal n'avait aucun rapport avec les membres des actions armées commises dans le Rif.

SENHAJI 1986-1987, 199 ; traduction par nos soins

A. Senhaji ajoutait que les membres des partis politiques menaient notamment des campagnes de collecte d'appui financier pour la libération du pays, mais n'accordaient rien aux membres de la résistance armée (Senhaji 1986-1987, 202, 210-211 ; traduction par nos soins).

Cependant, malgré leurs divergences, les acteurs de la lutte politique et de la lutte armée avaient convergé vers la lutte pour l'indépendance, notamment à partir de 1953, date marquée la déposition du Sultan Mohamed V. Ils se sont confrontés à un autre problème, celui du monopole du leadership. Les tentatives de contrôle de l'action armée s'étaient, ainsi, manifestées au moyen de la main mise sur le comité de coordination de l'Armée de libération par des membres d'organisations politiques. Ce comité était composé d'Algériens et de Marocains nourris par l'atteinte de l'idéal de l'indépendance. Abbès Messaadi et A.A. Senhaji y ont joué un rôle fondamental. Les membres du Parti de l'Istiqlal avaient tenté d'y siéger par le biais du comité de Tétouan.

En outre, les rapports entre les acteurs composant le comité ont été marqués par le scepticisme et les tensions à cause de leurs tendances diamétralement opposées. Selon l'historien M. Zaki, les artisans de la résistance et de l'action armée appartenaient aux couches les plus déshéritées de la population urbaine et rurale. Dans ce comité siégeaient aussi des éléments issus des grandes familles de Fès, des lettrés de l'Université Karaouiyine et des disciples incontestés d'Allal Al Fassi, à qui répugnait l'action armée, mais qui souhaitaient vivement, pour des raisons politiques et de prestige, en assumer le commandement (Zaki 1987, 60).

Ces processus dévoilent deux versions contradictoires : la version des acteurs de la lutte politique, qui affirment que l'action de la résistance armée était tributaire de leur concours matériel et de leur appui moral et politique, puis la version des chefs de la résistance armée, qui défendent le contraire<sup>10</sup>. Mais, il serait difficile de trancher, faute d'études approfondies<sup>11</sup>, quant au mentorat de l'aile politique sur l'aile armée.

L'histoire des mouvements nationaux, un peu partout dans le monde, a souvent été marquée par de tels conflits pour le leadership<sup>12</sup>. Celle du Maroc ne fait pas exception. Nous avons exposé comment le Comité d'action marocain, noyau du nationalisme marocain, était devenu au fil des années une constellation de partis politiques affectés parfois par leur interdiction et souvent par des scissions pour des raisons liées à la divergence des référents culturels, religieux, politiques et même souvent géographiques de leurs acteurs. Il n'est pas étonnant que cette question ait surgi entre les acteurs de partis politiques et les membres de la résistance armée en prenant une autre envergure après l'Indépendance.

10 L'historien M. Zaki rapportait les propos d'Abdelkhalek Torrès déclarant un mois plus tard, en novembre 1953 : « Il ne m'appartient pas de dévoiler les méthodes employées actuellement par le "Mouvement secret". Je me bornerai seulement à dire que ce mouvement travaille en dehors des partis ». (Zaki 1978, 10)

11 Jean et Simone Lacouture notaient, en ce sens, que « les prétentions de l'état-major du Parti à avoir déclenché et organisé la "résistance armée" restent, encore aujourd'hui, difficiles à vérifier. Dans neuf cas sur dix, semble-t-il, les initiatives sont venues soit de très jeunes militants désencadrés, soit de groupes extérieurs au Parti. Mais il reste qu'il faut imputer à l'Istiqlal les initiatives de sa délégation de Tétouan et notamment d'Abdel Kebir El-Fassi, qui sont à l'origine du mouvement ; l'action de leaders émigrés comme Allal El-Fassi, qui provoqua des envois d'armes d'Égypte, d'Irak, de Syrie, par le truchement de l'Espagne et organisa la propagande de l'entreprise ; l'activité de ses bureaux de Tanger et de Madrid où des hommes comme Abderrahmane Yousfi et Abdellatif Benjelloun jouèrent un rôle efficace dans l'approvisionnement des groupes clandestins en matériel et munitions ; les "opérations" de la *Monaddama Serriya*, qui ne se contenta pas de diriger ses coups contre les organisations rivales, notamment contre le "Croissant noir" ; et rôle certain, de 1954 à avril 1956, dans l'organisation et le commandement de l'"Armée de Libération" ». (Lacouture 1958, 137)

12 Jean et Simone Lacouture précisaient l'ambivalence des attitudes d'Allal El Fassi en s'interrogeant « Est-ce bien le même chef de parti qui, en septembre 1953, se vantait auprès d'un reporter égyptien d'attentats (encore imaginaires) commis par les "commandos" marocains, puis se félicitait quelques mois plus tard devant nous des chances qu'offrait la nomination de M. Grandval à Rabat, se faisant alors taxer de "réformisme" par les autres exilés ? Est-ce bien le même leader qui, dans une conférence prononcée en avril 1957 à l'Amal club de Casablanca, presse ses "amis français" de rester au Maroc et qui, en septembre, lance aux fellahs de Souk-el-Arba du Gharb : "Les Roumis doivent quitter ce pays !" ». (Lacouture 1958, 147-148)

On peut affirmer, cependant, que les circonstances de la création ou de la formation de la résistance et de l'armée de libération avaient été menées d'une façon indépendante des partis politiques tels le Parti de l'Istiqlal et le Parti démocratique de l'indépendance, où la majorité des résistants avaient transité. L'action armée avait commencé à partir de la déposition du roi Mohamed v en 1953 et son intensité ne s'était atténuée qu'après l'Acte d'indépendance.

Par ailleurs, ces évolutions avaient contribué à ce que les acteurs de l'action politique, issus en grande partie des familles bourgeoises traditionnelles ou des milieux d'affaires de l'ancienne bourgeoisie de négoce des villes traditionnelles, se trouvent en situation privilégiée pour devenir les artisans des processus de négociation de l'indépendance et pour y jouer un rôle central sur les plans politique, économique, social et culturel. Ils s'étaient agrégés au noyau du pouvoir central, le Makhzen. Ils ont même conquis le pouvoir dans les contextes postcoloniaux.

Quant aux acteurs de la lutte armée, issus des espaces des tribus, ou pour ainsi dire les périphéries, ils étaient marqués avant tout par leur engagement exclusivement armé. Ils étaient exposés à la marginalité dans le processus de négociation de l'indépendance avec les autorités françaises puis dans le nouvel ordre politique du Maroc postcolonial. Plus important : ce phénomène avait eu des conséquences notamment sur les nouvelles générations, car la majorité des acteurs des formes de protestation qui ont jalonné le Maroc sont issus des périphéries.

Il s'agit d'une constance qui impose d'expliquer ce phénomène, d'autant plus que les espaces linguistiques régionaux couvrent toutes les périphéries. En effet, la fin des processus dits de « pacification » avaient eu des conséquences sur les différents niveaux de l'ordre social préétabli. Le Maroc était affecté par des transformations sociales importantes à cause de plusieurs facteurs, à commencer par la spoliation des territoires des tribus pour mettre en place une agriculture marchande au lieu de la culture vivrière, qui constituait le fondement de l'organisation sociale et du modèle alimentaire et économique semi-autarcique de chaque communauté. Par ailleurs, d'autres facteurs d'ordres bureaucratique, politique, économique et social, avaient conduit à l'émergence de phénomènes nouveaux tels que les flux migratoires, la naissance de nouvelles villes, de nouvelles formes d'habitation et de sociabilité, ainsi qu'à la naissance du prolétariat et d'une conception inédite du travail basée sur le salariat.

R. Montagne a démontré comment les effets de ces processus, marqués par des flux migratoires, avaient donné naissance à un prolétariat principalement dans les villes de Casablanca, Port-Lyautey (l'actuel Kenitra), Rabat et Oujda (Montagne 1952, 111 ; 1953, 262-300). Selon l'auteur, l'afflux des ruraux vers les

villes modernes du Maroc devient important surtout à partir de 1936. Ainsi, la population prolétarienne de Casablanca se composait d'environ 300 000 Musulmans. Au Port-Lyautey, en plus des 12 000 Européens, il y avait 70 000 Musulmans appartenant pour la plupart à un prolétariat d'origine rurale. Il en va de même pour Oujda, où plus de 60 000 nouveaux arrivants s'étaient établis autour d'une agglomération dans laquelle vivaient à l'européenne environ 20 000 habitants (Montagne 1953, 266).

Cette dynamique s'est poursuivie d'une manière accrue depuis l'Indépendance du Maroc jusqu'à nos jours. Ainsi, le taux de l'urbanisation a connu une évolution importante. Il est passé de 29,1 % en 1960 à 60,3 % en 2014, selon les résultats du recensement de la Population et de l'Habitat (HCP 2015).

## Indépendance du Maroc : analyse d'une affinité élective entre langue nationale et État central

Ce chapitre tentera de comprendre la transition d'un ordre social et politique caractérisé par une diversité linguistique et culturelle à un ordre étatique qui érige la langue comme emblème de l'identité nationale. Il sera alors nécessaire d'aborder les principaux traits des logiques de l'État-nation puis les processus qui ont conduit à la mise en œuvre de la nécessaire adéquation de l'unité politique et de l'unité culturelle comme condition *sine qua non* pour associer l'identité nationale à l'État central.

Il conviendrait au départ d'évoquer quelques expériences historiques de processus qui ont marqué la construction de l'État moderne en Europe pour situer l'évolution du cas du Maroc. Le développement de l'État moderne, en Europe occidentale, était en effet inscrit dans un processus de négociations entre le monarque et la communauté politique, au sein de laquelle le pouvoir s'exerçait, et non pas à une quelconque référence à la foi ou à la religion. L'État demeure souverain au sens moderne du terme, car le pouvoir du monarque est lié aux institutions de cette communauté politique (Breuilly 1993, 373). Ces négociations avaient contribué, ainsi, à l'affirmation de l'autorité de la monarchie dans des domaines comme la fiscalité, l'église et la justice. D'ailleurs, c'est sur la base du consentement de cette communauté que des droits et des libertés étaient concédés à la monarchie afin de lui permettre de disposer d'un pouvoir souverain pour défendre le territoire contre l'hégémonie d'États similaires. C'était ainsi que les royaumes de l'Europe occidentale ont pris la forme d'États nationaux (Breuilly 1993, 373-374). Mais le processus de formation des États-nations, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, était tributaire, en plus, du renforcement du pouvoir du monarque, qui a débouché sur l'organisation bureaucratique, ainsi que d'une intégration culturelle axée sur deux dimensions essentielles, en l'occurrence linguistique et religieuse (Dieckhoff 2005, 66).

En France, par exemple, la consécration de l'autorité royale fut accompagnée d'abord par l'érection du français comme l'unique langue de communication de l'État<sup>1</sup>. L'autorité royale a été renforcée, ensuite, sur le plan religieux

---

1 Les articles 110 et 111 de l'ordonnance Villers-Cotterêts en 1539 interdisaient, à cet égard, l'usage du latin et prescrivaient celui du français pour l'administration de la justice. La prééminence de la langue française a été accentuée un siècle plus tard, avec l'ordonnance de

au moyen de la révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV, qui représente une tentative d'associer l'unité de l'État et l'unité de foi. Mais l'extension du contrôle politique de l'État a toujours été accompagnée d'une aspiration à la réalisation de l'unité culturelle (Dieckhoff 2005, 67). En effet, sous l'Ancien Régime, le français n'était pas la langue de la France, mais la « langue du roi », langue juridique et langue d'État ou de la haute culture. Il était la pratique distinctive des nobles de la cour et de la fraction supérieure de la bourgeoisie, collectivement engagée au service de l'État monarchique dans les fonctions juridiques, administratives et financières, par opposition aux masses populaires marquées par une diversité linguistique, car les populations de chacune des provinces continuaient à parler leur propre patois (Balibar et Laporte 1974, 32). Il a fallu attendre la Révolution française de 1789 pour que cette langue prît l'élan nécessaire à son expansion. La question linguistique était alors placée au cœur du nouvel ordre politique et social pour transcender les clivages sociaux, régionaux ou encore locaux (de Certau *et al.* 2002). Il s'agit désormais du début du processus de l'unité culturelle et linguistique avec l'État-nation comme le traduisaient déjà deux principaux rapports des révolutionnaires, en l'occurrence celui de Bertrand Barère, « Rapport du Comité de salut public sur les idiomes » (27 janvier 1794), et celui de l'Abbé Grégoire, « Rapport sur la nécessité et les moyens d'anéantir les patois et d'universaliser l'usage de la langue française » (16 juin 1794)<sup>2</sup>. C'est, en effet, par le biais de l'unité linguistique que se fit la consolidation de la République une et indivisible.

Au Maroc, l'intermède colonial n'a pas provoqué l'érosion des structures du pouvoir traditionnel, le Makhzen, dont le sultan demeure la clé de voûte. Bien au contraire, il a permis à ces structures d'intégrer les bases de la bureaucratie moderne à la suite des différentes réformes engagées par les autorités du protectorat. C'est pourquoi, même si la transition vers l'indépendance avait changé la donne politique, la prééminence du clivage centre-périphéries est demeurée constante, car elle était inhérente au processus d'édification de l'État-nation, reproduisant le modèle jacobin français. L'élite médiatrice, fruit d'un long processus de la politique scolaire coloniale, entre le Maroc et le protectorat devint désormais l'élite politique, administrative, militaire et même économique du

---

Louis XIII, en janvier 1629, qui étendait la prescription de Villers-Cotterêts aux tribunaux ecclésiastiques. La défense de la langue par l'État s'est poursuivie pendant toute la période classique, avec la création de l'Académie française (1634) et l'élaboration du Dictionnaire (1694).

2 Les deux rapports sont reproduits dans M. de Certau *et al.* (2002, 321-351). Il est nécessaire de préciser que l'enquête de l'Abbé Grégoire demeure pionnière. En plus de l'envergure du questionnaire qui était administré à l'échelle de toutes les contrées de France, l'enquête posait les premiers jalons de l'adéquation de la langue, de la nation et de l'État.

néo-Makhzen et du nouvel État indépendant, tant au niveau du centre qu'au niveau des périphéries. C'est ainsi que s'est constituée une communauté de destin, devenant l'ossature du nouveau pouvoir.

Bien mieux : quel que soit le degré de hiérarchisation et de centralisation du pouvoir ainsi que l'hétérogénéité caractérisant la composition de cette communauté, l'interdépendance de ses acteurs était orientée de façon à étendre le pouvoir central à l'échelle de l'ensemble du territoire national par le biais d'un réseau administratif uniformisé et grâce à l'appui d'organisations politiques et syndicales dont l'ancrage permit d'intégrer la population dans les nouveaux cadres institutionnels et, par là même, de favoriser la formation et la circulation des élites à l'échelle locale comme à l'échelle nationale. Dans cette configuration, le rapport de dépendance centre-périphéries est maintenu, voire pérennisé, malgré les situations de tension ou de conflit qui pouvaient se produire.

Étant soulignés, ces premiers éléments montrent déjà le caractère hybride du système politique marocain, qui associe les traits d'un pouvoir dynastique traditionnel dans le processus de construction de l'État moderne. Mais le niveau d'hybridation le plus important du régime réside dans le recours, par le pouvoir central, à des modes d'action politique aussi bien autoritaires que démocratiques. Il s'agit d'une stratégie délibérée de mobilisation, qui permet à l'État d'instrumentaliser à son avantage la compétition tout en conservant le contrôle du pouvoir.

La nature mixte du régime est dictée par les contingences liées aux jeux et enjeux de pouvoir au sein des élites, notamment du centre. La transition vers l'indépendance avait provoqué de nouvelles logiques liées à la conquête du pouvoir. En effet, après l'alliance des acteurs du Mouvement national avec le sultan dans les processus de lutte et de négociations de l'accession à l'indépendance, l'atteinte de cet idéal avait exposé les parties à des situations de face-à-face. Mais si cette compétition a évolué graduellement en faveur de la monarchie, c'est parce qu'elle s'était appuyée sur la reconstitution d'alliances avec de nouvelles organisations politiques. Des partis politiques avaient vu le jour depuis les premières années de l'Indépendance, comme le Mouvement populaire, le Front pour la défense des institutions constitutionnelles (FDIC), jusqu'au Rassemblement national des indépendants (RNI), l'Union constitutionnelle (UC) et le Parti authenticité et modernité (PAM), dont la fonction principale était la régulation de l'ordre politique établi en contrecarrant toute tentative de changement.

La consécration du pluralisme apparaissait alors comme un mécanisme politique essentiel pour dominer le champ politique marocain. Les processus

postcoloniaux ont confirmé les stratégies du néo-Makhzen pour pérenniser sa domination depuis 1956, et jusqu'à nos jours.

Ainsi, les pouvoirs étendus de la monarchie étaient reconduits aux dépens des organisations politiques issues du mouvement national (le Parti de l'Istiqlal, par la suite l'UNFP, le Parti communiste marocain et d'autres partis de gauche et de l'extrême gauche créés postérieurement) (Waterbury 1967, 94). En effet, la monarchie marocaine, auréolée par l'exil du souverain Mohamed V et de sa famille, consolidée par son retour triomphal de novembre 1955, confirmée comme centre principal de décision et de commandement par la prise en main des négociations pour l'indépendance du pays, manœuvrait habilement pour imposer sa vision de l'État et de la société (Bouaziz 1999, 69). On ajoute qu'après 1956 et sous l'effet des dissensions internes du Parti de l'Istiqlal, le mouvement national dans son ensemble, c'est-à-dire les organisations partisans, les syndicats et les associations qui se sont engagés dans la lutte pour l'indépendance, se trouvait soumis à un nouveau rapport de domination politique.

Quant aux membres des armées de libération nationale du Sud ou du Nord, leur destin était confronté à la marginalisation et la mise à l'écart. Ils étaient vaincus, car ils ont été éliminés politiquement, y compris par l'assassinat, et la constitution des appareils des États indépendants les a peu considérés, et les a traités comme des minoritaires (Gallissot 2004, 14).

Il résulte de ces évolutions que le sultan devint désormais un roi temporel et un chef spirituel dans le nouvel ordre politique. Ses pouvoirs ont été reconduits dans l'ordre juridique établi, à commencer par la Charte royale du 8 mai 1958, qui stipule que « la souveraineté nationale est incarnée par le Roi qui en est le fidèle dépositaire et le gardien vigilant »<sup>3</sup>, puis dans la Loi fondamentale du 2 juin 1961<sup>4</sup> et dans le premier texte constitutionnel de décembre 1962<sup>5</sup>. À cet égard, si le Parti communiste marocain a été interdit par un arrêt de la Cour

3 Message adressé par S.M. le Roi Mohammed V au peuple marocain, le 8 mai 1958 (dans Robert 1963, 324).

4 Dahir N. 1-61-167 du 17 Hija 1380 (2 juin 1961) portant Loi fondamentale pour le Royaume du Maroc.

5 En vertu de l'article 19 de cette constitution « Le Roi, Amir Al Mouminine (Commandeur des Croyants), symbole de l'unité de la Nation, garant de la pérennité et de la continuité de l'État, veille au respect de l'Islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités.

Il garantit l'indépendance de la Nation et l'intégrité territoriale du Royaume dans ses frontières authentiques ». De même que les articles 22 et 23 stipulaient que « Le Roi dispose d'une liste civile » et que « La personne du Roi est inviolable et sacrée ».

d'appel de Rabat en 1959, c'est parce que ses principes étaient jugés contraires à la foi islamique<sup>6</sup>.

Par ailleurs, la transition d'une forme d'organisation du pouvoir dynastique à l'État moderne a été calquée sur le modèle centralisateur français. Au niveau central, la mise en place d'un système bureaucratique moderne a été marquée par la création de départements ministériels, c'est-à-dire la segmentation de l'administration d'État en services spécialisés.

Quant au niveau local ou périphérique, l'objectif escompté était d'étendre un modèle institutionnel homogène, à base élective, qui devait coexister avec les entités administratives qui avaient déjà été mises en place par les autorités du protectorat tant au niveau urbain qu'au niveau rural, et qui étaient gérées par une élite locale qui assurait la fonction de relais du pouvoir central. Ce processus institutionnel a constitué, dès lors, une courroie de transmission de formes d'organisation sociale tribales ou claniques vers un cadre administratif bureaucratisé et surtout territorialisé<sup>7</sup>.

La réorganisation de l'administration locale était, alors, menée simultanément à partir de deux niveaux : la reconnaissance des collectivités territoriales, en l'occurrence les Préfectures, les Provinces et les Communes, selon les termes de l'article 93 de la constitution du 14 décembre 1962<sup>8</sup>, et l'extension des services déconcentrés de l'État pour accompagner et contrôler le processus de décentralisation.

---

6 Les termes de l'arrêt dévoilent la prééminence de la monarchie dans le nouvel ordre en précisant que : « l'État marocain est une monarchie théocratique, dans laquelle le Souverain, lieutenant du Prophète, est à la fois Roi Temporel et Chef spirituel de la Communauté musulmane, que l'État marocain est musulman, non seulement du fait qu'il pratique la religion musulmane, mais parce qu'il s'identifie avec le corps même de l'Islam qui forme sa raison d'être [...] que S.M. le Roi Mohammed v a, à plusieurs reprises, proclamé que toute idéologie qui se réclamait du matérialisme était contraire aux préceptes religieux dont il est le gardien spirituel. » (Robert 1963, 189 ; voir l'énoncé complet du jugement reproduit dans l'hebdomadaire arabophone, du Parti, *Hayat Chaab* (« Vie du Peuple ») du 27 novembre 1959, en arabe).

7 Le roi Mohamed v a précisé lors d'un discours le 8 mai 1958 que « l'évolution du pays a eu pour conséquence l'éclatement de la structure tribale qui ne saurait dès lors constituer une base pour la mise en place d'organismes représentatifs. Aussi avons-nous jugé préférable que la commune, nouvelle cellule sociale et politique, soit à la base de l'organisation du régime du Maroc moderne ». (Le discours est repris dans Robert 1963, 324-327.)

8 Jusqu'à l'automne 1963, les seules collectivités locales existantes étaient les communes urbaines ou rurales instituées par le dahir du 23 juin 1960 relatif à l'organisation communale. Cette charte communale, sur laquelle a anticipé le texte qui a défini les modalités de l'élection des Conseils communaux, le dahir du 1<sup>er</sup> septembre 1959, définit les communes comme « des collectivités territoriales de droit public dotées de la personnalité civile et de l'autonomie financière » (Nicolas-Mourer 1963, 129 ; Zartman 1964b, 77-85).

Parallèlement à la reconstitution d'un système institutionnel centralisé, avec des relais au niveau local, la question linguistique a été placée au cœur des débats sur l'identité nationale. En effet, dans l'euphorie des premières années de l'Indépendance, la construction d'un modèle national associant la langue à un ordre social et politique devient une question centrale. Cette tendance reproduit un « dallage » de langue-nation, tendance ayant marqué l'Europe du XIX<sup>e</sup> siècle, du fait de la vague de nationalisme qui a déferlé sur ce continent, exprimant les aspirations patriotiques, ou le désir des peuples à disposer de leur destin (Baggioni 1997, 201).

C'est pourquoi le processus d'édification de l'État-nation demeure essentiellement tributaire de la congruence des frontières politiques avec les frontières culturelles par le biais de la mobilisation des ressources nécessaires pour la diffusion d'une culture et d'une identité nationale, à commencer par l'école, les formes artistiques et littéraires, l'administration, les médias, etc.

En effet, l'homogénéisation culturelle est une condition *sine qua non* pour renforcer la cohésion et l'unité nationale et, par là même, développer l'adhésion à l'État et le sentiment d'appartenance à une nation (Gellner 1989, 9).

La recomposition d'un système institutionnel sur les bases d'un héritage colonial, par essence centralisé et jacobin, a exposé les acteurs politiques du Maroc indépendant à la même problématique que celle qu'affrontaient les révolutionnaires de 1789. Il s'agissait de la question de la création d'une communauté nationale dans un nouvel ordre politique marqué par une diversité de provinces, habitées par des peuples aux origines différentes et parlant des patois distincts. Et la construction de l'unité nationale ne pouvait se produire que par la diffusion et la consécration d'une langue nationale qui permette d'intégrer tous les citoyens au sein de la nation.

Le centre du débat s'est déplacé de la « langue de la capitale » à la « langue nationale », qui se distinguait formellement des « idiomes féodaux » plutôt que des dialectes ruraux. La dichotomie existante entre Paris et la province, ou encore la ville et la campagne s'éclipsait. Elle reflétait aux frontières du pays, qui cadraient l'espace intérieur, celui de la nation par rapport à l'étranger (de Certeau *et al.* 2002, 170-171). La représentation de la nation demeure, de ce fait, tributaire de la production d'un « corps idiomatique », étant donné que la langue remplit et circonscrit le lieu politique (de Certeau *et al.* 2003, 174)<sup>9</sup>.

9 Néanmoins, ce n'est qu'à partir de la troisième République (1870), sous l'égide de Jules Ferry, que le système d'éducation nationale républicain a été investi d'éduquer le peuple en lui permettant d'apprendre les idées républicaines, de partager la même culture, la culture française. Car la citoyenneté d'être Français est incompatible avec les formes culturelles régionales, et les fondements de l'État-nation imposaient de nouvelles logiques sur le sens de la culture et de l'identité nationale, désormais une et indivisible. De ce fait, les particularismes

Au Maroc, la langue arabe, associée historiquement à la religion et au savoir principalement dans les cités traditionnelles, a été érigée en langue nationale par opposition à la langue française, langue de la colonisation. Mais, aussi, par opposition à l'arabe dialectal et surtout à la langue berbère, qui a été représentée par l'élite du centre comme un synonyme de division depuis la politique berbère du protectorat. D'ailleurs, la genèse du nationalisme marocain, comme nous l'avons montré, était tributaire des épisodes qui ont accompagné et suivi la promulgation du dahir berbère de mai 1930, puis de l'influence sur les acteurs du Mouvement national de Chekib Arselan, précurseur de l'idéologie panarabe visant l'unification des peuples arabes et de la défense de l'identité arabe. C'était ainsi que le panarabisme devint une base doctrinale des courants du mouvement, quelles que soient les tendances culturelles et intellectuelles qui les avaient nourris.

Les manifestations de cette influence étaient véhiculées dans le Plan de réformes marocaines de 1934 qui plaçait la langue et la culture arabe comme emblème de l'identité marocaine. Le plan avait donc appelé à l'érection de la langue arabe en langue officielle de l'Empire chérifien et à ce que son usage soit étendu, à égalité avec la langue française, à tous les domaines de l'action de l'administration, ainsi que dans le domaine de l'enseignement (Comité d'Action Marocaine 1934, 126-129).

Les organisations politiques qui s'étaient créées, au fur et à mesure, dans la zone française comme dans la zone espagnole, suivaient cette ligne doctrinale. À titre d'exemple, le Parti de l'Unité marocaine, créé en février 1937 en zone espagnole par Mohamed El Mekki Naciri, considérait l'arabe comme la langue officielle du Marocain musulman depuis l'adhésion des Marocains à l'Islam, puisque cette langue a été pendant treize siècles et demi la seule langue de la religion, de l'administration, de l'enseignement, la seule langue littéraire et le moyen unique de compréhension entre l'État marocain et les États étrangers.

Il attribuait au reste des dialectes berbères une importance très secondaire, car ce sont des dialectes locaux, vulgaires, ne représentant ni culture, ni science, ni civilisation, et parce que les Marocains ne peuvent communiquer par cet intermédiaire avec les courants culturels anciens et nouveaux. C'est pourquoi ce parti

combattrait toute tentative de berbérifier de nouveau les Marocains ou de paralyser le courant d'arabisme parmi eux ; en même temps, il dirigera tous ses efforts en vue de généraliser la langue arabe et sa culture dans

---

locaux étaient sous-représentés et étaient souvent qualifiés de régionalismes archaïques (Dieckhoff 2005, 69).

toutes les villes et les campagnes jusqu'à ce qu'elle soit la seule langue de la nouvelle renaissance marocaine.

RÉZETTE 1955, 122

Cette ligne doctrinale acquérait, par ailleurs, l'adhésion du Sultan Mohamed V. Il l'avait exprimée sans ambiguïté à l'occasion de son discours historique prononcé à Tanger, le 10 avril 1947, en soulignant son attachement à l'arabité du Maroc et en faisant l'éloge de la Ligue arabe (Rézette 1955, 173). Il l'avait réitéré dès la première année de l'Indépendance, lors d'un discours le 18 novembre 1956, posant les fondements politiques du régime marocain, que « la monarchie constitutionnelle sera *arabe, musulmane* et démocratique » (Robert 1963, 255-256). La loi fondamentale du 2 juin 1961 a consacré cette option à travers son article premier stipulant que « le Maroc est un Royaume arabe et musulman », les articles 1 et 2 précisant que « l'Islam est la religion officielle de l'État » puis que « la langue arabe est la langue officielle et nationale du pays<sup>10</sup> ».

On passa désormais à un postulat selon lequel la langue arabe devient l'emblème de l'unité nationale, car elle assure le processus d'intégration dans le nouveau moule national. Il s'agit, selon les acteurs du « nationalisme » marocain, d'une idéologie politique qui vise à fonder l'adéquation de l'unité culturelle et de l'unité politique.

De ce point de vue, même les acteurs qui se sont attachés à la défense du discours axé sur l'identité amazighe postérieurement ont été marqués par ces tendances intellectuelles. Nous proposons de lire le capitaine Mahjoubi Aherdan, ex-gouverneur de la province de Rabat, qui déclarait le 7 mai 1955 lors de la session de la « Conférence nationale pour la solution du problème marocain » organisée à Paris par le groupe « Coopération » :

Au Maroc, il y a les Marocains, il n'y a pas les Berbères d'un côté et les Arabes de l'autre. Venus au Maroc, les Arabes se sont fondus dans le peuple. Et, d'autre part, nous avons des tribus berbères arabisées. Ainsi, il est intéressant de voir l'Arabe par excellence reconnaître le fait berbère, et le Berbère par excellence proclamer qu'il n'y a pas d'antinomie entre les deux groupes.

LACOUTURE 1958, 76

Ajoutons que l'érection de l'arabe en tant que langue nationale a été reprise par le Mouvement populaire, parti créé par M. Aherdan et A. Khatib pour défendre

10 Dahir n° 1-61-167 du 17 Hija 1380 (2 juin 1961) portant Loi fondamentale pour le Royaume du Maroc.

le monde rural. Avant sa création officielle, le parti avait fait sa première apparition le 28 septembre 1957 avec le manifeste intitulé « Appel au peuple marocain » (Palazzoli 1974, 443). Ce manifeste énonçait des objectifs tels que la construction d'un État marocain doté d'un régime monarchique, islamique et arabe et l'élaboration d'une constitution qui puise ses fondements dans la religion islamique, l'adhésion à la ligue arabe, etc<sup>11</sup>. Mais le Parti n'a eu de cesse, par la suite, de revendiquer un programme d'enseignement des dialectes berbères « afin de sauvegarder l'unité du pays » (Waterbury 1975, 276-277).

Le discours officiel comme celui des acteurs du Mouvement national convergeaient vers l'association de la *langue nationale* à l'*unité nationale*. Le leader du Parti de l'Istiqlal, Allal El Fassi, n'hésitait pas à souligner cette tendance. Il avait appelé dans un discours prononcé à Tanger le 18 mars 1956 à « l'unité du Maroc, qui doit être une réalité vivante, et aussi prônant la nécessité de l'unification du patriotisme marocain. La Nation marocaine n'a pas besoin de multiplier les tendances politiques dans les circonstances actuelles » (cité dans Palazzoli 1972, 235). De plus, la doctrine du Parti de l'Istiqlal, selon Allal El Fassi, niait l'existence d'une « question berbère », mais évoquait plutôt des questions de sous-développement rural (Lacouture 1958, 76).

Dès 1957, M. Ben Barka, en sa qualité de président de la Commission royale pour la Réforme du système de l'Enseignement, instituée par le roi Mohamed V, avait posé de son côté la nécessité « d'une arabisation progressive pour permettre aux jeunes d'avoir une éducation en langue nationale du pays ». En effet, l'homogénéisation du système hérité de l'ère coloniale, ajoutait M. Ben Barka, nécessitait « de prendre en considération le principe de l'unité nationale dans cette mise en œuvre, sans pour autant s'aventurer à la légère, d'autant plus que l'expérience égyptienne qui était en train de se poursuivre pouvait servir d'exemple » (Ben Barka 1999, 61). C'est ainsi que l'article 14 de la Loi fondamentale du Royaume du 2 juin 1961, stipulait que « l'État doit dispenser l'instruction suivant une orientation nationale arabe et islamique et en fonction des besoins de la Nation, sur le plan de la formation technique, professionnelle et scientifique ».

Il faudrait ajouter que, selon M. Ben Barka, « le prétendu "problème berbère" n'est qu'un résidu de la politique culturelle du protectorat. Il est le produit de ces "écoles de notables" réservées à une oligarchie urbaine bien pensante. Le Berbère est simplement un homme qui n'est pas allé à l'école. Il s'agit là d'un

11 Le document a été signé par M. Haddou Mohamed Aberkach Riffi, instituteur coranique d'Al Houceima, au nom du bureau provisoire du Parti (Khalidi et Khabbach 2008, 87).

problème d'instruction et d'évolution sociale, d'équipement intellectuel et d'équipement technique des campagnes » (Lacouture 1958, 83)<sup>12</sup>.

Au-delà de la perception du réel par cet acteur, ce discours posait deux éléments essentiels dans cette voie d'intégration des Berbères ou d'une manière générale des campagnards : d'abord l'école et ensuite les équipements techniques.

Il rejoint par là un corpus établi par le pouvoir révolutionnaire français associant l'école aux routes :

La politique de la langue combine ainsi à un moyen ambivalent, mais nécessaire – le chemin – sa mise au service de ce qui est désigné comme un “germe”, la bonne graine des Lumières. Deux thèmes prolongeant l'extraordinaire développement scolaire et routier de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. En une expansion de plus en plus lointaine, multiple et rapide, le réseau routier organise l'espace à partir de Paris.

DE CERTEAU *et al*, 2002, 167

Au Maroc, la politique de la langue était exposée depuis l'Indépendance à un ensemble de situations complexes et souvent même contradictoires. La politique éducative marocaine était axée depuis fin 1959 sur quatre principes, en l'occurrence l'unification, l'arabisation, la généralisation et la marocanisation.

C'est dans cette optique que fut créé l'Institut d'arabisation en 1960, pour initier les enseignants et les fonctionnaires à l'usage de l'arabe moderne et pour introduire les bases d'un vocabulaire scientifique dans cette langue. C'est ainsi que depuis la promulgation de la première constitution de 1962 jusqu'à la révision de 1996, la langue arabe a été consacrée en tant que langue officielle du pays<sup>13</sup>.

Cependant, au-delà du discours officiel qui érigeait l'arabisation en dogme intangible, un objectif indiscutable de la construction nationale au même titre

12 Il importe également de remarquer que les événements de Tafilalt de 1957 et ceux du Rif de 1958-1959, ont accentué une autre représentation négative à l'égard de tout ce qui est régional ou tribal. Le régionalisme était associé à une forme de sous-développement, synonyme de la discorde pouvant être néfaste à l'unité de l'État-nation (Monjib 1992, 63, 183).

13 On note, à cet égard, que le préambule de la constitution de 1962, stipulait que « le Royaume du Maroc, État musulman souverain, dont la langue officielle est l'Arabe, constitue une partie du Grand Maghreb ». La constitution de 1992 ajoutait que le Maroc constitue une partie du Maghreb « arabe ». La constitution de 2011 réaffirme l'appartenance du Maroc au Grand Maghreb et prône l'engagement, entre autres, d'approfondir le sens d'appartenance à la Oumma arabo-islamique.

que l'indépendance politique, et l'affirmation de la légitimité d'une langue nationale, correspond une lenteur dans la mise en œuvre, l'expérience d'une extrême difficulté à se détacher du français, voire parfois la conscience d'une sourde résistance au processus engagé, d'un complexe d'attirance et de répulsion pour l'arabe, qui font que la pratique passée, présente et prévisible est une insertion toujours plus grande dans une position de bilinguisme, qu'il s'agisse de la pratique administrative, de la vie économique, de l'environnement ou du système d'enseignement (Grandguillaume 1977, 96-97)<sup>14</sup>.

- 14 G. Grandguillaume notait plus tard que sur le terrain linguistique, l'Istiqlal ne cessa de revendiquer l'arabisation : position souvent démagogique, puisque les élites de l'Istiqlal, suivant l'exemple de leur leader Allal el Fassi, plaçaient leurs enfants dans les établissements de la Mission culturelle française au Maroc. L'histoire de l'arabisation au Maroc consiste essentiellement en cet affrontement politique, entraînant des conséquences sur la structure de l'enseignement principalement (Grandguillaume 2004, 23-24).

Bien mieux, le bilan demeure mitigé. Car en plus du bilinguisme qui a caractérisé le système éducatif marocain, le processus de privatisation du secteur a consacré sa fragmentation et a fait ressurgir le système de compartimentation sociale longtemps mis en œuvre par le protectorat.

## Le fait protestataire entre régulation politique et radicalisation

L'accession du Maroc à l'indépendance avait ouvert la voie à de nouvelles logiques, qui ont éclipsé l'union des acteurs, naguère dictée par les processus de la lutte coloniale. Dans cette configuration, c'est la lutte pour le pouvoir qui s'est annoncée désormais entre la monarchie et les dirigeants des formations politiques issues du Mouvement national, notamment le parti de l'Istiqlal, qui avait manifesté une tendance hégémonique<sup>1</sup> au nom de l'unité et de la centralisation, tout en écartant le monde rural et surtout les notables (Aubin 1964, 75). Cependant, d'autres organisations politiques, qui se réclamaient de la gauche, s'étaient jointes à cette lutte, dont l'Union nationale des forces populaires (UNFP), depuis sa création en 1959.

L'objectif de ce chapitre est d'analyser les nouvelles fonctions du fait protestataire, canalisé de plus en plus dans des formes d'organisation politique partisans et syndicales. D'un côté, il a été instrumentalisé par la monarchie afin d'asseoir sa domination dans le nouvel ordre social et politique. Il a ainsi entraîné la neutralisation de ses concurrents en mettant en place de nouveaux équilibres axés sur des alliances avec de nouvelles organisations politiques qui étaient créées au fur et à mesure, dont le parti du Mouvement populaire.

D'un autre côté, le fait protestataire était un moyen de lutte contre ou pour le pouvoir. Ses acteurs étaient composés essentiellement par d'anciens membres de la résistance armée et par une nouvelle génération ayant les mêmes origines sociales et géographiques. Il s'agit d'une constance qui a caractérisé le phénomène contestataire, bien que les causes aient été différentes.

Dans une première étape, nous aborderons les mouvements protestataires qui ont eu lieu à Tafilalet et au Rif (1957-1959), et qui ont débouché sur la

---

1 Cette tendance avait débouché sur des situations de conflit avec une partie des membres de l'Armée de libération qui refusaient de se réclamer du parti. Jean et Simone Lacouture notaient à cet égard : « les règlements de comptes entre "Croissant noir" (non Istiqlalien) et l'Organisation secrète (*Monaddama Serriya*), au printemps de 1956, les longs débats entre le Parti et l'Armée de libération, où la fraction istiqalienne de Ben Hamou semblait avoir pris le dessus à la fin de 1957. De ces débats, les épisodes les plus dramatiques furent, en juillet 1956, l'assassinat du "colonel" Abbés, par un certain Hajjaj que l'on disait lié à l'Istiqlal ; puis les querelles d'août 1957 entre istiqaliens et non-istiqaliens pour la domination du "Conseil national de la résistance" » (Lacouture 1958, 144).

création du parti du Mouvement populaire en 1959. Dans une seconde étape, nous étudierons les cas de la révolte du Caïd Bachir à Beni Mellal en 1960 et du mouvement insurrectionnel de 1973. Ces derniers ont en effet été conduits par une partie non négligeable d'anciens membres de l'Armée de libération qui avaient adhéré à l'action politique dans les rangs de formations de gauche comme d'extrême gauche, et dont la radicalité s'affirmait de plus en plus dans les processus des années 1960 et 1970.

## 1 La rébellion de Tafilalt et la révolte du Rif : naissance du Mouvement populaire

L'étude des mobilisations qui ont eu lieu au lendemain de l'Indépendance, au Maroc central et dans le Rif, permet de rendre compte de certaines conséquences des tensions pour la conquête du pouvoir entre les acteurs de l'élite nationale, à l'échelle des zones périphériques. Elle s'efforcera également de mettre l'accent sur un paradoxe qui marque ces mouvements : ils étaient conduits au nom du roi, conservaient une fidélité profonde à la monarchie, mais subissaient la répression énergique du prince héritier (Marais 1969, 1176).

Par ailleurs, si ces mouvements puisaient leurs ressources à partir d'un répertoire qualifié de traditionnel<sup>2</sup>, la révolte, ils traduisaient une tentative de conduire une action collective qui transcende les cadres tribaux et régionaux à travers un Mouvement, large, appelé « Berbère ». Les différents épisodes qui ont accompagné ces événements ont débouché sur la naissance d'un parti politique qui se réclamait des « Berbères », le Mouvement populaire.

### 1.1 *La rébellion de Tafilalt (1957)*

La rébellion de Tafilalt, conduite par le gouverneur Addi Oubihi en janvier 1957, était la conséquence d'un ensemble de facteurs liés à la recomposition du système politique marocain, dès la première année de son Indépendance.

2 A. Laroui distinguait les contestations urbaines des rurales. Les premières intervenaient pour protester contre les mesures fiscales imposées par le Makhzen. Les secondes étaient, quant à elles, les plus fréquentes. Elles permettaient d'exprimer un mécontentement, non contre le Makhzen, mais contre un gouvernement ayant la main lourde. Pour A. Laroui, hormis le cas des vraies révoltes d'inspiration « Mahdistes » qui n'avaient pas une base essentiellement tribale et qui contestaient le pouvoir central, les cas les plus nombreux de révoltes consistaient à exprimer pour les administrés des doléances, pour les tribus de consolider une autonomie plus au moins reconnue, et pour les chefs à demander de participer au pouvoir (Laroui 2001, 126-139). L'étude conduite par A. Sebti sur la révolte des tanneurs à Fès en 1873 contre les taxes imposées sur les matières premières et les transactions demeure un exemple en ce sens (Sebti 1991, 283-312).

Ainsi, soucieux de consolider son autorité sur l'ensemble du territoire marocain, le roi Mohamed v a mené, en compagnie de ses fils et des membres de son gouvernement, le grand « voyage de l'unité » au Maroc central et au Rif, le 12 juillet 1956.

Le thème central véhiculé lors de ce voyage était « l'unité du pouvoir central, regroupement et union de tous les éléments du royaume, une seule loi, une seule justice pour tous, celle de l'Islam, ciment de la nation »<sup>3</sup>.

À peine un mois après ce voyage, le caïd Lahcen Lyoussi, ministre de l'Intérieur dans le premier gouvernement Bekkai, puis ensuite « ministre conseiller de la Couronne », a conduit, depuis août 1956, une campagne contre l'hégémonie du Parti de l'Istiqlal. Durant ses mobilisations des tribus, le caïd Lahcen Lyoussi a été aidé par plusieurs chefs montagnards, leaders locaux comme Addi Oubihi, seigneur de Kerrando et gouverneur de Tafilalt, Amharoq, caïd des Zaïans, et petit fils du grand Moha Ouhamou.

Il faudrait bien dire que la mobilisation du caïd Lahcen Lyoussi était d'envergure nationale, car il transcendait le cadre tribal et régional. En effet, lors du rassemblement de Ksiba, organisé le 20 août 1956 au lendemain de l'ouverture du premier Conseil national du Parti de l'Istiqlal<sup>4</sup>, le caïd Lahcen Lyoussi a lancé un « vibrant appel à l'union » aux délégués des tribus du Moyen-Atlas, du Rif et du Tafilalt, ainsi qu'au caïd Amharoq et à une quinzaine d'autres caïds berbères. D'autres personnes étaient présentes à cet événement, comme les deux fils du président du Conseil Bekkaï, le fils de Lyoussi et des neveux de

---

3 Lors de ce voyage « de ralliement », le roi a réitéré, devant une foule de cinquante mille cavaliers, issus des tribus de Zemmour et de Zaïan, rassemblés pour la circonstance au plateau d'Ajdir, au-dessus de Khenifra, que « depuis que l'Islam a répandu ses lumières dans ce pays, il a cimenté l'union de ses habitants, en a fait une nation puissante et solidaire qu'aucune force au monde ne pourrait diviser ; il a inscrit son unité dans l'histoire durant plus de treize siècles. Notre peuple, qui se place à l'ombre de l'Islam, qui n'admet aucune discrimination entre Arabes et Berbères et n'a pour idéal que l'amour de la patrie, est un exemple de solidarité et de fraternité ». Il a vivement critiqué « le dahir berbère » dont les promoteurs ont cherché à diviser le Maroc. Il a ajouté : « nous avons à cœur de ne vous envoyer que des hommes compétents, qui connaissent vos us et coutumes, qui se distinguent par leur intégrité et qui se feront un devoir d'être bienveillants à votre égard et de mériter votre confiance et votre respect ...

Nous choisirons des caïds ayant compétence et moralité. Notre sollicitude s'étendra à tous les habitants de ce pays sans distinction de classe ni de religion, afin que nos sujets prennent conscience de leur dignité retrouvée » (*Le Monde*, 13 juillet 1956).

4 Selon Palazzoli, il a été décidé par le parti de l'Istiqlal de retirer 20 de ses ministres du gouvernement de coalition, en vue d'obtenir la formation d'un cabinet homogène, où il concentrerait les responsabilités dans ses mains. Le parti cherchait à effectuer une démarche très pressante auprès du roi (Palazzoli 1974, 442).

Mohamed Ben Abdelkrim Khatabi (Bekkai Lahbil 1999, 200)<sup>5</sup>. Le caïd Lahcen Lyoussi haranguait la foule en *berbère* en disant que

le colonialisme exploitera notre dispersion. Tous les pays du monde suivent notre évolution et ils nous mépriseront si nous arrivons à nous désunir<sup>6</sup>. [Il a aussi prôné] qu'il faut mettre fin au racisme prêché par certains : il existe un parti qui aspire à s'emparer du pouvoir en vue de la dictature [...]. Ce sont les tribus qui ont fait la gloire du Maroc. Il est contraire à l'intérêt du pays de confier les responsabilités à des hommes qui ignorent tout de nos tribus et de l'agriculture [...].

Il a ajouté dans un style *lyrique*, rapportaient Jean et Simone Lacouture, « nous avons dans cette nation et des faibles et des forts, unis sur ces mêmes montagnes et sous ces mêmes cieux, ils sont égaux devant le roi » (Lacouture 1958, 90).

On peut déduire de ces épisodes que la campagne du caïd Lahcen Lyoussi dressait un réquisitoire contre la tendance du parti unique des dirigeants de l'Istiqlal qui, selon lui, aurait conduit à la dictature et à la répartition des postes de responsabilité uniquement en fonction de l'appartenance partisane, et sans pour autant prendre en considération la nécessité de la compétence et de la connaissance de la réalité administrative locale. Cependant, comme le caïd Lahcen Lyoussi avait mené sa campagne tout en gardant sa qualité de conseiller de la Couronne, Jean et Simone Lacouture ont avancé que beaucoup crurent que la mobilisation menée par le caïd Lahcen Lyoussi vis-à-vis du Parti de l'Istiqlal et de la défense de l'institution monarchique, était vue d'un bon œil par le roi Mohamed v. Il s'agissait en effet d'un moyen de faire contrepoids, par l'intermédiaire des fidélités rurales inconditionnelles, à la tendance hégémonique du Parti de l'Istiqlal, dont la détermination pouvait avoir d'autres fondements que l'attachement permanent au trône. Jean et Simone Lacouture avançaient, ainsi, l'hypothèse que Mohamed v reprenait au régime précédent quelques éléments de sa « politique berbère » (Lacouture 1958, 90)<sup>7</sup>.

C'est dans ce climat politique que fut déclenchée la révolte du gouverneur de la province de Tafilalt Addi Oubihi. Celui-ci affichait déjà une fervente

5 Au total, « plus de 6000 Berbères se sont réunis, dont un groupe de 1500 guerriers, équipés d'armes modernes et venus de Tafilalt avec leur gouverneur Si Addi Oubihi ». Les faits ont été relatés par le journal *L'Aurore* du 5 septembre 1956 (reproduit dans l'annexe de Bekkai Lahbil 1999, 200).

6 Le discours a été traduit en langue française par les deux fils de M'barek Bekkai.

7 R. Leveau soutient la thèse selon laquelle l'alliance entre la monarchie et le monde rural était conduite justement pour contrecarrer la tendance hégémonique du Parti de l'Istiqlal puis des autres formations politiques issues du Mouvement national (Leveau 1985).

hostilité à l'encontre du Parti de l'Istiqlal, surtout après que Driss Mhammedi, dirigeant de ce parti, ait succédé à son ami, le ministre de l'Intérieur le caïd Lahcen Lyoussi. Addi Oubihi a manifesté son désintérêt vis-à-vis du pouvoir central en boycottant les réunions des gouverneurs et en coupant pratiquement toute communication avec Rabat<sup>8</sup>. Driss Mhammedi avait réclamé au roi Mohamed V le renvoi du gouverneur insoumis, en sa qualité de responsable du ministère de l'Intérieur et aussi en tant que membre de l'Istiqlal (Lacouture 1958, 91).

Le 21 janvier 1957, pendant le voyage du roi Mohamed V à l'étranger, Addi Oubihi est entré en dissidence. Il a exprimé son refus d'obéir au parti « qui nous empêche de vivre comme nous voulons et qu'il ne se considérait plus lié qu'à la personne du souverain lui-même » (Lacouture 1958, 91). Plusieurs milliers d'hommes armés étaient regroupés autour de Kerrando, et une imposante réserve d'armes neuves était entassée dans la kasbah du gouverneur rebelle<sup>9</sup>.

Addi Oubihi fit fermer le bureau de l'Istiqlal à Midelt et mit en prison des fonctionnaires, y compris les juges et le commissaire de police. La réaction de Rabat fut rapide. Le prince héritier Mye Hassan envoya des éléments de l'Armée royale rétablir l'ordre dans la région et nomma Mohamed Ben Larbi, directeur de son cabinet militaire, gouverneur de la province de Tafilalt. Parallèlement, des émissaires furent envoyés à Addi Oubihi pour éviter le combat. Parmi eux, nous pouvons citer son ami Lahcen Lyoussi lui-même et le gouverneur d'Ouarzazate El Medbouh, qui a rejoint Addi Oubihi à la tête des Forces armées royales stationnées à Ouarzazate (Lacouture 1958, 92).

Quand les Forces armées royales, dirigées par le général Kettani, entrèrent dans la kasbah où il siégeait, Addi Oubihi se rendit sans problème, sur la foi de l'*amane* (amnistie) accordée par le général Kettani au nom du prince<sup>10</sup>.

Plusieurs conclusions peuvent être tirées des mobilisations du caïd Lahcen Lyoussi et d'Addi Oubihi. En plus de l'hostilité affichée contre le Parti de l'Istiqlal, ces leaders n'ont pas manqué de tenir un discours ultra-royaliste, alors que leurs actions protestataires n'étaient qu'une tentative de préserver le trône

8 Addi Oubihi affichait ouvertement son mépris à l'égard de toute « paperasserie administrative ». Il n'y voyait que des « intrigues intellectuelles ». Il limitait son action à trois objectifs : purger « sa » province de l'« Istiqlal maudit », refouler les fonctionnaires que lui dépêchait Rabat et notamment les cadis chargés d'appliquer la loi selon les principes de Charia qu'il exerçait, et enfin ressusciter le berbérisme comme force de choc (Lacouture 1958, 91).

9 W. Zartman a rapporté que les armes provenaient de la caserne militaire française de Ksar Es-Souk où Addi Oubihi les avait cherchées chez le Général Divary (Zartman 1964a, 80).

10 Le président de la Haute Cour a refusé de prendre en considération l'*amane* qui avait été accordée au gouverneur de Tafilalt après sa rébellion.

de la tendance hégémonique de ce parti. Ces mobilisations montrent également comment des catégories issues des zones linguistiques régionales se sont appuyées sur les liens sociaux pour conduire une action collective qui dépassait le cadre de la tribu et de la région à travers un « Mouvement berbère ».

Nous pouvons déduire, par ailleurs, que la première mobilisation a bénéficié de l'appui, au moins tacite, de la monarchie, étant donné que le caïd Lahcen Lyoussi avait mené sa campagne tout en gardant sa qualité de ministre conseiller de la Couronne. Quant au second mouvement de rébellion, son leader avait bénéficié du soutien de plusieurs acteurs politiques. Addi Oubihi avait lancé son mouvement insurrectionnel avec l'encouragement du caïd Lahcen Lyoussi (Lacouture 1958, 92 ; Zartman 1964a, 80). Il a aussi été soutenu par le parti rival de l'Istiqlal, le Parti démocratique de l'indépendance. Plus tard, le chef de ce parti, Hassan Ouazzani, a confié à J. Waterbury avoir soutenu Addi Oubihi dans son mouvement insurrectionnel pour contrecarrer la dictature du parti unique. En outre, Addi Oubihi était défendu par Thami Ouazzani lors du procès pour la rébellion qu'il avait menée (Waterbury 1975, 267-268).

Sous un autre angle, ces mobilisations révèlent l'opposition de deux conceptions concernant les modes d'exercice du pouvoir, et plus particulièrement de la gestion administrative. La première conception était « traditionnelle ». Elle tirait ses fondements de la situation statutaire attribuée aux anciens caïds sous le régime du protectorat, voire celui qui l'avait précédé. Les caïds gouvernaient en étant dotés de pouvoirs étendus, aussi bien d'ordre juridique que d'ordre coutumier. La seconde conception était imposée par la nouvelle donne institutionnelle de l'indépendance. Le fonctionnement de l'administration était désormais soumis à de nouvelles normes de gestion basées sur des principes comme ceux de la rigueur bureaucratique ou encore de la séparation des pouvoirs.

C'est pourquoi les notables et les anciens caïds vivaient mal la diminution et l'amointrissement de leurs pouvoirs, contrairement à ce qu'ils attendaient de l'indépendance, qui avait introduit de nouveaux modes d'exercice du pouvoir.

La forme de l'insurrection du gouverneur Addi Oubihi ne différait toutefois en rien des actions précoloniales de protestation manifestées à l'égard du pouvoir central. Celles-ci se sont le plus souvent caractérisées par de grandes mobilisations tribales qui exprimaient l'insubordination et la rupture avec les représentants du pouvoir central, qu'ils assiégeaient et qu'ils allaient même jusqu'à emprisonner. Le cas d'Addi Oubihi révèle cette tendance, sauf que celui-ci avait manifesté, comme le caïd Lahcen Lyoussi, une volonté de protéger le roi de l'hégémonie du Parti de l'Istiqlal.

On note, enfin, qu'avec la fin de ces événements, deux acteurs étaient entrés en scène : Mahjoubi Aherdan et le Dr Abdelkrim Khatib. M. Aherdan avançait

avoir été contacté par le Dr A. Khatib qui lui avait manifesté sa désapprobation vis-à-vis du projet de Lahcen Lyoussi et Addi Oubihi visant la création d'un « Mouvement berbère ». Et c'est à partir de ce moment qu'Aherdan et Dr Khatib ont convenu de s'unir pour la création d'un mouvement politique national sur des bases « non ethniques » (Khalidi et Khabbach 2008, 34). Il s'agissait en effet d'œuvrer à la création d'une organisation politique capable de transformer le sentiment de frustration des ruraux, et surtout des montagnards, en une force d'opposition contre l'Istiqlal (Lacouture 1958, 160). Le nouveau parti était appelé le Mouvement populaire. Il avait fait sa première apparition le 28 septembre 1957, en rendant public un manifeste intitulé *Appel au peuple marocain* (Palazzoli 1974, 443). Le document était signé par M. Haddou Mohamed Aberkach Riffi, instituteur coranique d'Al Houceima, au nom du bureau provisoire du Parti (Khalidi et Khabbach 2008, 87). Le manifeste énonçait des objectifs tels que la construction d'un État marocain doté d'un régime monarchique, islamique et arabe et l'élaboration d'une constitution qui puiserait ses fondements dans la religion islamique, l'adhésion à la ligue arabe, le soutien au peuple « frère » algérien dans sa lutte contre la colonisation. Il avait appelé également à l'unité nord-africaine dans le cadre d'une fédération sous l'égide de l'*imam* et du grand leader le roi Mohammed v (Khalidi et Khabbach 2008, 87).

Néanmoins, le manifeste ne faisait aucune référence à l'« amazigh ». Il s'agissait d'un choix délibéré, car Aherdan se défendait ardemment de ressusciter cette fièvre et de courir le risque de diviser le pays (Lacouture 1958, 160). Dès lors, le Parti du Mouvement populaire a vécu depuis ces épisodes dans une situation de semi-clandestinité. Il a été interdit en octobre 1957. Les épisodes qui avaient accompagné et suivi la rébellion du Rif avaient permis à ce parti d'accéder à une existence légale au début de 1959.

Nous proposons donc maintenant d'étudier les différents processus qui ont caractérisé cette rébellion.

### 1.2 *La rébellion du Rif (1958-1959)*

En plus du contexte politique général que nous avons présenté, d'autres facteurs encore, propres à la région du Rif, ont largement contribué au processus rébellionnaire de 1958-1959. En ce sens, plusieurs aspects distinguaient la zone Nord, soumise à la colonisation espagnole, de la zone Centre soumise au protectorat français. Il s'agissait en effet de deux logiques différentes de politique coloniale. Contrairement à l'administration coloniale française qui s'était investie dans la construction des infrastructures de base, celle de l'Espagne s'était occupée essentiellement des exploitations minières. Et

l'organisation sociale des tribus rifaines n'avait pas été affectée par rapport aux autres régions. La population rifaine poursuivait l'exploitation des terres et vivait selon sa propre organisation tribale. De même, les Rifains vivaient selon un régime économique particulier. S'ils émigraient, c'était principalement vers les villes de Tanger et de Tétouan ainsi qu'en Algérie. L'accession du Maroc à l'indépendance et la Guerre d'Algérie avaient entraîné la suppression de ces principales ressources.

Les tribus rifaines étaient alors confrontées aux conséquences engendrées par les processus de l'indépendance. En plus de la pénurie des ressources, il faut ajouter la généralisation d'un système administratif, juridique et monétaire qui était différent de celui qu'elles avaient connu auparavant, et surtout que ce système leur était imposé par une élite issue de la zone sud-française du pays et largement affiliée au Parti de l'Istiqlal. Il n'est pas étonnant de voir naître dans ce climat un sentiment de malaise chez les Rifains, qui attendaient du nouveau contexte l'amélioration de leurs conditions de vie et un rapport de respect de leurs « frères » de l'ancienne zone française.

L'événement qui a déclenché la rébellion fut le transfert à Ajdir de la dépouille d'Abbès Messaadi<sup>11</sup>, qui avait été enterré à Fez, au cimetière des martyrs de l'Armée de libération. Abdelkrim Khatib et Mahjoubi Aherdan, leaders du parti Mouvement populaire, non encore légalisé, avaient demandé l'autorisation de transférer le corps de Messaadi à Ajdir, près de Nador. En dépit du refus des autorités d'accéder à cette demande, le 2 octobre 1958, qui marquait le troisième anniversaire de l'insurrection armée, la deuxième inhumation avait eu lieu en présence de 5000 personnes. La cérémonie funéraire fut caractérisée par des tensions et surtout par l'hostilité manifestée à l'égard du Parti de l'Istiqlal. Des affrontements ont eu lieu avec les forces de l'ordre qui voulaient disperser la foule. Le lendemain, A. Khatib, M. Aherdan et Abdellah Lagouti furent arrêtés (Waterbury 1975, 270-271). Leur incarcération ranima le sentiment de colère et les protestations à l'égard du pouvoir central et surtout à l'égard du Parti de l'Istiqlal. Deux anciens chefs de l'Armée de libération ont pris le maquis le 20 octobre 1957. Il s'agissait du colonel Miloudi près d'Oulmès et de l'ex-caïd Lahcen Ou Moha dans la région de Taza. L'agitation gagna le Rif dans les derniers jours du mois.

Trois bureaux du Parti de l'Istiqlal ont été attaqués à Beni Hadifa, Imzuren et Arba Tawrirt dans la tribu des Ait Waryagher le 25 octobre de la même année (Hart 1972, 47). Dans plusieurs régions en rébellion, on trouvait des slogans

---

11 Dirigeant de l'Armée de libération assassiné à Fez à cause de son refus de s'aligner au commandement de la direction du parti de l'Istiqlal et surtout d'arrêter les actions armées.

tracés sur les murs qui longeaient les routes : tous exprimaient la colère envers le Parti de l'Istiqlal (Ouardighi 1979, 164-165).

Le premier geste du roi pour remédier à la crise fut la prononciation d'un discours à la radio pour inciter les tribus à cesser la rébellion et à respecter l'ordre. Il invita au Palais les notables de quelques tribus pour qu'ils expriment leurs doléances et leurs problèmes<sup>12</sup>. Parallèlement, le roi avait envoyé une commission dans les zones touchées par les troubles, sous l'égide d'Abderrahman Ennagaï, ancien membre de l'Istiqlal et originaire de la région du Nord, pour enquêter sur leurs causes (Ouardighi 1979, 152)<sup>13</sup>.

Cependant, en dépit de la libération sans jugement d'A. Khatib, M. Aherdan et Abdellah Lagouti, de même que la nomination du cabinet Abdellah Ibrahim le 24 décembre 1958, la rébellion atteignit son paroxysme en janvier 1959. La tribu des Bhassine Waryagher s'était regroupée dans les montagnes avec des armes et avec des pioches et des pierres sous l'égide de Mohamed Haj Sellam. Il fut rejoint par Messaoud Aqjaj, chef d'une faction à Gzennaïa, et Abdellah

12 Selon D.M. Hart, Mohamed N-Haj, Sillam Amzzyen, Abdessadeq Sharat Khattabi et le fils d'Abdelkrim Khattabi Rachid étaient présents à cette réunion qui s'est tenue le 11 novembre 1958 (Hart 1972, 46). Les notables se plaignaient au roi des injustices commises par les agents de l'administration locale et de la marginalisation de la région par le gouvernement. Ils lui soumettaient une liste comportant les doléances des Rifains. Celle-ci formulait des revendications d'ordre politique (évacuation des troupes étrangères, formation d'un gouvernement d'union nationale, réorganisation du ministère de la Justice, nomination de Rifains à des postes de responsabilité au sein du gouvernement marocain, recrutement des fonctionnaires de haut niveau parmi la population rifaine, etc.) économique (extension des programmes de développement à la région du Rif, réduction des taxes dans l'ensemble du Maroc surtout dans le Rif), sociale (octroi des bourses d'études aux élèves rifains, construction d'école en milieu rural). On note enfin parmi les doléances, l'arabisation de l'enseignement pour tous les Marocains. En effet, les Rifains déploraient l'usage du français dans l'ex-zone espagnole (Hart, 1972, p. 46-48).

13 Les conclusions de la commission avaient dévoilé des causes à caractère socio-économique et administratif. La population se plaignait des problèmes de chômage, des nouvelles mesures fiscales, du manque d'hôpitaux, de routes et d'écoles. Elle se plaignait également des abus des agents en autorité et du corps administratif au niveau local qui méconnaissaient leurs coutumes et qui étaient, aussi, incapables de résoudre leurs problèmes. Elle réclamait, par ailleurs, que les agents des autorités soient intègres et qu'ils soient recrutés parmi les leurs. Parmi les doléances qui manifestaient leur désapprobation, il y avait celle de l'implantation du Parti de l'Istiqlal dans l'administration par le biais des fonctionnaires qui lui étaient affiliés. La population demandait que ces agents soient apolitiques. Elle réclamait, enfin, la proximité des différentes administrations avec la population pour éviter aux usagers de parcourir de longues distances pour s'y rendre. Voir le dossier consacré aux événements du Rif par le journal du Parti de l'Istiqlal *Al Alam* n° 3159 du 5 décembre 1958, reproduit dans *Wijhat Nadar*, n° 3, 1999, p. 47-49 (en arabe, traduction par nos soins).

Senhaji, ancien membre de la résistance et de l'Armée de libération nationale, qui les soutenait dans la région de Nador (Hart 1972, 45-48).

Sur les ondes de la radio, le roi lança un ultimatum aux tribus rifaines, selon lequel elles devaient rejoindre leurs villages et déposer les armes. Mais les Ait Waryagher ont manifesté leur refus. Les Forces armées royales, sous la direction du prince héritier, sont alors intervenues pour rétablir l'ordre. Du fait de la résistance des membres de la tribu, les forces armées ne parvinrent à soumettre la région que vers la fin de janvier 1959. Mohamed Haj Sellam s'enfuit alors en Espagne (Waterbury 1975, 270-271).

Quelles sont alors les interprétations que nous pourrions tirer de ces processus ?

Pour E. Gellner, les rébellions rurales qui avaient eu lieu au Maroc, pendant les premières années de son Indépendance, ne constituaient pas une tentative d'autonomie des tribus à l'égard du pouvoir central. Ces soulèvements ne lui paraissaient pas contredire « l'évaporation » des groupements les plus grands de la structure tribale segmentaire et ils ne relevaient ni de la « vieille psychologie tribale<sup>14</sup> » ni de mouvements régionalistes. Ils étaient cependant, par nature, un moyen d'exercer la pression sur le gouvernement central par une fraction qui se trouvait être bien organisée dans la région (Gellner 1969b, 14). E. Gellner appuyait sa démonstration au terme d'une analyse des réseaux de clientèle au niveau local. Le système des clients était nécessaire aux deux groupes d'acteurs : « "les chefs" avaient besoin de partisans ruraux, qui leur permettaient de figurer dans la compétition pour le pouvoir. Les partisans ruraux avaient besoin de "patrons" qui défendaient leurs intérêts auprès du gouvernement » (Gellner 1973, 372-374).

---

14 Gellner associait la notion de la segmentarité à celle de marginalité pour analyser le tribalisme nord-africain. Les tribus nord-africaines étaient marginales parce qu'elles ne constituaient pas des îles, ni intellectuellement ni moralement. Elles étaient une partie de la grande civilisation musulmane et s'identifiaient avec enthousiasme et force à l'Islam, tout en s'opposant à son autorité politique (Gellner 1969b, 7). La force des tribus, leur cohésion étaient fonction de celles du pouvoir central, et vice versa. Envisagée dans son principe, la marginalité procédait d'une volonté d'autonomie à l'égard du pouvoir central et se concrétisait par une entrée consciente en dissidence. C'était précisément dans cette volonté d'autonomie, dans ce choix de la marginalité que la tribu puisait son unité.

La dissidence dans laquelle vivait la tribu était favorisée par une structure interne à faible concentration du pouvoir qui assurait le maintien de celle-ci (Gellner 1969b, 7). En ce sens, les tribus étaient segmentaires dans la mesure où elles étaient organisées en groupes de différentes tailles, les plus grands contenant les plus petits, et à chaque niveau, la coopération entre les membres d'un groupe n'était généralement activée que par une menace extérieure (Gellner 1969b, 7).

Dans ce contexte, la rébellion fonctionnait en tant que révélateur de l'importance des soutiens dont disposait tel « patron », en tant qu'expression de la réalité de son poids politique. E. Gellner ajoutait qu'au regard des clients, la base des réseaux résidait dans un besoin de protection vis-à-vis non seulement du pouvoir central, mais aussi en partie vis-à-vis des conflits locaux. La survivance des groupements les plus petits de l'ancienne structure tribale segmentaire, survivance liée à ces conflits locaux, allait se combiner avec la division des partis politiques dont elle déterminera les bases de recrutement. Les partis, quand ils recrutaient, ne pouvaient que s'attacher à des divisions locales préexistantes et les adhésions à un parti engendraient des adhésions au parti rival. De la sorte, ce qui restait de l'ancienne organisation tribale segmentaire servira de support local à l'élite politique dans les conflits qui la divisaient, comme les veines et les artères restantes d'une société rurale, par lesquelles le sang nouveau de la vie nationale devait encore pour le moment circuler (Gellner 1969b, 7).

De son côté, l'anthropologue américain C. Geertz a soutenu, en se référant à une variété de pays qui avaient accédé à leur indépendance entre les années 1945 et 1968, dont le Maroc, la proposition selon laquelle les processus de formation d'un État souverain et l'indépendance politique tendaient inévitablement non pas à apaiser, mais à stimuler, à ranimer « les sentiments primordiaux », c'est-à-dire les modes de conscience et de comportement relevant de solidarités infra- ou extra-étatiques, tels que le lignage, la race, la langue, la région, la religion ou la coutume.

Une grande partie de la population percevait son rapport à l'État uniquement par l'intermédiaire d'une tribu, d'une région ou d'une secte qu'elle ne parviendrait pas facilement à isoler de la trame des liens primordiaux – contrairement à ce qui avait été le cas du régime colonial – ou à s'assimiler à ceux-ci. Le Maroc postcolonial ne semble pas avoir échappé à cette tendance, du moins si l'on en juge par les événements qui ont précédé la création du parti du Mouvement populaire, comme les attitudes de Lahcen Lyoussi, à Tafilalet, et la réaction d'Addi Oubihi à la nomination par le ministre de l'Intérieur des nouveaux cadres, ou encore de ceux du Rif.

L'analyse de C. Geertz corrobore la démonstration de J. Favret<sup>15</sup> qui soulignait déjà le changement de fonction de la dissidence (1967, 71-93). Durant la période précoloniale, la dissidence traduisait de la part des tribus une volonté d'autonomie vis-à-vis du pouvoir central et correspondait à un mode d'organisation segmentaire alors qu'après l'Indépendance, elle était un moyen pour obtenir du pouvoir central une plus grande intégration à la société, et pour

---

15 À propos de l'insurrection kabyle de 1963 et de la réapparition de « bandits d'honneur » dans les Aurès en 1964.

tenter de réduire la marginalité sur le plan économique, administratif ou politique. Des revendications modernes s'exprimaient donc sous une forme de contestation traditionnelle. Pour Geertz, la manifestation des sentiments tribaux par les Rifains fait revivre un modèle classique de dissidence tribale pour attirer l'attention du pouvoir central sur le fait que leur importante contribution militaire au combat pour l'indépendance n'avait pas été suivie par une plus grande assistance gouvernementale, sous forme d'emplois, d'écoles, etc. (Geertz 1973, 300-301).

En tout cas, la promulgation du Dahir des libertés publiques en novembre 1958 a permis la naissance d'une nouvelle organisation politique, le Parti du Mouvement populaire, en février 1959, à peine un mois après la fin de la rébellion du Rif. La création de ce parti a d'abord abouti à l'intégration d'une partie des anciens membres de la résistance et de l'Armée de libération nationale, ensuite à la canalisation de la berbèrité dans la ruralité<sup>16</sup>. M. Aherdan, le secrétaire général du Parti soulignait que « je ne suis pas raciste, je n'ai de haine envers personne. Nous voulons l'égalité des races. Et puis les gens de la campagne sont à la fois berbères et campagnards. Il y a une juxtaposition, une superposition de leur situation ».

Il ajoutait que « la langue berbère est une vraie langue, elle reflète une civilisation, un passé, une histoire [...]. En Conseil des ministres récemment, j'ai demandé l'enseignement de la langue berbère. Les Berbères sont ici chez eux » (Palazzoli 1974, 180).

Le programme du parti apparaissait comme un extraordinaire amalgame, tissu de contradictions et d'équivoques, où l'on chercherait en vain à dégager, à travers un catalogue de revendications vagues ou précises selon les cas, dépourvu d'une ligne politique nettement tracée (Palazzoli 1974, 173). Il reflétait sous un autre angle les circonstances de la genèse du parti à tel point que même certains acteurs du Mouvement pensaient que leur organisation avait été commandée par les événements. Elle n'était pas née pour quelque chose, mais elle était née contre quelque chose, qui était l'hégémonie du parti unique, l'Istiqlal (déclarations relatées dans *Al Asas*, n° 15, 1979, p. 17).

Le Mouvement populaire s'était attaché, donc, au « socialisme islamique ». Il cherchait avant tout à défendre les intérêts des campagnes et ne renonçait

---

16 J. Robert notait à cet égard que « le Mouvement populaire a groupé, à l'origine, certains éléments de l'Armée de libération, mécontents d'avoir vu mettre un terme à leur vie errante du Sud par une intégration dans les rangs de l'Armée nationale, et des Berbères, revendicatifs et jaloux de leur autonomie, qui rejettent l'autorité d'une administration souvent tracassière et maladroite ». (Robert 1963, 224)

pas à un « berbérisme » impénitent. Le programme de 1959 déclarait par exemple : « La jmaà, cellule vivante de la communauté locale, et l'existence des terres collectives doivent être à la base de nos efforts pour la construction du socialisme. ». L'identité berbère avait aussi servi de thème au parti, qui n'a pas cessé de demander un programme d'enseignement des dialectes berbères « afin de sauvegarder l'unité de pays » (Waterbury 1975, 276-277).

Par ailleurs, le monde rural a constitué un élément central dans les discours et les programmes de ce parti. Son secrétaire général, Mahjoubi Aherdan, ne manquait jamais l'occasion de le réitérer. Ce dernier définissait le Mouvement comme le parti de l'authenticité et de la justice sociale, fondamentalement le parti des ruraux qui, à l'Indépendance, se trouvèrent exclus de la scène nationale du fait du monopole politique de ceux qui voulaient garder le pouvoir pour eux-mêmes, de ceux qui pratiquaient systématiquement l'exclusion et qui, au mépris de tous, s'érigèrent en maîtres du pays (propos recueillis par le mensuel *Al Asas*, n° 16 janvier 1980).

## 2 De la révolte du Caïd Bachir (1960) au Mouvement insurrectionnel (1973) : études de cas de formes d'engagement protestataire des « Berbères »

Nous aborderons deux mouvements de protestation qui se sont déroulés à Beni Mellal puis Goulmima, Khenifra, Moulay Bouazza, Tinghir et Figuig. Ils étaient le prolongement d'un rapport tendu entre la monarchie et l'UNFP. Leurs acteurs étaient composés essentiellement de Berbères ou amazighophones. Ils s'étaient appuyés, pour déclencher les processus protestataires, sur des réseaux locaux issus en majorité d'anciens membres de l'Armée de libération nationale. La scission du Parti de l'Istiqlal, le 25 janvier 1959, avait permis le ralliement de plusieurs anciens membres de cette armée à cette nouvelle formation politique se réclamant de la gauche, l'UNFP (El Benna 1991, 145). Toutefois, ce ralliement a lourdement pesé sur le parti, dont le fonctionnement oscillait entre deux tendances : politique et armée. Il a surtout abouti à la radicalisation de ses formes d'action protestataire.

### 2.1 La révolte du caïd Bachir de mars 1960

La révolte dite du caïd Ben Thami Bachir eut lieu en mars 1960, à Beni Mellal, c'est-à-dire à une échelle locale. Elle était conduite par un ancien membre de l'Armée de libération, affilié à l'UNFP, et soutenue par les anciens membres de la résistance armée et les membres de quelques tribus du Moyen-Atlas. L'enjeu

était national, car la révolte était tributaire de tensions politiques entre les élites du centre.

Ben Thami Bachir, connu sous le nom de « caïd Bachir », était originaire de la région de Zemmour. Neveu d'Abdelhamid Zemmouri, signataire du Manifeste pour l'indépendance, il était un ancien élève du collège d'Azrou, puis du collège Moulay Youssef de Rabat. Pendant son séjour dans cette ville, il avait eu des contacts avec des membres du Mouvement national comme Mehdi Ben Barka, Abderrahim Bouabid et par la suite Brahim Roudani à Casablanca. Il était l'un des dirigeants de la résistance et de l'Armée de libération dans le Moyen Atlas.

Ben Thami Bachir a été nommé caïd à Beni Mellal, après l'Indépendance. Malgré son statut administratif, il était resté membre actif dans les rangs de l'Armée de libération. Il nous a affirmé que pendant la période où les forces franco-espagnoles tentaient d'éradiquer l'Armée de libération nationale du Sud en début 1958<sup>17</sup>, il avait œuvré, avec d'autres acteurs, à la création d'un mouvement baptisé l'Armée de la libération nationale de l'Est sous la direction de Fkih Figuigui en 1958. Le contingent de cette armée a bénéficié d'un entraînement dans la région de Beni Mellal. Son objectif était la libération des territoires marocains sous la colonisation en Algérie française<sup>18</sup>.

Quant aux circonstances liées à la révolte qu'il a conduite, il a évoqué plusieurs facteurs dont nous exposons les principaux. On note, d'abord, le climat politique général du pays, très tendu depuis la rébellion du Rif de 1958-1959, les dissensions internes au sein du Parti de l'Istiqlal<sup>19</sup> qui avaient provoqué sa

---

17 Il s'agissait de l'opération militaire franco-espagnole « d'écouvillon » qui a eu lieu en février 1958 et qui a visé l'éradication de l'Armée de libération nationale du Sud.

18 L'engagement professionnel du caïd Bachir, en tant que fonctionnaire d'État ayant des obligations statutaires, ne l'avait pas empêché de continuer ses actions politiques. Il a été aussi engagé dans les manifestations politiques qui s'organisaient au niveau des sections du Parti de l'Istiqlal, avant sa scission et la création de l'UNFP, qui étaient implantées dans les différentes régions du Maroc. En ce sens, avec d'autres nationalistes, il avait invité des leaders du Mouvement national pour animer des débats dans la section du Parti de l'Istiqlal à Beni Mellal. Bien plus, l'engagement politique de Ben Thami Bachir l'a conduit, par ailleurs, à manifester une attitude solidaire à l'égard de la population de la région. L'idéal de l'indépendance, selon lui, devait passer d'abord par rendre justice et dignité aux catégories de la population qui avaient été anéanties pendant la période coloniale. La restitution des terres confisquées à leurs anciens propriétaires était, alors, une priorité urgente pour Ben Thami Bachir, qui n'a pas manqué à cet idéal pendant l'exercice de ses fonctions administratives. Il a œuvré à la redistribution des terres agricoles appartenant à des colons en faveur de la population. En effet, 10 000 hectares ont été distribués aux familles pauvres de la région (entretien effectué à Casablanca le 27 juin 2008).

19 Le fonctionnement du Parti de l'Istiqlal, selon Ben Thami Bachir, était traversé par plusieurs courants. Il a témoigné « qu'il existait deux tendances. Une tendance composée de l'élite traditionnelle issue en grande partie de la bourgeoisie fassie. L'autre tendance était

scission et la naissance de l'UNFP, le 25 janvier 1959, et les tentatives de dissolution de l'Armée de libération nationale<sup>20</sup> par le biais de son intégration dans les Forces armées royales ou par l'élimination physique de ses dirigeants. Ensuite, la vague des arrestations qui avaient touché des membres de la résistance et de l'Armée de libération nationale, ainsi que certains acteurs de l'UNFP, comme Mohammed Basri et Abderrahmane Youssefi, successivement directeur et rédacteur en chef du journal *At-Tahrir*, arrêtés en décembre 1959, avait été un facteur important (Palazzoli 1974, 445).

Ils étaient inculpés d'atteinte à la personne du roi. Le journal a été interdit. Par la suite de nombreux militants de l'UNFP, des résistants et des membres de l'Armée de libération nationale ont été arrêtés, en février 1960, pour le motif « d'atteinte à la sécurité de l'État, la fomentation de complots visant à attenter à la vie du prince héritier, la possession illégale d'armes, enfin, la constitution d'une association de malfaiteurs » en février 1960<sup>21</sup>.

Cependant, les événements se sont accéléré quand le caïd Bachir a appris que son arrestation devenait, à son tour, imminente avec celle d'une vingtaine de membres locaux de la résistance et de l'Armée de libération, par le Commissaire provincial de la police de Beni Mellal. Il l'avait, ainsi, agressé et l'avait atteint d'une balle mortelle à Beni Mellal, le 17 mars 1960. Il avait regagné, par la suite, les montagnes du Moyen Atlas, dans la région de Beni Mellal, avec d'autres anciens membres de l'Armée de libération après avoir pris des véhicules, de même que des armes et munitions dans les stocks des multiples directions administratives rattachées à cette province. Le caïd Bachir était soutenu par la population des tribus d'Aït Atta N'Oumalou, Aït Sukhman et

---

composée des nationalistes issus des tribus ou du monde rural d'une manière générale. Le rapport entre les deux tendances était souvent marqué par des tensions et des discordes pour des raisons essentiellement d'ordre culturel et géographique ».

Nous pouvons ainsi résumer ses déclarations : la première tendance était d'abord issue de la ville, qui avait toujours le sentiment d'être supérieure intellectuellement et d'avoir eu le mérite de conduire la lutte politique contre la colonisation ; en contrepartie, la seconde tendance se targuait d'avoir mené la guerre et la lutte armée contre la colonisation sur le terrain. Ben Thami Bachir ajoutait, aussi, que la première tendance était toujours motivée par le désir de monopoliser les sphères de l'économie à travers le soutien des intérêts de la bourgeoisie fassis (entretien effectué à Casablanca le 27 juin 2008).

20 L'ALN du Sud est dissoute en février 1960 et ses éléments ont été intégrés dans les Forces armées royales (FAR).

21 On cite parmi eux Abdellah Senhaji, Saïd Bounaïlate, Mohamed Ben Saïd, Mohamed Mansour, Hachmi Mutawakkil, Jilali Haïder, Abderrahmane Zeyyate, Thami Nouamane, Ahmed Dhou El Fakkar, Mohamed Bensaïd, Mohamed Bouyezza, Mohamed Khannouri, Mohamed Sekkouri, Mohamed Ouardi, Mohamed Nejari, Omar Bensaïd, etc. (Bennouna 2002).

Aït Abdi<sup>22</sup>. Il avait espéré le soutien militaire de l'Armée de libération de l'Est, mais celle-ci avait été manipulée par le pouvoir, soulignait-il. Le mouvement insurrectionnel n'avait donc duré qu'un mois (du 17 mars à mi-avril 1960). Les membres des tribus révoltées s'étaient rendus après une promesse d'amnistie (l'amane) demandée par le caïd Bachir afin d'éviter un bain de sang.

La révolte du caïd Bachir offre un autre exemple du sentiment de frustration auquel furent confrontés les membres de la résistance et de l'Armée de libération nationale. Ben Thami Bachir nous avait témoigné que

les épisodes concernant le destin des membres de l'armée de libération au Maroc n'ont de corollaires ni dans l'histoire des nations ni dans les expériences des luttes coloniales. La lutte pour l'indépendance était menée au Maroc par des hommes qui avaient œuvré à une telle action avec une très grande spontanéité et surtout avec une abnégation totale aux valeurs de la liberté et du nationalisme, et ce, quelle qu'ait été leur appartenance régionale ou tribale, or tout s'est évaporé pendant les premières années de l'indépendance. Et ce sont les traîtres qui ont pris les rênes des postes de responsabilité dans le nouvel État-nation.

Entretien effectué à Casablanca le 27 juin 2008

Pour reconstituer les faits dans leur contexte historique, on doit justement noter que si la scission du Parti de l'Istiqlal, le 25 janvier 1959, était un phénomène inéluctable, elle a aussi permis de mettre un terme aux discordes entre deux tendances diamétralement opposées. Une grande partie d'anciens membres de la résistance armée ayant adhéré au Parti de l'Istiqlal, avait rallié le nouveau parti.

Par ailleurs, les événements s'étaient accélérés, à propos de l'UNFP, après la révolte du caïd Bachir. Le gouvernement d'Abdellah Ibrahim était congédié le 20 mai 1960 et la décision était considérée par Mehdi Ben Barka comme un acte anti-démocratique, voire « un coup d'État », car il s'agissait d'un acte

22 Parallèlement à cette mobilisation, une autre révolte était déclenchée dans les montagnes du Haut-Atlas dans la région de Marrakech à Amez Miz sous l'égide de Moulay Chafai Sbai, membre de la résistance et de l'Armée de libération nationale. Cette révolte fut étouffée par la gendarmerie royale après avoir tué les acteurs qui l'avaient dirigée. Le quotidien français *Le Monde* rapportait que ces fonctionnaires auraient eu l'intention de se joindre à la rébellion déclenchée dans la région de Beni Mellal. Il ajoutait également que plusieurs caïds du Rif et de la zone montagneuse située au sud de Fès auraient été relevés de leurs fonctions et placés en résidence forcée (*Le Monde*, le 26 mars 1960).

ayant visé à faire avorter les dernières apparences de la participation du parti au pouvoir (Ben Barka 1966, 9)<sup>23</sup>.

Le renvoi annonçait, dès lors, une nouvelle ère de protestation. Le parti de l'UNFP était passé à l'assaut du régime. Un courant au sein du parti, composé essentiellement d'anciens membres de l'Armée de libération, avait tendance à la radicalisation par l'action armée sous l'égide de Mohammed Fkih Basri. Celui-ci n'a pas manqué d'afficher cette tendance à Casablanca le 17 octobre 1961, en disant que « le but de notre mouvement populaire (l'UNFP) est de renverser un régime pourri » (Palazzoli 1974, 248-249). Les événements postérieurs ont consacré cette tendance, à commencer par le « complot » contre le régime en juillet 1963 jusqu'au mouvement insurrectionnel de mars 1973. Sur le plan politique, les prises de positions du parti et sa ligne idéologique traduisaient un rapport envenimé avec le pouvoir<sup>24</sup>.

L'étude de la révolte du caïd Ben Thami Bachir nous a permis de mettre en évidence une autre forme de protestation périphérique qui s'est appuyée sur des réseaux locaux tout en restant tributaire de l'évolution des rapports de l'UNFP avec le pouvoir central. L'analyse du mouvement insurrectionnel de mars 1973 sera l'occasion de traiter d'un autre tournant important dans l'évolution du fait protestataire au Maroc. Il s'agit de la dernière mobilisation inscrite dans un projet « révolutionnaire », dont l'échec a contribué à ce que la question de la langue et de la culture amazighes soit posée de plus en plus au sein de la gauche par une nouvelle génération.

23 Pour le chef du parti, Mehdi Ben Barka, ce renvoi était à la fois l'aboutissement et la manifestation d'une autre conception du pouvoir « celle d'un régime théocratique et féodal, qui tendrait à maintenir ou à ressusciter les structures médiévales de la société traditionnelle marocaine pour conserver d'anciens privilèges et contrecarrer les processus d'évolution et de progrès. Cette conception est celle d'une minorité féodale terrienne, mercantile ou religieuse, qui naguère unie partiellement aux forces populaires dans la lutte pour l'indépendance entend maintenant opérer à son profit le transfert des privilèges politiques ou économiques attachés au régime de protectorat, derrière le paravent du vocabulaire et de l'administration modernes hérités de ce même protectorat ». Déclarations recueillies par Jean Lacouture, *Le Monde*, le 28 mai 1960.

24 Les manifestations de ce rapport tendu s'étaient exprimées à l'occasion des différentes échéances politiques. Nous pouvons évoquer, à titre d'exemple, le refus du parti de la procédure d'élaboration du premier projet constitutionnel. Il s'agissait, selon le parti, d'une constitution octroyée, car il n'incarnait pas la volonté populaire à travers une assemblée constituante élue. Le parti avait donc appelé au boycott du référendum constitutionnel du 7 décembre 1962, etc.

## 2.2 *Le mouvement insurrectionnel de mars 1973*

Plusieurs villes du Maroc central ont été le théâtre du mouvement insurrectionnel de mars 1973, dont les acteurs ont été pour la majorité des Berbères<sup>25</sup>. Mais le mouvement était la conséquence de processus politiques marqués par la tension entre la monarchie et l'UNFP, notamment après l'assassinat de Mehdi Ben Barka en 1965. La branche armée du parti se radicalisait de plus en plus. La « révolution » ou le putsch devint, dès lors, l'ultime idéal.

Il faudrait ajouter que le contexte géopolitique régional était plus favorable à la prise en charge et au soutien du projet « révolutionnaire » escompté. Les chefs de file du baasisme en Syrie, du nationalisme algérien incarné dans le Front de libération national (FLN) et enfin la révolution libyenne, étaient plus réceptifs à un modèle d'action politique qui avait été à l'origine de leur accession au pouvoir. C'était, en effet, la phase de l'euphorie du nationalisme arabe, qui devenait un *modus vivendi*, quelles qu'aient pu être les trajectoires historiques et culturelles des pays, comme celles de leurs acteurs.

Le mouvement « révolutionnaire » prit ainsi forme et surtout organisa sa base d'action, à partir de la Syrie, pour mettre en application « l'option révolutionnaire » léguée par M. Ben Barka dans le cadre du *Tanzim*, qui signifie « Organisation » en arabe<sup>26</sup>. Mais l'infiltration de l'organisation par les Services de renseignements marocains a entraîné, en décembre 1969 et en janvier 1970, des arrestations de militants du parti ainsi que de certains bénéficiaires du stage militaire en Syrie<sup>27</sup>. Le projet « révolutionnaire » fut ainsi reporté.

Cependant, après de longues tractations entre les dirigeants de cette Organisation, il a été décidé de passer à l'action<sup>28</sup> pour déclencher le mouvement

25 L'étude de la biographie des acteurs de cette mobilisation permet de déduire qu'ils appartenaient à deux générations distinctes. La première était issue de la résistance et de l'armée de libération qui avait constitué après l'Indépendance l'aile radicale du Parti de l'Istiqlal et par la suite de l'UNFP, comme ce fut le cas du Fkih Basri, Sidi Hamou Abdelalim et Ibrahim Tizniti, etc. Quant à la seconde génération, elle avait été nourrie par les idéaux du Parti après l'Indépendance et surtout marquée par la confrontation directe avec le pouvoir. Il s'agit par exemple d'Omar Dahkoun, El Mouhtadi, Youss Moustapha, Miri Boujmaa, etc. (voir M. Bennouna, 2002).

26 La Syrie était alors une base arrière du projet révolutionnaire. Les guérilleros étaient préparés militairement dans les camps de Zabadani et Aïn El Baïda aux côtés des combattants palestiniens et autres.

27 Cette vague d'arrestations était connue sous le nom de « complot de 1969 » (Bennouna, 2002, 100-122).

28 C'est à partir de 1972 que les dirigeants du *Tanzim* ou de l'Organisation ont envisagé la mise en application du projet putschiste lors d'une réunion à Paris en présence de ses principaux cadres. Les grandes orientations et les stratégies de l'action armée ont été tracées, malgré le scepticisme qui a caractérisé le déroulement de cette réunion à cause de la présence d'un homme de confiance de Mohamed Fkih Basri dans le plan, qui soulevait

insurrectionnel, le 3 mars 1973, date qui marquait la Fête du Trône. Les maquisards se sont dispersés entre Moulay Bouazza (près de Khenifra), Goulmima et Tinghir. Le projet a été reporté à la dernière minute, mais il a été mené par le groupe destiné à Moulay Bouazza contre la caserne sise dans ce lieu. Les forces de l'ordre sont intervenues et ont encerclé les régions. Plusieurs dirigeants et maquisards ont été tués ou arrêtés.

Les épisodes de cette mobilisation révèlent l'échec d'un projet révolutionnaire, mais aussi le déclin d'un idéal qui avait façonné toute une génération. D'ailleurs, les acteurs de l'insurrection eux-mêmes, en état d'arrestation ou rescapés, en ont fait le constat. Le témoignage légué par O. Dahkoun, attendant son exécution capitale à la prison de Kénitra, à Omar Khattabi, neveu de Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi, le dévoilait en ces termes « toi qui vas sortir, sois notre témoin. Nous, nous allons mourir, mais nos dirigeants vont sortir d'ici et finir dans les ministères. Dis bien aux camarades que l'ennemi est chez nous » (Bennouna 2002, 313)<sup>29</sup>.

La reproduction de l'Histoire sous une forme plus spectaculaire était, à vrai dire, l'une des observations que nous pouvons tirer de ces mobilisations. On note, en ce sens, que la création de l'armée de libération du Maghreb arabe était conduite sous l'égide de Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi, dans le contexte de la fin des années 1940, avec le soutien des régimes politiques égyptien et syrien. Le but escompté était d'engager une résistance armée contre la colonisation. La majorité des acteurs qui se sont engagés dans cette opération étaient issus d'espaces périphériques.

---

des suspicions aux yeux de certains membres de l'organisation clandestine (Bennouna 2002, 218).

29 Le verdict a été rendu le 30 août 1973. Il reflétait à travers l'ampleur et la gravité des condamnations, le durcissement du pouvoir et sa ferme détermination à réprimer toute opposition violente. 16 peines capitales, sur 25 requises, frappaient les maquisards des groupes de l'Atlas ainsi que deux membres de l'organisation clandestine et le responsable des cellules « subversives » au Maroc. 15 condamnations à perpétuité. 30 requises et 56 peines de prison à temps frappaient les autres participants du complot, auteurs présumés d'attentats à la bombe, et leurs complices ; 72 prévenus, dont les 13 avocats de l'UNFP-Rabat sont acquittés (Gourdon, 1973, 397).

Enfin à l'aube du jeudi, 1<sup>er</sup> novembre de la même année, trois semaines après le rejet de leur pourvoi en cassation, 15 des 16 condamnés à mort étaient passés par les armes, le roi ayant refusé sa grâce en dépit de plusieurs appels nationaux à la clémence et d'une forte pression internationale. Il s'agissait de Dahkoun, qui fut exécuté avec 14 de ses camarades : deux de ses lieutenants, J'daini et Yous Moustafa. Houcein Aït Zeid (chef de la cellule de Tinghir), Hadidou (chef de la cellule d'Imilichil) et Moha Oulhaj (chef de la Cellule de Khénifra). Neuf lieutenants de Mohamed Bennouna : Dahmane Saïd, Nassiri, Bouzyan, Othmani, Aït Ami, Ba Amrani, El Jazzar, Sabri et Farix (Bennouna 2002, 313).

Les événements de mars 1973 dévoilent un parallèle entre les acteurs des deux mouvements pourtant séparés dans le temps. Il en découle un paradoxe frappant. Peu importe le rapport des idéologies, des idées ou des théories politiques avec l'identité locale, régionale ou tribale, l'objectif ultime était de passer à l'action et d'assouvir les frustrations ressenties. Les deux mouvements ont convergé vers un destin fatal qui a eu des retombées décisives sur l'histoire politique contemporaine du Maroc. Nous en avons décrit quelques-unes pour l'UNFP et surtout pour son aile politique, qui se trouvait dans une situation de plus en plus embarrassante. Mais la date de janvier 1975 a été un tournant décisif dans la trajectoire du parti. Si elle marquait la création de l'Union socialiste des forces politiques (USFP), elle consommait la scission déjà déclenchée en juillet 1972 dans les rangs de l'UNFP entre le bureau de Rabat sous l'égide d'A. Bouabid et celui de Casablanca sous la direction d'A. Ibrahim et M. Ben Seddik<sup>30</sup>.

L'échec du projet révolutionnaire de mars 1973 a eu d'autres conséquences aussi importantes. À partir d'un autre espace périphérique, Moustapha El Ouali et d'autres acteurs issus de la zone sud-marocaine s'étaient engagés, face au pouvoir central, dans un autre projet révolutionnaire : la fondation du Polisario, avec l'appui du pouvoir algérien, en mai 1973, au nom du droit à l'autodétermination<sup>31</sup>. Nous connaissons les épisodes qui se sont succédé. Un conflit politique qui a eu des ramifications à l'échelle du Maroc comme à l'échelle internationale et qui a duré jusqu'à aujourd'hui.

On note également la naissance du Mouvement islamique marocain, connu sous le nom de *Chabiba Islamiya* en 1975, sous l'égide d'Abdelkrim Moutii. Enfin, c'est le début de l'entrée en scène de la question de la langue et de la culture amazighes dans les rangs des différentes couleurs de la gauche, après avoir été déjà posée au début des années 1970 quoique d'une façon latente, par certains acteurs berbères qui y sont affiliés.

---

30 Le congrès extraordinaire de l'UNFP de janvier 1975 a été, de ce fait, le moment de la reconversion du Parti et, par là-même, l'enterrement de l'option révolutionnaire dans les casiers de l'histoire. C'est la fin de l'ambivalence qui a rythmé le fonctionnement du Parti, entre la lutte pour le changement démocratique et pacifique du régime et la tentation de le renverser par des moyens « révolutionnaires ». L'action du Parti est, désormais, inscrite exclusivement dans le cadre d'un long processus de démocratisation du système établi (A. El Benna 1991, p. 145).

31 Rappelons que Moustapha El Ouali était militant à l'Union nationale des étudiants marocains (UNEM) de Rabat, recruté dans l'Organisation Tanzim, et formé en Libye comme les autres camarades de l'aile armée de l'UNFP (Bennouna 2002, 299).

L'analyste des mobilisations protestataires qui ont jalonné l'histoire postcoloniale marocaine serait certainement invité à s'interroger sur la récurrence de ce phénomène, s'il s'agissait d'un signe symptomatique d'une crise de valeurs sociétales ou plutôt la conséquence inévitable de l'impasse des rapports centre-périphéries dans les processus de construction d'un État-nation.

Nous sommes loin de tenter de répondre à ces interrogations que nous avons constamment soulevées lors de nos périples pour conduire le travail de terrain. Mais force est de constater que les événements de mars 1973 ont eu des conséquences importantes aussi bien sur la morphologie de l'espace que sur la population, qui a été le témoin privilégié d'épisodes sans précédent dans l'histoire contemporaine de la région.

Pendant notre visite à Goulmima, nous avons dû faire un constat frappant : les infrastructures socio-économiques sont précaires, voire inexistantes, les jeunes manquent d'horizons et leurs représentations sont marquées d'un grand scepticisme à l'égard de l'État et de ses institutions.

Durant notre visite au village, l'un des militants associatifs amazighs ne manquait pas à chaque moment de préciser certains lieux de mémoire qui témoignaient des séquelles de l'insurrection, comme la caserne des forces auxiliaires, la maison de bienfaisance ou encore le siège de la Caïdat. Et devant la maison de bienfaisance, mon compagnon était resté un moment perplexe pour me dire, d'une voix très basse, qui traduisait une profonde amertume :

c'était ici que furent rassemblées les personnes arrêtées à la suite du fameux mars 1973. C'était ici qu'ont eu lieu les interrogatoires. J'ai vu de mes propres yeux les rassemblements des gens autour de la maison de bienfaisance pour appréhender le sort de leurs proches. Le sujet d'actualité qui avait préoccupé la population du village, voire de la région entière, était le nombre de détenus au sein de chaque famille.

Après un moment, mon compagnon s'est interrogé avec un ton amer : « Pourquoi se sont-ils engagés dans de telles actions ? Pourquoi ont-ils adhéré à de telles formations politiques qui avaient des idéologies qui n'étaient pas les leurs ? »

Obligé de conserver une neutralité, disons objective, nous avons été dans l'incapacité de répondre à de telles questions et surtout d'en discuter le fond. Nous avons continué d'y réfléchir tout en parcourant les vestiges de l'espace lancinant. Mais les interrogations de mon interlocuteur reflétaient un constat chargé de sens : une compassion à l'égard de ceux qui avaient sacrifié leur vie à un mouvement insurrectionnel et à l'égard aussi des victimes des arrestations qui l'ont suivi, mais aussi un réquisitoire contre des machines politiques et des idéaux sur lesquels elles reposaient, coupées de la réalité locale.

Enfin, c'est une rupture de génération qui se manifestait à l'horizon. Dorénavant, c'est l'amazighisme avec toutes ses dimensions sociales, culturelles et politiques qui sert de cadre à la contestation pour les nouvelles générations. En effet, déjà après les épisodes du mouvement insurrectionnel ont eu lieu des débats sur les questions de la langue et de la culture amazighes entre les militants des différents courants de la gauche.

C'est dans cette perspective que nous pouvons inscrire la genèse de deux associations vers la fin des années 1970 par des militants qui ont évolué en leur sein. Il s'agit de l'Association nouvelle de la culture et des arts populaires à Rabat (1978) et de l'Association *Al Intilaka Athakafia* à Nador (1978). Par ailleurs, ces débats ont débouché sur la publication d'un petit livre par des militants du Parti du progrès et du socialisme (PPS)<sup>32</sup>, sans oublier les travaux de certains intellectuels de gauche comme Allal Al Azhar<sup>33</sup> ou Mohamed Abed El Jabri<sup>34</sup> dont les œuvres s'inscrivent dans un autre registre pour défendre une affinité élective entre la langue et l'identité nationale avec l'État-nation.

32 *Les langues et les cultures amazighes* [...] 1980.

33 *La question nationale, l'amazighité et la construction de l'État-nation au Maghreb arabe*, 1984 (en arabe).

34 *Le Maroc contemporain. La spécificité et l'identité ... la modernité et le développement*, 1988 (en arabe).

## Enquête, méthode et analyse

Les développements précédents ont déjà esquissé les principaux traits des transformations morphologiques qui ont marqué le Maroc à partir de la période coloniale. Ils ont par là même introduit aux problématiques que soulève l'épineuse question de la transition d'un ordre social et politique précolonial à un autre ordre dominé par les logiques de l'État-nation.

Si nous avons centré l'attention sur « le fait berbère », particulièrement sous la colonisation et ses ramifications après l'Indépendance, c'est parce que nous allons passer à un autre niveau d'analyse, qui place les acteurs du mouvement au cœur de ces différents processus. Il sera donc question dans ce chapitre, et dans ceux qui suivent, d'aborder les autres niveaux d'analyse, à savoir l'individuel, l'axiologique, l'organisationnel, en exposant les principaux résultats de notre travail de terrain.

L'émergence du mouvement amazigh nous a donc imposé de répondre à plusieurs questions fondamentales qui s'articulent toutes autour de l'explication de ce phénomène. D'un côté, comment et pourquoi des acteurs amazighophones, issus des trois aires linguistiques, presque isolés naguère les uns par rapport aux autres, se sont engagés dans des formes d'action collective pour la défense de la langue et de la culture amazighes, en créant notamment de nombreuses organisations associatives. Ils ont aussi œuvré, graduellement, à la construction d'une identité collective pan-amazighe qui englobe l'ensemble des groupes amazighophones, sachant que la logique de l'État au Maroc était fondée sur l'association de l'unité politique et de l'unité culturelle.

D'un autre côté, comme le point de départ de notre réflexion s'est inscrit dans une démarche actionniste, selon laquelle le mouvement amazigh ne peut être appréhendé que comme un effet de composition ou d'agrégation, c'est-à-dire comme le résultat d'actions individuelles, il serait primordial de s'interroger sur la dynamique de ce mouvement, qui offre l'exemple de transitions dans les formes d'action collective à diverses échelles, en l'occurrence locale, régionale, nationale, voire transnationale.

Nous proposons de présenter d'abord le travail de terrain que nous avons conduit (1), ensuite d'aborder l'axe relatif à la scolarisation, les processus sociaux et trajectoires des acteurs (2) et enfin de tenter d'interpréter les conséquences de la mobilité spatiale sur le processus de construction de l'identité des acteurs (3).

## 1 Approche méthodologique et résultats

Le point de départ de notre réflexion est que le mouvement amazigh ne peut être analysé que comme la conséquence d'actions d'acteurs issus de trois aires linguistiques régionales. Il s'agit d'une étape incontournable pour toute explication qui s'inscrit dans l'individualisme méthodologique, car « toute relation sociale est le comportement de plusieurs individus dans la mesure où, par son contenu significatif, l'action des uns prend en considération celle des autres et s'oriente en conséquence », précise M. Weber (1995, tome 1, 58).

En ce sens, deux principes fondamentaux de la sociologie actionniste doivent être pris en considération. D'abord, un phénomène social, quel qu'il soit, ne peut être conçu ou étudié que comme un effet d'agrégation, c'est-à-dire comme le résultat d'actions, d'attitudes, de croyances, et généralement de comportements individuels. Ensuite, l'explication d'un phénomène social doit s'attacher à retrouver le *sens* des comportements individuels qui en sont la source (Boudon 1992, 22). Il faudrait ajouter que l'agrégation s'opère selon des règles qu'il convient d'explicitier car il ne s'agit pas seulement d'une addition d'actions individuelles.

Partant de l'hypothèse selon laquelle chaque aire linguistique régionale est une agrégation d'une myriade d'organisations tribales, à laquelle appartiennent les acteurs du mouvement, nous nous sommes fixé pour objectifs de chercher d'abord à comprendre les raisons qui ont conduit ces acteurs à œuvrer à la défense de l'identité amazighe dans l'espace public marocain ; ensuite, d'analyser les différents niveaux de situations d'interdépendance, à l'échelle régionale, transrégionale ou même nationale et transnationale, où des acteurs agissent les uns sur les autres pour produire des formes d'action collective organisée.

Mais la mobilisation des explications « individualistes » de la sociologie de l'action impose, par ailleurs, de passer toujours par la création de modèles d'une manière « idéal-typique », selon la démarche de M. Weber (1995, tome 1, 45-50), c'est-à-dire caractériser les catégories d'acteurs qui ont contribué à l'émergence du mouvement au Maroc et qui partagent divers traits linguistiques, culturels, géographiques et sociaux. Ils appartiennent en effet à trois aires linguistiques régionales, en l'occurrence tachelhit (le Sud), tamazight (le Maroc central) et tarifit (le Nord).

Précisons que l'identification d'un militant berbère-amazigh est basée sur un principe simple qui réside dans l'auto-proclamation de l'acteur lui-même : est militant amazigh toute personne qui se déclare comme telle. Une construction *idéal-typique* devra donc identifier les appartenances des acteurs par rapport à chaque région. Il s'agit d'une étape importante pour analyser les divers niveaux des structures d'interdépendance qui ont contribué à ce que des

individus appartenant à des régions différentes agissent les uns sur les autres. Cette démarche permettra ainsi de saisir les différents niveaux de composition qui ont débouché sur plusieurs formes d'organisation telles que les associations et – ou bien – les coordinations locales, régionales, nationales ou encore transnationales. Elle rendra compte, de ce fait, des mécanismes de transition du microscopique au macroscopique.

La conduite du travail de terrain nous a donc imposé de prendre en considération ces principes fondamentaux du paradigme actionniste, en ayant recours à diverses démarches méthodologiques. En effet, en plus de notre constante observation de la dynamique du mouvement depuis les années 1990, nous avons eu à mobiliser une démarche tant quantitative que qualitative pour comprendre et expliquer l'émergence et l'évolution du mouvement amazigh à partir des divers niveaux d'agrégation d'actions individuelles. L'objectif que nous nous étions fixé était d'identifier les acteurs du mouvement, comprendre les raisons qui les ont amenés à s'engager pour la défense de la langue et de la culture amazighes, puis de chercher à expliquer les divers niveaux de passage aux formes d'action collective.

Il faudrait cependant ajouter quelques remarques préliminaires d'ordre méthodologique sur les conditions de déroulement de l'enquête. À cet égard, la démarche quantitative est loin d'être une entreprise aisée. Elle nous a exposé à de nombreux obstacles qui ont rendu difficile l'exploitation des données que nous avons collectées. D'abord, nous ne disposons pas de statistiques sur la population-mère, c'est-à-dire sur l'ensemble des acteurs affichant la défense de l'identité amazighe dans les différentes sphères de l'espace public marocain. Il est, de ce fait, difficile de parler d'échantillon représentatif.

Ensuite, nous avons nous-même administré le questionnaire, entre novembre 2006 et mars 2007, dans un espace géographique assez large qui s'étend sur plusieurs villes comme Agadir, Marrakech, Casablanca, Rabat, Meknès, Er-Rachidia, Goulmima, Nador et Al Houceima. Mais malgré nos efforts, le questionnaire n'a été complété que par 90 personnes. Idéalement, il aurait été plus intéressant d'en obtenir davantage, puisque nous avions espéré atteindre au moins 300 réponses afin d'obtenir plus de consistance et de solidité pour la phase d'analyse.

Devant ces contraintes drastiques, nous avons été obligé de nous limiter au nombre obtenu et nous n'allons étayer notre analyse que sur les résultats les plus pertinents.

Nous avons dû, par ailleurs, conduire une cinquantaine d'entretiens avec des militants amazighs appartenant aux trois aires linguistiques régionales. Le choix du militant a été fait en nous basant particulièrement sur la visibilité

de l'acteur dans la défense de la question amazighe dans les organisations associatives, politiques et syndicales, ou encore dans les sphères scientifiques, artistiques et médiatiques.

Il découle de la lecture des différents entretiens que nous avons effectués, de même que des résultats des questionnaires que nous avons obtenus, qu'une grille peut être présentée en s'appuyant notamment sur l'identification de l'acteur par son lieu de naissance, son genre, son âge, son parcours scolaire, la nature de son activité professionnelle et enfin ses affiliations à des organisations politiques, syndicales ou même associatives. Les grandes tendances qui ressortent des résultats sont les suivants :

- La majorité des acteurs du mouvement sont nés à la campagne ;
- La tranche d'âge des acteurs varie entre 18 et 82 ans, et sans catégorie d'âge dominante ;
- La majorité des acteurs est de sexe masculin ;
- La majorité des acteurs a atteint un niveau d'enseignement supérieur et les disciplines choisies sont variées ;
- Le processus de socialisation est marqué par une forte mobilité spatiale, notamment vers les villes de Casablanca, de Rabat, de Fez et de Marrakech, pour des raisons liées aux études ou à l'exercice professionnel ;
- La mobilité spatiale des acteurs a été accompagnée par l'extension des liens sociaux, au-delà des communautés de base ;
- L'espace urbain est une structure d'interdépendance importante dans le processus d'émergence des associations culturelles amazighes ;
- La majorité des acteurs avait déjà eu des expériences au sein des organisations associatives, politiques ou encore syndicales au Maroc, en tant que sympathisants ou adhérents ou en tant que membres de bureaux ;
- Le statut professionnel des acteurs est assez varié, avec une prédominance du statut de salarié.

Quelles sont les interprétations que nous pourrions alors tirer de ces premiers éléments ?

## 2 Scolarisation, processus sociaux : essai d'interprétation

Une remarque importante découle des données collectées à partir des entretiens et des réponses au questionnaire concernant le taux de scolarisation très élevé des acteurs. En effet, ce taux atteint 100 % pour les personnes ayant fait l'objet d'entretiens et 98,9 % pour les questionnaires. Ce constat est significatif à plusieurs égards, malgré des différences d'effectifs par tranches d'âge, parfois faibles pour certaines catégories d'âge. Il éclaire sur certains aspects

importants du processus de socialisation des acteurs en montrant notamment comment ils interagissent avec le système éducatif du Maroc indépendant et qui se veut à la fois homogène et vecteur de l'identité nationale.

Nous avons enregistré, à cet égard, et d'une manière récurrente, chez plusieurs acteurs des première et deuxième générations, une amertume affichée quand il s'agissait d'aborder leurs trajectoires scolaires. Il serait bon d'exposer quelques extraits des témoignages recueillis.

Ali Khadaoui<sup>1</sup> disait à cet égard :

Le premier choc que j'ai eu dans mon enfance, je l'ai eu à l'école du village. J'ai appris une langue maternelle au sein de ma famille, que je pratiquais jusqu'à une certaine date. Dans l'école du village, j'ai découvert un autre univers en rupture avec mon foyer. Il s'agissait de la découverte de la langue arabe, l'unique langue qui s'enseignait dans les premières classes du primaire et que je ne connaissais pas. Les instituteurs accentuaient ce choc, sauf dans des cas rares, par des moqueries à l'égard des élèves qui ne maîtrisaient pas l'arabe tout court ou qui le parlaient bien, mais avec un accent amazigh marqué. Ce choc était accentué dans la rue par la population citadine où la culture dominante était la culture arabo-islamique à travers des insultes comme "*Chelh, Khroufi, Jghawel, Garbouz*".

Le même acteur ajoute pour rapporter l'exemple d'un problème vécu à l'école :

De 1959 à 1972, le nombre d'élèves qui a transité par cette école du village et qui a obtenu le baccalauréat est de l'ordre de deux. C'est une conséquence principalement de ce choc et de cette rupture. Un événement demeure gravé dans ma mémoire depuis l'enfance. Je me souvenais de notre instituteur d'arabe et de ses comportements violents. Lors d'une séance de cours, l'instituteur a présenté l'image d'un poulet sur le livre scolaire et nous a demandé de dire ce que c'était. Mon copain Bassou a répondu, "*Tafouloust*" [qui désigne poulet dans la langue maternelle de cet enfant]. L'instituteur l'a violemment battu et ridiculisé, tout en lui indiquant qu'il s'agissait de "*Dajajatoune*" [qui désigne poulet en langue arabe]. À son retour chez lui, Bassou a refusé de retourner à l'école en rapportant à ses parents que leur instituteur enseignait des mensonges. Bassou a abandonné l'école et a intégré par la suite le corps de l'armée.

---

1 Militant amazigh du Maroc central.

C'est une véritable aliénation qu'a subie l'élève amazigh. Il devait connaître quatre langues : le darija<sup>2</sup>, sa langue maternelle le tamazight, la langue française et la langue arabe classique.

Entretien avec Ali Khadaoui à Rabat, le 13 juin 2005

Nous avons recueilli de très nombreux témoignages similaires, et nous avons constaté le même phénomène dans plusieurs œuvres biographiques, comme celle de Brick Oussaid, qui explicitait l'état de choc vécu à l'école (Brick Oussaid 1988, 59-72).

Il s'agit d'un phénomène répétitif qui soulève des questions qu'il faudrait analyser, quoique rapidement. En effet, les problèmes de scolarisation des catégories amazighophones, comme ce fut le cas aussi des catégories issues des périphéries et qui parlent l'arabe dialectal, étaient au cœur des problématiques que connaissait le système éducatif marocain dès la première année de l'Indépendance.

Nous nous limiterons à exposer en trois points notre analyse de ces questions.

D'abord des problèmes du manque de ressources humaines et matérielles. Le Maroc a été confronté à un double défi : d'une part, celui du manque considérable de personnel enseignant formé, de bâtiments et d'outils pédagogiques, tels que les livres et les fournitures scolaires. La politique de la marocanisation et l'arabisation qui s'ajoutait à ces problèmes endémiques n'ont fait qu'aggraver les obstacles pour le système éducatif.

D'autre part, le défi relatif aux demandes croissantes de scolarisation, engendrées par la politique de la généralisation de l'enseignement, a abouti à un net écart entre le discours officiel et la réalité (Zartman 1962, 770-774 ; 1964a, 154-195).

Ce constat a été d'ailleurs corroboré par les données officielles de l'époque. Le plan biennal d'équipement de 1957-1959, par exemple, dévoilait d'une manière plus claire cet état de balbutiement. Il avait mis l'accent sur la formation des maîtres. Il avait aussi prévu de réduire le rythme de la scolarisation primaire à un niveau compatible avec les nécessités financières et les possibilités de leur formation. Pour remédier aux inconvénients d'une telle « pause », un ralentissement de l'enseignement primaire, il prévoyait que « des campagnes massives d'éducation de base soient organisées au profit des adultes et des enfants non scolarisés » (Rapport général de la Commission centrale d'études et de financement, ministère de l'Économie nationale, 1958, p. 14).

Ensuite, l'action pédagogique, déjà enlisée par ces nombreux obstacles, fut marquée par la naissance de nouvelles problématiques concernant les enfants

2 Le dialecte marocain dérivé en grande partie de la langue arabe et de l'amazigh.

amazighophones, parce que la transition de l'univers de la famille à celui de l'école ne se passait pas sans difficulté. Ces enfants devaient en plus déployer des efforts supplémentaires pour s'adapter et étudier dans une nouvelle langue, différente de leur langue maternelle. Et comme ce n'était pas souvent facile, pour la plupart, ils étaient fortement exposés au décrochage scolaire.

On ajoute, enfin, que le facteur culturel affecte les conditions de scolarité des enfants amazighophones vivant dans le monde rural. Comme la majorité du personnel enseignant était issu des grandes villes, leur méconnaissance de la réalité locale nourrissait constamment les clichés et les représentations axés sur le clivage citadin-rural. L'enfant se trouvait ainsi soumis, implicitement, à un rapport de domination culturelle qui l'exposait à un sentiment d'aliénation. Et les effets de ces traits distinctifs, des catégories issues de ces deux espaces, accentuaient les représentations stéréotypées selon lesquelles la cité est associée à la civilité et à une suprématie morale et religieuse. En revanche, l'espace rural, composé aussi bien par les amazighophones que par les darijiphones<sup>3</sup>, était associé à une image d'incivilité, d'ignorance et de précarité des conditions de vie<sup>4</sup>.

Les entretiens ont été des moments importants pour les militants, notamment ceux de première et de deuxième générations, d'évoquer les problèmes liés à l'école et à l'action pédagogique. Les propos recueillis dévoilent la récurrence des récits de violence tant physique que verbale des enseignants des différents niveaux. Ils révèlent, par ailleurs, le début de l'éclosion de la conscience de soi puis celle de l'identité amazighe chez ces acteurs.

Nous exposerons quelques témoignages pour rendre compte de ce constat. Mohamed Oudades, militant issu du Maroc central, n'a pas manqué de souligner certains de ces problèmes. Il nous a déclaré à cet égard :

Depuis mon passage au lycée, je sentais l'agression de la part de certains professeurs aussi bien marocains que ceux venant du Moyen-Orient dans les matières d'arabe et de la religion islamique. Ils se moquaient de mon nom et des noms marocains. Ils nous qualifiaient de tribus, de sauvages, d'ignorants et des fils de dahir berbère. Même dans la rue, nous n'avons pas échappé à l'humiliation.

Entretien avec Mohamed Oudades, à Rabat, le 13 juin 2007

3 Ceux qui parlent le dialecte familier dérivé de la langue amazighe ou de l'arabe.

4 L'histoire des sociétés de l'Afrique du Nord ou du monde musulman, d'une manière générale, est rythmée par le primat de ces clivages. Il suffit de parcourir quelques œuvres en histoire sociale comme celles d'Ibn Khaldoun (Ibnou Khaldoun 1992), E. Masqueray (Masqueray 1983) et R. Montagne (Montagne 1953, 64-75), pour s'en rendre compte.

Dans le même ordre d'idée, Mohamed Akdim, militant de la région du Sud, a apporté le témoignage suivant :

Je suis issu de la région du Sud plus particulièrement du Souss. Je suis parti vivre avec ma famille à Casablanca, depuis mon jeune âge. C'était la période des premières années de l'Indépendance. Ma famille habitait dans un quartier où résidaient des familles de colons. Leurs enfants m'insultaient en me traitant de sal Arabe. À la suite d'une querelle que j'ai eue avec l'un d'entre eux, nous avons déménagé dans un autre quartier où vivaient des familles marocaines. Je découvrais une autre réalité et des insultes d'un autre genre. Les jeunes et les habitants du quartier nous traitaient de sale "*Chelh*".

Ces qualificatifs m'ont beaucoup perturbé et c'est à partir de cette époque que j'ai commencé à me poser des questions à propos de mon identité et de ce que je suis. La réponse à ces différentes questions se cristallisera lors de mon voyage en France pour poursuivre mes études à travers mes recherches sur l'histoire du Maroc et surtout à travers l'interaction et les discussions avec des personnes proches de la gauche et de l'extrême gauche, sur l'identité berbère. Mon identité amazighe et mon appartenance locale constituaient une grande fierté pour moi en dépit du mépris, du rejet et de l'ignorance que j'avais ressentis dans l'espace urbain.

Entretien avec Mohamed Akdim à Casablanca, le 18 juin 2006

Pour ceux qui avaient eu la chance de ne pas sombrer dans le décrochage scolaire, franchir l'étape de l'école n'était pas pour autant la fin du périple : ils devaient affronter d'autres problèmes, liés à la concentration des établissements d'enseignement supérieur dans l'axe de Casablanca et Rabat. La majorité des militants interrogés n'a pas manqué de souligner qu'il s'agissait d'une véritable injustice sociale, limitant leurs chances d'ascension par rapport à leurs camarades qui vivaient déjà dans ces villes. Ils étaient exposés de facto à la discrimination, parce qu'ils devaient faire face aux difficultés matérielles dues à leur éloignement en même temps que surmonter les problèmes d'adaptation au contexte urbain.

Cette perception était encore plus accentuée chez des acteurs de la première et de la deuxième générations, qui attribuaient l'inaccessibilité des jeunes issus de régions périphériques à des disciplines comme la médecine ou à l'attitude discriminatoire de certains responsables d'institutions universitaires.

Boujamaa Jghaimi, acteur associatif amazigh issu de la région du Sud, disait à cet égard :

La population de la région (il parle de la région du Sud) souffrait des inégalités des chances. Les infrastructures les plus importantes étaient naguère concentrées dans l'axe Casablanca-Rabat-Fez. C'était une véritable discrimination. Les jeunes de la région devaient se déplacer vers les établissements de l'enseignement supérieur se trouvant sur cet axe pour poursuivre leurs études. En plus des problèmes matériels qu'ils rencontraient, ils affrontaient un blocage pour accéder à certaines filières comme la médecine et l'ingénierie, qui étaient monopolisées par les Fassis. Cet état de fait se répercutait négativement sur l'ascension sociale de ces jeunes. Et ceux qui réussissaient, ce n'était que par miracle, car devant de telles conditions l'échec était inéluctable.

Entretien avec Boujamaa Jghaimi à Agadir, le 20 juin 2006

Nous nous sommes limité, jusqu'à maintenant, à décrire la perception du réel par certains acteurs. On note que parallèlement au taux de scolarisation très élevé chez les acteurs, nous avons observé que le taux des acteurs ayant atteint un niveau d'instruction supérieur<sup>5</sup> était aussi élevé.

Nous ajouterons aussi que la nature des filières d'études est assez variée, avec des différences moins marquées dans l'ensemble. On observe, toutefois, un avantage pour les personnes ayant effectué des études littéraires, par rapport aux autres. Les filières que nous avons retrouvées, globalement, sont les études littéraires, juridiques, économiques, sociales, scientifiques et techniques.

Nous nous sommes demandé, ainsi, si le choix de la langue d'étude, l'arabe, le français, l'anglais ou encore d'autres, offert par le système éducatif marocain pouvait être significatif dans les cursus des acteurs dans l'enseignement supérieur. Les résultats que nous avons obtenus cependant ont permis de conclure qu'ils sont peu pertinents, en dépit de la domination de la langue française dans certaines disciplines choisies.

Avant de passer aux déductions que nous pouvons tirer de ces résultats, il nous a paru indispensable de nous arrêter sur un autre phénomène qui a marqué le processus de scolarisation des acteurs. Il s'agit de la mobilité spatiale, à

---

5 Par enseignement supérieur, nous entendons un baccalauréat plus un enseignement dispensé dans une université ou dans institut public ou privé.

partir de l'école élémentaire jusqu'à l'enseignement supérieur, qui est un trait commun pour la majorité des acteurs.

En ce sens, le décalage des niveaux de développement économique entre régions et encore plus entre milieux ruraux et urbains, a eu des conséquences importantes sur la carte scolaire et, par là même, a affecté la scolarisation des catégories issues des régions périphériques. Les témoignages convergeaient pour dresser un constat difficile. L'éloignement de l'école, du collège ou du lycée imposait à l'élève de se déplacer par des moyens de transport locaux, rudimentaires et inadaptés pour un jeune d'un tel âge, et d'affronter des conditions climatiques souvent difficiles. Pour remédier à ces contraintes, le recours à l'internat, pour certains, demeurait une alternative inéluctable, sachant que les conditions de vie n'y étaient pas merveilleuses en raison des conditions précaires d'hébergement et de restauration.

L'ensemble de ces facteurs seraient en mesure d'expliquer quelques aspects du phénomène de l'échec ou de la déperdition scolaires<sup>6</sup>. Il n'est pas étonnant que les jeunes qui avaient pu surmonter ces difficultés soient plus exposés à un sentiment de frustration. Cette observation paraît légitime pour plusieurs raisons. En effet, la poursuite de la scolarité imposait systématiquement une mobilité spatiale qui dépendait de la localisation de l'établissement scolaire, du petit village à la petite ville, puis à la grande ville ou à l'étranger. Parallèlement à cette mobilité, les jeunes étaient constamment écartelés entre deux mondes. D'abord, le monde de la famille qui leur a inculqué un système de valeurs et une langue maternelle, noyau de leur identité de base. Ensuite, le monde de l'école, primaire et secondaire, puis de l'enseignement supérieur, qui leur imposait dans chaque contexte, d'intérioriser de nouveaux codes culturels, une nouvelle pratique linguistique et plus particulièrement des efforts d'adaptation et de réadaptation.

Mais, le plus important est que la question de la mobilité spatiale nous renvoie à la problématique de l'extension des liens sociaux au-delà des espaces linguistiques régionaux, que nous proposons d'analyser dans le dernier axe de ce chapitre, car elle peut éclairer plusieurs phénomènes qui ont marqué la société marocaine, dont celui de l'émergence du mouvement amazigh.

6 On observe une évolution notoire du taux d'élèves inscrits au primaire au Maroc qui est passé de 38 % en 1960 à 87 % en 2004, avec une différence selon le milieu : 98 % et 76 % en milieux urbain et rural respectivement (HCP 2004). Néanmoins, le taux de déperdition est de plus en plus élevé dans les tranches d'âges suivantes : entre 12 et 15 ans, les taux atteints de scolarisation baissent à 69 % et le même taux décroît à 43 % au-delà de cette tranche d'âge. Par ailleurs, ce taux est plus important chez les jeunes issus du milieu rural de sexe masculin (HCP, *Enquête nationale sur les niveaux des ménages* 1998/1999).

### 3 Acteurs, mobilité spatiale et liens sociaux

Les résultats de notre travail de terrain ont permis d'identifier les principaux traits de la trajectoire des acteurs du mouvement amazigh : un taux de scolarisation élevé et une forte mobilité spatiale durant le cursus scolaire. À ce stade notre objectif est double. Chercher, d'abord, à expliquer le processus de transition d'une conscience berbère circonscrite dans des espaces linguistiques régionaux, à une conscience berbère globale ; expliquer, ensuite, pourquoi et comment des actions individuelles ont produit des actions collectives.

Notre démonstration repose sur l'idée selon laquelle l'émergence du mouvement amazigh est la conséquence de l'agrégation d'actions individuelles. Il faudrait préciser que cette agrégation est l'expression de nouveaux liens sociaux au sein de l'espace urbain. Les processus de socialisation des acteurs, marqués par une forte mobilité spatiale, conduisent à l'appropriation d'identités collectives basées sur le sentiment d'appartenance régionale. La dimension linguistique, qui était à l'origine un facteur de cohésion sociale, a favorisé l'extension des formes de solidarité au-delà des zones régionales.

L'espace urbain a favorisé l'interdépendance des différents groupes sociaux, amazighophones ou arabophone, qui y vivaient, quelle que soit leur appartenance géographique. Il a contribué à l'éclosion d'une conscience pan-amazighe, parce que les formes de solidarité dépassaient désormais le cadre local ou régional pour s'étendre à l'ensemble de ceux qui parlaient le berbère, avec ses trois dialectes : tachelhit dans le Sud, tamazight dans le Maroc central et enfin tarifit dans le Nord.

La conscience pan-amazighe est nourrie, de surcroît, par un contexte urbain marqué par des rapports de domination culturelle qui exposent les catégories sociales issues des zones périphériques à des formes de « sous-représentation ». Bien mieux, la logique du processus de construction de l'État-nation consacre en plus ce rapport de domination, au nom de l'unité politique et de l'unité culturelle, au détriment de la diversité culturelle et linguistique des espaces périphériques.

Le processus d'émergence du tissu associatif amazigh corrobore notre démonstration. Il n'est pas anodin d'observer, à cet égard, que si l'AMREC fut créée à Rabat, c'est parce que les premiers centres universitaires étaient concentrés dans cette ville. L'AMREC était l'expression d'une solidarité sociale manifestée par des acteurs constitués essentiellement par des étudiants et des enseignants issus du Sud. Et c'est la même logique qui a présidé à la création d'autres associations dans d'autres villes comme Casablanca, Fès, Marrakech, Oujda, Agadir et Tanger.

Il est indispensable de bien souligner ces processus sociaux pour expliquer la naissance du tissu associatif amazigh. L'histoire sociale et politique du Maroc contemporain est féconde en exemples qui illustrent des cas de transformation des formes de solidarité clanique, tribale ou encore régionale. Nous avons mis en évidence quelques-uns de ces aspects pendant les processus coloniaux, puis d'autres qui ont jalonné les premières années de l'Indépendance, à travers notamment le rôle central des liens sociaux dans les processus de mobilisation du caïd Lyoussi (1956), d'Addi Oubihi (1957), la rébellion du Rif (1958-1959) et aussi la révolte du caïd Bachir (mars 1960).

Rappelons que ces comportements politiques sont d'abord et avant tout des comportements sociaux, car ils sont la conséquence de la réactivation de formes de solidarité qui traversent les groupes sociaux. Nous pouvons apporter d'autres exemples similaires, mais significatifs, qui montrent la constance de ce phénomène sous d'autres formes, comme le comportement politique des gens issus de la région du Souss, lors des élections des Chambres de commerce et d'industrie en 1960. S'ils s'étaient mobilisés pour voter en faveur de l'UNFP, c'est par opposition au soutien de la bourgeoisie fassie au Parti de l'Istiqlal<sup>7</sup>.

Faudrait-il se limiter à ces niveaux d'explication pour conclure que le tissu associatif amazigh constitue un nouveau cadre des liens sociaux pour des acteurs qui convergent sur un certain nombre de traits, dont un processus de socialisation caractérisé par une forte mobilité spatiale, aussi bien que des niveaux d'enseignement élevé ? Assurément non. Ces éléments sont certes intéressants, mais ils sont insuffisants pour apporter une explication satisfaisante à notre délicate question axée sur l'explication de l'émergence du mouvement amazigh. C'est pourquoi nous continuons notre analyse en passant au crible le dernier volet de l'enquête, qui porte sur la situation socio-professionnelle des acteurs.

---

7 Ils avaient soutenu le parti de l'Union Nationale des Forces Populaires (UNFP) qui avait obtenu un grand succès, non seulement dans les villes industrielles de la côte Atlantique, mais dans les provinces d'Agadir, qui s'étendent jusqu'aux vallées de l'Anti-Atlas, et c'est la zone de plus forte émigration des travailleurs et des commerçants soussis. Leur soutien ne découle pas de considérations idéologiques ni même d'engagement politique vis-à-vis de l'UNFP mais il est inscrit dans le cadre des rivalités qui les opposent à la bourgeoisie marchande issue de Fèz. En effet, ces mêmes catégories, ouvrières et commerçantes, issues de la région du Sud ont appuyé les candidats de l'UNFP lors des élections de la Chambre de commerce et d'industrie de 1960 contre ceux d'UMCIA, d'obédience Istiqlal, mais quand l'UNFP a décidé de s'abstenir, lors des élections d'août 1963, elles ont voté en bloc pour les candidats du FDIC pour faire échec à l'Istiqlal. (Adam 1972, 43).

Il ressort des résultats que nous avons obtenus que les activités professionnelles des enquêtés sont, à leur tour, variées. Nous avons dû les répertorier en cinq catégories professionnelles. Celle, d'abord, des salariés qui regroupent à la fois les fonctionnaires, les enseignants, les cadres supérieurs et les agents du secteur public et privé, puis celle des professions libérales, celle des étudiants, celle des sans-emploi et enfin, celle des retraités. Notre attention s'est portée sur l'existence de catégories d'acteurs ayant eu des statuts professionnels et sociaux importants dans les sphères de l'État.

Quelles sont les interprétations que nous pourrions tirer de cet ensemble de données ? Nous sommes, à vrai dire, devant un phénomène paradoxal, qui offre diverses pistes de réflexion en raison de la réunion de plusieurs éléments :

- Des taux de scolarisation des acteurs très élevés avec des taux de niveau d'enseignement supérieur importants ;
- Des trajectoires caractérisées par une forte mobilité spatiale, s'accompagnant d'une extension des formes de solidarité sociale au-delà de l'espace linguistique régional, phénomène ayant favorisé la transition vers des actions collectives organisées pour la défense de la langue et de la culture amazighes ;
- Des acteurs appartenant à diverses catégories socio-professionnelles, surtout à la classe moyenne, et qui ont investi dans le système éducatif pour bénéficier d'une ascension sociale.

Sur le plan macroscopique, malgré la constance du clivage centre-périphérie, engendrant une dépendance accrue envers le centre du fait des niveaux de développement socio-économique inégaux en défaveur des zones périphériques, on observe une nette évolution de la répartition des infrastructures de base à l'échelle du Maroc. Le croisement des données statistiques officielles, depuis les années 1950 jusqu'à 2016, illustre d'une manière plus claire les tendances de ces niveaux d'inégalité<sup>8</sup>.

En effet, pendant les premières décennies qui ont suivi l'Indépendance, les infrastructures socio-éducatives, économiques, voire culturelles, ont été concentrées principalement dans l'axe Casablanca-Rabat. Mais ce constat a été graduellement atténué par l'extension de différentes catégories d'infrastructures dans les zones périphériques. Paradoxalement, la dynamique du mouvement amazigh a connu aussi une nette évolution. Le nombre d'associations amazighes a crû dans toutes les régions du Maroc. Il est encore

---

<sup>8</sup> Croiser et analyser ces données nécessite une étude à part. Nous renvoyons le lecteur aux différents rapports des statistiques nationales établis depuis 1957 par le Service central des statistiques jusqu'au rapport de 2016 élaboré par le Haut Commissariat au Plan (HCP).

frappant d'observer que cette tendance s'est accompagnée à la fois d'une agrégation de revendications linguistiques et culturelles et de revendications socio-économiques, voire politiques, puis a évolué vers la routinisation des mobilisations protestataires, notamment à l'échelle des zones périphériques.

Ce constat nous incite à nous interroger sur l'intérêt de mobiliser la théorie de la frustration relative pour expliquer l'émergence du mouvement amazigh et la dynamique qu'il a connue depuis les années 1960, sachant que la sociologie classique est riche en énoncés paradoxaux (Boudon 1993, 130 ; Cherkaoui 2003, 61-62).

En effet, pour E. Durkheim<sup>9</sup>, comme A. de Tocqueville<sup>10</sup> et A. Stouffer<sup>11</sup>, la satisfaction n'est pas systématiquement liée à l'augmentation des chances et des conditions de vie. Au contraire, l'insatisfaction et la frustration peuvent croître lorsque les chances de chacun s'ouvrent et s'améliorent. R. Boudon propose d'interpréter la théorie de la frustration relative comme un ensemble d'hypothèses de type rationaliste. Il avance que les modèles de compétition simples peuvent rendre compte naturellement d'effets qui ont longtemps étonné les sociologues. Ces modèles montrent bien que le niveau de frustration global n'est pas nécessairement décroissant avec la diffusion des espoirs de gain ou le fait d'augmenter encore plus rapidement les attentes de promotion. L'avantage du modèle est qu'il montre clairement sous quelles conditions

---

9 L'auteur précise que le bonheur individuel n'est pas une fonction partout croissante de la quantité des biens possédés ; la relation entre bonheur et biens a plutôt la forme d'une courbe en U renversée : en deçà et au-delà d'un optimum, la satisfaction décroît (Durkheim 1978, 214).

10 Il disait à cet égard « qu'à mesure que se développe en France la prospérité, les esprits paraissent cependant plus mal assis et plus inquiets ; le mécontentement public s'aggrave ; la haine contre toutes les institutions anciennes va croissant. La nation marche visiblement vers une révolution » (de Tocqueville 1967, 222-223). Il ajoutait que « les parties de la France qui devaient être le principal foyer de cette révolution sont précisément celles où les progrès se font le mieux voir. Nulle part, au contraire, l'ancien régime ne s'était mieux conservé que le long de la Loire, vers son embouchure, dans les marécages du Poitou et dans les landes de la Bretagne. C'est précisément là que s'alluma et se nourrit le feu de la guerre civile et qu'on résista le plus violemment et le plus longtemps à la Révolution ; de telle sorte qu'on dirait que les Français ont trouvé leur position d'autant plus insupportable qu'elle devenait meilleure ».

11 Il importe de mentionner que A. Stouffer et son équipe étaient les précurseurs de la théorie de la frustration relative et des groupes de référence, en analysant deux corps de l'armée : les gendarmes militaires et les aviateurs. En dépit du fait que les premiers appartenaient à un corps où la promotion était rare, ils se sentaient satisfaits du système de promotion qui les régissait. Au contraire, les aviateurs, bien qu'appartenant à un corps où la promotion était rapide et fréquente, éprouvaient de l'insatisfaction à propos du système de fonctionnement de celle-ci (Stouffer *et al.* 1949).

il en est ainsi. Ses résultats permettent de préciser les propositions intuitives énoncées sous des formes différentes par de Tocqueville, Durkheim et par les auteurs des notions de « groupe de référence » et de « frustration relative » : Hyman, Merton, Stouffer (Boudon 1993, 152).

Cependant, même si le mouvement est l'expression de l'insatisfaction des acteurs de la condition de la langue et de la culture amazighes, de même que de l'ordre social marqué par plusieurs formes de domination culturelle, politique et économique, la théorie de la frustration relative à elle seule serait insuffisante, voire impuissante, pour expliquer ce phénomène complexe. Il serait essentiel alors de prendre au sérieux la logique de l'État comme variable indépendante pour apporter une explication convaincante.

Il faudrait préciser en effet que, dans un État-nation central marqué par un quelconque pluralisme culturel et linguistique, religieux, ou encore ethnique, plus les processus d'homogénéisation culturelle, politique et économique s'intensifient, plus les formes de résistance se multiplient. Cette proposition corrobore, assurément, notre démonstration selon laquelle les liens sociaux ont été à la base d'interactions au sein de l'espace urbain entre des catégories issues des zones linguistiques régionales, ce qui a permis diverses formes de solidarité avant d'aboutir à la création des premières associations culturelles amazighes. La transition vers cette forme d'action collective organisée n'est que la manifestation de la résistance à cette logique qui impose un rapport de domination protéiforme.

Il faut ajouter, par ailleurs, que la dynamique du mouvement a été tributaire d'une autre variable, aussi importante, en l'occurrence la nature hybride du régime politique marocain, que nous avons déjà étudiée précédemment. Un régime hybride, précise G.B. Robertson, est dicté par la nature de la compétition politique qui est officiellement légale, mais lourdement faussée par la force des institutions autoritaires et la faiblesse des organisations indépendantes. De plus, les régimes hybrides sont aussi caractérisés par le fait qu'ils sont à la fois variés et changeants, condition *sine qua non* pour s'adapter aux différentes formes de contestation susceptibles d'émerger dans chaque contexte (Robertson 2011, 2).

L'évolution du régime marocain est marquée par deux moments importants. Le premier court de l'Indépendance jusqu'à la fin des années 1980. Les traits saillants de cette phase étaient la prééminence des formes protestataires souvent violentes parallèlement au caractère autoritariste de l'action de l'État. Paradoxalement, l'action collective du tissu associatif amazigh qui a émergé pendant cette phase est inscrite dans une stratégie de légitimation du discours porté sur la langue et la culture amazighes.

Quant à la seconde période, qui a commencé avec l'amorce des processus de changement politique au Maroc à partir de la fin des années 1980, elle est caractérisée par des formes de plus en plus pacifiques du fait protestataire, qui embrassent une panoplie de revendications et de thématiques axées sur les Droits de l'homme, l'islamisme, l'amazighité, le genre, la citoyenneté, etc.

Les associations culturelles amazighes ont convergé vers de nouvelles formes de résistance à la logique de l'État à travers l'organisation et l'élaboration de divers projets fédérateurs comme la charte d'Agadir, le Conseil national de coordination, les coordinations régionales et le Manifeste amazigh.

Nous proposons, dans l'immédiat, d'analyser le processus de création des associations culturelles amazighes et les différents niveaux de transition d'une action collective à d'autres.

## Tissu associatif amazigh : naissance et évolution

Nos développements portent essentiellement sur les associations signataires de la charte d'Agadir, dont il sera question au chapitre suivant, en l'occurrence :

- L'Association marocaine de recherche et d'échange culturel (AMREC) ;
- L'Association nouvelle pour la culture et les arts populaires (ANCAP) ;
- L'Association de l'Université d'été d'Agadir (AUEA) ;
- L'Association culturelle du Souss ;
- L'Association Ilmas et
- L'Association culturelle Gheris (Tilelli).

Si nous nous sommes limités à ces associations, c'est parce qu'il s'agit d'une étape indispensable pour comprendre la dynamique du mouvement depuis sa genèse jusqu'à ces dernières années, d'autant plus qu'elles ont été les pionnières dans la défense de la langue et de la culture amazighes.

Il paraît légitime cependant de s'interroger sur la place du parti du Mouvement populaire dans notre analyse de l'évolution du mouvement amazigh. Notons d'emblée que même si ce parti n'était pas signataire de la charte d'Agadir, il serait abusif d'aborder le mouvement amazigh sans l'évoquer, pour la simple raison qu'il n'a jamais cessé de faire référence dans ses discours à la berbéricité, depuis sa création officielle en 1959, ou encore de revendiquer sa promotion auprès du pouvoir marocain.

Le parti a constamment réitéré ses appels, comme le montre le document sur la nécessité de l'enseignement et de la promotion la langue et de la culture amazighes, diffusé en avril 1978<sup>1</sup>, ou encore l'initiative du groupe parlementaire « Authenticité » du Mouvement populaire qui a posé la question de

---

1 Le document portait la date du 26 avril 1978. Il n'a pas été signé par son auteur. Cependant, selon toute vraisemblance, il s'agit de Mohamed Chafik, qui l'avait préparé. Il attirait l'attention sur l'oubli dont a toujours souffert la langue berbère essentiellement à cause de la position des élites qui considèrent cette langue comme sans intérêt et craignent que son enseignement soit à l'origine d'antagonismes culturels susceptibles de déboucher sur le terrain politique. Le document réitère que la connaissance du berbère est un devoir national pour tous les citoyens pour plusieurs raisons. Il s'agit tout d'abord du rôle déterminant qu'a joué cette langue dans la diffusion de l'Islam sur le plan idéologique, religieux et politique. Ensuite, parce que l'enseignement des langues étrangères a accentué dans une large mesure l'infériorisation de la langue berbère. Le document préconisait, de ce fait, un programme d'enseignement échelonné sur trois étapes, commençant par la création d'un institut et de chaires du berbère dans les facultés des lettres pour se préparer au programme pédagogique d'enseignement de la langue berbère pour les étudiants de tous les départements des facultés de Lettres. Le programme se poursuivait par l'introduction de l'enseignement de cette langue

l'enseignement du tamazight et défendu le projet de la création d'un institut pour la sauvegarde de la langue tamazight au sein de l'institution représentative, en décembre 1978.

S'y ajoute le fait que la famille du leader du Parti, Mahjoubi Aherdan, avait également œuvré à l'édition de la revue *Amazigh*<sup>2</sup>, dont la parution a cessé en raison de l'emprisonnement d'Ali Sidki, à la suite de la publication d'un article sur « les conceptions réelles de la culture nationale » (en arabe) dans un numéro daté de 1982 (Ouaazzi 2000, 177-178)<sup>3</sup>. Malgré cet épisode, plusieurs autres actions furent menées en faveur de l'amazighité, notamment par l'édition de la revue *Tifinagh* (1993-1998), sous la direction d'Ouzzine Aherdan, de l'hebdomadaire *Agraw* (1995-2007) ainsi que de *Tidmi* (1995-1997).

Les appels répétés de Mahjoubi Aherdan à la préservation et la promotion de la langue et de la culture amazighes ont trouvé, dans les colonnes de certains de ces numéros, un terrain fertile pour les véhiculer.

Plus important encore : les acteurs du tissu associatif amazigh et le parti du Mouvement populaire n'ont jamais été des entités isolées l'une de l'autre. Leurs rapports étaient, bien au contraire, construits historiquement dans l'interdépendance, la complémentarité et parfois dans le conflit. Si le parti avait été créé, dans le contexte politique des premières années de l'Indépendance, pour représenter le monde rural ainsi que le monde berbère, il faudrait rappeler que la genèse du tissu associatif amazigh a aussi été l'expression d'une conscience identitaire amazighe portée par une élite instruite amazighophone, pur produit du système éducatif moderne, au sein de l'espace urbain.

Nous suggérons, dès lors, d'étudier les processus d'émergence et d'évolution du fait associatif amazigh à l'échelle de chacune des trois régions. Nous

---

au niveau du secondaire. Les trois dernières années du primaire étaient, enfin, consacrées à l'enseignement de la langue berbère à raison de deux heures par semaine.

2 C'est une revue qui s'est fixé comme objectif, selon ses précurseurs, de « donner une nouvelle impulsion à l'histoire amazighe par une équipe jeune et pluridisciplinaire décidée à s'ouvrir au dialogue entre les civilisations », puis « la mise en valeur et l'intégration de l'amazigh dans les courants de la pensée en explorant ses particularités » (*Amazigh*, n° 1, 1980, p. 5-6).

3 L'auteur a traité la question de la nécessité de la valorisation de la langue amazighe sur un pied d'égalité avec la langue arabe, du pluralisme linguistique et culturel et de la nécessité d'une relecture de l'histoire. Le directeur de la revue, Ouzzine Aherdan, fils du leader du Mouvement populaire, Mahjoubi Aherdan, et l'auteur de l'article furent arrêtés. Ouzzine Aherdan fut relâché alors qu'Ali Sidki Azaykou fut condamné à une année de prison et à une amende de 1500 dirhams. Les propos de l'auteur avaient été jugés comme comportant des informations falsifiées et attentatoires à l'ordre public et à la Constitution. La revue fut interdite. Cet épisode a eu des conséquences sur le parti du Mouvement populaire et plus particulièrement sur son leader historique Mahjoubi Aherdan, qui fut évincé du parti lors du congrès de 1986. Il a créé par la suite le parti du Mouvement national populaire en 1991.

mettrons parallèlement en lumière les niveaux d'interdépendance des acteurs, de leurs choix de stratégies, pour montrer les mécanismes de transition vers diverses formes d'action collective.

## 1 Les associations du Sud

Deux points seront étudiés : d'abord la genèse des associations culturelles amazighes du Sud, l'AMREC, l'ANCAP, l'AUEA et l'Association Culturelle du Souss (a), ensuite, les processus de passage à la revendication et les divers répertoires d'actions collectives développés par ces associations (b).

### 1.1 *Genèse du fait associatif amazigh : analyse des processus de quête de légitimité*

Bien que les processus de création de chacune des premières associations culturelles amazighes du Sud présentent une certaine singularité l'une par rapport aux autres, il faudrait préciser qu'elles étaient toutes la résultante d'une agrégation d'actions individuelles que nous allons expliciter.

La réactivation des liens sociaux, au sein de l'espace urbain, ont joué un rôle capital dans l'interdépendance des acteurs issus de la région du Sud, pour passer à la création de chacune des associations. En effet, contrairement à l'AUEA qui avait été créée en octobre 1979 dans un espace régional du Sud, Agadir, les autres associations, en l'occurrence l'AMREC et l'Association culturelle du Souss sont nées dans deux centres urbains, Rabat et Casablanca. L'AMREC et l'ANCAP ont vu le jour à Rabat, l'une le 10 novembre 1967 et l'autre le 16 octobre 1978 respectivement. Quant à l'Association culturelle du Souss, sa naissance eut lieu à Casablanca en juin 1980.

Ainsi, les fondateurs de l'AMREC<sup>4</sup>, composés essentiellement de jeunes étudiants et d'instituteurs, s'étaient engagés, à l'origine en 1965, dans des actions de lutte contre l'analphabétisme au profit des commerçants issus de la région du Sud émigrés à Rabat, afin de les intégrer dans la nouvelle donne urbaine, et faire face aux exigences de la vie quotidienne (Akhiat 1993, 10). Ils avaient eu, en même temps et en marge de ces activités, des échanges sur la question de l'identité amazigh qui avaient abouti à l'idée de créer une organisation

4 Parmi les membres fondateurs de l'AMREC, on trouve Brahim Akhiat (descendant d'Ait Souab de la région de Chtouka Ait Baha), Ahmed Boukous (issu de Bouizakarne dans la région de Lakhsass), Abdelfadel Laghoulai (natif d'Essaouira), Abdellah Bounfour, qui venait de la région de Marrakech, Ali Sidki Azaykou (issu de la région de Taroudant), Ahmed Akouaw (émigré de la région d'Ait Baha), Ahmed Ghazali (issu de la région de Taroudant) et Omar Halfaoui (issu d'Amizmiz dans la région de Marrakech).

associative pour partager leur intérêt dans une culture et une langue redécouvertes, dans un environnement nouveau et différent par rapport aux origines locales de chacun. L'AMREC fut, ainsi, créée deux ans plus tard.

Quant à la création de l'ANCAP, elle fut conduite par des acteurs nourris par les idéaux de la gauche et de l'extrême-gauche, pour lesquels ils avaient milité pendant un moment avant de se reconvertir par la suite au militantisme amazigh. Les membres fondateurs de cette association étaient au nombre de 13 personnes, parmi lesquelles se trouvaient Hassan Id Belkacem, Houcine Akhiyat et Ahmed Abadrine.

Pour Hassan Id Belkacem, l'espace urbain, et plus particulièrement le campus universitaire, a favorisé le surgissement de la question de l'identité. Il affirmait à cet égard que

le problème n'a commencé que quand nous sommes venus à l'Université. Nous sommes issus du Sud marocain avec une culture arabo-islamique dont nous avons été nourris à l'Institut islamique de Taroudant. En dépit de ce passage, nous ne nous étions jamais posé de questions sur notre identité pour la simple raison que nous avons toujours vécu en tant que groupe ayant des points communs et surtout parlant tachelhit.

Le problème n'a surgi qu'à l'université, notamment à Rabat. Nous avons milité dans les rangs de l'UNEM car elle offrait des opportunités pour la discussion des questions politiques qui se posaient à l'époque. Durant cette expérience, j'ai vécu un choc. Il était dû à l'interaction avec l'Autre, « progressiste » qui demandait qu'on soit arabisé alors que nous avions déjà une langue et une culture maternelles. Dans ces moments, la question que je me posais toujours était : quel est le sort de notre identité ?

Entretien avec Hassan Id Belkacem, à Rabat le 29 septembre 2001

La trajectoire d'H. Id Belkacem est semblable à celle des autres membres de l'association en ce qu'elle n'échappe pas à la mobilité spatiale pour des raisons liées à l'enseignement et qu'il subit les stéréotypes vécus au quotidien. L'appartenance au Sud marocain jouait ainsi un rôle capital dans la formation des solidarités au sein même d'une organisation politique dont l'idéologie ne permettaient pas d'aborder des questions liées à l'identité amazighe. En dépit de son militantisme au sein d'une organisation étudiante, l'UNEM, il se trouvait néanmoins confronté aux mêmes stéréotypes dévalorisants jusque-là rencontrés dans la vie quotidienne, mais ayant pris, cette fois-ci, une dimension idéologique, largement répandue dans les formations politiques de gauche et d'extrême-gauche. L'arabité y était un fondement primordial, les autres questions culturelles étant considérées comme subalternes.

Hassan Id Belkacem affirmait que

c'était à la prison, en 1974 et pendant deux ans, que mes réflexions sur les questions de mon identité se sont de plus en plus cristallisées. J'ai abordé avec mes camarades de la gauche les différents aspects de la question linguistique et culturelle amazighe au Maroc, en dépit des divergences qui ont souvent caractérisé nos points de vue. Cependant, le tournant qui a toujours marqué ma vie était le moment où l'un des gardiens de la prison était intervenu pour empêcher ma mère, venant me rendre visite, de me parler en notre langue maternelle tachelhit, sachant qu'elle ignorait l'arabe dialectal. Et c'est à partir de là que je me suis mis à réfléchir aux moyens de militer pour la défense des droits linguistiques dans le cadre des Droits de l'homme et à la place de l'amazighité dans la vie politique marocaine.

Entretien avec Hassan Id Belkacem, à Rabat le 29 septembre 2001

L'expérience de la prison a été pour Hassan Id Belkacem un moment déterminant dans le passage à la défense de l'identité amazighe. Avec un groupe restreint composé de militants et de camarades appartenant à la même région que lui, le Sud, il se motiva, après sa libération, à créer un cadre associatif, l'ANCAP, en 1978, soit une année avant la création de l'Association marocaine pour la défense des Droits de l'homme (AMDH).

En ce qui concerne la création de l'AUEA, à Agadir, elle avait été initiée essentiellement par les membres de l'AMREC. D'autres acteurs ont rejoint le projet, comme A. Bourass, L. Gahmou, J. Jghaymi, A. El Ouani, B. Akdim et A. Hariri, sans oublier que l'appui financier du milieu des commerçants provenant du Sud, notamment ceux de Casablanca, fut très important. De ces interactions a émergé la proposition d'A. Hariri de reproduire l'expérience tunisienne en créant une « Association d'Université d'été ».

Le choix de la ville d'Agadir se révéla un acte hautement symbolique. D'abord, c'était le chef-lieu de la région du Sud. Ensuite, ce choix traduisait, aux yeux de ses précurseurs, un retour aux origines. La majorité des acteurs qui ont porté le projet l'AUEA étaient originaires de la région du Sud et vivaient maintenant dans les villes de Casablanca et Rabat.

L'AUEA vit alors le jour en réaction à la situation de manque, voire de vide, de la ville d'Agadir et de la région du Sud, d'une manière générale, en matière d'infrastructures culturelles et universitaires<sup>5</sup>. En plus, la ville est caractérisée

5 Les témoignages des acteurs associatifs convergent sur ce point : « l'idée de créer l'AUEA a été motivée par la nécessité de promouvoir la région, qui connaissait un vide culturel. Les infrastructures culturelles et universitaires étaient quasi inexistantes. Elles étaient

par des expériences associatives culturelles éphémères, comme c'était le cas notamment de l'Association pour l'action culturelle et sociale créée à Agadir au début des années 1970<sup>6</sup>.

On note enfin que l'accomplissement des démarches administratives auprès des autorités, pour la création de l'association, n'a été possible pour ses initiateurs qu'en s'appuyant sur leur réseau relationnel. Et c'est grâce à l'intervention du docteur A. Ramzi<sup>7</sup> auprès du gouverneur de la ville d'Agadir que l'AUEA fut créée le 9 octobre 1979 (entretien avec Lahcen Gahmou à Agadir, le 24 juin 2006).

S'agissant, pour terminer, de l'Association culturelle du Souss, elle a vu le jour à Casablanca en juin 1980. Abdellah Hamza Kacem<sup>8</sup> a joué un rôle pionnier dans la coordination des actions des membres fondateurs, issus du Sud et vivant à Casablanca. Cependant, contrairement aux membres des autres associations qui étaient, en majorité, des enseignants ou des étudiants, les acteurs de l'Association culturelle du Souss exerçaient des professions libérales. La plupart travaillaient dans le domaine du commerce et certains étaient avocats<sup>9</sup>.

---

concentrées dans l'axe Fez-Rabat-Casablanca. Les jeunes de la région souffraient de ce vide. Et c'est pourquoi nous avons eu l'idée de créer une association d'université qui permettrait au moins de remédier à cette carence. Elle constituerait un espace pour rassembler les jeunes intellectuels de la région qui vivaient dans les autres villes, et permettrait d'animer des conférences, des débats et surtout de faire part de leurs savoirs aux jeunes de la région qui manquaient d'horizons » (entretien avec Lahcen Gahmou et Jamaa Jghaymi, à Agadir le 24 juin 2006).

- 6 Les acteurs que nous avons interrogés à Agadir n'ont pas manqué d'évoquer cette association comme une expérience importante parce qu'elle s'est intéressée aux questions culturelles, dont celles de l'amazigh, mais en tant que composante de la culture populaire. En plus des activités qu'elle a réalisées pendant les quelques années de son existence, cette association a contribué à la création à Inzegane, près d'Agadir, du groupe musical *Lakdam*, qui chantait en tachelhit (entretien avec Jamaa Jghaymi, à Agadir le 24 juin 2006). Le but en était la promotion de l'art musical en tachelhit. Néanmoins, cette expérience n'a pas perduré.
- 7 Docteur A. Ramzi était l'élu de la ville d'Agadir à la chambre des représentants. Originaire du Souss, d'une famille modeste et notoirement nationaliste, ses anciennes fonctions de ministre et de médecin-chef de la province d'Agadir l'avaient doté d'un important capital de prestige personnel et de confiance populaire. Il avait vaincu son rival Abderrahim Bouabid, leader de l'USFP qui s'était présenté comme candidat aux élections législatives de 1977 (Santucci 1977, 231).
- 8 Il était originaire de la région de Tafraout, au Souss. Il était proche du milieu commerçant de la ville de Casablanca et par la suite d'autres acteurs qui sont connus pour leur activisme au sein de l'AMREC, comme le poète et le romancier Mohamed Moustouï et Safi Moumen Ali.
- 9 Cette remarque est capitale pour comprendre le caractère épisodique des activités de l'association. Elles étaient moins régulières que celles des autres associations pour la simple raison que les acteurs de l'Association culturelle du Souss ne disposaient pas de suffisamment de temps pour s'y investir.

Par ailleurs, les acteurs associatifs étaient conscients du contexte politique peu favorable à l'évocation explicite de la question amazighe, vu le risque de face-à-face avec les autorités. Pour défendre et promouvoir la langue et la culture amazighes, leurs stratégies s'appuyaient sur la vocation unioniste de leurs organisations, puis sur la légitimation de leur discours, fondé sur la notion de la culture populaire et les droits linguistiques et culturels.

Nous proposons ainsi de mettre en lumière quelques-unes de ces stratégies, à commencer par le choix de noms sans aucune connotation amazighe. Les acteurs ont plutôt opté pour des noms à caractère général, traduisant une vocation particulièrement culturelle.

Brahim Akhiat a affirmé que

même le choix du nom "Association marocaine pour la recherche et l'échange culturel (AMREC)" au lieu d'un autre nom à connotation amazighe était motivé par la volonté des membres du bureau de donner à notre association un caractère particulièrement *marocain* et *national*, car nos objectifs concernaient tous les Marocains et non pas une catégorie quelconque à l'exclusion des autres<sup>10</sup>.

Entretien avec Brahim Akhiat, à Rabat le 27 juillet 2001

À l'image de l'AMREC, l'ANCAP a également opté pour un nom général intégrant même la culture populaire. Et ce n'est qu'en mars 1996 que les membres

10 On note une coïncidence qui pourrait susciter des interrogations : pendant la même année que la création de l'AMREC en 1967, une délégation de l'Académie berbère de la recherche et d'échange culturel (ABREC), association créée à Paris par des militants berbères kabyles, présidée par Abdrelkader Rahmani, avait sollicité des autorités marocaines l'autorisation d'ouvrir un bureau à Casablanca ainsi qu'à Rabat. La demande fut refusée sous le prétexte de son caractère antinational, selon Abdelkader Rahmani (1980, 47).

La similitude de nom a conduit certains, notamment A. Adgherni (1998, p. 19), à établir un lien entre la création de l'AMREC et le projet de l'ABREC. Néanmoins, les acteurs de l'AMREC que nous avons interrogés ont affirmé n'avoir eu connaissance d'un tel événement que par la suite. Brahim Akhiat a précisé que : « nous ignorions même l'existence de l'ABREC. La création de l'AMREC était tributaire de facteurs purement internes inhérents à la société marocaine, dans laquelle nous avons toujours œuvré à poser la question amazighe sur la bonne voie, loin des tensions. En effet, l'émergence de l'Académie berbère en France était une réaction épidermique à l'égard de la répression et de l'idéologie panarabiste du pouvoir algérien » (entretien avec Brahim Akhiat, à Rabat le 27 juillet 2001).

Abdellah Bounfour, membre fondateur de l'AMREC, affirmait, de son côté, qu'il avait effectivement rencontré Abdelkader Rahmani, avec d'autres étudiants, comme Ali Sidki Azaykou, mais l'idée ne les intéressait pas. (Entretien avec Abdellah Bounfour, à Marrakech le 21 février 2004).

de l'ANCAP décidèrent de rebaptiser leur association Tamaynut, à l'occasion de son sixième congrès, organisé à Agadir<sup>11</sup>.

Il importe de préciser que la notion de culture populaire était un thème de prédilection dans le discours des acteurs associatifs. Les objectifs de l'AMREC étaient fondés, depuis sa création, sur la promotion et la mise en valeur de la culture populaire, c'est-à-dire l'arabe dialectal et la culture amazighe. Il s'agissait d'un concept constamment utilisé dans la littérature de la gauche, opposant la culture populaire à la culture de l'élite ou la culture officielle. Il a été repris par les acteurs de l'association pour défendre la légitimité et la promotion de la langue et de la culture amazighes, qui sont une composante de la culture nationale.

L'intellectuel Ahmed Boukous, membre fondateur de l'AMREC, notait à cet égard

qu'une conception juste de l'édification de la culture nationale, en dehors de toute forme d'aliénation, se doit de promouvoir la culture populaire en tant que composante pleine et entière, dans sa diversité linguistique (arabe moderne, arabe dialectal et tamazight), et esthétique (littérature orale, écrite, arts populaires, etc.) ce qui présuppose le dépassement de son utilisation présentée sous la forme de folklore marchandise. L'exclure, c'est renforcer la marginalisation des travailleurs des villes et des champs.

BOUKOUS 1977, 359-360

De son côté, Brahim Akhiat affirmait que : « Le choix de la mise en valeur et de la promotion de la culture populaire était dicté par la volonté d'éviter d'entrer en confrontation avec les précurseurs de l'idéologie pan-arabiste en vogue, qui excluait tout pluralisme culturel et linguistique » (entretien avec Brahim Akhiat, le 27 juillet 2001 à Rabat).

Il convient de rappeler que l'AMREC avait vu le jour pendant la période de l'état d'exception (1965-1970). Durant ses premières années, ses activités se sont déroulées dans une semi-clandestinité, ou encore dans des cercles fermés. La plupart des rencontres avaient lieu au domicile de certains membres actifs<sup>12</sup>.

11 Etymologiquement *tamaynut* est la traduction du terme « nouvelle ». Or, aux yeux des acteurs de l'association, *tamaynut* signifie aussi « innovation » de nouveaux procédés ou modes d'action et d'une nouvelle dynamique dans le champ culturel et associatif au Maroc. *Tamaynut* signifie également le militantisme avec un nouveau souffle, un nouveau discours, basé sur les valeurs de la démocratie et des principes comme : l'égalité, la rationalité, la modernité, la relativité, le progressisme et l'indépendance (*Tasafut*, n° 27, janvier-février 1997).

12 Il s'agit d'un cadre convivial qui permettait aux membres de l'association d'échanger sur des thématiques assez variées, comme les coutumes amazighes, la région, la poésie, la

La première activité publique organisée par l'AMREC avait eu lieu à Marrakech, du 26 décembre 1968 au 1<sup>er</sup> janvier 1969, c'est-à-dire à l'extérieur de son siège à Rabat, en collaboration avec un club artistique de Marrakech, *Commedia de Bab Doukkala*, dont les membres de gauche cherchaient aussi à mettre en valeur et à sauvegarder la culture populaire<sup>13</sup>.

D'autres activités de l'AMREC avaient débouché sur des productions non négligeables par rapport au contexte des années 1970. La majorité des travaux étaient publiés en langue arabe. Même la graphie utilisée pour la publication des œuvres poétiques était effectuée en caractères arabes. L'ensemble de ces travaux s'inscrivait dans une quête pour construire un discours de soi qui légitime l'authenticité de la culture amazighe, dont l'ancrage est millénaire dans l'histoire de l'Afrique du Nord<sup>14</sup>.

L'engagement des membres de l'AMREC s'étendait, également, jusqu'à corriger et faire disparaître certaines représentations péjoratives ou négatives prédominantes. Elles étaient formulées à l'égard de toute personne issue d'un

---

chanson, l'histoire, la collecte de proverbes, de chansons et de poésies traditionnelles. Ces activités s'inscrivent dans la ligne des objectifs prévus dans les statuts de l'association, qui prévoyaient « la prise en charge du patrimoine culturel et en particulier, la littérature et les arts populaires à travers des études collectives ou individuelles, l'organisation de conférences ou de débats et enfin des échanges culturels par le biais des voyages à l'échelle du Maroc ou à l'étranger » (Akhiat 1993, 10 ; en arabe, traduction par nos soins).

- 13 Cette semaine culturelle a été programmée autour de plusieurs thématiques, incluant des exposés sur l'évolution de la musique et de la chanson amazighe, le rôle des zaouïas dans la société marocaine et l'exposition des photos de Bert Flint. Enfin, cette manifestation culturelle a également été l'occasion de projeter deux films marocains intitulés *Sinkafay* et *Tarfaya*.

Parmi les acteurs qui ont participé à l'animation de ces activités, on peut citer Abdellah Bounfour, El Habbaz Boujamaa, Brahim Akhiat, Safi Moumen Ali et Ahmed Boukous, qui étaient tous membres de l'AMREC (Akhiat 1993, 50 ; voir aussi Akhiat 2007, 66-67).

- 14 Ainsi, pendant les années 1974 et 1975, l'association avait élaboré huit bulletins internes dédiés à ses adhérents et aux personnes intéressées par le patrimoine culturel amazigh. Ces bulletins se nommaient *Arraten*, c'est-à-dire « écritures », en amazigh. Les thématiques portaient essentiellement sur le patrimoine populaire de la région, notamment la poésie traditionnelle, la poésie religieuse, les proverbes, ainsi que les contes et les mythes transmis de génération en génération. Et dans certains numéros du bulletin, on avait aussi procédé à la vulgarisation des lettres du tfinagh.

Parallèlement à ce bulletin, les membres de l'association ont publié un recueil de poèmes en tachelhit, appelé *Imouzzar* c'est-à-dire « cascade ». Ce recueil a été transcrit en graphie arabe en 1974.

L'AMREC a également œuvré, en 1977, à la publication du travail universitaire sur « Langage et Culture populaire au Maroc » d'Ahmed Boukous. Un autre bulletin nommé *Échange culturel* fut publié entre 1978 et 1980. Le grand lot de ces bulletins était constitué par des reproductions d'articles ou d'extraits de livres en langue française et en langue arabe, sur l'histoire, la civilisation berbère, la linguistique ou la sociolinguistique. Le reste était aussi composé de poèmes en amazigh (Akhiat 1993, 50-63).

espace rural et parlant notamment l'amazigh. Parmi celles-ci, notait Brahim Akhiat

les qualificatifs comme "*Chelh, Garbouz ou Lakhroufi*", etc. Ils sont des synonymes péjoratifs pour dénommer l'homme Amazigh parlant tachelhit. Ce sont des expressions dévalorisantes ou dépréciatives attribuées à toute personne qui ne parlait pas l'arabe dialectal, la darija. Il découle de ce sens commun, une dévalorisation du tachelhit, rabaisé à un statut inférieur ou marginal, et qui s'avérait parlé seulement par des personnes arriérées issues d'un milieu rural. De plus, elles étaient sous-représentées parce qu'elles se comportaient, s'habillaient d'une façon différente des personnes issues de la ville.

AKHIAT 2004. 21-22 ; en arabe, traduction par nos soins

Il s'agit, cependant, d'une question liée essentiellement à la représentation sociale des sociétaires, qui se construit en fonction du clivage centre-périphéries ou encore celui entre la haute culture et la culture de la masse populaire. Ce phénomène ne touche pas exclusivement les catégories amazighophones, mais celles arabophones (pratiquant la darija) issues des zones périphériques ou rurales.

Quant au second niveau de travail de correction, il portait sur l'emploi et le sens de certains vocables jugés inappropriés par les acteurs associatifs, car ils consacrent une représentation négative de l'homme et de la culture amazigh. À titre d'exemple, l'usage du vocable « *barbari* » en langue arabe pour qualifier l'homme amazigh, ou encore la dénomination du tamazight en tant que dialecte et non pas comme une langue à part entière pratiquée par des populations de l'Afrique du Nord (Akhiat 2004, 23 ; en arabe, traduction par nos soins)<sup>15</sup>.

L'objectif escompté, dès lors, était la réhabilitation et la valorisation de la langue et de la culture amazighes, qui constituent une composante essentielle de l'identité marocaine. C'est dans cette optique que plusieurs acteurs associatifs se sont mobilisés individuellement pour conduire des travaux académiques sur l'amazigh dans les différents domaines des sciences sociales. Des recherches ont vu le jour à partir du début des années 1970 en histoire, en linguistique ou sociolinguistique, mais également en littérature, etc.<sup>16</sup>.

15 Les manifestations culturelles des associations confirmaient cet engagement, à commencer par les travaux des premières sessions de l'AUEA au cours des années 1980, dont la plupart portaient sur la langue amazigh.

16 Certains avaient conduit leurs recherches dans les universités marocaines, comme c'était le cas pour Omar Amrîr qui a travaillé sur la littérature de la résistance, alors que d'autres, comme Ahmed Boukous, Ahmed Akouaou, Ali Sidki Azaykou et Boujmaa El Habbaz,

L'AMREC avait, par ailleurs, œuvré au développement et à la promotion de la chanson amazighe longtemps dominée par le style traditionnel des *Rways*<sup>17</sup>. Safi Moumen Ali affirmait, à cet égard, qu'

avant la décennie des années 1970, le genre musical qui existait dans les cités traditionnelles était le *Malhoun*, la chanson populaire des *chouaykh* en arabe dialectal, et le style musical de la chanson dite moderne. La chanson amazighophone était absente dans la ville, car elle était sous-estimée et elle n'était pas considérée comme un attribut des habitants de la cité. C'est pourquoi cette chanson fut longtemps pratiquée à l'extérieur des villes.

SAFI MOUMEN ALI 2002, 55 ; en arabe, traduction par nos soins

L'invention d'un nouveau style musical amazigh, destiné particulièrement à une population amazighophone au sein des villes, devenait impérative. Il fallait alors introduire de nouveaux instruments, à l'image des autres troupes musicales qui chantaient en dialecte marocain darija, comme la guitare, le violon, les tam-tam et l'accordéon. C'est ainsi que l'AMREC a œuvré à la création en 1974-1975 du groupe musical *Yah*, rebaptisé *Ousman* pour incarner la nouvelle vague de la chanson amazighe moderne (Akhiat 2007, 75)<sup>18</sup>.

En même temps, une nouvelle thématique était introduite dans la chanson amazighe, désormais plus engagée. Elle visait, selon ses auteurs, comme Brahim Akhiat, Mohamed Moustououi, Omar Amrir, Abdellah Jachtimi, la mise en valeur de la langue et de la culture amazighes, d'autant plus que la chanson est l'outil le plus important pour exprimer la conscience identitaire amazighe. Elle permet d'atteindre un public plus large, car la langue amazighe est une langue exclusivement orale. En effet, Ammouri M'barek, membre du groupe *Ousman*, affirmait que « la chanson est un moyen de réhabiliter des mots que

---

étaient partis en France, et notamment à Paris, pour poursuivre leurs études supérieures en histoire et en sociolinguistique. Il s'agissait d'un autre espace permettant la connexion de ces jeunes avec d'autres étudiants amazighs, issus des autres régions du Maroc, mais aussi des autres pays de l'Afrique du Nord, notamment d'Algérie, ce qui a contribué à l'éclosion d'une conscience amazighe globale malgré la diversité des dialectes.

- 17 Ce style a joué un rôle important dans la diffusion de la culture amazighe au public, particulièrement dans le monde rural.
- 18 L'expérience du groupe *Ousman* n'a pas duré longtemps. Le groupe a disparu à la suite de divergences qui ont perturbé son fonctionnement. Le soliste du groupe, Ammouri M'barek, prit la relève. Néanmoins, l'expérience du groupe *Ousman* a permis d'investir plusieurs sphères de l'espace public au Maroc et également de se produire dans certains pays d'Europe. La brèche ouverte par le groupe *Ousman* a contribué à la naissance, par la suite, de plusieurs autres groupes qui ont connu un succès réel, tels que le groupe *Izenzarn* (« Rayons lumineux »), le groupe *Archach* (« Crachin »), etc. (Lefebure 1984, 202).

la mémoire oublie peu à peu puisque la langue berbère n'est transmise qu'oralement »<sup>19</sup>. Il ajoutait que le groupe avait été créé par de jeunes Berbères, à la fois fiers de leur origine amazighe et soucieux de l'avenir de leur culture, et que le groupe visait à remédier au vide culturel au niveau de la musique et de la chanson amazighes au Maroc, d'où la nécessité de redonner un souffle à ce patrimoine artistique menacé de disparaître<sup>20</sup>.

Sur un autre plan, l'organisation des premières sessions de l'AUEA, à partir d'août 1980 à Agadir s'inscrivait dans le prolongement des thématiques déjà abordées au sein de l'AMREC. D'ailleurs l'intitulé de la première session de l'AUEA, « la Culture populaire : l'unité dans la diversité », était révélateur de cette logique<sup>21</sup>.

La première session avait connu une participation d'intervenants issus de régions et d'horizons différents : en plus des acteurs du tissu associatif du Sud<sup>22</sup>, du Nord et du Maroc central, des intellectuels connus à l'échelle nationale avaient contribué aux travaux de la session. Mais l'originalité de la rencontre de l'Université d'été résidait notamment dans la couverture médiatique de l'événement, contrairement aux activités de l'AMREC et de l'ANCAP, qui s'étaient déroulées jusqu'à un certain moment dans un cadre très restreint.

L'ANCAP, quant à elle, avait développé un répertoire différent. Elle inscrit sa stratégie dès le départ dans le registre des droits linguistiques et culturels par l'élaboration de la *Charte culturelle du 15 novembre 1981*. En parcourant ce

19 Déclaration recueillie par le quotidien *Al Maghrib* du 8 mai 1980.

20 Déclaration recueillie par le quotidien *le Matin du Sahara* du 3 août 1986.

21 Le choix du thème, *la Culture populaire : l'unité dans la diversité*, visait à véhiculer à la fois la vocation unioniste des organisateurs de cette manifestation et la diversité qui avait toujours caractérisé la culture marocaine. Le discours inaugural réitérait que « la création d'une Université d'été à Agadir est motivée par la volonté des jeunes intellectuels issus des provinces du Sud et d'autres, de contribuer au développement d'un climat culturel pour la diffusion des valeurs de l'identité nationale. Elle cherchait, également, à explorer la culture populaire marocaine, car elle est riche et millénaire » (Acte de la première rencontre de l'AUEA, 1982, p. 9-10). Il attirait, en outre, l'attention sur la nécessité de doter la région d'institutions d'enseignement supérieur, et de remédier aux manques dont elle souffrait (idem, p 10).

22 On note que même si les membres de l'ANCAP vivaient à Rabat, ils n'étaient pas au courant de l'existence de l'AMREC, car celle-ci menait ses activités dans un cadre très restreint. C'est à la suite d'un pur hasard, celui de la rencontre entre Hassan Id Belkacem et le président de l'AMREC, Brahim Akhiat, dans le local du Parti du Mouvement populaire fin 1979, que l'interaction entre les membres des deux associations s'opéra. Hassan Id Belkacem et les membres de son association furent invités alors à se joindre au projet de l'AMREC pour la préparation de la première session de l'AUEA. H. Id Belkacem avait contribué à cette session par la lecture de poèmes en amazigh (Acte de la première rencontre de l'AUEA, 1982, p. 288-292).

document, nous pouvons déduire que les membres de cette association n'ont pas pu se démarquer du discours ambiant de la Gauche. Elle prolonge en effet la rhétorique de gauche en l'affinant par l'inscription du problème culturel marocain dans le cadre de l'antagonisme de classes et de la domination d'une culture rétrograde<sup>23</sup>. Elle appelle, par ailleurs, à lutter pour une culture démocratique réelle susceptible de permettre de bénéficier de tous les droits culturels et linguistiques parallèlement aux autres droits fondamentaux. C'est la raison pour laquelle l'ANCAP préconisait d'œuvrer aux côtés des associations qui avaient la même vocation, pour l'élaboration d'une charte culturelle dans laquelle seraient formulés les droits culturels et linguistiques<sup>24</sup>.

Les associations amazighes du Sud se sont adaptées aux marges d'action permises pour défendre la langue et la culture amazighes dans le cadre de la culture populaire. Cependant, l'arrestation de l'historien amazigh Ali Sidki Azaykou en 1982, activement défendu par Hassan Id Belkacem, arrêté la même année pour avoir affiché une pancarte écrite en caractères tifinagh et arabes devant son cabinet d'avocat à Rabat, avait eu des conséquences importantes sur la dynamique du tissu associatif.

Les autorités ont également interdit l'organisation de la deuxième session de l'AUEA prévue à Agadir en août 1982. Hormis le bulletin ou journal appelé *Adrar* (« montagne » en amazigh) publié par l'Association culturelle du Souss à partir de décembre 1984, sous l'égide d'Abdellah Hamza Kacem<sup>25</sup>, les modes d'action des associations amazighes ont connu une période de stagnation qui dura six ans. Et ce ne fut qu'en août 1988 que la troisième session fut organisée, sur le thème « Culture populaire : spécificités locales et dimension nationale », qui traduisait la constance de la stratégie de légitimation<sup>26</sup>.

23 La situation culturelle au Maroc, selon les termes de cette charte, était marquée par le déphasage ou l'aliénation des intellectuels marocains par rapport aux langues de communication de la masse, en l'occurrence l'arabe dialectal et la langue amazigh. D'un autre côté, les productions de ces mêmes intellectuels étaient loin de traduire les préoccupations des masses. C'est pourquoi la charte préconisait l'édification d'une culture nationale progressiste et démocratique par le recours à des outils méthodologiques pédagogiques et éducatifs, démocratiques et populaires.

24 La charte est reproduite dans *Tasafut* n° 3, mai 1992, p. 12.

25 Treize numéros furent publiés depuis cette date. Le bulletin a cessé de paraître en 1992.

26 Les discours récipiendaires des membres du comité d'organisation ont rappelé que « l'intérêt pour la culture en tant que composante de la culture nationale plurielle et variée, soulignait B. Akhiat, est un constat normal, voire fondamental, dans la mesure où il permet de corriger des visions du monde qui sous-estiment la culture populaire en lui accolant des jugements négatifs. Puis, cet intérêt permettrait de créer une culture nationale qui traduit l'authenticité de la profondeur de la civilisation marocaine millénaire. Cette

Si cette session avait suivi le même schéma que la précédente, tant au niveau de l'organisation qu'à celui de la programmation des thèmes<sup>27</sup>, elle avait, notamment, ouvert la brèche à un nouveau tournant dans l'action collective amazighe, favorisé par l'ouverture du champ politique marocain, qui offrait une nouvelle marge d'action.

Plusieurs manifestations culturelles et artistiques furent organisées à Casablanca comme à Rabat, voire à Nador, à Goulmima et à Agadir. Et c'est dans ce contexte que l'AMREC s'est redéployée pour porter son appui à l'Association culturelle du Souss dans l'organisation du premier festival de la musique amazighe à Casablanca, les 19 et 20 mai 1989.

Néanmoins, le point culminant de cette évolution fut l'organisation par l'AMREC des journées de la Culture amazighe, du 16 au 23 novembre 1990 à Rabat, sous le thème « l'amazighité est une responsabilité nationale »<sup>28</sup>. Le choix du thème dévoile un changement notoire du discours de l'AMREC, car il instaure une nouvelle forme explicite d'évocation des revendications identitaires. Le registre fondé sur la défense du patrimoine et de la culture populaire était révolu. L'AMREC posait désormais les premiers jalons d'un discours qui érigeait l'amazighité en tant que responsabilité nationale et l'imposait comme une composante à part entière de l'identité nationale. Cela constituait une évolution vers de nouvelles formes d'action collective revendicatives pour la défense de la langue et de la culture amazighes, couronnées par l'élaboration et la signature de la charte d'Agadir en 1991.

---

culture est marquée par des spécificités linguistiques et culturelles qui convergent malgré leur multitude dans un seul corps harmonieux et complémentaire » (Acte de la troisième session de l'AUEA, 1988, p. 18, en arabe, traduction par nos soins).

Dans le même ordre d'idée L. Gahmou, président de l'AUEA, a remarqué que « l'AUEA est consciente de la richesse de la culture populaire qui, à travers ses deux composantes, en l'occurrence l'arabe dialectal (Darija) et l'amazigh, constituait l'authenticité du peuple marocain et a attiré l'attention sur le caractère urgent de la préservation de ce patrimoine en voie d'extinction » (Acte de la troisième session de l'AUEA, 1988, p. 21, en arabe, traduction par nos soins).

27 Les thèmes abordés étaient variés. Ils étaient axés sur certains aspects linguistiques de l'amazigh, des questions liées à la traduction en tamazight, des études sociologiques, anthropologiques et historiques, le rapport de la culture populaire avec la culture islamique, des œuvres poétiques et artistiques amazighes, la culture populaire féminine, etc.

De plus, les travaux ont été caractérisés par la participation de personnalités connues dans le domaine académique, comme Mohamed Khaïr Eddine, Mohamed Guessouss, Mohamed Chafik, Miloud Taïfi, Ahmed Boukous, etc.

28 Pendant les journées culturelles, plusieurs activités furent organisées. On y trouvait des expositions de livres, d'arts plastiques et un cycle de conférences en hommage à des personnalités amazighes, comme l'intellectuel Mohamed Chafik et l'artiste-chanteur Ahmed Amantak (AMREC 2006, 170).

## 1.2 *Répertoire d'actions collectives en changement : le passage à la revendication*

La vague planétaire du début des années 1990 de la démocratisation et des questions des Droits de l'homme, n'a pas épargné le Maroc. Le tissu associatif amazigh s'est vu octroyer une nouvelle marge d'action.

La signature de la charte d'Agadir en août 1991<sup>29</sup> constitua ainsi un tournant important dans l'évolution de l'activisme amazigh, car les revendications du mouvement étaient désormais formulées dans un texte solennel. Il serait alors plus intéressant d'aborder les répertoires développés à partir de cette date en mettant l'accent sur les formes d'organisation qui ont accompagné cette évolution et les stratégies inventées par chacune des associations.

Sur le plan organisationnel, l'ANCAP comme l'AMREC s'étaient restructurées. Des sections de chacune de ces deux associations furent créées à partir de 1991 à Casablanca, Agadir et Inzegane, et par la suite, dans plusieurs autres villes du Maroc. L'ANCAP a introduit, en plus, le principe d'autonomie de chaque section par rapport aux autres, puis vis-à-vis du conseil national de l'Association<sup>30</sup>.

Par ailleurs, l'AMREC, l'ANCAP, l'AUEA et l'Association culturelle du Souss ont participé activement à la conduite d'actions de coordination avec les autres associations signataires de la charte d'Agadir, dans la défense et la promotion de la langue et de la culture amazighes dans les différentes sphères de l'État marocain. Ces actions ont débouché sur la création du Conseil national de coordination, vers la fin de l'année 1993 et le début de 1994<sup>31</sup>. Elles ont aussi œuvré à l'élaboration de déclarations et de lettres adressées aux organisations politiques, au président de la Chambre des représentants, ainsi qu'à l'opinion publique nationale, pour attirer l'attention sur la condition de la langue et de la culture amazighes au Maroc, et réitérer par là même, les revendications formulées dans la charte d'Agadir. On cite, par exemple, l'appel adressé aux instances politiques nationales et à l'opinion publique, le 29 mai 1993<sup>32</sup>, pour déplorer la situation marginale de la langue et de la culture amazighes dans les sphères de

29 La charte d'Agadir sera étudiée au chapitre 7.

30 Ce principe permettait à chaque section d'agir en fonction des spécificités locales de chaque région. Certaines sections étaient actives dans le domaine de la protection de l'enfant, d'autres l'étaient davantage dans le domaine de la défense des droits de la femme, tandis qu'une autre partie œuvrait à la défense des droits à la terre, et que d'autres développaient des actions culturelles.

31 Voir le chapitre 8.

32 Cet appel était lancé par les associations signataires de la charte d'Agadir, et de deux autres associations en l'occurrence l'Association Assenflul (Meknès) et Massinissa (Nador). (Voir annexe 4.)

l'État marocain et réclamer sa prise en charge et sa promotion, conformément à la charte d'Agadir.

Parallèlement à ces modes d'action, l'AMREC, l'ANCAP et l'AUEA ont développé des stratégies de communication et d'ouverture pour accéder à plus de visibilité à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale. Elles se sont investies dans le domaine de l'édition de la presse amazighe<sup>33</sup>, la promotion des publications sur l'amazigh, l'organisation de manifestations artistiques et culturelles d'une manière plus fréquente, ainsi que dans la transnationalisation de la question amazighe.

Ainsi, l'AMREC poursuit ses mots d'ordre, continûment inscrits dans le registre culturel. Elle a organisé plusieurs manifestations, plaçant l'amazighité au cœur de chaque activité, en affichant une nette ouverture à l'égard des milieux universitaires, tout comme à l'égard des organisations et institutions politiques<sup>34</sup>. De même, à partir des années 1990, un nombre non négligeable de travaux furent publiés par l'association dans différents domaines. On trouve, ainsi, la publication de recueils de poèmes<sup>35</sup>, d'actes des rencontres ou des manifestations organisées par l'association, ou encore d'œuvres traitant de thèmes d'actualité<sup>36</sup>.

Cette expérience a permis à l'association d'être présente dans les différentes sessions du Salon international du livre et de l'édition à Casablanca depuis 1992.

L'AUEA, comme l'Association culturelle du Souss, avait adopté les mêmes modes d'action, quoique les activités de cette dernière aient été moins régulières<sup>37</sup>. Quant à l'AUEA, ses sessions ont continué à être un moment

33 L'AMREC a œuvré à l'édition de la revue *Amud* (« semences ») en 1990 et du journal *Tamunt* (« union ») en 1994. L'ANCAP a édité *Tasafut* (« flambeau ») en 1991.

34 On cite parmi ces manifestations organisées par l'association :

- l'organisation de la première rencontre du Comité national pour l'unification de l'écriture et du lexique amazighe, les 15 et 16 mai 1992, à Maâmoura.
- la célébration du 25<sup>e</sup> anniversaire de la création de l'association sur le thème : « L'amazighité est une responsabilité nationale » avec des hommages rendus aux chercheurs, artistes et créateurs amazighes, du 17 au 30 juin 1993, à Rabat.
- l'organisation d'une rencontre à l'occasion de la Journée mondiale de la femme sur le thème : « La femme marocaine et son rôle dans la conservation de la dimension amazighe de l'identité nationale », le 10 mars 1995, à Rabat.
- la tenue du onzième congrès de l'association sur le thème : « Pas de développement sans intégration de l'amazighité », les 29, 30 et 31 janvier 1999 à Bouznika.

35 On cite, par exemple, les recueils de Brahim Akhiat : « Tabrat (lettre) », une publication de l'AMREC à Rabat, en 1989, ainsi que ceux de Fatima Tabaamrant, en 2002.

36 L'œuvre d'Ahmed Assid : « L'amazighité dans le discours de l'islam politique au Maroc » en 1998.

37 L'Association culturelle du Souss organisa le 7 juillet 1994 une soirée en hommage à Safi Moumen Ali, membre de l'AMREC, à l'occasion de la publication de son premier essai

incontournable des rencontres des acteurs associatifs et des intellectuels amazighs de différents horizons. Les travaux de chaque session étaient régulièrement édités<sup>38</sup>.

L'ANCAP développa alors de nouveaux modes d'action pour la défense des droits linguistiques et culturels amazighs. Elle s'orienta, de plus, dans une stratégie d'internationalisation de la question amazighe par le biais de la participation à la Conférence internationale des Droits de l'homme à Vienne et, par la suite, à d'autres instances spécialisées de l'ONU.

Pour Hassan Id Belkacem, le choix de participer à la conférence internationale de Vienne était un premier pas vers le passage à l'organisation d'un lobby pour la défense des droits culturels et linguistiques (entretien avec Hassan Id Belkacem, à Rabat, le 29 septembre 2001).

L'ANCAP avait alors coordonné l'élaboration d'un mémorandum signé par huit associations à Rabat, le 28 mai 1993<sup>39</sup>, sur les droits linguistiques et culturels des Berbères au Maroc, à l'occasion de la Conférence internationale des Droits de l'homme, qui se tenait à Vienne du 14 au 25 juin 1993.

Les associations signataires du mémorandum ont réitéré leur objectif de contribuer positivement à la promotion de la démocratie et à la consolidation du rôle de la société civile au Maroc. Elles ont par là même rappelé les revendications formulées dans la charte d'Agadir de 1991. Elles ont également exposé la question des revendications linguistiques et culturelles des Amazighs au Maroc, en rapport avec les principes du droit international. La situation de la langue et de la culture amazighes était ainsi caractérisée par sa non-reconnaissance par la constitution, l'absence de la langue dans le système éducatif, dans l'administration ou encore dans les institutions judiciaires, et enfin sa marginalisation dans les médias publics et privés.

En s'appuyant sur la déclaration inaugurale de l'ONU, le mémorandum a conclu que la condition des Amazighs était conforme à la définition des groupes autochtones, c'est-à-dire à celle d'un groupe ethnique qui revendique

---

théâtral en tachelhit, « *Ussan Smidnin* » (« les jours froids ») en 1983. L'essai traitait de la situation de la langue amazighe, menacée de disparition si elle n'est pas préservée.

38 Le choix des thématiques des sessions de l'AUEA était, par ailleurs, tributaire de l'évolution de la question amazighe, mais aussi des grands enjeux de la société marocaine. Ainsi, de la culture populaire à la culture amazigh, de l'enseignement et de l'apprentissage de l'amazigh à l'amazighité, ainsi qu'aux questions de développement local, notamment lors de la session des 25, 26 et 2 juillet 2003.

39 Il s'agissait de l'AMREC, AUEA, Association culturelle du Souss, Association culturelle d'Illimas (Nador), Association sociale et culturelle de Tilelli, Association culturelle d'Asenfoul (Meknès) et de l'Association culturelle Massinissa (Tanger). Le mémorandum fut publié dans *Tasafut*, n° 10, juin 1993, p. 12.

l'exercice des droits que reconnaît la communauté internationale à tous les groupes humains de bénéficier d'un traitement différentiel destiné à préserver les caractéristiques linguistiques qui le distinguent de la majorité de la population (doc. E/CN. 4/52, sec. v. 1947)<sup>40</sup>.

L'ANCAP avait participé, par ailleurs, à la création d'un groupe consultatif pour les droits des peuples autochtones d'Afrique, devenu le Comité de coordination des peuples autochtones d'Afrique (IPACC). Il fut présidé et coordonné par Hassan Id Belkacem. Ainsi, c'est dans cette perspective que l'ONU représente une tribune privilégiée pour l'expression des revendications des droits linguistiques et culturels amazighs, comme l'illustre, entre autres, le discours de Hassan Id Belkacem au nom des ONG des peuples autochtones d'Afrique, devant l'assemblée générale des Nations Unies le 8 décembre 1994 à New York<sup>41</sup>.

En marge des contacts qui s'établirent, notamment, lors la Conférence internationale des Droits de l'homme de 1993, et d'autres qui se sont succédé, l'interdépendance des acteurs associatifs marocains avec ceux des autres pays avait ouvert la voie au projet de création du « Congrès international Amazigh » (*sic*), d'après la déclaration signée par quatre acteurs<sup>42</sup>, à l'occasion de la 12<sup>e</sup> session du groupe de travail des Nations-Unies sur les populations autochtones, réunie à Genève du 25 au 29 juillet 1994.

Au cours de cette même année, les débats furent élargis à l'occasion de la 17<sup>e</sup> édition du festival de cinéma de Douarnenez, consacrée aux peuples amazighs. Cette rencontre déboucha sur la déclaration de Douarnenez en faveur des droits identitaires, culturels et linguistiques des Amazighs<sup>43</sup>. Elle fut signée par des acteurs associatifs du Maroc, d'Algérie, des Touaregs et par certains Amazighs résidant en Europe. Une année plus tard, le Congrès Mondial Amazigh fut créé à la suite de la rencontre réunissant des associations berbères d'Afrique du Nord ou venant de certains pays d'Europe à Saint-Rome de Dolan (en Lozère, France), les 1<sup>er</sup>, 2 et 3 septembre 1995.

40 Le mémorandum s'est appuyé, pour montrer la légitimité de ses revendications en matière de droits linguistiques et culturels, sur un ensemble de dispositions de droit international, tels que l'article 2 de la Déclaration universelle des Droits de l'homme, l'article 27 du Pacte des droits civils des Nations-Unies et l'article 5 de la Convention de l'UNESCO concernant la discrimination dans le domaine de l'enseignement.

41 Voir *Tasqfut* n° 14, décembre 1994.

42 Il s'agissait d'Abdoulahi Attayoub, Salem Zehoud, Omar Louzi et Hassan Id Belkacem (entretien avec Hassan Id Belkacem, le 29 janvier 2001). (Voir le document de cette déclaration en annexe 6.)

43 La déclaration de Douarnenez est reproduite en annexe 7.

## 2 L'expérience associative du Nord : de l'Association Al Intilaka Athakafia à l'Association Ilmas

L'étude du processus d'émergence de l'Association Ilmas (juillet 1991) et de son évolution nécessite au préalable de faire un bref détour sur l'expérience de l'association culturelle d'*Al Intilaka Athakafia* (« amorçage culturel »), et ce, pour plusieurs raisons. D'abord, parce que l'association *Ilmas* (un roi berbère qui avait régné pendant le royaume numide) était la continuation du projet culturel d'Al Intilaka Athakafia. La majorité des acteurs qui ont œuvré à sa création avaient déjà été des membres fondateurs d'Al Intilaka Athakafia à Nador. Ensuite, l'expérience de l'association Al Intilaka Athakafia a représenté un moment important, selon tous les acteurs que nous avons interrogés, dans le processus de prise de conscience de l'identité amazighe dans le Rif. Cette association s'avérait, enfin, un espace de confrontation d'acteurs nourris par divers référents politiques et idéologiques, tout en partageant l'idéal de la promotion de la langue et de la culture amazighes.

Il apparaît, donc, nécessaire d'appréhender les processus d'émergence et d'évolution de chacune des deux associations. Le premier fut marqué par un contexte politique peu favorable à une quelconque évocation de la question de la langue et de la culture amazighes. C'est le processus qui a accompagné et suivi la naissance et les modes d'action de l'association Al Intilaka Athakafia. Quant au second processus, il fut caractérisé par un changement d'échelle dans la structure des opportunités politiques. C'est le contexte dans lequel fut créée l'Association Ilmas.

Le groupe qui a eu l'idée de créer une association à Nador était constitué de jeunes pour la plupart originaires du Rif, poursuivant leurs études à Paris pendant les années 1970. Il s'agissait de Kais Marzouk El Ouariachi, Mohamed Chami et Kaddi Kaddour. L'espace universitaire parisien leur avait permis de nouer des liens avec d'autres étudiants amazighs venant d'autres régions que les leurs, aussi bien du Maroc que des autres pays de l'Afrique du Nord, notamment de la Kabylie (entretien avec Mohamed Chami, à Nador le 17 juin 2006).

C'est donc à partir de ces interactions que naquit l'idée d'Al Intilaka. Une fois rentré au Maroc, Kais Marzouk El Ouariachi s'engagea à coordonner les démarches de la création de l'association, dont le but était de rassembler les jeunes de la région qui étaient actifs, pour la plupart, dans les sections locales de partis politiques allant de la gauche à l'extrême gauche. C'est pourquoi chacune de ces tendances a tenté de prendre une position dominante au sein de l'association, qui comprenait également des artistes comme le chanteur Walid Mimoune (idem).

Par ailleurs, les bulletins de l'association Al Intilaka Athakafia dévoilaient d'une manière plus claire les référents idéologiques que portaient les acteurs de l'association, ainsi que les objectifs qui se profilaient derrière la création de cette association. Al Intilaka établit, ainsi, une plate-forme reproduite dans un bulletin à l'hiver 1982. Elle proposait de mettre en œuvre une conception démocratique de la culture nationale. Cette conception serait l'expression de la classe ouvrière, car elle défendrait l'individu, les valeurs humaines, ainsi que le sentiment d'appartenance nationale. Elle incarnerait la défense des valeurs portées par la libération nationale et sociale, tributaire de l'histoire de la lutte des peuples, de leur conscience et de leurs aspirations<sup>44</sup>.

Selon les termes de la plate-forme, « cette culture est aussi démocratique, dans le sens où elle vise à affronter les forces qui bloquent tout développement ». D'un autre côté, il était noté que « cette culture contribue au développement de l'initiative des masses à œuvrer à leur autodétermination et aussi à leur émancipation »<sup>45</sup>.

Il ressortait de cette plate-forme deux idées essentielles : d'une part, il devenait clair que l'association Al Intilaka inscrivait ses objectifs dans le cadre de la culture populaire. L'amazighité était présentée, au même titre que l'arabe, comme une composante de la culture populaire des masses et, par là même, de la culture nationale. Sur ce point, elle convergeait avec les autres associations, comme l'AMREC, l'ANCAP et l'AUEA. D'autre part, la plate-forme traduisait clairement l'influence du discours de la gauche sur les membres de l'association. Définie à partir des théories des sous-cultures, la culture populaire était présentée comme le fondement de la culture nationale en tant qu'expression de la culture des masses.

La plate-forme d'Al Intilaka évoquait, de surcroît, le régionalisme comme l'un des facteurs susceptibles de bloquer le processus de construction d'une culture nationale. Si la culture était pensée d'un point de vue national, c'est parce qu'elle concernait tout ce qui est positif dans le patrimoine marocain véhiculé tant en arabe qu'en tamazight. Il s'agissait, selon Mohamed Chami, d'une stratégie de légitimation de la question de la culture amazighe, en l'inscrivant dans le cadre de la culture populaire et, par là même, destinée à convaincre les tenants des idéologies existantes qui refusaient toute idée de son évocation, en affirmant qu'elle ne pouvait nuire ni à l'unité nationale ni même au processus de construction étatique (entretien avec Mohamed Chami, à Nador le 17 juin 2006).

44 Bulletin *Al Intliaka Athakafia*, n° 1, hiver 1982, p. 1. (Voir annexe 2, en arabe, traduction par nos soins.)

45 Idem, p. 2. (En arabe, traduction par nos soins.)

Mais la culture nationale était également vue à travers le prisme des antagonismes dus au rapport de force exercé par une catégorie dominante sur une autre, dominée culturellement et socialement au plan national. Il s'agissait, à vrai dire, d'aspects qui traduisaient l'influence des courants de la gauche sur les acteurs de l'association.

L'association se dota, à partir du 12 octobre 1980, de plusieurs comités dont l'objectif était le développement de ses mécanismes de fonctionnement<sup>46</sup>. En outre, les activités d'Al Intilaka étaient variées. L'association anima des conférences dans les différents domaines des sciences sociales et dans les domaines artistiques et littéraires, comme le cinéma, le théâtre et la chanson, etc.

Ces activités avaient permis de sensibiliser les jeunes de la région aux questions de l'identité amazighe. Elles manifestaient également la volonté des acteurs de l'association de passer à des actions collectives d'envergure nationale<sup>47</sup>.

Cependant, en dépit de cette dynamique, l'association ne résista pas à certains différends qui ébranlèrent son fonctionnement. Ses activités ont connu un gel à partir de 1983, date à laquelle correspond le changement du bureau d'Al Intilaka, composé désormais de membres dont la plupart étaient affiliés au Parti progressiste socialiste.

Les acteurs que nous avons interrogés attribuaient cette situation au nouveau bureau, qui ne s'intéressait plus aux thématiques identitaires amazighes. L'association perdit alors en popularité, tendance qui s'accrut avec le retrait de ses membres connus pour leur affiliation à l'USFP et à d'autres courants politiques.

---

46 Il y avait ainsi eu un comité d'encadrement chargé de former les membres de l'association dans les domaines organisationnels et artistiques ; un comité d'information, dont la mission était la vulgarisation des activités de l'association en utilisant le support de la presse à l'échelle locale, voire nationale. Quant au comité culturel, il était investi de la mission du suivi des manifestations culturelles de l'association, ainsi que des cours de soutien réservés aux élèves préparant le baccalauréat. Il y avait eu également un comité de la bibliothèque chargé de la gestion des livres et des publications destinées aux adhérents de l'association (Rapport littéraire de l'association, 1982, p. 11).

47 La plupart des activités avaient eu lieu à la Maison de la jeunesse de la ville de Nador. L'association organisa, en ce sens, des soirées musicales et poétiques marquées par leur caractère engagé, avec des chanteurs comme Walid Mimoune, le groupe musical *Ithrane* (« étoiles lumineuses »), les *Touattounes* (« les oubliés »), Ammouri M'barek (issu du Sud) et d'autres chanteurs et groupes musicaux.

De même, plusieurs intellectuels marocains connus à l'échelle nationale participèrent aux cycles de conférences programmés par l'association en 1981, comme Fatima Mernissi, et d'autres qui militaient aussi au sein d'associations œuvrant à la promotion de l'identité amazighe, comme Ahmed Boukous, Miloud Taïfi et Ahmed Akouaou et dans les travaux et manifestations culturelles organisés par l'association Al Intilaka.

À ces facteurs endogènes, il faudrait ajouter que l'association n'échappa pas à des situations conflictuelles avec les autorités. En plus de l'interdiction de certaines activités de l'association, les autorités conduisirent des campagnes d'interpellation à l'encontre de certains de ses membres, notamment lors des événements de janvier 1984, qui avaient lieu à Nador et dans certaines villes du pays. Ils ont consacré le gel définitif des activités de l'Al Intilaka (entretien avec Saïd Moussaoui, à Nador le 17 juin 2006).

L'association Al Intilaka connut alors, comme les autres associations de la région du Sud, une période de stagnation qui dura jusqu'au début des années 1990. Cette situation n'empêcha cependant pas les acteurs de l'association de conserver des liens entre eux et même de s'engager, quoique d'une manière individuelle, dans des productions artistiques et littéraires communes.

Ils continuèrent, par ailleurs, d'interagir avec les acteurs associatifs des autres régions, notamment du Sud, comme B. Akhiat, H. Id Belkacem et A. Akouaou. Les anciens membres d'Al Intilaka furent aussi constamment invités aux rencontres organisées par ces associations, comme la troisième session de l'AUEA de 1988, et aux journées culturelles organisées par l'AMREC en 1989 et 1990, à Rabat.

Parallèlement, le projet de recréer un cadre associatif amazigh se posait de plus en plus parmi certains anciens acteurs d'Al Intilaka, sachant que B. Akhiat avait entrepris, de son côté, des tentatives pour les inciter à sortir de l'impasse<sup>48</sup>.

C'est dans ce contexte que se constitua un comité préparatoire<sup>49</sup> pour l'organisation de l'assemblée générale<sup>50</sup> de la nouvelle association, qui fut baptisée Ilmas en juillet 1991, c'est-à-dire un mois avant la session de l'AUEA et la signature de la charte d'Agadir.

48 Il s'était déplacé à Nador et il avait proposé, entre autres, de recréer *Al Intilaka* ou de créer un nouveau cadre associatif pour éviter les tracasseries administratives susceptibles de survenir. (Entretien avec Brahim Akhiat, à Rabat le 23 juin 2006).

49 Il était composé de Saïd Moussaoui, Sliman El Baghdadi, Mira Mohamed, Mohamed Chami, Abderrahmane Ahenouch, Khalafi Abdeslem, Brighch Abdellah, Akoudad Saïd, etc.

50 L'assemblée générale connut une participation massive, atteignant 1000 personnes. La mobilisation menée par les organisateurs permit d'éviter toutes les tentatives de mainmise sur l'association notamment de certains membres de sections des partis politiques à Nador, comme le PPS, l'USFP ou l'Organisation de l'action démocratique populaire (OADP).

Notons, enfin, que les acteurs de l'association ont réitéré la vocation autonome de leur organisation vis-à-vis des autres associations et aussi de toute organisation politique et syndicale. Il s'agissait, à vrai dire, d'une volonté affirmée par les membres fondateurs afin d'éviter la reproduction de l'expérience qui avait conduit à l'échec de l'association Al Intilaka (le statut de l'association dans le *Bulletin de Communication*, publié par l'association Ilmas, n° 1, été de 1993, p. 3).

En ce sens, la première activité des membres de l'association fut la participation aux travaux de la quatrième session de l'AUEA qui comprenait le processus d'élaboration, la discussion et la signature de la charte d'Agadir. L'association était représentée par son président Mohamed Chami, qui lut le texte de la charte après sa signature lors de la séance de clôture de la session de l'AUEA en août 1991.

Par ailleurs, le bureau de l'association était composé d'enseignants, d'avocats et aussi d'étudiants. Les objectifs de ses statuts s'articulaient autour de l'organisation et de la programmation de plusieurs manifestations culturelles, sociales, artistiques et littéraires dans le cadre d'une culture marocaine qui place l'amazigh au cœur de toute activité. On notait, également, l'intérêt porté à la promotion et à la vulgarisation des richesses culturelles, linguistiques, artistiques et historiques de la région.

Ilmas avait programmé l'organisation de sa première manifestation : l'université printanière sur le thème « Le Rif : culture et environnement », programmée du 9 au 11 avril 1992. La tenue de cette session fut cependant interdite par les autorités, en dépit des travaux de préparation engagés par les acteurs de l'association, en prévoyant d'y associer des conférenciers, des troupes musicales et artistiques des différentes régions du Maroc.

Malgré cet épisode conflictuel avec les autorités, l'association poursuivit les objectifs qu'elle s'était fixés. Parmi les activités notoires qu'Ilmas organisa, on peut citer le cycle des conférences sur la résistance rifaine contre la colonisation espagnole (en décembre 1993), un cycle de conférences sur « l'écriture en amazigh » (en mars 1994). On peut y ajouter l'organisation de la manifestation *Irar ourar* (« jouer le jeu » ou « le festival », en tarifit) dans ses première (en septembre 1993) et deuxième (en 1994) éditions. Pendant les quelques jours de la session, plusieurs activités furent programmées dans les domaines des arts plastiques, de la poésie, de la littérature, du théâtre et de la musique, en collaboration avec des associations locales et avec le comité culturel de la municipalité de Nador<sup>51</sup>.

L'association organisa, parallèlement, une table ronde sur l'emploi et l'investissement dans la ville de Nador en janvier 1994. Il s'agissait d'une occasion pour les membres d'Ilmas de sensibiliser les jeunes aux problématiques de l'emploi, en leur permettant d'adopter une culture d'innovation et d'être en mesure aussi de trouver des solutions alternatives aux crises qu'imposait ce phénomène.

Enfin, une assemblée extraordinaire fut organisée par l'association. Elle déboucha sur l'élargissement des membres de son bureau. Il se composait dès

51 *Bulletin de Communication*, publié par l'association Ilmas, n° 1, été de 1993, p. 2.

lors de personnes comme Kaddi Kaddour, Kais Marzouk El Ouariachi, Issami Abdelhakim, Bouaazzati Bennacer et Chilah Mohamed.

Cette session aboutit, par ailleurs, à la présentation d'une nouvelle plate-forme concernant la révision du statut de l'association, afin de lui permettre de concrétiser les différents projets, dont celui de la création d'une université culturelle au Rif. Il était aussi prévu d'apporter l'aide nécessaire à la création d'autres associations à l'échelle du Rif. C'est dans ce contexte que naquirent des associations comme l'association d'échange culturel à Zayou et aussi l'association Tifras à Midar, l'association Massinissa à Tanger et l'association culturelle à Selouane. À cette même époque, l'association Ilmas créa la première troupe théâtrale en tarifit (entretien avec Sliman El Baghdadi à Nador, le 25 juin 2007).

Pourtant, le fonctionnement de l'association Ilmas ne fut pas épargné des tensions entre ses acteurs. Elles ont provoqué sa scission et la genèse de *Tanukra* (« renaissance », en tamazight) en 1992. Ce phénomène fut accentué par de nombreux facteurs. Certains étaient inhérents à la composition d'Ilmas. L'appartenance de ses membres était marquée par des considérations claniques et spatiales hétérogènes.

D'autres facteurs liés aux stratégies opposées des acteurs, ont contribué dans une large mesure à entretenir une certaine distance entre les uns et les autres sur les questions soulevées. À titre d'exemple, l'interdiction, à la dernière minute, de l'université du printemps prévue à Nador en avril 1992 avait cristallisé la confrontation entre deux stratégies opposées. Les jeunes mécontents préconisaient une attitude protestataire radicale à l'égard des autorités et reprochaient par là même au bureau d'Ilmas, qui optait pour l'apaisement, d'avoir une attitude légère sur cette question.

Quoi qu'il en soit, les vicissitudes de la scission d'Ilmas et de la naissance de *Tanukra* offrent un autre exemple des limites de la gestion des conflits au sein de l'association. Si elle a été l'expression d'un mécontentement à l'égard des leaders d'Ilmas, elle a aussi contribué à façonner les modes d'action de *Tanukra* depuis sa création, dont les stratégies ont été construites sur une ligne opposée à celle d'Ilmas. Les prises de position de *Tanukra* se caractérisèrent alors par leur caractère de plus en plus virulent et radical au fil du temps. Elles connurent leur point d'orgue au sein du Conseil national de coordination, dans les processus qui ont accompagné la publication du Manifeste amazigh, lors de la création du Parti démocratique amazigh, puis à d'autres occasions postérieurement.

Les acteurs de *Tanukra* avaient, de surcroît, opté pour l'inscription de leurs actions dans une dimension plus politique que culturelle, contrairement aux membres d'Ilmas, qui avaient choisi une tendance plutôt culturelle que politique. Il s'agissait de la même dynamique de polarisation qui s'est manifestée au sein du tissu associatif dans les autres régions.

Il s'avère alors pertinent d'établir un parallèle entre les formes d'action adoptées à titre d'exemple par l'association Ilmas, l'AMREC et l'AUEA, ainsi que celles des associations Tanukra, Tilelli, Tamaynut, et plus tard par le groupe dissident de cette dernière en 2002, qui a œuvré à la création d'Azetta.

Enfin, Ilmas, comme les autres associations, intégra la thématique de développement local comme un pilier central de ses activités. L'article 2 du statut de l'association amendé en 2005, prévoyait, parmi ses objectifs, la participation aux actions de développement en faveur de la population aux plans local et national.

Il s'agit à vrai dire d'un changement qui dénote une congruence entre la dimension culturelle et identitaire et la dimension socio-économique. Les registres d'action collective des associations amazighes étaient désormais élargis pour placer la condition de la population locale au cœur de leurs stratégies.

### 3 Association Tilelli : analyse d'une expérience associative au Maroc central

Géographiquement, l'Association socio-culturelle *Tilelli* (« liberté » en tamazight) était née à Goulmima, rattachée administrativement à la province d'Er-Rachidia, située dans le Sud-Est marocain. La genèse de cette association était la conséquence d'un ensemble de processus complexes. Le facteur historique se révèle capital. La région était le théâtre de plusieurs événements protestataires qui accentuaient la nature conflictuelle des relations entre l'État et la population locale. Nous en avons déjà développé certains aspects, comme ceux reliés à Addi Oubihi et au mouvement insurrectionnel de 1973. Le phénomène protestataire continuait à façonner l'imaginaire de la population, comme en témoigne un autre événement épisodique appelé « l'affaire des chiens », en 1981. Des inconnus avaient égorgé deux chiens qu'ils avaient suspendus devant le *ksar* de Goulmima en réaction à la décision d'annuler l'accomplissement de l'acte abrahamique, lors de la fête du Sacrifice, en raison de la conjoncture économique difficile et du climat marqué par la sécheresse<sup>52</sup>.

Notre passage dans la région nous a permis de nous rendre compte de l'effet de ces événements sur les processus de socialisation des différentes générations qui y vivent, notamment à propos de la défense et de la promotion de la langue et la culture amazighes. Les témoignages de certains militants associatifs sont

52 Cet acte s'avéra aussi le prolongement du climat de crise à l'échelle du Centre dont les événements de Casablanca avaient été l'expression la plus spectaculaire. Une série d'arrestations s'en suivit parmi la population du Ksar. (Voir le dossier constitué par *Le Monde Amazigh*, n° 31, février 2003.)

l'expression d'un réquisitoire contre, par exemple, les acteurs qui avaient cru au mouvement de mars 1973, voire d'autres qui « se sont engagés dans des organisations politiques pour défendre une cause qui n'était pas la leur ».

Par ailleurs, la proximité géographique de la région du Sud-Est avec les frontières algériennes avait favorisé la formation d'une conscience identitaire amazighe chez les jeunes. Plusieurs témoignages concordent à dire qu'ils étaient déjà au courant de l'actualité de la Kabylie par le biais de la radio de la deuxième chaîne algérienne, Radio kabyle, qui diffusait des émissions culturelles sur les chansons, la poésie, entre autres. Omar Derouich a témoigné que

la découverte de Radio kabyle était un grand événement pour moi en 1981. Elle m'a permis de suivre des émissions sur la poésie et aussi sur la chanson kabyle que j'ignorais. Elle m'a permis par ailleurs d'apprendre le kabyle au fil du temps. Et c'est à partir de là que j'ai commencé à composer mes premiers poèmes en tamazight.

Entretien à Goulmima le 04 juillet 2007

Cependant, l'événement le plus important fut l'ouverture des frontières entre le Maroc et l'Algérie en 1989, qui facilita la mobilité des jeunes de la région vers la Kabylie. Ce flux avait permis la découverte du fait culturel amazigh, historiquement ancré dans cette région, par l'intermédiaire de la production de livres, de revues et aussi de cassettes d'intellectuels et d'artistes kabyles et d'autres Amazighs connus dans les autres régions amazighophones. Il favorisait, également, l'établissement de liens avec les acteurs du mouvement kabyle (entretien avec Ali Ikken, à Rabat le 20 juin 2006).

Il faudrait aussi évoquer les effets des visites du leader du parti du Mouvement populaire, Mahjoubi Aherdan et de son fils Ouzzine Aherdan dans la région à partir de 1980, notamment lors des campagnes électorales. Les activités organisées en marge de ces visites permettaient aux jeunes de découvrir certains aspects liés à la langue et la culture amazighes, dont celui du caractère tfinagh, ignoré par les jeunes de la région. Il s'affirmait comme un symbole essentiel pour véhiculer la langue et la culture amazighes. Omar Derouich a affirmé :

j'ai été au courant des visites d'Ouzzine Aherdan et parfois de son père Mahjoubi Aherdan en compagnie de la jeunesse du Mouvement populaire en 1980, pendant certaines campagnes électorales, à Er-Rachidia et aussi à Goulmima. En dépit du fait que ces visites ont permis la diffusion des lettres de tfinagh, ignorées par les jeunes de la région, j'ai été très méfiant, car le parti était connu par sa folklorisation du tamazight et aussi par le fait qu'il était un parti du Makhzen.

Entretien avec Omar Derouich, à Goulmima le 4 juillet 2007

Par ailleurs, les activités de l'AMREC et de l'AUEA ont également marqué les jeunes de la région durant les années 1980. Ces jeunes qui s'étaient déplacés pour la plupart à Rabat pour y étudier, avaient découvert l'existence d'une association, en l'occurrence l'AMREC, qui s'intéressait aux questions de la langue et de l'identité amazighes. Ils s'en étaient fait l'écho à leur retour dans leur village natal, le bled. Ils avaient tenté de créer un modèle d'organisation similaire pour remédier au manque d'activités culturelles dans la région.

Les associations culturelles à Goulmima s'avéraient, de plus, quasi inexistantes, selon les témoignages recueillis, à l'exception d'une seule, peu active. Omar Derouich a précisé :

qu'il existait déjà à Goulmima une association culturelle appelée *Al Inbiatt* (« renaissance »), depuis la fin des années 1970. Les acteurs de cette association étaient nourris par les idéaux de la gauche, surtout de l'arabisme. Ses membres étaient, pour la majorité, des enseignants qui exerçaient dans la région. Ses activités épisodiques étaient axées sur la littérature arabe et le cinéma, mais sans pour autant accorder une place à la culture amazighe dans ses programmes. Elle était en état de gel depuis la fin des années 1980.

Entretien avec Omar Derouich, à Goulmima le 4 juillet 2007

Pour toutes ces raisons, la création d'un cadre associatif culturel amazigh à Goulmima, a constitué d'une part, une ligne de mire par rapport aux formes de contestation souvent violentes qui avaient jalonné la région. D'autre part, il s'agissait d'une nouvelle forme d'action « civique » pour défendre une question considérée centrale pour la population d'une région : l'identité amazighe.

La genèse de Tilelli se nourrissait donc de la volonté de créer un cadre associatif plus adapté à la réalité locale. Le noyau qui avait initié ce projet à partir de l'année 1989, à Goulmima, était composé en majorité de jeunes enseignants<sup>53</sup>, dont les discussions étaient le plus souvent axées sur les mécanismes de passage à l'acte.

M'barek Taous affirmait que « le projet était constamment évoqué à l'occasion de chacune de nos rencontres, dans la majorité des cas dans les palmeraias couvrant Goulmima, ou lors de nos pique-niques ou encore en marge des festivités de mariage qui eurent lieu dans la région » (entretien avec M'barek Taous, à Goulmima le 4 juillet 2007).

Le passage à la concrétisation du projet devenait une exigence de plus en plus pressante à la fois pour sortir du caractère restreint des rencontres et des

53 Il s'agissait, à titre d'exemple, d'Ali Hrach Rass, Omar Darouich, M'barek Taous, Omar Taous, Ali Ikken et feu Azizi Lahcen.

débats, et pour éviter d'entrer en conflit avec les autorités locales. C'est dans ce contexte que feu Azizi Lahcen proposa l'idée de passer à l'action. Mais l'expérience partisane d'Ali Ikken au sein du Parti progressiste socialiste, permit de combler une grande lacune, car aucun membre du noyau d'origine n'avait, auparavant, d'expérience en matière d'action associative ou d'une quelconque action politique. Il a préparé un dossier complet et mis à la disposition du groupe un modèle de statut, ainsi que le code des libertés publiques. Il a aussi guidé le groupe dans toutes les démarches administratives à suivre pour la constitution de l'association.

Une fois cette étape franchie, le groupe hésita sur la dénomination de l'association. Certains proposèrent de la baptiser *Izourane*, qui signifie « racines » en tamazight. D'autres acteurs manifestèrent une réticence à l'égard d'une telle dénomination, en argumentant que le vocable « *Izourane* » avait une connotation liée plutôt au passé, alors que l'objectif était de créer une association qui projetterait ses actions vers l'avenir (entretien avec Omar Derouich, à Goulmima le 04 juillet 2007).

La question fut, cependant, tranchée *de facto* parce que les autorités locales refusèrent le nom d'*Izourane* pour l'association. Les membres fondateurs optèrent, alors, pour un autre nom plus commun, en l'occurrence « l'Association socio-culturelle Ghriss »<sup>54</sup>. L'association fut créée le 25 juin 1990 et elle fut rebaptisée l'Association Socio-culturelle *Tilelli* (« liberté » en tamazight), lors de la deuxième assemblée générale de l'association tenue en juillet 1992.

En scrutant la liste des membres du premier bureau de l'association, on peut en tirer deux points importants :

- Tous les membres faisaient partie du corps des enseignants du primaire et du secondaire ;
  - La majorité des membres appartenait à la génération des années 1960, si l'on excepte le second bureau avec un membre né au début des années 1950.
- Il ressort, par ailleurs, de la lecture du premier et du second statuts de l'association que ses membres réitéraient leur attachement aux valeurs de la légalité et du civisme. Selon les termes de ses statuts, les missions de *Tilelli* seraient conduites « en se conformant à la réglementation en vigueur tout en prenant en considération les intérêts suprêmes de la nation ».

---

54 Le vocable *Ghriss* dénote le fleuve qui traverse la région. Il s'agissait d'une stratégie qui visait, selon certains acteurs de l'association, à éviter un quelconque conflit avec les autorités locales, d'autant plus que la plupart des grandes associations à l'échelle nationale, portaient des noms de fleuves, de montagnes ou encore de plaines des régions où elles sont sises, comme l'association *Atlas Al Kabir* (association du Grand-Atlas) de Marrakech, l'association *Boureghrehg*, sise à Salé, et l'association *Fès-Saïss*, sise à Fès.

Les acteurs de l'association se fixèrent ainsi divers objectifs, tels que :

- La réalisation des recherches et d'études de terrain sur la langue et la culture amazighes ;
- L'organisation d'activités culturelles comme des conférences, des rencontres, des expositions, des soirées musicales et théâtrales, l'encadrement des jeunes dans les différents domaines de l'art, de la peinture, de la danse, du sport, etc., ainsi que l'organisation de pique-niques en leur faveur.

Le statut de l'association fut modifié lors de l'assemblée générale organisée le 21 février 2007. Outre les activités culturelles et de loisirs, les champs d'actions de Tilelli s'étendaient à d'autres domaines à caractère socio-économique comme les projets de développement local.

L'association Tilelli développa, par ailleurs, un ensemble de répertoires d'actions collectives dès sa création, que nous pouvons résumer ci-dessous :

- Les activités culturelles axées sur l'organisation de conférences ou d'exposés, sur la culture en général et la langue et la culture amazighes en particulier, de soirées artistiques musicales, poétiques et théâtrales, ainsi que l'exposition d'œuvres d'art plastique produites par les jeunes de la région, de même que la projection de films vidéo, notamment les films en tamazight ;
- La création d'une bibliothèque de l'association en octobre 1993, au profit des jeunes de la région qui souffraient de l'inexistence de telles facilités ;
- La publication de quatre numéros d'un bulletin appelé *Idles* (« culture », en tamazight) en adoptant la transcription latine. Le premier numéro fut publié en date de mars 1992. Les thématiques traitées dans ce bulletin étaient liées au patrimoine culturel amazigh, aux coutumes de la région. Le bulletin contenait également des poèmes traditionnels et modernes ainsi que quelques contes de Driss Chraïbi traduits en tamazight. L'association œuvra également à la prise de contact avec le quotidien *Al Bayane*<sup>55</sup>, qui lui consacrait chaque mardi une page appelée « Spécial tamazight » ;
- La participation des acteurs de Tilelli aux différentes manifestations culturelles, notamment celles organisées par les autres associations amazighes à l'échelle nationale. Cette ouverture de l'association à son environnement fut couronnée, à titre exemple, par la participation de l'association au processus de discussion et de signature de la charte d'Agadir, ainsi qu'aux activités internationales, surtout en Algérie (en Kabylie), avant la fermeture des frontières en août 1994.

En outre, les acteurs de l'association ont été des pionniers, en recourant à la manifestation pour faire prévaloir les revendications linguistiques et culturelles amazighes, lors du défilé de la fête du Travail. Cependant, si la

---

55 Organe de presse du Parti progressiste socialiste.

manifestation du 1<sup>er</sup> mai 1994 avait exposé les membres de l'association à une situation conflictuelle avec les autorités, et conduit à l'arrestation de certains de ses membres en mai 1994, il n'en demeure pas moins que cette forme d'action était devenue, depuis, un moyen d'action important pour toutes les associations à l'échelle du Maroc.

Par ailleurs, certains membres de Tilelli ont souligné les difficultés matérielles et financières qu'affrontait l'association, car elle ne bénéficiait pas du soutien des autorités locales. Néanmoins, malgré ces contraintes, cette association œuvra à la réalisation des différentes missions qu'elle s'était fixées. Nous nous étions rendu compte de cet état de fait, lors de notre déplacement à Goulmima, et notamment au siège de l'association, en juillet 2007. L'engagement des acteurs de Tilelli pour la défense de l'identité amazighe s'accompagnait aussi d'actions pour remédier aux carences en infrastructures culturelles de base qui frappaient la région. Le local de l'association abritait une petite salle de bibliothèque et une salle de télévision équipée d'une antenne parabolique. Les jeunes pouvaient suivre les émissions des différentes chaînes internationales, ainsi que les émissions pour enfants. Le local possédait également un ordinateur branché sur internet, à la disposition des adhérents.

L'expérience de Tilelli, comme d'autres associations créées dans des zones périphériques, traduisait, à vrai dire, de véritables défis : celui de remédier à la carence de l'action de l'État en matière de droits économiques et sociaux, et celui de devoir se confronter aux contraintes drastiques qu'impose le manque de ressources.

On observa, enfin, un autre phénomène qui dénotait la convergence de Tilelli avec les autres associations amazighes : le fait que les acteurs de Tilelli appartenaient au corps enseignant contribua à la socialisation d'une nouvelle génération pour la défense de l'identité amazighe et des droits linguistiques et culturels. On comprend, dès lors, comment le militantisme amazigh a été porté et diffusé au sein des différents campus universitaires du Maroc, notamment à Fez, Meknès, Oujda, Rabat, Marrakech et Agadir, voire à Casablanca. Puis, comment il a débouché sur la genèse, à partir des années 1990, d'un nouveau courant étudiant amazigh, baptisé le Mouvement culturel amazigh.

## Charte d'Agadir : analyse du passage à la revendication

Nous avons étudié les processus de genèse et d'évolution de chacune des associations issues du Sud, du Maroc central et du Nord. Le début des années 1990 était une nouvelle ère pour l'activisme amazigh, caractérisée par un passage à la formulation des revendications du mouvement d'une manière explicite à l'État marocain au moyen du document officiel que constituait la charte d'Agadir de 1991 (1).

Cependant, le recours à un nouveau répertoire d'actions collectives, la manifestation, par les acteurs de Tilelli pour faire prévaloir leurs revendications identitaires, lors de la fête du Travail en mai 1994, a exposé l'association et, par là même le mouvement, à une situation de conflit avec l'État.

La réponse du pouvoir fut double, mais paradoxale. À l'échelle locale, d'une part, un processus répressif a été engagé à l'égard de certains militants de l'association. À l'échelle centrale, d'autre part, une réponse politique a marqué le début de la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes par le roi Hassan II en août 1994 (2).

### 1 La Charte d'Agadir de 1991 : nouvelle forme d'action collective

Aborder la charte dite d'Agadir, c'est aborder un processus important de l'histoire du mouvement amazigh au Maroc. Il ne s'agit pas seulement d'un répertoire retraçant les principales revendications du mouvement, énoncées par les associations signataires de la charte, mais également d'un document marquant l'aboutissement d'un long processus de légitimation de la langue et de la culture amazighes dans l'espace public marocain. Le discours du mouvement amazigh s'affirmait, désormais, d'une manière plus explicite.

Nous nous proposons, donc, d'exposer le processus d'élaboration de ce document ainsi que ses effets sur la dynamique protestataire du mouvement.

L'idée d'une plate-forme sur la langue et la culture amazighes, sous forme d'une charte ou d'une déclaration, voire d'un manifeste, n'était pas nouvelle. Elle remontait en effet au début des années 1980. Certains intellectuels et militants amazighs avaient déjà avancé l'idée d'une plate-forme pour la préservation et la promotion de la langue et de la culture amazighes. C'est ce qui découlait, en

effet, de la proposition d'Ahmed Boukous, lors de la première session de l'AUEA en 1980, qui avait insisté sur la nécessité d'inscrire la question linguistique dans une approche globale visant la construction d'une société sur des bases démocratiques. Il avait soutenu que ce projet ne devait en aucune façon tomber dans des conceptions économistes et développementalistes pures qui adopteraient des thèses basées sur de fausses priorités. Il préconisait de se référer, dans cette approche, à la Déclaration universelle des Droits de l'homme, notamment à son article 2, pour appeler à la reconnaissance de la langue amazighe dans la constitution marocaine, de même que son inscription dans une charte nationale. Il s'agissait, selon cet auteur, de mesures susceptibles de déterminer les principes et les moyens d'une politique linguistique nationale basée sur deux langues, en l'occurrence l'arabe et la langue amazighe, disposant des mêmes droits et donnant accès aux mêmes fonctions, pour atténuer la domination par des langues et cultures étrangères (pour l'auteur il s'agissait notamment du français et de l'anglais) (Boukous 1982, 181-182).

De son côté, l'ANCAP avait envisagé, lors de sa troisième assemblée générale du 15 novembre 1981 organisée à Rabat, l'idée d'une charte pour résoudre la problématique linguistique et culturelle à l'échelle nationale. Elle adopta, par la même occasion, une charte culturelle interne<sup>1</sup>, mais le projet est resté lettre morte pour des raisons liées principalement à une conjoncture politique peu favorable, d'autant plus que les acteurs n'avaient pas encore une vision claire sur les stratégies à adopter.

En effet, même après la sortie de prison de l'historien Ali Sidki Azaykou en 1983, les débats au sein de l'AMREC étaient dominés par l'idée d'exposer les questions linguistiques et culturelles amazighes dans un livre blanc. Mais cette proposition n'était, en fait, qu'une réaction à la parution du livre sur « La question nationale, l'amazighité et la construction de l'État-nation au Maghreb arabe » d'Allal Al Azhar (1984).

L'élaboration d'un livre blanc n'aboutit pas. Le projet fut reporté *sine die*. Les activités de l'association continuaient de susciter des débats au sujet de nombreuses questions d'ordre historique, politique, idéologique, culturel et linguistique concernant l'amazighité en tant que cause nationale. Des dossiers étaient préparés. Ils avaient nourri la publication du bulletin *Amoud* (« semence », en tamazight) et la programmation de l'organisation de quelques manifestations culturelles jusqu'à la fin des années 1980 (Ouaazzi 2000, 128).

Il faut bien rappeler que la structure d'opportunité politique était peu favorable à la formulation de toute forme de revendication identitaire. Dans ce contexte, l'action collective amazighe était marquée par des stratégies à

1 Cette charte est reproduite (*Tasafut* n° 3, mai 1992, p. 12) à l'annexe 1.

différentes échelles : éviter les situations de conflit avec l'État ; conduire des travaux de recherche pour faire de l'amazigh un domaine à part entière ; partir de la culture populaire pour légitimer la primauté de la promotion de la langue et de la culture amazighes ; œuvrer à des productions culturelles et artistiques en amazigh ; enfin, ériger l'amazighité en tant que responsabilité nationale.

Le changement qui avait marqué la structure d'opportunité politique au début des années 1990 a incité les membres de l'AMREC et ceux des autres associations à passer à l'action pour exposer les revendications du mouvement dans une charte ou un livre blanc, en s'appuyant sur les travaux accumulés jusqu'à lors.

Pourtant, en raison de la diversité des réflexions mises de l'avant pour l'élaboration d'un livre blanc, El Houssine Moujahid proposa d'esquisser l'essentiel de cet ensemble de suggestions dans une charte sur la langue et la culture amazighes en langue arabe, lors d'une réunion de l'AMREC le 1<sup>er</sup> juin 1991 à Rabat. Par la même occasion, il a été chargé de la rédaction de la plate-forme. Et c'est ainsi que fut préparé le projet de la charte, qui a été amendé par les membres de l'AMREC avant d'être soumis à discussion et à la signature des associations présentes lors de la quatrième session de l'AUEA, du 29 juillet au 5 août 1991 à Agadir.

Il ressort de la lecture du procès-verbal de la signature de la charte que deux réunions avaient eu lieu, les 4 et 5 août 1991, pour discuter du projet de charte proposé par l'AMREC sur la langue et la culture amazighes au Maroc (AMREC 1997, 100 ; en arabe, traduction par nos soins)<sup>2</sup>.

Les membres des associations qui avaient assisté à ces réunions étaient les suivants :

- Gagmou Lahcen, Président de l'AUEA (Agadir) ;
- Trois membres de l'AMREC, à savoir : Brahim Akhiat, le secrétaire général du bureau central de l'association et son adjoint Moujahid El Houssine, enfin Ahmed Boukous, membre du bureau national de l'association (Rabat) ;
- Deux membres de l'ANCAP en la personne de son président El Houssine Akhiat et de Ahmed Arhamouch, secrétaire général de l'association (Rabat) ;
- Mohamed Chami, président de l'Association culturelle Ilmas (Nador) ;
- Ali Hrach Rass, président de l'Association socio-culturelle Ghriss de Goulmima ;
- L'Association culturelle du Souss (Casablanca) s'est excusée de ne pas avoir assisté aux réunions de discussion du projet, mais elle a formulé par écrit son approbation de la version finale de la charte.

<sup>2</sup> Le procès verbal de la signature de la charte a été reproduit en annexe 3.

La charte fut signée le 5 août 1991 par les cinq associations sus-mentionnées, à l'école hôtelière d'Agadir. Il avait été convenu, par ailleurs, de sa diffusion et de sa vulgarisation. Lors de la soirée de clôture des travaux de la session de l'AUEA à la salle de la municipalité d'Agadir, le texte de la charte a été lu par Mohamed Chami. Ahmed Boukous avait traduit le texte en langue française, alors qu'une traduction en langue amazighe devait être réalisée par la suite par l'ANCAP.

La charte marquait la naissance officielle du mouvement amazigh au Maroc. Elle exprimait, pour la première fois dans l'histoire du pays, les revendications des associations amazighes dans un document spécifique sur des questions liées à la langue et la culture amazighes. Elle a constitué, en outre, une référence fondamentale pour toute action du mouvement amazigh, du moins durant les années 1990.

Le document intitulé *La Charte relative à la langue et la culture amazighes au Maroc* est composé d'un préambule et de cinq parties.

Dans le préambule, la charte décrit l'état de la langue et de la culture amazighes :

la langue et la culture amazighes traversent une situation délicate en raison de conditions objectives afférentes à la place marginale qui leur est faite dans le cadre des rapports sociaux de production symbolique et en raison aussi des problèmes spécifiques dont elle souffre. Cet état de choses est préjudiciable à l'ensemble du peuple marocain dont elles constituent les fondements mêmes de l'identité culturelle.

Le corps du document était donc organisé autour de cinq axes. Les trois premiers exposaient des données historiques, linguistiques, sociologiques et civilisationnelles sur la langue et la culture amazighes, afin de légitimer l'énoncé de la charte.

Le premier axe portait sur « L'identité culturelle au Maroc : l'unité dans la diversité ». Il cherchait à réitérer un principe fondamental, souvent évoqué dans les travaux et sessions de l'AMREC et de l'AUEA, selon lequel l'identité marocaine est plurielle, et nourrie par la diversité des référents qui la composent, en l'occurrence la culture amazighe, la culture arabo-musulmane, la culture africaine et la culture universelle.

En outre, par ce principe on cherchait, d'une part, à démontrer d'une manière sans équivoque que la défense de la langue et de la culture amazighes ne pouvait d'aucune manière porter atteinte au dogme de l'unité de l'identité nationale. Il s'agissait, au contraire, d'une composante fondamentale de cette identité.

D'autre part, le principe de « l'unité dans la diversité », était un moyen de se démarquer des idéologies dominantes, qui avaient pris des mesures arbitraires et aprioristes, depuis l'Indépendance, voire avant, et selon lesquelles l'évocation de la langue et de la culture amazighes serait un facteur de discorde susceptible de porter atteinte à l'intégrité de l'État-nation indépendant.

Quant au second et au troisième axes, ils traitaient de la culture et de la langue amazighes. Ils exposaient une dimension fondamentale dans le discours amazigh. Il s'agissait de la dimension du « pan-amazighisme » (Lakhsassi 2005, 192). Ils s'appuyaient sur le postulat de l'authenticité de la culture et de la langue amazighes, de son ancrage historique, sociologique, voire géographique. Son aire couvrait près de cinq millions de km<sup>2</sup>, s'étendant d'est en ouest de la frontière égypto-libyenne aux îles Canaries, et du nord au sud de la rive méridionale de la Méditerranée au Niger, au Mali et au Burkina Faso. La communauté la plus importante de cet espace dont l'amazigh était la langue première se trouvait au Maroc.

Enfin, selon les termes de la charte

la langue amazighe fonctionne comme un système de communication autonome et à part entière ; mais elle ne représente qu'une valeur négligeable sur le marché des biens symboliques en raison de sa non-standardisation, de son évacuation des programmes d'enseignement et des instances culturelles, administratives et économiques et également en raison de l'action stigmatisante des appareils idéologiques dominants.

Nous nous proposons de nous arrêter sur le quatrième axe qui évoquait les problèmes d'ordre économique, social et politique empêchant l'éclosion de la langue et de la culture amazighes au Maroc.

La charte déplorait explicitement la marginalisation systématique de la langue amazighe du fait de facteurs d'ordres législatif, politique, socioculturel et économique :

- Sur le plan législatif, malgré la réalité passée et présente de la langue et de la culture amazighes, il n'existait pas de texte affirmant le caractère national de cette dimension de la culture marocaine, quoique le Maroc ait été signataire des principales conventions internationales garantissant les droits linguistiques et culturels des peuples, sans discrimination.
- Sur le plan politique, malgré la participation massive des Amazighs à la lutte armée pour la libération de la patrie du joug colonial, leurs droits culturels et linguistiques n'étaient pas reconnus. Cette occultation a été la conséquence des priorités du Mouvement national durant la lutte pour l'indépendance,

des options des organisations nationales, de l'orientation du courant salafiste et de la politique de l'État après l'Indépendance. Ces priorités et ces options se résumant dans la volonté d'édifier un État national centralisé fondé sur l'idéologie exclusive de l'unitarisme linguistique et culturel.

- Sur le plan socioculturel, la langue et la culture amazighes, en tant que produits symboliques du monde rural défavorisé, étaient marginalisées à la fois par la pratique politique étatique qui se contentait d'exploiter conjoncturellement le monde rural et par les options culturelles programmées, qui assument une conception réductrice de l'arabisation ; ces choix ont conduit à l'exclusion en général des réalisations socio-culturelles que connaissait la formation sociale nationale.
- Sur le plan économique, la précarité de la situation de la langue et de la culture amazighes reflétait le degré de paupérisation et de marginalisation des couches paysannes de la périphérie, victimes de la déstructuration des bases de leur économie et de la société rurale traditionnelle.

Enfin, dans le dernier axe, la charte appelle ses signataires à œuvrer à la réalisation de sept objectifs, dont la reconnaissance constitutionnelle de la langue amazighe et l'insertion de la langue et de la culture amazighes dans les programmes d'enseignement. Les autres objectifs portent sur leur promotion dans les différentes sphères de l'espace public du Maroc.

Cet exposé des principaux points énoncés dans la charte du 5 août 1991 nous a permis de dresser un premier niveau du réel, c'est-à-dire la vision du monde véhiculée par ses précurseurs. Il reste, cependant, quelques points contenus dans le quatrième axe qui méritent que nous nous y attardions. La charte évoquait, en effet, la situation de la non-reconnaissance des droits culturels et linguistiques des Imazighens en dépit de leur participation à la lutte armée pour la libération du pays. Il s'agissait, selon ses termes, de la conséquence des orientations des différentes composantes du Mouvement national durant la lutte pour l'Indépendance, ainsi que de la volonté politique de l'État après l'Indépendance d'édifier un État national centralisé, fondé sur l'idéologie exclusive et l'unitarisme linguistique et culturel.

La charte associait, par ailleurs, la langue et la culture amazighes, ainsi que les modes d'organisation sociale traditionnelle, au contexte rural. En revanche, la ville véhiculait un modèle culturel et linguistique qui se voulait dominant. Elle soutenait, dans le même ordre d'idées, que la situation de dépendance de la campagne à l'égard de la ville et l'urbanisation massive de la population avaient provoqué une accélération du processus d'assimilation culturelle et linguistique de la communauté amazighe, du fait de la domination qu'exerce le modèle culturel et linguistique du centre sur celui de la périphérie.

On déduit dès lors de la chartre que des clivages de plusieurs ordres étaient pointés, tels que ville-campagne, citadin-rural ou encore entre économie marchande et mode d'organisation sociale traditionnelle. Ces clivages étaient la conséquence des changements qui avaient marqué la société marocaine, que nous avons déjà analysés.

L'objectif des précurseurs de la chartre consistait à attirer l'attention sur les risques que pouvaient engendrer ces facteurs – l'urbanisation massive, l'économie de marché et la politique d'assimilation de l'État – sur les structures sociales traditionnelles qui avaient contribué à la préservation de la langue et de la culture amazighes.

La chartre apparaissait, au fond, comme la conséquence du clivage centre-périphéries. De ce point de vue, elle était l'expression d'un nouveau discours, concurrent à celui de l'élite nationale du centre, qui avait largement dominé le champ politique et culturel marocain depuis l'Indépendance.

## 2 L'affaire de l'association Tilelli de mai 1994 : analyse d'un nouveau rapport à l'État

La manifestation organisée à l'occasion du 1<sup>er</sup> mai de chaque année, apparaissait comme un fait normal puisqu'il s'agissait de la fête des Travailleurs au Maroc comme un peu partout dans le monde. Un événement exceptionnel a eu lieu, toutefois, à Er-Rachidia le 1<sup>er</sup> mai 1994. Des membres et des sympathisants de l'Association Tilelli avaient instrumentalisé le défilé pour revendiquer l'amazighité. Les autorités locales avaient par la suite arrêté quelques militants de l'association. Cet épisode, connu par la suite sous le nom de « l'Affaire des détenus de l'association Tilelli », a constitué un autre tournant important dans le rapport du mouvement amazigh avec l'État.

Il faudrait noter que le répertoire de l'action collective, à l'échelle de la région, s'était déjà nourri du recours à la pratique de la pétition. Cent-sept personnes, regroupant des enseignants, des ouvriers, des commerçants, des artisans, des fonctionnaires et des étudiants, ont signé une pétition le 5 février 1992 à Er-Rachidia. Ils revendiquaient la revalorisation de la langue et de la culture amazighes dans les différentes sphères de l'État<sup>3</sup>.

Le passage à la manifestation marquait alors un changement d'échelle. Il s'agissait là de la mobilisation d'un autre répertoire, qui visait la reconquête de la rue pour revendiquer l'amazighité. De plus, les entretiens que nous avons

3 *Tasafut* n° 6, septembre 1992, p. 3.

conduits à Goulmima et à Er-Rachidia nous ont permis de faire une constatation importante : une grande partie des militants était imprégnée par la dynamique protestataire en Kabylie et particulièrement par ses formes d'action.

En ce sens, tout a commencé le 1<sup>er</sup> mai 1994, lors de la manifestation de la fête du Travail à Er-Rachidia, qui s'étendait le long du principal boulevard de la ville. Des acteurs, dont la plupart étaient affiliés ou sympathisants de l'Association Tilelli, scandaient des slogans et portaient des banderoles rédigées en trois langues en l'occurrence en arabe, en français et en tfinagh, et portant les inscriptions suivantes :

- Nous revendiquons la reconnaissance du tamazight dans la constitution en tant que langue nationale (écrit en arabe).
- Tamazight dans la constitution, dans les médias et à l'école (écrit en arabe).
- Pas de démocratie sans tamazight (en français).
- Tamazight à l'école (écrit en tfinagh).
- Nous sommes solidaires avec les ouvriers de Jbel Awam (écrit en tfinagh).
- Nous revendiquons l'enseignement du tamazight (écrit en arabe).
- Nous aimons tamazight (écrit en arabe).
- Tamazight dans le secteur de l'information (écrit en arabe).
- L'enseignement du tamazight est un hommage à cette nation (écrit en arabe).
- Où est tamazight ? (écrit en arabe).

Quant aux slogans scandés, ils disaient :

- L'arabe vous l'avez enseigné et le tamazight vous l'avez oublié (en arabe).
- L'hébreu vous l'avez enseigné et le tamazight vous l'avez marginalisé (en arabe).
- La révolution a lieu, a lieu, aujourd'hui a lieu (en tamazight).
- Applaudissez avec vos mains, applaudissez avec vos pieds et dites : Vive Tamazight ! (en tamazight).
- Tamazight est une responsabilité nationale.

Il importe de noter que les membres de l'association Tilelli avaient convenu d'organiser la manifestation du 1<sup>er</sup> mai en collaboration avec la section syndicale locale de la Confédération démocratique du travail (CDT).

Il s'agissait, selon les nombreux témoignages que nous avons recueillis, d'une instrumentalisation de l'organisation syndicale par les membres Tilelli pour défendre l'identité amazighe. M'barek Taous affirmait à cet égard que

l'adhésion à la CDT était dictée par la volonté d'apprendre les outils du militantisme syndical du fait du manque d'expérience que je ressentais. C'était la raison pour laquelle j'avais contribué à la création du bureau de la section syndicale à Goulmima en 1990. J'ai réussi avec d'autres amis,

par la suite, à imposer nos revendications identitaires malgré l'hostilité de certains membres du bureau de la CDT notamment lors des fêtes du Travail.

Entretien avec M'barek Taous, à Goulmima le 4 juillet 2007

Les banderoles avaient été préparées à titre individuel pour participer à la fête du Travail. Les militants et les sympathisants de Tilelli ont joué un rôle central dans la mobilisation en vue de la manifestation. Ils s'étaient appuyés sur leurs liens sociaux avec la population, composée de façon importante par la grande confédération des tribus des Aït Merghad. Le défilé a connu une participation massive en comparaison de ceux organisés dans le passé.

Pour M'barek Taous « la CDT était un moyen stratégique pour traduire l'identité amazighe sur la scène publique, d'autant plus que la population locale était majoritaire dans les défilés. Par voie de conséquence, il est normal que la manifestation devait refléter en premier nos revendications identitaires et non celles des autres pays, comme la Palestine ou l'Iraq, etc. » (entretien avec M'barek Taous à Goulmima, le 4 juillet 2007).

Lors de la réunion du comité pour la préparation de la manifestation, les membres de la CDT avaient catégoriquement refusé les slogans et les banderoles portant sur l'amazighité. Néanmoins, un quart d'heure après le début de la marche, des slogans ont été scandés et des banderoles brandies en plus de deux autres, blanches, sans aucune inscription pour exprimer symboliquement la marginalisation du tamazight.

Les agents de l'autorité locale, sous l'égide du pacha, ont bien tenté de récupérer les banderoles, mais ce fut impossible en raison de l'avancée des manifestants, qui étaient très nombreux.

Le troisième jour après la manifestation, sept membres et sympathisants de l'association Tilelli étaient arrêtés<sup>4</sup>. Ils étaient inculpés d'« atteinte à l'ordre public, profération de slogans en contradiction avec la constitution et incitation à commettre des actes contre la sécurité intérieure de l'État<sup>5</sup>. »

Les militants arrêtés n'avaient pas manqué de révéler les conditions de leur arrestation marquée, témoignaient-ils, par la violence inouïe des agents de la sûreté publique<sup>6</sup>.

4 Il s'agissait d'Ali Ikken, Ali Harcherras, M'barek Taous, Omar Derouich, Ahmed Kikich, Ali Ouchna et Saïd Jaâfar.

5 Les actes du procès ont été reproduit dans Belkacem 1996, 28, (en arabe).

6 En plus des conditions de détention, les témoignages des acteurs ont révélé la torture qui accompagnait les interrogatoires : « La plupart des questions concernaient nos objectifs, nos affiliations et nos tendances politiques ... ».

M'barek Taous notait, à ce propos, que « j'ai été arrêté en plein cours et devant mes élèves. Les agents de la police ont manifesté une terrible violence verbale et physique à mon égard. C'est une véritable indignation que j'ai ressentie » (entretien fait à Goulmima, le 4 juillet 2007).

Omar Derouich affirmait en outre que : « je n'avais même pas été présent lors de la manifestation, car j'étais en voyage. Et pourtant, j'ai été arrêté pour le seul fait que j'étais membre de l'association Tilelli » (idem).

Les arrestations de mai 1994 se sont accompagnées d'une grande mobilisation à l'échelle nationale comme à l'échelle internationale pour la libération des détenus. Toutes les associations amazighes marocaines regroupées dans le cadre du Conseil national de coordination et les autres associations de défense des Droits de l'homme s'étaient mobilisées pour le soutien et la libération des détenus. D'autres mobilisations ont eu lieu à l'échelle internationale, menées par des associations culturelles amazighes et par des organisations de défense des droits de l'homme un peu partout dans le monde<sup>7</sup>.

Les épisodes que nous avons exposés soulèvent des questions sur ce nouveau face-à-face du Mouvement avec l'État.

Quelles sont les conséquences que nous pourrions tirer de ce processus protestataire ? Est-il la manifestation de la constance du *modus operandi* de l'État dans « l'Affaire des détenus de l'association Tilelli », comme dans le cas des mobilisations collectives de Tafilalt (1957) et du Rif (1957-1958), et même du Sud-Est (1973) ?

La réponse est oui. À l'échelle locale, les mesures répressives ont été engagées par l'État. Les différents épisodes que nous avons décrits confirment cette hypothèse. De surcroît, l'énoncé du verdict par le tribunal de première instance a été suivi par une lettre du gouverneur de la province d'Er-Rachidia, adressée au procureur du roi auprès du tribunal de première instance d'Er-Rachidia, le 4 juin 1994, demandant la dissolution de l'association Tilelli. Pour illustrer notre démonstration, il est intéressant d'exposer les griefs qu'il a formulés. Selon les termes de la lettre :

l'association Tilelli œuvrait à des activités contraires à celles prévues dans son statut. Les membres de son bureau et ses adhérents visaient à

7 Ali Ikken et M'barek Taous ont été condamnés à deux ans de prison ferme et à une amende de 10 000 DH. Ali Harcherras a été condamné à une année de prison et à une amende de 10 000 DH. Les autres ont été relâchés. Les peines furent réduites, en appel, à trois mois de prison ferme et une amende de 500 DH pour chacun des détenus. Cependant, quelques semaines plus tard, ils avaient bénéficié d'une grâce royale, ainsi que 424 autres condamnés (Belkacem 1996, 28 ; en arabe, traduction par nos soins).

entretenir et à semer des troubles et la division au sein de la population, en s'appuyant sur des considérations ethniques et tribales. De plus, ses activités portaient atteinte à l'unité nationale, car elles étaient contraires aux dispositions de la constitution stipulant que "l'arabe est la langue officielle du pays".

Les membres de l'association avaient profité alors de la fête du Travail, du 1<sup>er</sup> mai, pour appeler solennellement à la reconnaissance du dialecte tamazight en tant que "langue officielle du pays ..." <sup>8</sup>

À l'échelon central, une réponse politique fut apportée. Le discours du roi Hassan II du 20 août 1994 a ouvert une nouvelle page du discours officiel. Il reconnaissait que « Les trois dialectes font partie des composantes de notre authenticité ». Il ajoutait « qu'il est indispensable au moins au niveau du primaire de prévoir des tranches horaires pour l'enseignement de nos dialectes ». Par ailleurs, le journal télévisé en langue tamazight, annoncé par le Premier ministre Abdellatif Filali en juin 1994, a été diffusé à partir du 24 août 1994 en trois « dialectes », en l'occurrence tarifit, tamazight et tachelhit (Donnet 1995, 18).

8 Lettre reproduite par H. Id Belkacem (1996, 58 ; en arabe, traduit par nos soins).

## Les formes d'organisation du Mouvement amazigh, entre vocation nationale et dimensions régionales

Ce chapitre analyse comment l'évolution du mouvement, après la signature de la charte d'Agadir, a vu s'accroître les niveaux d'interdépendance des acteurs. Il analyse aussi comment cette dynamique a contribué à la transition vers une forme d'organisation nationale, en l'occurrence le Conseil national de coordination, qui se voulait fédératrice des actions de toutes les associations amazighes au Maroc. Il s'efforce par ailleurs de rendre compte des conséquences non voulues par les acteurs du mouvement : le déclin de ce Conseil et le retour à des formes d'action collective essentiellement d'envergure régionale.

L'étude de ces différents niveaux de transition renvoie à la notion d'effet pervers, classique en sociologie individualiste, qui renseigne sur le cas où l'effet engendré au niveau collectif est indésirable pour les individus. R. Boudon notait à cet égard « qu'il y a effet pervers lorsque deux individus (ou plus) en recherchant un objectif donné engendrent un état de choses non recherché, et qui peut être indésirable du point de vue soit de chacun des deux, soit de l'un d'entre eux » (Boudon 1993, 20).

### 1 Transition vers une forme d'organisation nationale : le Conseil national de coordination

La signature et la diffusion de la charte d'Agadir aura eu des conséquences sur la dynamique du mouvement amazigh. Le nombre des associations culturelles amazighes a considérablement augmenté à l'échelle de toutes les régions du Maroc, parallèlement à la croissance de la fréquence de l'interdépendance des acteurs du mouvement.

Il devenait impératif alors de passer à une autre forme d'organisation pour coordonner les actions de l'ensemble des associations au Maroc. Pour les uns, la création d'une instance fédératrice de l'activisme des diverses associations était indispensable afin de mieux défendre la condition marginale de la langue et de la culture amazighes et, par là même, permettre la promotion de ce patrimoine<sup>1</sup>.

---

1 Il s'agit notamment d'A. Belkacem (*Tasafut*, n° 9, février 1993, p. 9).

Pour d'autres, l'idée d'une instance de coordination était d'abord l'expression d'une solidarité sociale entre des associations souffrant d'isolement et d'une incapacité à agir individuellement. Une telle instance constitua par la suite une réponse aux exigences imposées par la mise en œuvre de stratégies organisées de toutes les associations amazighes et, par là même, de rompre avec l'ère des rencontres spontanées et épisodiques, qui s'étaient parfois sur trois ans, comme en témoignent les sessions de l'AUEA à Agadir (Adgherni 1998, 55), voire les autres manifestations organisées dans d'autres villes comme Nador, Casablanca et Rabat.

L'idée de créer une organisation de coordination découlait alors de l'objectif des acteurs de dépasser la prééminence de l'action individuelle et passer à une forme structurée pour faire prévaloir les revendications contenues dans la charte, en exerçant une pression accrue sur les institutions politiques marocaines. C'est ainsi qu'il a été décidé lors d'une rencontre des associations signataires de la charte d'Agadir, le 26 décembre 1993 au siège de l'AMREC, de passer à la concrétisation de ce projet en établissant un cadre de coordination plus adapté.

Un groupe restreint composé de cinq acteurs associatifs<sup>2</sup> avait été investi pour œuvrer à l'élaboration d'une plate-forme pour la création du Conseil de coordination. Une fois préparée, la plate-forme fit l'objet de débats au sein du tissu associatif. Elle déboucha sur l'approbation d'un protocole de coordination provisoire, lors d'une réunion à Rabat le 19 février 1994, unissant les associations signataires de la charte d'Agadir, en attendant l'élaboration d'un statut définitif.

Le texte du protocole exposait les principes, les règles ainsi que les domaines d'une telle coordination<sup>3</sup>.

Les processus de fonctionnement du Conseil ont été marqués par trois moments, dont chacun correspond à un mandat de coordination. Nous proposons de les aborder afin de mieux comprendre l'évolution de cette organisation.

2 Il s'agissait de Brahim Akhiat, El Houssine Ait Bahssine, Ahmed Adgherni, Baazati Bennacer et Lhoussine Ouazzi. (Voir Adgherni 1998, 55.)

3 Concernant les principes généraux qui devaient guider toute action de coordination, le protocole avait consacré d'abord la primauté de la charte d'Agadir comme dénominateur commun de toutes les associations qui œuvraient à la défense et à la promotion de la langue et de la culture amazighes. Le principe de l'unanimité, ensuite, réitérait que toute action du Conseil devait fondamentalement partir des points qui avait fait l'unanimité de l'ensemble des associations.

Le protocole préconisait enfin la diversification des modes d'action, en se basant sur un ensemble de valeurs telles que l'entraide, la complémentarité, la solidarité, la démocratie, la souplesse et la hiérarchie, ainsi que la motivation de tous les acteurs, partout où ils contribuaient aux activités du Conseil. (Voir l'annexe 5.)

Le protocole a été adopté à l'issue de la réunion du 19 février 1994. Il a été décidé d'attribuer à l'AMREC, en la personne de son secrétaire général Brahim Akhiat, la mission d'assurer la coordination des réunions du Conseil en attendant l'élaboration du règlement intérieur puis la mise en œuvre de ses structures.

Le mandat de coordination de Brahim Akhiat est intervenu pendant la phase de pilotage de cette organisation. L'analyse du bilan du premier mandat, qui a duré jusqu'en octobre 1995, montre une reproduction des mêmes stratégies que celles de l'AMREC. Un discours axé sur une volonté de s'ouvrir à un environnement aussi bien national qu'international, en adoptant une communication adaptée aux différentes situations qui s'imposaient. Il suffit de parcourir les déclarations et mémorandums adressés aux différentes instances politiques marocaines et étrangères par le conseil, pour s'en rendre compte<sup>4</sup>.

Pendant ce premier mandat, 12 associations étaient membres au Conseil. Cependant, sa session ordinaire à Rabat les 28 et 29 octobre 1995, a représenté une autre phase dans le processus d'évolution de cette organisation. Un Comité collégial de gestion, composé de sept associations était créé, en l'occurrence Fezzaz, Ilmas, ANCAP, AMREC, Massinissa, Tilelli et AUEA. Ahmed Adgherni, membre de l'association l'ANCAP (Tamaynut), a été élu en tant que secrétaire général du Comité<sup>5</sup>.

Un nouveau statut régissant les relations entre les associations adhérant à cette forme de coordination a, dès lors, été élaboré et publié, malgré le fait qu'il n'avait pas obtenu l'accord de certaines des autres associations.

4 Certaines de ces déclarations méritent d'être citées :

- mémorandum du 19 février 1994, sur les revendications culturelles et linguistiques, adressé au Premier ministre ;
- mémorandum du 19 février 1994, relatif aux revendications culturelles amazighes, adressé à la Chambre des représentants ;
- communiqué de presse des associations culturelles amazighes au Maroc, en date du 28 mai 1994 ;
- déclaration des associations culturelles amazighes concernant la décision du roi Hassan II d'intégrer la langue amazighe dans l'enseignement, signée le 4 septembre 1994 ;
- mémorandum sur l'enseignement de la langue amazighe dans les institutions de l'enseignement au Maroc, du 22 septembre 1994 ;
- déclaration de solidarité avec le Mouvement culturel amazigh en Algérie, du 12 octobre 1994 ;
- communiqué des associations culturelles amazighes sur l'état des droits culturels et linguistiques au Maroc, du 22 avril 1995 ;
- déclaration des associations culturelles amazighes au Maroc, sur la participation au congrès préparatoire du projet du Congrès Mondial Amazigh, du 1er juillet 1995.

5 Voir le communiqué de presse du Conseil national de coordination des associations amazighes du Maroc, dans *Amezday*, n° 1, janvier 1996.

Ledit statut organisant le Conseil national de coordination des associations culturelles amazighes du Maroc, a été publié dans les colonnes du bulletin *Amezday* (1996)<sup>6</sup>.

Cependant, ni ce statut ni même le journal (*Amezday*) qui avait publié le texte, n'avait fait l'objet d'un commun accord de toutes les associations membres du Conseil, dont le nombre atteignait une trentaine. La plupart d'entre elles étaient implantées dans des zones rurales, comme Biougra (la région d'Agadir), la vallée du Dadès (Province d'Ouarzazate), Kabdani (Province de Nador).

Pour l'AMREC, il s'agit de décisions prises individuellement, sans l'aval du Conseil qui représentait le seul organe susceptible de décider de leur approbation, modification ou annulation. L'AMREC soutenait, dans un rapport sur la coordination nationale pendant la période de novembre 1995 à janvier 1996, que des débordements avaient été constatés par certains responsables chargés du suivi des affaires de la coordination. Le rapport évoquait la présentation d'un mémorandum à la conférence de Barcelone en 1994 qui intégrait la question des peuples autochtones, sachant pertinemment que l'AMREC avait refusé de signer ce mémorandum. Celui-ci n'avait jamais fait l'unanimité entre les différentes associations et n'avait même pas été discuté au sein du Conseil national de coordination. C'était aussi le cas, notamment, de la publication du bulletin interne *Amezday* et de la décision du secrétaire général d'imposer une contribution financière de 1000 dirhams, à chacune des associations membres, sans aucun accord commun entre les représentants des différentes associations (Akhiat 2007, 101-102).

Durant les rencontres du Comité collégial de gestion ou même du Conseil national de coordination, les questions récurrentes liées aux stratégies de coordination ne manquaient pas d'être soulevées tant par les acteurs que par les associations elles-mêmes. Pour les uns comme pour les autres, il devenait

---

6 Selon les termes de ce statut : « le Conseil est un cadre de coordination et des prises de position des associations culturelles amazighes qui s'intéressent à la langue, à la culture, à l'identité et à la civilisation amazighes ».

En outre, l'admission de l'adhésion des nouvelles associations n'est plus conditionnée par la signature de la charte d'Agadir. L'association candidate doit, désormais, stipuler dans son statut l'intérêt pour la langue et la culture amazighes. Elle doit également prouver qu'elle a œuvré à un tel objectif pendant ses activités. Le statut prévoyait également la création du Comité collégial de gestion, composé par sept associations élues à la majorité absolue par le Conseil national de coordination, pour une durée de deux ans à compter de la première session qui suit le vote.

Enfin, les associations s'engageaient à l'usage de la langue amazighe pendant les réunions du Conseil puis la création d'une commission du vocabulaire amazigh, devant présenter régulièrement ses travaux au Conseil de coordination (*Amezday*, n° 1, janvier 1996). (Voir le statut du Conseil national de coordination en annexe 8.)

urgent d'élaborer un cadre d'action efficace permettant le passage à un autre niveau, qui se voudrait mieux structuré. Puis, il fallait répondre aux exigences qui s'imposaient aux associations en matière de moyens pour réaliser les projets prévus tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle internationale.

Les rencontres épisodiques se déroulaient le plus souvent une fois par trimestre. Elles étaient l'occasion d'aborder les questions de fond concernant les prises de position à adopter<sup>7</sup>. Elles ont permis aux membres du Conseil d'apaiser, dans certaines situations, la véhémence des tensions entre certains acteurs associatifs. Ce fut le cas notamment, lors de la rencontre de *Tawmat* (« fraternité », en tamazight), du 28 décembre 1996, à Nador sous l'égide d'Ilmas<sup>8</sup>, où fut prévue l'organisation de la première rencontre nationale sur la stratégie de coordination des associations culturelles amazighes du 29 au 31 mars 1997, à Rabat. Cependant, les divergences des uns et des autres sur la stratégie à adopter ont eu raison de la tenue de la rencontre, avortée en dépit des préparatifs du comité investi par le Conseil. Les tensions entre les différents courants associatifs du mouvement s'avivèrent. La décision de certaines associations de se retirer du Conseil accentua sa crise.

C'est dans ce cadre que plusieurs plates-formes ont été élaborées pour sortir, justement, de cette impasse. On peut citer, à titre d'exemple, la plate-forme des associations de Tanukra et de Tamaynut<sup>9</sup>, celle de l'Association d'échange culturel et d'éducation de Biougra (région d'Agadir)<sup>10</sup>, la plate-forme, ou plutôt le travail d'autocritique, de l'AMREC<sup>11</sup>, ou encore la plate-forme pour le développement des mécanismes de coordination de l'association Asseka<sup>12</sup>. D'autres initiatives ont été conduites, à titre individuel, par des acteurs comme Abdesslem Khalafi<sup>13</sup>, Ahmed Zahid<sup>14</sup>.

Par ailleurs, certains membres de Tamaynut ont appelé à la création d'une organisation politique amazighe, préconisant une stratégie d'action à deux

7 Le Conseil n'avait pas manqué l'occasion de la révision constitutionnelle pour adresser un mémorandum au cabinet royal le 22 juin 1996. Il a demandé la reconnaissance constitutionnelle de la langue amazighe au même titre que la langue arabe dans le projet soumis à ratification populaire en septembre 1996. Le Conseil avait, par ailleurs, émis une déclaration à la suite de la révision constitutionnelle, qui n'avait pas tenu compte des revendications formulées dans le mémorandum précité (voir annexes 9 et 10). La déclaration était signée par 22 associations (Akhlat 2007, 119).

8 Voir le compte-rendu de la rencontre dans *Amezday*, n° 8, février 1997. (En arabe)

9 *Amezday*, n° 5, novembre 1996, p. 1-2. (En arabe)

10 *Amezday*, n° 6, décembre 1996, p. 6. (En arabe)

11 Voir *Amezday*, n° 8, février 1997, p. 6. (En arabe)

12 Voir *Amezday*, n° 10, avril 1997, p. 1. (En arabe)

13 *Amezday*, n° 11, mai 1997. (En arabe)

14 *Amezday*, n° 11, mai 1997. (En arabe)

volets, politique et culturel<sup>15</sup>. D'autres avaient axé leur stratégie sur le retour à la dimension régionale par la création de coordinations à cette échelle. Il s'agit notamment de la stratégie présentée par certains acteurs issus du Rif<sup>16</sup>.

Les différentes stratégies évoquées plus haut s'avèrent l'expression d'une volonté de mettre en œuvre des mécanismes de coordination plus efficaces, bien que traduisant, au fond, les tendances qui se dessinent au sein du mouvement amazigh.

En fait, seule la plate-forme pour la restructuration du Conseil national de coordination retenait l'attention des acteurs des différentes associations siégeant en son sein, quoique d'une façon non unanime. Il s'agissait du projet de création de la Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc, ou TADA (vocable tamazigh qui désigne un pacte social basé sur l'alliance).

Le projet avait été initié par des membres de l'association Tamaynut. Il fut approuvé à l'occasion de son assemblée nationale du 22 février 1997<sup>17</sup>. Il fut soumis par la suite au Conseil national de coordination, lors de la rencontre du 27 avril 1997, à Souk Larbaa, sous le parrainage de l'Association Izourane N°Tamount (« les racines du rassemblement », en tamazigh).

L'objectif escompté, entre autres, consistait à développer des mécanismes de coordination et surtout de doter le Conseil de la personnalité morale, c'est-à-dire de lui donner une existence légale, conformément aux dispositions du dahir des Libertés publiques marocain de 1958.

Le Comité collégial de gestion fut chargé d'élaborer les statuts du Conseil de coordination<sup>18</sup>. Le projet<sup>19</sup> fut soumis au débat des représentants des associations composant le Conseil, lors de la rencontre des 5 et 6 juillet 1997, organisée à Er-Rachidia, sous le parrainage de l'Association Tudert pour la culture et le développement social.

La tenue de l'assemblée constitutive de la Confédération et l'approbation de son statut furent reportées aux 25 et 26 octobre 1997, à Rabat<sup>20</sup>. Cependant,

15 Voir « Pour un cadre politique amazigh », dans *Amezday*, n° 8, février 1997, p. 6. (En arabe)

16 Voir « Horizons de la première rencontre nationale sur la stratégie de coordination entre les associations amazighes du Maroc » dans *Amezday*, n° 10, avril 1997, p. 2. (En arabe)

17 Voir en ce sens le projet du statut de cette confédération, qui a été publié dans *Tasafut*, n° 18, mars 1997. (En arabe)

18 Voir *Amezday*, n° 10, avril 1997, p. 1. (En arabe)

19 Le projet reproduisait la même plate-forme que celle proposée par l'association Tamaynut comme stratégie de coordination par la création d'une Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc. Il fut publié dans les colonnes de *Tasafut*, n° 18, mars 1997. (En arabe)

20 Voir la déclaration des associations culturelles amazighes du Maroc à l'issue de la rencontre d'Er-Rachidia, les 5 et 6 juillet 1997, sous l'égide de l'Association Tudert pour la culture et le développement social, dans *Amezday*, n° 13, juillet 1997, p. 1.

des événements étaient survenus entre temps, qui impactèrent les projets envisagés.

En effet, la première session du Congrès Mondial Amazigh (CMA), organisée à Tafira, aux îles Canaries, du 27 au 30 août 1997, avait été marquée par la résurgence de conflits entre les acteurs associatifs sur la représentativité de la délégation marocaine au sein de cette session, et qui ont contribué au gel de la participation de la délégation marocaine<sup>21</sup>.

Ces épisodes se sont répercutés sur les acteurs associatifs, dont les rapports furent de plus en plus marquées par les conflits. Ils ont particulièrement affecté les projets amorcés au sein du Conseil national de coordination, où siégeaient la plupart des associations qui avaient tenté de participer aux travaux du CMA à Tafira.

L'assemblée prévue pour un vote définitif sur le statut de la Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc, TADA, en même temps que l'élection de son bureau, n'a été, en fait, qu'une occasion de renouveler le Comité collégial de gestion dans un climat tendu. Ali Hrach Rass a succédé à Ahmed Adgherni, après la fin de son mandat.

Durant le mandat de Ali Hrach Rass, du moins au cours de sa première année, les rencontres épisodiques du Conseil se déroulaient avec moins d'enthousiasme qu'avant. En plus des tensions qui avaient émaillé le fonctionnement du Conseil, plusieurs autres facteurs rendirent plus délicat le mandat d'A. Hrach Rass, comme l'absence de moyens financiers et l'éloignement géographique de Goulmima par rapport aux autres régions.

Parallèlement, la tendance à un retrait graduel des associations du Conseil se manifestait de plus en plus. Cet état cristallisait une situation symptomatique du début de la fin d'une expérience. Après l'AMREC, qui avait déjà formulé ses critiques à l'encontre des modes de fonctionnement du Conseil, c'était, en effet, au tour du retrait de l'ANCAP (Tamaynut), suivie par l'AUEA et d'autres associations par la suite.

---

21 Eu égard au nombre des associations, les divergences avaient surgi sur le choix des membres représentant la délégation marocaine aux assises du CMA. Un vote fut organisé pour résoudre le problème. Mais certains membres non-élus d'associations comme Tamaynut, l'AUEA ou encore Tanukra contestèrent le vote et les tensions reprirent. Le Conseil fédéral du CMA décida, alors, de suspendre la représentation de la délégation marocaine, en attendant de trouver une issue au problème et surtout pour ne pas bloquer les travaux de la session.

## 2 Effets inattendus de l'action collective et genèse des coordinations régionales

L'expérience du Conseil national de coordination ne s'étendit que sur quelques années avant de disparaître en 1999. Bien que nous ayons déjà évoqué certains des problèmes qui ont entravé son fonctionnement, il sera question ici des facteurs qui ont provoqué sa désagrégation, puis les conséquences qu'ils ont engendrées sur la dynamique protestataire du mouvement amazigh.

Il faudrait rappeler à cet égard que le Conseil fut créé dans l'euphorie qui suivit la signature de la charte d'Agadir. Pour les acteurs associatifs amazighs, il s'agissait d'une aubaine pour ce qui est de coordonner leurs actions dans le cadre d'une organisation à caractère national. Cependant, un tel objectif avait été mené sans accord commun sur la forme d'organisation à adopter, ni même sur la manière d'y parvenir. Les divergences de tendances et de stratégies parmi les acteurs avaient souvent contribué à repousser *sine die* une réponse à ces questions de fond.

Ainsi, le Conseil aurait eu pour vocation, selon ses précurseurs, de réinventer les traditions ancestrales tribales amazighes, en s'inspirant d'un certain nombre de valeurs, comme *Tawiza* (« entraide »), *Tagmat* (« fraternité »), *Izerf* (« droit coutumier ») ou *TADA* (« alliance »), etc., pour fédérer toutes les associations amazighes du Maroc. Et c'est le constat que nous avons établi de notre analyse des comptes-rendus des réunions du Conseil organisées dans différentes régions du Maroc. Or, la donne a changé. Ces mêmes acteurs sont confrontés à un nouveau modèle d'organisation, qu'ils n'avaient pas connu auparavant, même si la plupart d'entre eux avaient eu des expériences non négligeables au sein d'organisations politiques et syndicales ou encore au sein d'autres organisations associatives. Par ailleurs, les structures tribales et sociales hiérarchisées, dans lesquelles avaient existé et qui avaient nourri ces valeurs, n'étaient plus. On est désormais dans un environnement différent, avec de nouveaux enjeux. La tentative de transposer ce système de valeurs en cadre de référence pour l'organisation du Conseil national de coordination s'avérait inadaptée à la nouvelle réalité, marquée par des appartenances régionales hétérogènes et souvent émaillées par des stratégies individuelles concurrentielles.

Plus encore, le manque de communication entre les associations issues de différentes régions, avec des trajectoires et des variances linguistiques, constituait un obstacle capital supplémentaire pour la réalisation des objectifs escomptés.

C'est ainsi que depuis sa création, les précurseurs du Conseil ont été confrontés à diverses problématiques concernant les limites des questions d'ordre

régional par rapport aux questions d'ordre national et vice versa. Il en allait de même de la question de savoir si le Conseil devait inscrire son action dans une perspective organisationnelle purement culturelle ou plutôt politique, ou encore dans les deux.

Les enjeux qui découlaient de ces questions étaient d'ordre organisationnel. Pour les uns, l'appartenance régionale était primordiale et elle devait être à la base de toute action, avant de passer à d'autres formes d'organisation au niveau national. Une organisation à une échelle régionale serait, ainsi, plus démocratique et plus efficace, avant de passer à une action collective d'envergure nationale. Puis, c'est à partir de ce palier que les spécificités de chaque région seraient prises en compte pour la conduite de toute action collective.

Pour les autres, les tenants de l'approche nationale de la question amazighe, le régionalisme serait une menace pour la cause amazighe de même que pour l'unité de tous les Amazighs du Maroc. Ils avaient alors appelé à ne soulever aucune question liée au régionalisme au sein du Conseil. Ils préconisaient d'intégrer des formes d'organisation politique, car les revendications du mouvement véhiculaient un projet de société. Dès lors, il fallait doter le Conseil d'outils politiques d'action, tout en lui permettant de poursuivre son action culturelle.

Toutes ces problématiques traduisaient des obstacles d'ordre stratégique et organisationnel que les acteurs du Conseil n'ont pas pu surmonter. Il faudrait y ajouter, aussi, d'autres facteurs, d'ordre financier et matériel, qui ont précipité le déclin de cette expérience.

La plupart des acteurs que nous avons interrogés ont évoqué le manque de ressources financières satisfaisantes pour permettre au Conseil d'organiser toutes les activités prévues. Les ressources provenaient essentiellement des cotisations des associations, dont le recouvrement s'effectuait souvent avec difficulté. Si certaines activités n'ont pas traversé de difficultés financières dans leur organisation, c'est parce que le réseau relationnel des acteurs qui y œuvraient était important pour la collecte des ressources nécessaires à leur réussite.

Le Conseil ne disposait pas, de surcroît, d'un local fixe. Les rencontres se faisaient en alternance au siège de l'association qui se portait volontaire pour prendre en charge et organiser chaque réunion. Néanmoins, l'éloignement géographique des associations membres du Conseil a eu des conséquences directes sur la présence de leurs représentants aux différentes rencontres programmées.

La représentativité des membres par région au sein du Conseil n'était pas proportionnelle. Cette situation avait souvent accentué les conflits entre les

acteurs, et entravait les tentatives de rapprochement des membres d'associations appartenant à des régions éloignées les unes des autres. En effet, les plus représentées étaient celles créées dans l'axe Rabat-Casablanca, comme l'AMREC, Tamaynut, et leurs sections, ainsi que l'Association culturelle du Souss. Cet état de fait avait consacré la perception, que certains militants n'avaient pas manqué de souligner, selon laquelle il s'agissait d'une forme de « domination » de *facto* des acteurs issus de l'axe Rabat-Casablanca dans les processus de prise de décision et dans l'organisation des rencontres, sans pour autant permettre aux autres acteurs de s'exprimer. Il accentuait par là même, et d'une manière certaine, le stéréotype centre-périphérie dans les processus de fonctionnement du Conseil.

D'autres facteurs s'avéraient inhérents à la composition même du Conseil. Il s'agit en l'occurrence de conflits de génération, de conflits pour le leadership, et enfin du processus de socialisation des acteurs eux-mêmes. D'un côté, on constate en analysant les tranches d'âge des acteurs composant le Conseil qu'ils appartenaient à différentes générations hétérogènes. Certains acteurs, notamment de la première génération, aspiraient plus au leadership alors que d'autres, de la première et la deuxième génération, étaient souvent confinés à des rôles subalternes. Cette situation, qui semble avoir été à l'origine de conflits pour le leadership, avait accentué des écarts entre les générations d'acteurs. Elle pourrait également constituer un facteur explicatif du phénomène des scissions, qui avait même affecté les organisations associatives amazighes.

D'un autre côté, le conflit pour le leadership était consacré par d'autres considérations d'ordre idéologique et culturel. Les membres du Conseil sont nourris par des référents idéologico-culturels hétérogènes, parfois même contradictoires : des idéaux de la gauche, de l'extrême gauche, voire ceux de la droite, comme ce fut le cas par ceux prônés par le Mouvement populaire.

On ajoute, enfin, que les processus de socialisation des acteurs étaient aussi marqués par leur diversité et leur hétérogénéité. Certains, comme Hassan Id Belkacem, El Houssine El Jouhadi, Ahmed Adgherni et Ahmed Assid, s'étaient imprégnés de la culture arabo-islamique au cours de leur passage dans les instituts islamiques de Taroudant ou de Marrakech. Les autres acteurs, en revanche, avaient reçu un enseignement bilingue, comme c'était le cas d'Abdelmalek Oussaden, Ali Hrach Rass et Ali Ikken, etc., et d'une grande partie des acteurs associatifs du Sud-Est et du Moyen-Atlas.

Les processus que nous avons exposés ont accéléré le déclin du Conseil, dont la crise imposa aux membres des quelques associations siégeant encore en son sein de relancer le projet de TADA. Parallèlement, la stratégie de création de

coordinations à l'échelle de chaque région avait continué de susciter l'intérêt d'autres acteurs.

La création de TADA, ou la Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc, n'a été réalisée qu'en octobre 1999. Elle était composée uniquement d'associations culturelles du Maroc central. C'est pourquoi elle devenait, *de facto*, une coordination de cette région<sup>22</sup>.

Dans la région du Sud, une autre coordination vit le jour. Sa création était également directement liée aux processus qui avaient marqué l'évolution du Conseil. D'ailleurs, un comité constitué le 2 mars 1997 à Agadir, chargé d'élaborer la plate-forme pour la coordination des associations culturelles amazighes du Sud du Maroc, prévoyait qu'elle serait en même temps membre du Conseil national de coordination<sup>23</sup>.

Certains acteurs associatifs de la région avaient proposé initialement que la coordination ait un caractère coutumier. Cependant, à la fin des années 1990,

---

22 Il importe à cet égard de préciser que le statut de TADA prévoyait que son objectif central était la coordination de l'ensemble des associations culturelles amazighes à l'échelle du Maroc. Cet objectif n'a pas été atteint, la coordination regroupant seulement les associations issues du Maroc central. La nature de cette organisation, selon les termes de son statut, consistait en un espace de rassemblement des associations amazighes, s'organisant d'une façon autonome vis-à-vis de l'État de même que des organisations politiques et syndicales. De même, la charte d'Agadir avait été considérée comme une référence incontournable pour toute action de coordination parallèlement aux conventions et traités internationaux. Le statut préconisait que les actions de coordination devraient être nourries par un certain nombre de principes, comme la rationalité, la démocratie, l'indépendance et la modernité. Quant aux objectifs de cette coordination, ils étaient axés principalement sur la concrétisation du pluralisme linguistique et culturel au Maroc, la constitutionnalisation et l'institutionnalisation de l'amazighité, la participation au développement culturel, social, économique, environnemental et sanitaire, en collaboration avec les instances nationales ou internationales.

23 Parmi les objectifs affichés lors de la première réunion du comité, la volonté de renforcer les liens de fraternité entre les associations amazighes du Sud du Maroc, l'échange d'expériences entre ces associations, la réalisation d'activités entre elles à l'échelle de la région, la création de comités spécialisés pour la conduite et la promotion des recherches dans le champ linguistique et culturel amazigh et, enfin, la sensibilisation sur les droits linguistiques et culturels (la déclaration du comité publiée par *Amezday*, n° 10, avril 1997, p. 6, en arabe, traduction par nos soins). Une autre rencontre avait eu lieu à Marrakech, les 27 et 28 juin 1997, sous l'égide de la section de l'AMREC sur le thème de « la coordination régionale : une base de la coordination nationale ». Plusieurs associations participèrent à cette rencontre comme l'AUEA, l'association *Twizi* (« entraide », en tamazight) d'Aït Melloul et des sections de l'AMREC et de Tamaynut dans certaines villes du Sud marocain. La rencontre était une occasion d'aborder le programme de chacune des associations et aussi de préparer le projet de créer une coordination à l'échelle du Sud, baptisée *Tamunt N'iffus*, « rassemblement du Sud », en amazigh (*Amezday*, n° 14, aout 1997, p. 1, en arabe, traduction par nos soins).

il a été jugé plus commode par la majorité de doter la coordination de la personnalité morale, conformément au dahir relatif aux Libertés publiques de 1958, afin d'éviter toute situation de conflit avec les autorités<sup>24</sup> (entretien avec Mohamed Akounad, à Agadir le 25 juin 2006).

C'est ainsi que la Confédération des associations amazighes du Sud marocain, connue sous le nom de *Tamunt N'Iffus* (« rassemblement du Sud » en amazigh), fut créée le 16 janvier 2000. Elle regroupait 17 associations sises au Sud du Maroc. La plupart d'entre elles étaient des sections de l'association Tamaynut dans certaines villes du Sud<sup>25</sup>.

Quant aux modes d'action développés par la coordination, ils ont été marqués par leur constance. Parmi ses activités ses plus notoires figurait la célébration du Nouvel An amazigh, le 13 janvier de chaque année. Les festivités se déroulaient dans un cadre hautement folklorique et militant<sup>26</sup>.

De même, depuis sa création, la coordination Tamunt N'Iffus a contribué à l'organisation de colloques ou de rencontres sur différents thèmes traitant de la question amazigh. On pourrait citer, par exemple, l'organisation de séminaires portant sur les thèmes « L'Amazighité et la question de la terre au Maroc » en 2003, « Tamazight et la région du Souss » en 2004, « Tamazight et la constitution », en 2005 et « Tamazight et l'égalité des chances », en 2006.

Enfin, Tamunt N'Iffus participait d'une manière régulière au défilé de la fête du Travail avec d'autres organisations politiques et syndicales, notamment à Agadir et dans plusieurs autres villes de la région.

24 Parmi lesquels on compte Mohamed Akounad, Bilit Abdellah, Mohamed Handain, Mohamed Mounib, Azdoud Mohamed et Idouch Ali.

25 Le champ d'action de la coordination s'inscrivait dans les domaines culturels, sociaux et de développement. Les principaux objectifs de la coordination étaient la promotion de la langue et de la culture amazighes et de tout le patrimoine national, ainsi que l'organisation d'activités dans les domaines sociaux, de la santé et aussi en faveur de l'enfance.

Cette coordination prévoyait, enfin, la participation à la préservation et à la sauvegarde de l'environnement, puis la conduite de nombreuses activités dans le domaine des Droits de l'homme.

26 La célébration du Nouvel An amazigh était organisée habituellement par les acteurs de la section de Tamaynut dans l'une des Maisons de la jeunesse de la ville d'Agadir. Mais depuis la création de la confédération de Tamunt N'Iffus, la célébration de l'An amazigh devenait plus spectaculaire. Une grande fête était organisée, durant laquelle des troupes folkloriques et des chanteurs amazighs furent invités pour animer la soirée ; des repas traditionnels étaient servis aux invités.

Par ailleurs, la célébration de l'An amazigh devint une occasion, à partir de 2005, de rendre hommage à certaines personnalités amazighes qui œuvraient dans les domaines artistiques et littéraires, de l'enseignement, ainsi que dans le pilotage de projets de développement.

Quant à la région du Nord, le projet de créer une coordination régionale du Rif, qui sera baptisée la Confédération des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc, avait pris de l'avance par rapport aux autres régions. Cette initiative remontait, en effet, à une rencontre organisée le 17 août 1996 à Nkour Imzouran (province d'Al Houceima) par certaines associations culturelles amazighes du Rif. D'autres initiatives avaient été prises aussi à Nador.

Pour les précurseurs de ces initiatives, il s'agit d'une forme d'organisation plus avancée que celle du Conseil national de coordination, dont l'évolution avait révélé l'incapacité à gérer l'ensemble des questions qui se posaient avec le nombre croissant d'associations qui le composaient<sup>27</sup>. Néanmoins, la coordination régionale du Rif ne visait pas à se substituer à la coordination nationale, mais plutôt à répondre à des exigences objectives, propres à cette région, qui présente des spécificités linguistiques, historiques, géographiques et aussi culturelles. Il apparaissait, donc, fondamental pour le tissu associatif rifain, de créer son propre cadre organisationnel, afin de coordonner la conduite d'actions communes dans divers domaines : culturels, scientifiques, académiques et artistiques.

Ce projet manifestait également la volonté des acteurs de poser la question du développement de la région tout en prenant en compte la dimension socio-culturelle des spécificités locales<sup>28</sup>.

27 Voir « Dans l'horizon de la première rencontre nationale sur la stratégie de coordination des associations amazighes au Maroc », dans *Amezday*, n° 10, avril 1997, p. 2.

28 Nous pouvons esquisser les objectifs de cette coordination en deux catégories : la première était orientée vers le développement des provinces du Nord sur les plans culturel, social, économique et aussi environnemental ; la seconde regroupait des objectifs d'ordre culturel. En ce sens, la coordination visait au développement et à la promotion de la culture et de la langue amazighes (*Amezday*, n° 10, avril 1997).

## Le Manifeste amazigh et ses conséquences : le Mouvement amazigh face à l'État

Le processus d'élaboration du *Manifeste pour la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc*, communément appelé « le Manifeste amazigh », a été le résultat des tensions qui avaient rythmé le fonctionnement du Conseil national de coordination et accéléré son déclin. Nous avons exposé précédemment les différentes tentatives des acteurs pour surmonter l'impasse que connaissait l'action collective du mouvement. Plusieurs stratégies étaient ainsi élaborées et adoptées par chacune des tendances. Elles oscillaient entre le culturel, le politique ou encore des modes d'action inscrits dans des formes d'organisation à une échelle régionale ou à une échelle nationale, ou même transnationale.

Nous allons insister, dans ce chapitre, sur l'analyse des conséquences des changements de la structure des opportunités politiques sur l'activisme des acteurs du mouvement, qui ont adopté des stratégies protestataires plus explicites.

Nous proposons, donc, d'étudier les circonstances de l'élaboration du Manifeste amazigh avant d'aborder ses conséquences sur la configuration du mouvement.

### 1 Processus d'élaboration du Manifeste amazigh

Le Manifeste amazigh n'était pas une création *ex nihilo*. Il fut le résultat d'interactions qui remontaient à quelques décennies déjà, entre personnalités ayant vécu à Rabat et dont la majorité était issue du Maroc central.

Le noyau qui a œuvré à l'élaboration du Manifeste était composé, en effet, d'un groupe restreint connu pour l'intérêt qu'il portait à la langue et à la culture amazighes depuis les années 1970. Des membres de ce cercle, comme Abdelhamid Zemmouri, l'un des signataires du *Manifeste pour l'Indépendance* en 1944, l'historien Ali Sidki Azaykou et Mohamed Chafik<sup>1</sup>, avaient déjà contribué à la création de l'Association culturelle amazighe en 1979 à Rabat. Ils avaient aussi contribué aux articles de la revue *Amazighe* à partir de 1980 et à l'organisation d'un dîner-débat sur la berbéricité et l'africanité, avec la participation

<sup>1</sup> Il occupait la fonction de directeur du Collège royal à cette époque.

de personnalités comme l'intellectuel sénégalais Léopold Senghor et Mahjoubi Aherdan, ministre d'État à l'époque.

Au cours de la même année, Mohamed Chafik était nommé à l'Académie royale en tant que spécialiste de l'amazighité<sup>2</sup>. Mais l'interdiction de la revue *Amazighe* en 1982, à la suite de la publication d'un article par Ali Sidki Azaykou, avait changé la donne. Il s'agissait d'un face à face avec l'État qui avait produit, entre autres, faut-il le rappeler, le gel de la dynamique qu'avait connue la question amazighe. M. Chafik s'était replié, à son tour, sur une réflexion intellectuelle pour démontrer l'ancrage et l'authenticité de la civilisation amazighe dans l'histoire<sup>3</sup>.

Le rebondissement de la question amazighe vers la fin des années 1980 a contribué au rapprochement d'autres intellectuels et hauts cadres d'un noyau jusque là composé essentiellement par des enseignants, des médecins et des ingénieurs<sup>4</sup>. Ils avaient tenté de créer l'Association *Agraw Amazigh* (« Association du monde amazigh », en tamazight) en 1992. Le projet n'avait pas abouti car l'association n'avait pas été légalisée par les autorités. Pour contourner cette interdiction, certains membres du groupe se sont orientés vers la publication d'une revue baptisée *Tifawt* (« lumière », en tamazight), entre 1994 et 1998.

Le noyau qui les réunissait était devenu une structure d'interdépendance permettant aux autres membres qui le rejoignaient d'exposer leurs idées sur la question amazighe. De ces échanges avait émergé le projet d'élaborer une plate-forme et de diffuser une pétition pour donner un nouvel élan à l'activisme amazigh en crise.

Néanmoins, la nomination du gouvernement de l'alternance, sous l'égide d'Abderrahman El Youssfi en 1998, avait retardé l'idée de la pétition, car des membres du groupe avaient pris contact avec certains membres du gouvernement pour que l'amazighité soit inscrite dans la déclaration de son programme (entretien avec Mohamed Ajaajaa, à Meknès le 15 juin 2006).

---

2 À l'occasion de cet événement, Mohamed Chafik avait réitéré dans son discours récipiendaire que : « Par cette nomination, Sa Majesté le Roi a voulu honorer la langue berbère, élément fondamental, s'il en est, de notre personnalité culturelle, qui mérite d'être sauvegardée dans les meilleures conditions possibles et de rester vivace dans notre esprit et nos cœurs ». (Chafik 2000, 16)

3 Ce travail a permis l'écriture de l'ouvrage suivant : *Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighs*, paru en 1989.

4 On cite parmi eux Mohamed Ajaajaa, Mimoune Ighraz, Youssef Aagouri, Abdelmalek Oussaden, Lahcen Oulhaj, Kabiri Mohamed, etc.

Les discussions reprirent sur l'idée de la pétition en 1999. Mohamed Chafik a été chargé de la rédaction du projet de plate-forme en septembre de la même année, c'est-à-dire deux mois après l'accession du roi Mohamed VI au pouvoir.

Le document a été élaboré et dénommé : « Le manifeste concernant la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc ». Pour les initiateurs du projet, il était fondamental d'agir en toute discrétion avant de soumettre plus tard ce document à la signature des personnalités qui représentaient un poids intellectuel ou politique dans la société. La signature de la pétition à titre individuel et non par des associations offrait, en effet, plusieurs avantages : le document serait ainsi porté au plus grand nombre. Cette option permettrait alors à la plate-forme de faire l'objet d'un débat démocratique dans les différentes sphères de l'espace public et d'éviter, ainsi, la reproduction de l'expérience qui avait conduit au déclin du Conseil national de coordination. Il était, par ailleurs, envisagé de déposer le document du Manifeste au cabinet du Premier ministre.

Toutefois, au moment de la diffusion du Manifeste pour signature, il avait atterri au palais royal, sans avoir été déposé au cabinet du Premier ministre, tel que prévu (entretien avec Mohamed Ajaajaa à Meknès, le 15 juin 2006).

Des rencontres avaient eu lieu entre Mohamed Chafik, Abdelhamid Zemmouri et Ahmed Adgherni et des responsables du cabinet royal comme Mezyan Belfkih, Conseiller du roi, Rochdi Chraïbi, Directeur du cabinet royal, et Hassan Aourid, porte-parole du palais royal, pour la discussion des points évoqués dans le Manifeste. À l'issue de ces entrevues, les responsables du cabinet ont affirmé que le roi allait s'occuper du dossier de l'amazighité (entretiens avec Mohamed Ajaajaa, à Meknès le 15 juin 2006, et avec Lahcen Oulhaj, à Rabat le 11 juillet 2007).

Le document intitulé : « Manifeste concernant la reconnaissance officielle de l'amazighité du Maroc » a, dès lors, été diffusé par Mohamed Chafik le 1<sup>er</sup> mars 2000.

L'une des questions centrales évoquées par le document, était l'option du passage au politique car les modes d'action antérieurs manquaient d'efficacité. Mohamed Chafik n'avait pas manqué d'attirer « l'attention sur le fait que le cadre associatif culturel a atteint ses limites ; il n'arrive plus à canaliser les mécontentements des Berbères. Aucun des torts moraux et matériels causés à l'amazighité n'a été redressé. »

Le Manifeste n'a fait, par ailleurs, aucune allusion à la charte d'Agadir ni même aux revendications qui y étaient formulées. La comparaison des deux textes, en l'occurrence la charte d'Agadir et le Manifeste amazigh, permet cependant d'établir un parallèle entre ces deux documents. S'il avait réitéré certaines revendications déjà formulées dans le document de la charte d'Agadir, le Manifeste

développe, en revanche, d'une manière approfondie certains aspects de l'histoire sociale et culturelle, voire politique, du Maroc, depuis la naissance de la dynastie alaouite en passant par la période coloniale et post-coloniale.

Le texte a par ailleurs énoncé une liste de neuf revendications que nous résumons ici :

1. Faire de la question berbère l'objet d'un débat national le plus large possible, qui serait marqué du sceau de la logique, de la raison et de la pondération sous l'égide du gouvernement d'alternance.
2. Réviser la constitution pour y inclure l'amazigh en tant que langue officielle.
3. Développer prioritairement les régions défavorisées et marginalisées depuis la colonisation – dont la majorité est amazighophone – afin de créer des infrastructures et installer des équipements de base permettant à l'agriculture, à l'industrie, à l'éducation et à la formation d'atteindre le niveau national.
4. Permettre l'enseignement de la langue amazighe dans les différents établissements du royaume et la création d'instituts, et les doter des outils pédagogiques nécessaires.
5. Procéder à une refonte sérieuse des programmes d'histoire en vigueur dans les établissements scolaires, grâce aux travaux d'une commission nationale ad hoc désignée en haut niveau, de façon à ce que les ministres de l'Enseignement ne puissent plus être seuls juges en la matière.
6. Mettre les médias publics à la disposition des Amazighs de la même manière qu'ils le sont pour les autres Marocains (voire, créer une maison de radio-télévision amazighophone) ; nommer des interprètes appelés à exercer dans les tribunaux, les hôpitaux et l'administration publique pour aider les amazighophones à jouir de leurs droits civiques ; lever l'interdiction qui prive les familles berbères du plaisir de donner des prénoms amazighs à leurs enfants.
7. Revaloriser l'art berbère en le laissant évoluer, au lieu de le confiner à des espaces de folklore, et octroyer une assistance matérielle et morale aux artistes amazighs, sur un plan d'égalité avec leurs homologues arabophones.
8. Arrêter de déformer ou d'arabiser autoritairement des noms ou des lieux d'origine berbère, ce qui était le fait des responsables au sein de l'administration, et cesser de donner aux rues et aux places des noms de personnes « sans évocation aucune pour la mémoire collective nationale ».
9. Reconnaître l'utilité publique des associations culturelles berbères et octroyer des subventions aux publications s'employant à défendre le patrimoine culturel amazigh.

## 2 Le Mouvement amazigh entre les logiques d'intégration et les logiques de radicalisation

Le Manifeste a suscité des débats houleux à plusieurs niveaux. Rejeté par les uns, comme quelques membres de l'AMREC et de Tilelli, défendu par les autres. La diffusion du manifeste a cependant eu des conséquences importantes sur l'évolution du Mouvement amazigh.

Un Comité national du Manifeste amazigh, composé de 15 personnes s'était créé, en mai 2000 à Bouznika, pour assurer le suivi, et diffuser le Manifeste, recueillir les signatures et préparer une deuxième assemblée en 2001.

La composition du comité traduisait une égale représentativité des acteurs des trois régions, le Nord, le Maroc central et le Sud. Les débats qui avaient caractérisé les différentes rencontres du comité, un peu partout au Maroc, reproduisaient les mêmes questions de fond que celles déjà posées au niveau du Conseil national de coordination.

Les autorités avaient interdit, en tout cas, à la dernière minute la deuxième rencontre, qui avait été prévue à Bouznika. Les participants s'étaient réunis alors au domicile de Mohamed Chafik à Rabat.

Cette dynamique avait exposé de plus en plus le mouvement au pouvoir. La réponse du monarque marocain Mohamed VI n'avait pas tardé. Soulignant à plusieurs reprises, depuis son accession au pouvoir, le pluralisme qui avait toujours caractérisé la société marocaine, dont les référents étaient composés de l'amazigh, l'arabe, l'africain et l'andalou, le discours du 30 juillet 2001 était un tournant important. Le roi annonçait la création d'un Institut royal de la culture amazighe (IRCAM) pour donner « une nouvelle impulsion à cette culture qui constitue une richesse nationale, afin de lui donner les moyens de se préserver, de se développer et de s'épanouir ».

Il avait procédé, par la suite, à la promulgation du dahir relatif à l'organisation de l'IRCAM à Ajdir (Khenifra). Ce lieu qui avait déjà réuni certaines tribus amazighes avec le roi Mohamed V, lors « du voyage de l'unité » en juillet 1956, serait plus tard le lieu de l'annonce du dahir organisant la nouvelle institution royale dédiée à la culture amazighe en octobre 2001.

Le roi Mohamed VI a, par ailleurs, adressé des directives au ministre de la Justice en vue de l'institution d'un corps d'interprètes auprès des juridictions du royaume afin de faciliter l'accès des Amazighs à la justice.

Ce qui nous intéresse le plus, à cet égard, ce sont surtout les conséquences de ce nouveau rapport du Mouvement amazigh avec l'État, car ces évolutions ont marqué les formes d'organisation du mouvement.

L'IRCAM a été créé et Mohamed Chafik en a été nommé recteur à partir de 2002. Ce processus a permis l'intégration d'une partie des acteurs du

mouvement à son conseil d'administration, voire dans les structures de l'Institut. D'autres personnes ont pris, en revanche, des prises de position critiques vis-à-vis de cette institution.

Les motifs des uns et des autres différaient. Pour les premiers, la création de l'IRCAM était une aubaine pour la promotion de la langue et de la culture amazighes. Il s'agissait, de plus, d'une reconnaissance officielle de la légitimité des revendications du mouvement en attendant leur mise en œuvre dans leur totalité. Pour les autres, la création de l'IRCAM était une stratégie du pouvoir pour endiguer la dynamique du mouvement, à travers l'institutionnalisation de la question, de même qu'une tentative de cooptation de ses acteurs.

La déclaration des sept démissionnaires du Conseil d'administration de l'IRCAM, le 21 février 2005<sup>5</sup>, corroborait cette hypothèse. Selon leur communiqué, le retrait constituait un acte de protestation contre l'absence de volonté politique du gouvernement de promouvoir l'amazigh comme ce fut le cas dans le domaine de l'éducation nationale, de l'audio-visuel et des autres secteurs de l'administration. Les démissionnaires avaient appelé à la consécration officielle de l'amazighité dans la constitution pour garantir son intégration dans les sphères de l'État<sup>6</sup>.

En outre, les démissionnaires avaient œuvré avec d'autres acteurs à la préparation d'une plate-forme baptisée « Option amazighe ». Celle-ci avait été diffusée en mai 2007 pour circonscrire les revendications identitaires amazighes dans leur contexte historique, socio-politique, voire économique. Néanmoins, cette plate-forme n'avait pas eu d'écho ni même d'effet sur le tissu associatif comme cela avait été le cas de la charte d'Agadir ou du Manifeste amazigh.

Quoi qu'il en soit, l'Option amazighe s'ajoutait aux autres plate-formes qui avaient contribué à nourrir la littérature et la dynamique protestataire du mouvement comme ce fut le cas de la charte des associations culturelles amazighes du Rif pour la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité, signée à Nador en juillet 2004. De même que la rencontre de Meknès en juin 2005, entre quelques coordinations régionales et associations culturelles amazighes et qui avait débouché sur la création d'un Comité national de coordination pour la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité.

La déclaration d'Agadir, en juillet 2006, a constitué le couronnement du travail de ce Comité. Elle a formulé un ensemble de revendications pour la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité en tant langue officielle et

5 Il s'agit du Dr Abdelmalek Oussadden, Mohamed Boudhan, Hassan Benhakeia, Mohamed Ajaajaa, Mimoun Ighraz, Ali Bougrine, Ali Khadaoui. Voir le communiqué du retrait du Conseil de l'Administration de l'IRCAM dans *Tawiza*, n° 95, mars 2005.

6 *Tawiza*, n° 103, novembre 2005.

nationale du Maroc, la consécration de la laïcité ainsi que la mise en œuvre d'une organisation administrative fédérale<sup>7</sup> qui garantirait le principe de la séparation des pouvoirs et la répartition équitable des richesses<sup>8</sup>.

En tout cas, les processus qui avaient accompagné et suivi le fonctionnement du Conseil national de coordination et la création de l'IRCAM ont largement influencé les situations ultérieures. L'interaction des acteurs associatifs de toutes les régions du Maroc a produit des polarisations à différents niveaux. Ainsi, les acteurs qui avaient milité en faveur de la stratégie de politisation de la question amazighe s'étaient regroupés pour créer une association nationale, à caractère politique, baptisée *Amezday Anamur Amazigh* (« le réseau mondial amazigh », en tamazight), dont l'assemblée constitutive fut organisée du 31 mai au 1<sup>er</sup> juin 2003 à Rabat<sup>9</sup>. Cependant, l'association n'a pas été légalisée par les autorités. Le projet n'a pas abouti.

C'est aussi le même sort qui a été réservé au projet de création du Parti démocratique amazigh en juillet 2005. À la demande du ministère de l'Intérieur, le tribunal administratif de Rabat avait rendu une décision, en avril 2008, de dissoudre le parti, pour le motif de sa non-conformité aux lois régissant les partis politiques.

L'analyse de l'évolution du mouvement traduit, par ailleurs, une tendance à l'atomisation de ses différentes composantes à l'échelle nationale, comme à l'échelle régionale ou locale, pour les raisons que nous avons déjà exposées. Notre démonstration peut être illustrée par plusieurs exemples comme la scission de l'association Tamaynut en 2002, et la naissance d'Azetta (ou le Réseau Amazigh pour la citoyenneté) à la suite de la décision prise par l'assemblée générale qui s'était tenue les 6 et 7 juillet 2002 à Rabat. L'AMREC n'a pas échappé à ce phénomène. Certaines sections de l'association s'étaient recomposées en créant leur propre cadre ou en se rattachant à des associations préexistantes, comme ce fut le cas de certaines sections à Marrakech, Agadir ou Tata.

D'un autre côté, le phénomène de l'inflation des organisations associatives, qui avait été enregistré à l'échelle de tout le Maroc pendant les années 1990 et 2000, a aussi affecté le mouvement amazigh. Une multitude d'associations culturelles amazighes ont en effet été créées dans les villes comme dans les villages, intégrant une nouvelle approche d'action, en l'occurrence l'objectif d'un développement humain. Les subventions de l'IRCAM et par la suite

7 On note que l'inscription des revendications comme le fédéralisme ou l'autonomie du Rif, du grand Souss ou encore du Sud-Est étaient favorisées par la proposition du pouvoir marocain aux instances onusiennes, à partir de 2005, pour l'autonomie des provinces du Sud récupérées en 1975, comme une solution à un problème qui a duré plusieurs décennies.

8 Voir *Tawiza*, n° 112, août 2006.

9 Voir *Le Monde Amazigh*, n° 36, juillet 2003.

les programmes de l'Initiative nationale du développement humain (INDH), engagés à partir de 2005, ont produit l'effet d'une aubaine et favorisé par là même ce phénomène.

Les coordinations régionales n'ont pas échappé à cette tendance à l'atomisation : de nouvelles coordinations ont été créées à l'échelle de chacune des trois régions. Ainsi, la région du Sud était marquée, à titre d'illustration, par la naissance de la Coordination Khair-Eddine<sup>10</sup> des associations amazighes du développement au Sud du Maroc, en décembre 2005, la Coordination Atlas-Tensift à Marrakech, le Collectif Azaykou<sup>11</sup> des associations amazighes, créé à Agadir en octobre 2006.

Au Maroc central, de nouvelles organisations avaient vu le jour comme la Coordination Amyafa des associations Amazighes du Maroc central, créée à Meknès en octobre 2003, la Coordination Ait Ghighouch dans la région du Sud-Est, dont les acteurs étaient issus essentiellement du courant étudiant du Mouvement culturel amazigh, au sein des campus universitaires, et la Coordination Mouloud Mammeri des associations culturelles amazighes du Sud-Est.

Dans le Nord, enfin, parallèlement à la Confédération des associations culturelles du Nord du Maroc, un projet avait été initié pour la création d'une Coordination des associations culturelles amazighes du Rif appelée « Coordination Cadi Kaddour<sup>12</sup> ». Si l'on excepte quelques manifestations organisées par les acteurs du projet, comme la célébration de l'An amazigh et l'organisation de certaines activités culturelles, celle-ci n'a pas été créée en raison des divergences des membres du comité préparatoire.

Parallèlement à cette évolution, le projet de recréer une forme d'action collective d'envergure nationale ressurgissait. Initié notamment par certains acteurs associatifs dissidents de l'association Tamaynut, regroupés dans l'association Réseau Amazighe pour la citoyenneté, Azetta, et d'autres associations à l'échelle des différentes régions, le projet a débouché sur la création de la Coordination nationale des associations amazighes démocrates et indépendantes (*Amyaway Imazighen*) à Rabat en avril 2006. Bien que cette Coordination ait regroupé une variété d'associations, ses stratégies et ses modes d'action reproduisaient, sous une autre forme, ceux de l'association Azetta. De même

10 Mohamed Khair-Eddine était un écrivain et poète, issu de la région du Souss. Il est décédé en 1995.

11 Ali Sidki Azayku était un historien, écrivain et poète. Il était un intellectuel engagé dans le Mouvement amazigh depuis les années 1960. Il est décédé en 2004.

12 Cadi Kaddour était un linguiste, issu du Rif. Ses travaux avaient porté sur la langue et la culture amazighes. Il était membre fondateur de l'association Al Intilaka Athakafia à Nador. Il est décédé en 1995.

que l'analyse de son discours traduit une nouvelle stratégie qui cherche à se démarquer des autres courants en inscrivant les revendications sur la langue et la culture dans une approche politique globale axée sur la démocratie et les Droits de l'homme. C'est pourquoi elle a prôné, entre autres, la reconnaissance de l'amazighité dans une constitution démocratique et laïque, qui consacrerait le fédéralisme comme forme d'organisation de l'État pour permettre la prise en considération des spécificités de chaque région.

L'évolution du Mouvement a été marquée, enfin, par l'émergence de formes d'organisation sectorielle. Il s'agit notamment de la naissance d'associations amazighes des Droits de l'homme comme ce fut le cas de la Ligue Amazighe de la défense des Droits de l'homme en 2006 dans la région du Sud. En outre, l'Association du Rif pour la défense des Droits de l'homme avait été créée en décembre en 2005 à Nador. Enfin, dans le Maroc central une autre association avait vu le jour en août 2008 à Meknès. Il s'agissait de l'association Africa pour le développement et les Droits de l'homme.

## **Nouveaux répertoires de l'action protestataire amazighe : étude de cas de mobilisations collectives périphériques**

Nous nous proposons, ici, d'analyser successivement les mobilisations protestataires de la vallée du Dadès en janvier 2008 et celles de Sidi Ifni en juin 2008. Ces deux cas, sur lesquels portera le chapitre, s'intégraient dans un mouvement de contestation générale, qui s'était progressivement répandu au Maroc, depuis le début des années 2000, à l'échelle centrale comme à l'échelon des zones périphériques.

Le fameux boulevard Mohamed V, situé au cœur de la capitale marocaine, abritant, entre autres, le siège de l'institution représentative du pays, était le théâtre quotidien de plusieurs formes de protestation, menées plus particulièrement par de jeunes diplômés sans emploi. La contestation faisait partie du paysage du boulevard les après-midi et parfois les matins.

La ville de Casablanca, capitale économique du pays, vivait aussi au rythme des mouvements protestataires, mais avec une moindre intensité que celle enregistrée à Rabat. Il s'agissait en effet de formes d'action auxquelles ont eu recours les acteurs associatifs et autres organisations politiques ou syndicales pour dénoncer la gestion des politiques publiques, notamment en matière sociale. Les manifestations qui ont eu lieu contre la vie chère dans la ville de Casablanca, pendant les années 2000, en constituent un exemple parmi tant d'autres.

Quant aux autres espaces périphériques, on y constate une routinisation accrue du phénomène protestataire. Toutefois, la réalité locale de chaque région a contribué, dans une large mesure, au choix des répertoires de l'action collective (manifestation, sit-in, grève générale, blocage de route, pétition, etc.).

Dans les provinces du Sud récupérées par le Maroc en 1975, à titre d'illustration, les mouvements de protestation expriment le plus souvent des revendications socio-économiques. Mais la récurrence de ce phénomène peut être expliquée par d'autres facteurs, notamment les tractations géopolitiques qu'a connues la résolution de la question du Sahara par les Nations unies depuis les années 1990 (Cherkaoui 2007).

Les diverses mobilisations protestataires dans d'autres espaces périphériques furent menées par des acteurs issus d'horizons culturels et politiques

variés, tels que des associations de défense des Droits de l'homme, des associations amazighes, ou encore des associations de diplômés sans emploi et même les sections de certaines organisations politiques de gauche ou d'extrême-gauche. À Séfrou comme à Bouarfa, à titre d'exemple, l'ancrage des associations de défense des Droits de l'homme et parfois les sections de l'Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne (ATTAC) dans ces villes a provoqué la canalisation des revendications sociales dans des mouvements de protestation contre la vie chère en septembre 2007.

En revanche, l'ancrage des associations amazighes dans certaines zones du Rif, du Maroc central ou du Sud a abouti à l'émergence d'une nouvelle vague de la protestation périphérique amazighe.

### 1 **Protestations de la vallée du Dadès : le répertoire identitaire amazigh à travers le prisme des revendications socio-économiques**

Les mobilisations protestataires qui se sont déroulées dans la vallée du Dadès, en janvier 2008, demeuraient typiques, car elles montraient l'articulation de plusieurs dimensions, en l'occurrence territoriale, identitaire, alimentées par des revendications socio-économiques. Ce phénomène soulève des questions quant à l'explication de l'évolution du fait protestataire dans cette zone périphérique : ses causes, ses acteurs et les formes qu'elle a prises.

En ce sens, la Coordination d'*Ait Ghighouch* (« les gens des tribus de la région ») a joué un rôle fondamental dans la mobilisation de la population locale. Cette Coordination avait été créée, entre 2003 et 2004, par des étudiants de l'université d'Agadir issus de la région du Sud-Est et militant au sein du campus universitaire dans le cadre du Mouvement culturel amazigh (MCA).

L'idée de créer de cette Coordination remonte aux années 2000 et 2001, à la suite des débats engagés entre des étudiants et des diplômés sans emploi de la vallée. Les jeunes de la région – il faut préciser ce détail important – étaient influencés par le modèle des contestations menées en Kabylie. De nouvelles formes d'organisation et de nouveaux modes d'action furent inventés par les acteurs de cette région, notamment après les événements dits du « Printemps noir » en 2001, par la création d'une représentation de la population au sein de chaque *Ksar* (« village ») : les décisions y étaient prises en grande partie à l'unanimité en partant du niveau du village jusqu'à celui de la coordination des *Aarouches*. D'où la multiplication du nombre de sections de la Coordination Ait Ghighouch implantées dans la région du Sud-Est (Le Saout 2009, 77).

C'est à partir du 20 avril 2003, date marquant la célébration du « Printemps berbère » par le courant étudiant du Mouvement culturel amazigh au sein

du campus universitaire d'Agadir, que le passage à la création d'une coordination régionale devint une priorité. Son objectif était de refléter leurs propres revendications tout en s'affirmant par un militantisme aussi différent de celui des autres étudiants venant des autres régions.

Précisons que les liens sociaux jouaient un rôle important dans la fixation et la réactivation des solidarités locales, tribales ou même claniques, au sein de l'espace universitaire, pour la simple raison qu'ils ont constitué une structure d'interdépendance de catégories issues de régions différentes. Dans le cas qui nous concerne, cet espace est marqué par la présence d'étudiants sahraouis, d'étudiants d'Aït Baâmrane, d'étudiants de Tata et de sa région, d'étudiants de Taroudant et de Massa, d'étudiants de Chtouka Aït Baha, enfin ... d'étudiants du Sud-Est.

La création d'une Coordination a été, dès lors, un moyen pour résoudre les problèmes des étudiants du Sud-Est concernant le transport, les bourses, le logement, etc., en leur permettant d'accéder aux mêmes avantages que leurs pairs issus des provinces du Sud récupérées en 1975, à qui on avait accordé plus de facilités qu'aux autres, en vertu du principe de la discrimination positive que l'État avait engagée.

L'espace universitaire a été, par ailleurs, une structure d'interdépendance qui a contribué à l'irruption de tensions entre courants estudiantins, comme en témoignaient les conflits d'ordre politico-idéologique entre les courants baasistes-marxistes et les courants islamistes, ou encore ceux du courant amazigh avec les baasistes-marxistes et les islamistes.

Ces conflits prenaient parfois une dimension régionaliste comme ce fut le cas des étudiants issus du Sud-Est avec certains étudiants sahraouis, issus du Sud marocain, et qui ont marqué la vie du campus universitaire d'Agadir en 2006 et en 2007.

C'est donc dans ce contexte que fut créée la Coordination d'Ait Ghighouch. Néanmoins, l'impact du modèle des Aarouch en Kabylie avait contribué à ce que la coordination s'approprie les problèmes socio-économiques de la population de la vallée du Dadès et du Sud-Est en général. On passait, dès lors, à un modèle d'action centré sur l'encadrement d'une population confrontée aux effets de ces problèmes, qui cristallisaient le sentiment de marginalisation de la région du fait de l'absence ou du manque d'infrastructures de base comme les hôpitaux, les écoles, les routes, etc.

En ce sens, les actions de mobilisation conduites par la Coordination se sont caractérisées, d'abord, par leur diversité. Ensuite, elles se sont organisées d'une manière progressive, à divers degrés, et en fonction des problématiques qui s'imposaient à l'échelle régionale. Des cercles de discussion ont été organisés régulièrement, dans des lieux publics, donc ouverts à tous, animés par

les étudiants et d'autres personnes du village ou de la région, pour aborder les problèmes en question et proposer les actions à mener pour les résoudre, à l'image des cercles de discussion organisés sur le campus universitaire. Ces formes d'action, faut-il le préciser, étaient d'un caractère informatif, préventif, mais avaient aussi pour but de galvaniser les forces, motiver les militants et sympathisants, d'où leur fréquence régulière.

Une section Ait Ghighouch pouvait organiser une discussion publique dans un lieu déterminé pour aborder, par exemple, l'organisation d'une manifestation à la suite d'un quelconque problème. Il s'agissait donc d'une réunion qui avait pour but de programmer un événement.

Les manifestations et les sit-in constituaient les répertoires d'actions collectives le plus souvent mis en œuvre par ces cercles de discussion. On passait, alors, d'un niveau relativement basal à un niveau supérieur, destiné à augmenter la pression exercée avant tout sur les autorités.

De cette transition, on peut parler de radicalisation des actions de mobilisation organisées par la Coordination des Ait Ghighouch. Radicalisation, car le passage au niveau supérieur ne s'était pas seulement caractérisé par un changement de la forme de l'action (cercle de discussion-manifestation ou sit-in), mais également par le changement lié à la nature des acteurs. En ce sens, de nouvelles mobilisations de plus en plus importantes avaient eu lieu en intégrant toutes les catégories de la population.

Ainsi, les femmes, les hommes, les enfants, les personnes âgées, les sans-emploi, les élèves, les étudiants, etc. se sont invités à toute forme d'action collective prévue. C'est pourquoi les manifestations qui avaient lieu dans les villages de la région étaient souvent marquées par une participation massive de la population.

C'est d'ailleurs en cela que le travail de la Coordination des Ait Ghighouch était original. La population locale était intégrée dans les processus contestataires, phénomène qui traduisait une transition du militantisme au sein de l'espace universitaire à des formes d'action protestataire à une échelle locale.

Les Ait Ghighouch avaient opté pour une nouvelle stratégie lors de la fête du Sacrifice en 2005. Le retour des émigrés de la région qui étaient partis travailler, notamment dans les grandes villes, et qui revenaient dans leur village d'origine pour célébrer cette cérémonie, constituait une aubaine pour mobiliser toutes les forces présentes et organiser de grands rassemblements, concernant les revendications de la population, qui avaient déjà été adressées aux responsables des autorités locales, le pacha, puis le gouverneur de la province d'Ouarzazate. Cependant celui-ci s'était déjà engagé à les satisfaire, mais les promesses n'avaient pas été tenues, selon le témoignage des militants de la Coordination.

La Coordination avait décidé, alors, de changer la forme de la mobilisation en ayant recours au blocage de la route menant de Tinghir à Ouarzazate, trois jours avant la fête du Sacrifice, et ce, du matin au soir.

Pour la Coordination, cette stratégie avait deux objectifs. D'abord, réussir une action collective en organisant une participation massive de la population. Ensuite, le blocage de cette route, qui connaissait un trafic important pendant la période de la fête, serait un moyen de pression efficace sur les autorités locales pour satisfaire aux revendications formulées.

D'autres formes d'action étaient conduites par la Coordination, comme l'organisation de manifestations sur des questions qui concernaient tous les douars de la vallée, dans un périmètre qui allait parfois jusqu'à 30 kilomètres. Ces manifestations d'un douar à l'autre étaient un moyen de rapprocher et mobiliser les populations des différents villages de la vallée sur les enjeux de leurs problématiques, et étaient aussi menées pour les convaincre d'adhérer à un mouvement de masse qui était le seul moyen de faire aboutir leurs revendications.

L'année 2007 demeure la période où fut organisé le nombre le plus élevé de manifestations, parallèlement aux cercles de discussion animés par les militants de Tinghir dans la vallée du Dadès, jusqu'à Tilmi, etc.

Ainsi, les actions menées par la section de la Coordination à Tinghir ont débouché sur la présentation d'un cahier de revendications aux autorités locales le 3 janvier 2007. On peut les énumérer ainsi :

- Dédommager d'urgence les victimes des inondations.
- Attribuer le statut de martyr aux victimes des inondations.
- Garantir la gratuité des transports aux étudiants poursuivant leurs études en dehors de la région.
- Attribuer des bourses aux bacheliers.
- Garantir un emploi à tous les diplômés chômeurs et leur attribuer des allocations de chômage.
- Lever l'embargo économique sur le Sud-Est en mettant en place les infrastructures de base, notamment un réseau routier, des hôpitaux, des écoles, etc.
- Garantir la gratuité de la prise en charge médicale et la généralisation de l'accès à l'électricité et à l'eau potable pour tous les habitants de la région.
- Officialiser la langue amazighe dans une constitution démocratique.
- Arrêter les agissements illégaux des agents de l'État dans la région.
- Suspender la politique de l'arabisation des toponymes et lever aussi l'interdiction des prénoms amazighs.
- Ériger les anniversaires des batailles de Bougafer et de Baddou ainsi que le Nouvel-An amazigh (13 janvier) en fêtes nationales et officielles.

- Réhabiliter les symboles de la résistance armée de la région.
- Équiper les établissements publics (écoles, hôpitaux, etc.).
- Mettre en place des espaces culturels dans la région (Maisons des jeunes, bibliothèques, etc.).

D'autres mobilisations avaient eu lieu dans la région, notamment dans la commune de Tilmî, depuis fin août 2007. Les étudiants avaient joué un rôle central dans l'organisation de la manifestation des villages de la commune de Tilmî le 6 septembre 2007, à la veille des élections législatives. Elle avait regroupé des femmes et des hommes de tous âges pour dénoncer l'incurie des autorités locales, réitérer les revendications qui avaient déjà été formulées<sup>1</sup> et mobiliser la population en vue d'un boycottage des élections des membres de la chambre des représentants.

Pendant, d'autres problèmes avaient surgi à partir du 19 décembre 2007, ce qui avait envenimé les rapports déjà tendus avec les autorités locales. En effet, à la suite de chutes de neige et de la coupure de la route reliant la commune de Tilmî à Msemrir et à la vallée du Dadès du fait des inondations, la vie des habitants de ces régions était devenue très difficile. Ils souffraient du froid, des coupures d'électricité, du manque de nourriture et de produits de base dans les commerces, etc.

C'est pourquoi, une horde de personnes de la commune de Msemrir s'était déplacée au centre de la vallée du Dadès, auquel leur village fut rattaché administrativement le 6 janvier 2008, pour réclamer l'intervention urgente des autorités locales. Mais elles se sont confrontées à la lenteur de l'administration. Elles se rendirent donc au centre de la vallée du Dadès pour solliciter le soutien de la population. Le rassemblement s'est transformé rapidement en un mouvement de révolte bloquant la circulation routière. La scène a duré jusqu'au soir, avant d'être marquée par l'intervention des forces de l'ordre.

Des manifestants avaient été blessés et 34 personnes arrêtées, dont 10 déferées et jugées par le tribunal de première instance d'Ouarzazate, puis graciées après une campagne de mobilisation et de soutien menée au Maroc et dans certains pays d'Europe.

À cet égard, les mobilisations qui ont accompagné et suivi le processus de jugement des détenus constituaient en elles-mêmes un processus de contestation et de remise en cause des institutions de l'État et de la légitimité du jugement rendu.

En plus de la médiatisation accrue de la mobilisation à différents niveaux, celle-ci était désormais transnationalisée. Les événements, qui avaient eu lieu dans un espace géographique périphérique, s'étaient étendus à certaines

---

1 Le cahier revendicatif portait sur des questions en majorité socio-économiques.

grandes villes marocaines et à certains pays d'Europe, notamment la France, sous la forme de mouvements de solidarité et de soutien. Le flux rapide de l'information avait accentué ce phénomène. Des chaînes satellitaires internationales avaient couvert l'événement. Le réseau internet était devenu, également, un support de mobilisation incontournable. Les acteurs de la Coordination Ait Ghighouch et même d'autres composantes du mouvement amazigh avaient eu recours à cet outil, d'abord pour informer l'opinion publique à chaque étape du jugement. Ensuite, pour mobiliser en vue des actions collectives organisées en faveur des détenus. Enfin, pour informer sur toutes les actions menées à partir des pages web et des séquences vidéo diffusées par le biais des réseaux sociaux (*You Tube* ou *Daily Motion*).

L'appropriation de ces nouvelles technologies dénotait l'avènement d'une nouvelle ère : les acteurs des mobilisations disposaient de plus de marge d'action, et les répertoires d'action collective s'étaient élargis pour permettre au fait protestataire d'intégrer de nouveaux horizons.

La reconstitution des processus qui ont marqué ces événements permet de remarquer des transformations importantes par rapport à ceux que nous avons analysés précédemment. L'organisation des protestations ne découlait plus d'un cadre institutionnalisé comme les associations, les syndicats ou encore les partis politiques. Il s'agissait d'une jeune génération, composée essentiellement par des étudiants et des diplômés sans emploi, nourrie du militantisme amazigh. Les mobilisations étaient fondées sur la participation de la population locale au processus protestataire. C'était un point de départ nécessaire mais stratégique, car il était favorisé par la prééminence des liens sociaux claniques et tribaux, ainsi que par la prise en charge des différents problèmes des habitants de la région.

Par le biais de la Coordination on passait ainsi à plusieurs formes d'action collective sur la base de cahiers revendicatifs, qui dévoilent l'agrégation d'une panoplie de questions à la fois territoriales, socio-économiques, politiques, culturelles et linguistiques.

## 2 Mobilisations collectives de Sidi Ifni : frustration et répression

La petite ville de Sidi Ifni fut au cœur de l'actualité marocaine et même internationale, le 7 juin 2008. Pour la population, ou plutôt pour celle des acteurs des mobilisations protestataires, il s'agissait du « samedi noir ». Il a été décrit comme un assaut des forces de l'ordre à l'encontre des manifestants et des habitants de la ville, réunis pour revendiquer des droits économiques et sociaux, provoquant ainsi des arrestations « arbitraires », des blessures, du pillage et des violations de domicile, etc.

Les versions de chacun des protagonistes diffèrent les unes des autres. La quête de la vérité, en pareilles situations, se confronte souvent à leur complexité. Mais, au fond, les mêmes questions surgissaient avec acuité : les questions de développement, de la gestion des politiques publiques et du clivage centre-périphéries.

Remarquons toutefois que si les revendications portaient toutes sur des questions d'ordre socio-économique, il est, alors, légitime de s'interroger sur les raisons conduisant à étudier un mouvement qui ne s'inscrivait pas entièrement dans la ligne des formes de protestation amazighes que nous avons déjà abordées.

Rappelons que les questions socio-économiques sont aussi indissociables des revendications du mouvement amazigh. L'absence des questions linguistiques et culturelles dans le cahier revendicatif pourrait s'expliquer par plusieurs facteurs propres à cette région, dont l'ancrage amazigh est un fait indiscutable.

Les Aït Baâmrane sont une confédération de tribus amazighophones, dont le chef-lieu est Sidi Ifni. Situé dans la zone linguistique régionale du tachelhit et plus particulièrement dans le Sud du Souss, le territoire des Aït Baâmrane est la dernière région montagneuse côtière aux confins des tribus sahraouies, semi-nomades et arabophones, notamment la confédération de Tekna. Cette situation géographique a toujours favorisé le fait que le bilinguisme devienne un trait dominant chez la majorité des tribus des Aït Baâmrane (Hart 1973, 62). Elle avait également contribué à l'ouverture et à la mobilité de la population de la confédération vers la zone Sud comme vers la zone Nord du Maroc.

D'ailleurs, plusieurs travaux ethnographiques sur les Aït Baâmrane s'accordent à décrire l'espace de la confédération comme une terre d'asile (Justinard 1930 ; Monteil 1948 ; Simenel 2011). La représentation qui prédomine chez les Aït Baâmrane ne conçoit pas leur enracinement en termes d'autochtonie, mais ils se veulent une société d'exilés perpétuellement renouvelée par l'intégration d'étrangers (Simenel 2011, 35).

Bien mieux, l'activisme des associations culturelles amazighes était présent dans la ville de Sidi Ifni depuis le début des années 1990. L'émergence du courant culturel amazigh au sein des campus universitaires, notamment d'Agadir, est un autre facteur qui a permis la socialisation des jeunes de la région à l'activisme amazigh.

L'étude des mouvements protestataires de Sidi Ifni permettra alors d'identifier les champs d'interactions des acteurs du Mouvement amazigh, à l'échelle locale comme à l'échelle nationale, avec d'autres organisations de façon à coordonner les mobilisations et aussi d'apporter un soutien à la population des Aït Baâmrane en situation conflictuelle avec le pouvoir. Notre démarche s'appuie

sur notre observation directe des processus protestataires à partir de plusieurs sources d'information, comme les rapports des organisations des Droits de l'homme, la presse et enfin, sur les entretiens que nous avons effectués avec des acteurs issus de la région.

Historiquement, la région des Aït Baâmrane était sous la domination espagnole depuis 1860, après une forte résistance armée de ses tribus contre l'armée coloniale. Ce territoire n'est devenu un Protectorat espagnol qu'en 1934. Sidi Ifni disposait alors d'un statut particulier. La ville était érigée, depuis 1946 à 1958, en siège militaire et administratif de l'Afrique occidentale espagnole (Oliva 1971, 85). Et en dépit de ce statu quo, les Aït Baâmrane avaient continué leur lutte. Ils s'étaient révoltés contre la loi de la Naturalisation, le 17 mai 1947. Ils s'étaient aussi engagés dans les rangs de l'Armée de libération du Sud marocain pour lutter contre la présence espagnole, comme ce fut le cas lors du soulèvement du 23 novembre 1957. Leur participation dans le processus de la décolonisation du Maroc est toujours restée importante jusqu'à la réintégration de Sidi Ifni, le 30 juin 1969.

Cette transition était synonyme, pour la population, d'une amélioration des conditions de vie par rapport à l'ère espagnole, bien que cette époque-là ait été marquée par la dotation d'infrastructures non négligeables (dans tous les domaines, sportif, culturel, éducatif, aéroportuaire, portuaire, médical, etc.). Pourtant, les Aït Baâmrane restaient confrontés à plusieurs effets paradoxaux, en l'occurrence la marginalisation, la paupérisation et la régression de la situation de leur région (Kadiri 2009, 106).

En effet, jusqu'aux années 1970, la région de Sidi Ifni avait constitué le deuxième pôle économique et administratif après la ville d'Agadir. Sur le plan administratif, la région fut rattachée à la province d'Agadir et par la suite à Tiznit<sup>2</sup>. Elle était composée en 2008 d'une commune urbaine dont le siège était situé à Sidi Ifni, et de huit communes rurales.

La récupération des provinces du Sud en 1975 a changé la donne. Elle a imposé de nouvelles priorités géostratégiques à l'État dont les politiques publiques étaient, désormais, plus orientées vers cette zone, pour en permettre l'intégration dans le cadre national marocain.

La population de la région d'Aït Baâmrane, à proximité de ces provinces, voyait alors son rôle historique amoindri. Les infrastructures de base léguées par les autorités espagnoles étaient de plus en plus dégradées ou encore ne répondaient plus aux besoins de la population. Par ailleurs, malgré l'importance démographique et spatiale de la région d'Aït Baâmrane, celle-ci continuait de

<sup>2</sup> La ville a été érigée en province en 2009.

faire partie du ressort territorial administratif de la province de Tiznit, tandis que d'autres régions limitrophes étaient érigées en provinces, comme ce fut le cas pour la Province d'Assa-Zag, de Boujdour et plus tard d'Aousserd. Les différentes réformes du découpage administratif au Maroc n'avaient rien apporté pour modifier le statu quo dans la région des Aït Baâmrane.

Sur le plan économique, du fait du caractère montagnard de la région, l'activité dominante était depuis longtemps axée principalement sur son petit port, construit par les autorités espagnoles. Des aménagements ont été réalisés sur cette infrastructure, mais ils étaient loin de répondre aux attentes de la population, qui escomptait qu'il soit le fer de lance de l'économie locale, en lui offrant des débouchés par la création d'unités industrielles autour du pôle portuaire. Mais de tels projets se faisaient attendre, faute de moyens financiers ou encore faute d'une stratégie à long terme.

De plus, certains problèmes étaient inhérents au port lui-même, affecté par un ensablement régulier qui entravait les activités de pêche, surtout lorsqu'on sait que la seule digue existante ne facilitait pas la circulation des bateaux pendant les périodes d'intempérie. C'est pourquoi cette infrastructure était confrontée à un double fardeau, aboutissant à l'incapacité d'assurer des activités régulières de production durant toute l'année, ce qui entravait l'installation d'unités industrielles de transformation des produits de la pêche.

Tous ces problèmes, s'ajoutant à ceux du réseau routier, ont eu des répercussions négatives sur la réalisation des objectifs promis par les autorités pour désenclaver la région, et par là même permettre un décollage socio-économique axé sur le pôle portuaire.

Par ailleurs, l'absence d'horizon pour les jeunes conduisait une grande partie d'entre eux à partir dans les autres villes du pays ou à émigrer à l'étranger. L'émigration clandestine, par voie maritime vers les îles Canaries, était aussi devenu un phénomène nouveau et récurrent dans la région à partir de la fin des années 1990.

Les différentes formes du phénomène de l'émigration avaient eu des conséquences sur le taux de croissance démographique de la population locale, qui était déjà très faible par rapport au reste du pays, avec un taux annuel estimé à 2,5 %. En effet, selon le recensement de 2004 (HCP 2004), Sidi Ifni comptait 20 051 habitants alors que sa population était de 19 722 personnes lors du recensement de 1994 (HCP 1994).

Pour toutes ces raisons, la population, qui attendait l'amélioration de ses conditions de vie depuis sa réintégration au Maroc, se voyait réduite à un sentiment de marginalisation et de délaissement par l'État. Ce sentiment était accentué par la proximité de la province de Guelmim, dont la population

bénéficiait des bienfaits de « la discrimination positive », comme le reste des autres villes du Sud, notamment en matière d'emploi des jeunes, de mise en place d'infrastructures de base ou encore en matière de subsides, etc.

Le facteur psychologique nous paraît, en ce sens, central dans l'analyse des mobilisations collectives qui ont eu lieu à Sidi Ifni. L'écart entre les attentes de la population et l'action de l'État a provoqué un malaise social, et favorisé l'émergence de formes d'action collective protestataires sous l'égide de différentes organisations politiques, syndicales ou associatives.

C'est dans ce cadre que fut créé un Secrétariat local, composé d'une quinzaine d'instances associatives, politiques ou encore syndicales, le 25 avril 2005. Sa composition offrait l'exemple d'une organisation typiquement hétéroclite, dont les membres convergeaient dans le but de prendre en charge les problèmes sociaux de la population locale.

Les quinze instances étaient constituées des cellules des partis politiques comme l'Union nationale des forces populaires, le Parti socialiste unifié, le Parti de l'Istiqlal et le Parti de la justice et du développement. Quant aux représentants des organisations syndicales, il y eut la Confédération démocratique du travail, avec ses différentes composantes ; le Syndicat national de l'enseignement ; le Syndicat des agents des collectivités locales ; l'Union marocaine pour le travail, avec ses composantes comme la Confédération nationale des employés du ministère de l'Éducation nationale ; le Syndicat des chauffeurs de petits taxis ; le Syndicat des employés des boulangeries.

Le Secrétariat local était également composé d'associations à caractère national ou local comme l'Association du Conseil de la maison de la jeunesse, l'Association *Al Jissr* (« lien », en arabe), la section de l'association Tamaynut, la section de l'association ATTAC, l'Association de Sidi Ifni pour la solidarité sociale, l'Association nationale des diplômés chômeurs section de Sidi Ifni.

La création du Secrétariat local a débouché sur un passage à la coordination de plusieurs actions collectives protestataires, comme ce fut le cas du sit-in du 11 mai 2005, qui avait été organisé pour dénoncer la gestion administrative et financière du Conseil municipal de la ville de Sidi Ifni. Cette mobilisation a servi en même temps à appeler à un autre rassemblement, le 22 mai 2005, afin de protester contre la marginalisation et l'exclusion dont la région faisait l'objet<sup>3</sup>. Cependant, malgré le refus des autorités locales d'autoriser la manifestation, celle-ci avait eu lieu sans incident.

Le Secrétariat local avait alors diffusé les revendications de la population, qui étaient axées sur les cinq points suivants :

<sup>3</sup> *Le Monde Amazigh*, n° 62 du 7 juillet 2005, p. 4-5.

1. Création de la province de Sidi Ifni Aït Baâmrane, comme ç'avait été le cas pour la province d'Assa-Zag et la province d'Aousserd, et son rattachement à la région du Sud Guelmim-Es-Smara, pour des raisons liées à la proximité géographique et culturelle des tribus des Aït Baâmrane avec cette zone.
2. Création de postes pour les jeunes de la région comme ce fut le cas des provinces du Sud.
3. Réhabilitation du port et promotion des pôles industriels.
4. Construction de la route côtière reliant Sidi Ifni à Tan-Tan pour permettre le désenclavement de la région et son ouverture sur la région du Sud et, par là même, l'attrait d'investisseurs, notamment dans le secteur de la pêche et du tourisme.
5. Amélioration de la qualité des services médicaux par la mise en place d'infrastructures de santé accessibles gratuitement à la population.

D'un autre côté, les membres du Secrétariat avaient coordonné les différentes formes de mobilisation en s'appuyant grandement sur les liens sociaux, claniques et tribaux de la population locale. Ce phénomène s'était manifesté d'une manière encore plus claire dans la continuité des mouvements protestataires de mai 2005 jusqu'à fin 2008, malgré le retrait graduel de membres du Secrétariat, notamment certains bureaux locaux des partis politiques et des organisations syndicales qui composaient le Secrétariat local, après l'appel du Secrétariat au boycottage des élections législatives de septembre 2007.

Le Secrétariat local était désormais composé principalement par la section ATTAC de Sidi Ifni, l'Association des diplômés sans emploi, la section de l'association Tamaynut et le bureau du Parti socialiste unifié à Sidi Ifni.

En ce sens, depuis mai 2005, les périodes estivales sont marquées par la croissance des mouvements de contestation sous toutes leurs formes, comme la diffusion de cahiers revendicatifs, sit-in, manifestations, blocages de route, particulièrement celle menant vers le port, artère principale de l'économie locale.

Ces mouvements se sont accentués à un rythme de plus en plus fréquent en raison du retard qu'accusait la réponse aux revendications formulées par le Secrétariat local, notamment après le lancement de projets, à la suite de la visite du roi Mohamed VI dans la région, en décembre 2007.

Ainsi, la ville de Sidi Ifni était rythmée par plusieurs mouvements protestataires, comme ce fut le cas de la manifestation du 7 août 2005. Le Secrétariat local avait recours aussi à un nouveau répertoire de l'action collective pour faire pression sur l'État. Il avait appelé la population au boycottage de toute forme festive relative à la commémoration de la réintégration de Sidi Ifni au

Maroc, le 30 juin des années 2006 et 2007. Il avait appelé, par ailleurs, au boycottage des élections législatives de septembre 2007.

Dans ce contexte, la cérémonie officielle organisée par les autorités locales sous l'égide du gouverneur de la province de Tiznit pour célébrer l'anniversaire de la récupération de Sidi Ifni, le 30 juin 2006<sup>4</sup>, avait connu des tensions, sachant que cette journée incarnait l'une des dates les plus importantes dans l'histoire de la région depuis 1969. La symbolique de l'événement, commémoré habituellement à Sidi Ifni avec les chants, les défilés de troupes folkloriques et l'euphorie des discours rappelant les luttes glorieuses des Aït Baâmrane contre les Espagnols, était supplantée par la manifestation de la population pour protester contre toute forme festive et l'attachement aux revendications formulées par le Secrétariat local. Des incidents avaient eu lieu ; le cortège du gouverneur avec les personnalités présentes avait été ciblé par des jets de pierres.

Par la suite, 19 membres du Secrétariat local ont été arrêtés par les autorités.

Les événements se sont accélérés, cependant, après mai 2008, et leur rythme devint plus soutenu. En effet, à l'issue d'un tirage au sort organisé par la commune urbaine de Sidi Ifni, le 30 mai 2008, pour l'embauche de huit agents communaux parmi 973 demandes, les candidats mécontents des résultats se sont manifestés et se sont dirigés vers le port. D'autres catégories, comme les diplômés chômeurs et les travailleurs saisonniers du port sans emploi, s'étaient joints aux contestataires.

Les leaders de la mobilisation avaient alors décidé le maintien du sit-in devant la porte du port, où ils avaient installé des tentes pour bloquer toute tentative d'accès comme de sortie. Les activités du port étaient gelées à cause de ce mouvement, paralysant notamment les camions de transport de poissons dans les entrepôts frigorifiques.

Les autorités locales sont intervenues pour lever le blocus sur le port qui durait depuis le 2 juin 2008. Elles ont ouvert des négociations avec les représentants des manifestants. Mais comme ces derniers avaient conditionné leur retrait à la réalisation des revendications formulées par le Secrétariat local, les négociations ont échoué.

Des notables de la région ont offert leur médiation pour trouver une issue à la crise. Ils ont proposé aux manifestants un dialogue direct avec les autorités centrales à Rabat pour discuter des revendications déjà diffusées et d'autres qui s'étaient ajoutées, comme la distribution des salaires du budget de la promotion nationale aux familles pauvres, la création d'un institut de qualification pour les métiers maritimes, la délivrance d'autorisations de pêche aux

---

4 Il faut rappeler que Sidi Ifni était rattaché administrativement à la province de Tiznit à cette époque.

jeunes sans emploi et l'exécution des projets déjà prévus lors de la visite royale dans la région.

Cependant, la situation était de nouveau dans une impasse. Les autorités avaient décidé alors de recourir à l'usage de la force le 7 juin 2008. Les manifestants ont été pourchassés dans les montagnes. La petite ville de Sidi Ifni a vécu depuis lors sous l'état de siège.

Les rapports des commissions d'enquête des organisations des Droits de l'homme<sup>5</sup> ont qualifié la situation de sanctions collectives perpétrées à l'encontre de la population de Sidi Ifni, en évoquant les abus commis par les forces de l'ordre.

Ils ont enregistré des cas d'atteintes à l'intégrité physique et morale, des cas de torture d'enfants, de jeunes, de femmes et de personnes âgées. Ils ont également constaté des cas d'enlèvements, des violations de domicile, notamment ceux qui se situaient dans les quartiers avoisinant le port.

En dépit de l'intervention des forces de l'ordre, et de l'état de siège qu'elle a entraîné, le mouvement protestataire a continué de rythmer le quotidien estival de la région, malgré les visites de délégations ministérielles et de commissions d'enquête parlementaires, ou encore celles des organisations de défense des Droits de l'homme. Phénomène inédit dans la région, des manifestations, des marches de protestation ou des rassemblements de la population avaient duré jusqu'à la fin du mois d'août 2008, sous l'égide de la section ATTAC Sidi Ifni et de l'association des diplômés chômeurs.

Le climat tendu s'est répercuté sur la célébration de l'anniversaire de la rétrocession de Sidi Ifni à l'État marocain le 30 juin de chaque année, et, en 2008, cette journée dévoilait l'image d'une relation conflictuelle. La population de la ville de Sidi Ifni avait décidé de fêter cette journée dans un silence de deuil. C'était la grève générale. Toutes les activités avaient été arrêtées dans la ville. De même que la cérémonie officielle, boycottée par les habitants.

Vers la fin de l'après-midi, des manifestations ont parcouru les artères de la ville pour réitérer, entre autres, la réalisation des revendications économiques et sociales, la libération des détenus des mouvements sociaux, le respect de la dignité des habitants de la région et la poursuite des responsables des abus commis à l'encontre de la population.

---

5 Voir le Rapport de la Commission d'enquête sur les événements de Sidi Ifni de l'Organisation marocaine des Droits de l'homme du 1<sup>er</sup> juillet 2008. Voir aussi le Rapport du Comité national des organisations des Droits de l'homme qui avaient participé à la mission d'enquête sur les événements de Sidi Ifni. Le comité était composé de plus de 14 organisations de défense des droits humains.

Des mobilisations de solidarité avec la population de Sidi Ifni ont été menées parallèlement, au Maroc comme à l'étranger. À Rabat, des mouvements de solidarité étaient organisés en grande partie par les personnes originaires de la région.

Une caravane de solidarité était coordonnée à la mi-juin, à l'initiative d'ATTAC Maroc et avec la contribution de l'Association marocaine des Droits de l'homme, de la Confédération démocratique du travail, du Congrès Mondial Amazigh, de certains partis de la gauche marocaine et d'instances politiques, syndicales et associatives.

Des centaines de militants s'étaient déplacés de différentes régions du Maroc pour apporter soutien et solidarité à la population de Sidi Ifni, qui vivait sous le blocus, et aux jeunes qui s'étaient retirés dans les montagnes par crainte des poursuites policières.

Le 15 juin 2008, un grand rassemblement suivi d'une marche était organisé par la population avec la participation des acteurs de la Caravane de solidarité. Pourtant, en dépit de la diversité des référents idéologiques, politiques et culturels des participants, les différents acteurs ont placé les problèmes locaux de la population au cœur de leur mobilisation au moyen de différents slogans scandés et de banderoles portées lors du défilé.

On pouvait aussi bien y voir l'expression des revendications des Aït Baâmrane, qu'une reproduction de la photo de Che Guevara ou encore le drapeau tricolore bleu, vert et jaune avec la lettre « Z » en tifinagh au milieu, incarnant *Tamazgha*.

Quant aux slogans, s'ils traduisent à leur tour la diversité des acteurs de la mobilisation, ils reproduisaient dans leurs formes d'expression la rhétorique de la gauche ou de l'extrême gauche, ou encore de la gauche convertie à la cause altermondialiste. Les slogans évoquaient des thématiques liées notamment à la cherté de la vie, à la situation des droits de l'homme, à la lutte des classes, au caractère autoritaire du pouvoir et, enfin, incitaient à la lutte et à la libération des détenus.

D'autres mouvements de solidarité étaient conduits, par ailleurs, dans certains pays d'Europe, principalement par les émigrés originaires de la région d'Aït Baâmrane. De nombreux rassemblements et de nombreuses manifestations ont été organisés à Paris, à Bruxelles, à Las Palmas et à Barcelone après le 7 juin 2008, pour protester contre les « violations des droits de l'homme » à Sidi Ifni, pour dénoncer la marginalisation dont la région faisait l'objet et pour soutenir par là même les revendications de la population.

Les épisodes qui ont caractérisé les mobilisations collectives à Sidi Ifni comme celles de la vallée du Dadès, offrent un exemple de l'extension de la contestation en dehors des frontières nationales. La couverture des événements

par les chaînes satellitaires et le recours par les acteurs à internet, notamment aux réseaux sociaux (*You Tube* et *Daily Motion*), avaient contribué à la médiatisation instantanée du fait protestataire.

Il s'agit d'un phénomène qui s'est manifesté d'une manière accrue un peu partout dans le monde. Les événements de Sidi Ifni coïncidaient avec les mouvements de contestation qui avaient eu lieu dans les provinces tibétaines quelques mois avant l'organisation des Jeux olympiques en août 2008. Même si les mouvements de protestation avaient touché quelques provinces de la République chinoise, la vague des mobilisations de solidarité s'était étendue à plusieurs villes d'Europe et d'Amérique du Nord.

Le Maroc n'a pas échappé à cette tendance. Nous l'avons montré à travers l'analyse des mobilisations de la vallée du Dadès et de Sidi Ifni. Nous le verrons aussi en étudiant les processus protestataires du Mouvement du 20 février en 2011) et le *Hirak* du Rif en 2016 et 2017.

## Du Mouvement du 20 février au *Hirak* du Rif : nouvelles dimensions de la contestation amazighe

Ce dernier chapitre étudiera successivement la place de la question et du mouvement amazighs dans les processus protestataires du Mouvement du 20 février 2011 puis du *Hirak* du Rif.

### 1 L'amazighité dans les processus protestataires du Mouvement du 20 février

Le Maroc n'a pas échappé aux vagues de protestation déclenchées par ce qui a été qualifié de « Printemps arabe ». La chute du régime Ben Ali en Tunisie (le 14 janvier 2011) et par la suite, celui de Housni Moubarak en Égypte (11 février 2011), ont déclenché rapidement un effet de contagion dans les autres pays de l'Afrique du Nord et du Moyen-Orient. Nous avons été les témoins privilégiés d'un phénomène sans précédent dans une région confrontée à l'incertitude et aux aléas du chaos. L'actualité politique internationale a été rythmée par l'irruption de formes protestataires récurrentes. Les scénarios dressés par les analystes les plus avertis ont été remis en cause. De même, les régimes considérés, jusque-là, comme hermétiques au changement, dévoilaient une image différente, vacillante et fragile.

Au Maroc, les premières mobilisations ont fait leur apparition à partir des médias sociaux, tels que *Facebook*, *YouTube* et *Dailymotion*, pour s'organiser par la suite en un mouvement qui sera appelé le « Mouvement du 20 février », en référence à la date de la première manifestation organisée ce jour-là.

Ce Mouvement, précisons-le, était l'agrégation d'un ensemble de courants hétéroclites qui oscillaient entre des tendances politiques de gauche et d'extrême-gauche, de courants islamistes, d'organisations associatives d'ATTAC, d'associations des Droits de l'homme, et aussi du tissu associatif amazigh.

De nombreuses plates-formes ont été élaborées et diffusées dans les réseaux sociaux. La première remontait au 27 janvier 2011. Elle était intitulée « Libertés et démocratie maintenant ». D'autres plates-formes se sont succédé, comme « Pour la dignité, la révolte est la solution », « Le peuple veut le changement », « Les revendications du peuple marocain, les vingt points urgents ».

Elles convergeaient vers un discours qui remet en cause les fondements de l'ordre politique et social préétabli, en revendiquant un autre ordre, axé sur la justice sociale, la dignité et la démocratie. Elles ont ainsi véhiculé des revendications d'ordre politique, économique, social et culturel, comme la monarchie parlementaire, la répartition équitable des richesses, la généralisation des droits économiques et sociaux (éducation, santé, emploi, logement, etc.) et la fin de toutes les formes de corruption et de népotisme.

Pendant, ces plates-formes ont servi de base pour l'élaboration d'une nouvelle plate-forme, le 14 février 2011. Elle a été suivie par une déclaration des « Jeunes du 20 février », lors d'une conférence de presse au siège de l'Association marocaine des Droits de l'homme à Rabat, le 17 février 2011. Cette dynamique, qui avait déjà acquis l'appui de diverses organisations politiques, syndicales et associatives, a contribué aussi au passage à de nouvelles formes d'action collective, organisées à travers le Mouvement du 20 février<sup>1</sup>.

Traversées par plusieurs courants hétérogènes, les formes d'organisation des actions collectives de ce Mouvement étaient variées, tant à l'échelle nationale qu'à l'échelle des périphéries. Ainsi, parallèlement à la création de la Coordination nationale du Mouvement du 20 février et du Comité national de soutien au Mouvement, d'autres coordinations se sont constituées à l'échelle locale.

Les mobilisations collectives protestataires étaient alors généralisées. Elles avaient eu lieu dans la quasi-totalité des provinces, voire des communes du Maroc. Il s'agissait d'un phénomène inédit dans l'histoire du pays. Le répertoire des actions collectives développé par le Mouvement a été caractérisé par son caractère innovant et variable. En plus de la diffusion de plates-formes revendicatives, rassemblements, manifestations, sit-in, blocages de routes ou de voies ferrées, squat de lieux publics, pétitions et invention de slogans et de banderoles propres au mouvement, les mobilisations ont été, en même temps, conduites à l'échelle des réseaux sociaux, notamment *Facebook*, *Youtube* et *Dailymotion*, pour la diffusion de déclarations et de toutes les actions du Mouvement au moyen de différents supports écrits, vocaux, et même des vidéos. Il s'agissait d'un redéploiement sous-tendu par l'accessibilité et l'efficacité de ces réseaux dans la diffusion de l'information, d'autant plus que les supports classiques des médias étaient monopolisés, voire cadenassés par l'État.

Il est vrai que le mouvement du 20 février a fait l'objet de nombreux travaux, mais peu d'études ont été consacrées à l'activisme du mouvement amazigh

---

1 Voir la chronologie détaillée sur le processus d'émergence et d'évolution du Mouvement du 20 février, publiée par le Médiateur pour la Démocratie et les Droits de l'Homme (2015).

dans ce tournant de l'histoire contemporaine du Maroc. À cet égard, certains travaux ont été axés sur les stratégies d'instrumentalisation des sites internet et des réseaux sociaux (Suárez Collado 2013b ; Merolla et Dahraoui 2017). D'autres ont abordé le rôle des jeunes activistes amazighs dans les processus de mobilisation du Mouvement du 20 février (Suárez Collado 2013a) ; sur les différentes échelles de l'activisme du mouvement amazigh durant les processus du Mouvement du 20 février (Rossi-Doria 2016), ou encore sur les enjeux de la question amazighe à la lumière des changements politiques qui ont marqué plusieurs États de l'Afrique du Nord (Maddy-Weitzman 2015 ; 2017).

Notre intérêt, précisons-le d'emblée, est d'étudier la place du mouvement amazigh et d'une manière générale de l'amazighité dans la dynamique protestataire engendrée par le Mouvement du 20 février. Il s'inscrit dans la continuité des développements que nous avons exposés sur les différentes tendances qui ont marqué son évolution. Nous proposons alors d'esquisser essentiellement celles des organisations que nous avons étudiées jusqu'ici.

En ce sens, trois observations méritent d'être évoquées. D'abord, l'agrégation des organisations associatives culturelles amazighes aux autres courants composant le Mouvement du 20 février. Ensuite, le rôle important joué par la jeune génération d'activistes amazighs dans la dynamique protestataire du Mouvement du 20 février sur le terrain comme dans les réseaux sociaux. Il s'agissait en effet de la conséquence d'un long processus d'actions associatives amazighes depuis les années 1980. Enfin, l'intégration et la réappropriation des revendications linguistiques et culturelles amazighes par d'autres courants du Mouvement du 20 février.

Il n'est pas anodin que la plate-forme des revendications du Mouvement ait intégré explicitement l'appel à la constitutionnalisation de l'amazighité à travers la reconnaissance de l'amazighe, d'une part en tant que composante essentielle de l'identité du peuple marocain, qui s'avère à la fois être un peuple arabe et amazigh avec un enracinement africain. D'autre part, la reconnaissance de l'amazigh en tant que langue et culture nationales, puis en tant que langue officielle à côté de la langue arabe.

L'émergence du Mouvement du 20 février marquait le début d'une transition importante vers une nouvelle ère. L'amazighité n'était plus, dès lors, une revendication confinée au Mouvement amazigh, mais elle se voyait désormais réappropriée par d'autres organisations politiques et associatives. Les premières mobilisations qui ont eu lieu dans les différentes villes du Maroc à partir du 20 février 2011 ont traduit cela à travers des slogans, des banderoles et aussi le drapeau de *Tamazgha*, qui faisait partie du paysage de la protestation.

Face à ce phénomène inédit, la réaction de l'État a été marquée par un changement du *modus operandi*, auparavant répressif. La structure d'opportunité politique a conduit l'État marocain à adopter une attitude oscillant vers plus d'ouverture. Les temps avaient, en effet, changé. Les modes d'action répressive avaient pu produire certains effets pervers. Ils ont provoqué la radicalisation des mouvements protestataires. Ils ont, parallèlement, accéléré la chute de plusieurs régimes, comme ce fut le cas en Tunisie, en Égypte et plus tard en Libye, voire l'état de chaos dans d'autres pays, tels que la Libye, la Syrie et le Yémen.

Confrontée à cette vague de protestation, et dans un contexte géopolitique incertain, la première action du monarque marocain fut de recourir à la réforme constitutionnelle, qu'il a annoncée lors du discours du 9 mars 2011. Le processus d'ouverture s'est accompagné, parallèlement, par des tentatives visant à intégrer des acteurs du Mouvement du 20 février par différents modes : médiation, négociation ou encore cooptation.

Souvent organisé dans des contextes de crise politique, le recours à l'élaboration ou à la réforme constitutionnelle et son approbation par voie référendaire, de 1962 à 1996, a été systématiquement associé à un processus de légitimation et de quête de consensus. Il visait, en plus, à canaliser le processus contestataire au sein de la question constitutionnelle.

Remarquons toutefois que le processus de l'élaboration de la nouvelle constitution, adoptée par référendum populaire le 1<sup>er</sup> juillet 2011, avait pourtant soulevé des critiques. Pour la constitutionnaliste R. El Mossadeq, ce processus était caractérisé par de profondes déviations du pouvoir constituant dérivé. Elles représentaient l'étape ultime du processus de la reproduction de la domination de la monarchie sur l'édifice constitutionnel, car elles étaient décisives pour sa consécration (El Mossadeq 2014, 9).

En tout cas, le discours du monarque marocain du 9 mars 2011 demeura un moment important dans la gestion du processus protestataire. Il posait les principes fondamentaux de la réforme. Il s'agissait en l'occurrence de l'Islam en tant que religion d'État garant de la liberté de culte, ainsi que de la commanderie des croyants, du régime monarchique, de l'unité nationale, de l'intégrité territoriale et du choix démocratique. Le discours fixait aussi sept piliers sur lesquels doit être fondé le projet constitutionnel. Le premier préconise l'érection du caractère pluriel de l'identité marocaine et la reconnaissance de la composante amazighe dans la constitution en ces termes : « la consécration constitutionnelle de la pluralité de l'identité marocaine unie et riche de la diversité de ses affluents, et au cœur de laquelle figure l'amazighité, patrimoine commun de tous les Marocains, sans exclusive ». Quant aux autres piliers, ils portent sur la consolidation de l'état de droit et des institutions, l'élargissement

des libertés publiques, ainsi que le renforcement des droits de l'homme, l'indépendance de la justice, la consolidation du principe de séparation et d'équilibre des pouvoirs, le renforcement des organes et outils constitutionnels d'encadrement des citoyens, la moralisation de la vie publique, et la reddition de compte des responsables publics et, enfin, la constitutionnalisation des instances en charge de la bonne gouvernance, des droits de l'homme et de la protection des libertés<sup>2</sup>.

Une Commission consultative pour la révision de la constitution a, dès lors, été créée. Ses membres ont été nommés par le roi le 10 mars 2011<sup>3</sup>. Elle était présidée par Abdellatif Mennouni, un constitutionnaliste qui sera nommé par la suite conseiller royal. Une autre instance fut constituée parallèlement pour coordonner les mécanismes de suivi de la réforme constitutionnelle, et présidée par le conseiller du roi<sup>4</sup>.

D'un autre côté, le discours de 9 mars 2011 avait suscité l'enthousiasme et même les passions des activistes amazighs. Il véhiculait une réponse à une revendication tant attendue et tant réitérée. La littérature du mouvement amazigh témoignait du caractère central de cette revendication depuis la charte d'Agadir de 1991 jusqu'à 2011.

Les épisodes qui ont marqué le fonctionnement de la Commission consultative pour la révision de la constitution ont constitué une autre étape d'un véritable champ de compétition entre les thèses des acteurs du Mouvement amazigh et ceux des organisations historiquement réfractaires à la promotion et la constitutionnalisation de l'amazigh.

Une panoplie de répertoires d'actions collectives ont ainsi été mobilisés, à commencer par la participation ou le boycottage des audiences de la Commission, ou encore l'organisation de meetings, de pétitions, de déclarations ainsi que de lettres ouvertes, allant jusqu'à l'appel au boycottage du processus référendaire.

Ainsi, plusieurs représentants d'associations amazighes ont participé à l'audience organisée par la commission, le 13 avril 2011, parmi lesquelles on peut citer M. Chami, M. Charki (Confédération des associations culturelles amazighes du Nord), M. Handaïn (Tamunt N'Iffus), L. Aït Bahcine (AMREC) et Y. Laaraj (Azetta).

<sup>2</sup> Discours publié par l'Agence marocaine de presse, le 9 mars 2011.

<sup>3</sup> Les membres, au nombre de 18, étaient pour la plupart des enseignants universitaires.

<sup>4</sup> Elle était présidée par le conseiller du roi Mohamed Moâtassim et ses membres étaient des chefs de partis politiques et de syndicats.

L'analyse des mémorandums<sup>5</sup> adressés par ces associations à la Commission montre la constance des mêmes discours et des mêmes stratégies développés par chacune au fil de l'évolution du mouvement. La révision constitutionnelle était alors une occasion de les réitérer en revendiquant, en plus de l'officialisation constitutionnelle de l'amazigh au même titre que la langue arabe, la reconnaissance de la dimension amazighe de l'identité marocaine, la régionalisation avancée, voire l'autonomie, etc.

D'autres organisations associatives ont opté, en revanche, pour le boycottage de la Commission, comme Tamaynut, Tilleli, Tanukra, le collectif composé de l'Association Assid, la Coordination Amyafa et d'autres coordinations du Maroc central, l'association Africa, l'Observatoire amazigh pour les droits et libertés, l'Organisation Izerfan et la Coordination Tafsut. Leur décision était justifiée par le fait qu'à leurs yeux la Commission nommée pour la révision de la constitution aurait dû être l'émanation d'une assemblée constituante élue, et représentant les différentes sensibilités politiques et civiles, afin de pouvoir doter le Maroc d'une constitution démocratique. Elles avaient appelé par ailleurs à la mobilisation en vue des différentes manifestations prévues par le mouvement du 20 février<sup>6</sup>.

Parallèlement, d'autres initiatives ont abouti à la diffusion de plusieurs déclarations comme celles du Congrès Mondial Amazigh<sup>7</sup>, de l'intellectuel amazigh Mohamed Chafik<sup>8</sup> ou encore l'appel de *Timmouzgha*. Nous proposons de nous arrêter un instant sur ces deux dernières déclarations, dont le noyau était constitué par des acteurs qui avaient œuvré à l'élaboration du Manifeste amazigh et d'autres qui s'y étaient raliés<sup>9</sup>. Elles ont repris le même argumentaire que celui du Manifeste, mais en l'adaptant à la nouvelle donne.

La lettre adressée par Mohamed Chafik aux membres de la Commission consultative de révision de la constitution, rappelait que

5 L'AMREC, la Confédération des associations culturelles amazighes du Nord et Azetta avaient soumis leurs mémorandums à la Commission le 13 avril 2011. Quant au mémorandum de la Coordination des associations culturelles amazighes du Sud (Tamunt N'Ifus), il a été envoyé le 12 avril 2011.

6 Il s'agissait d'une option qui s'est posée lors de la rencontre des associations culturelles amazighes au Maroc à Agadir, le 12 et 13 mars 2011, qui aboutit déjà à l'appel au boycottage du processus référendaire (voir *Le Monde Amazigh*, n° 130, avril 2011, p. 15).

7 *Le Monde Amazigh*, n° 130, avril 2011, p. 8.

8 Il s'agit d'une lettre ouverte publiée dans les colonnes de *Tel Quel* du 2-8 avril 2011, p. 30-31.

9 L'appel a été élaboré et signé le 20 avril 2011 par M. Chafik, M. Mounib, H. Id Belkacem, M. Demnati, E. Jouhadi, A. Assid, K. Said, L. Amezyan, M. Oudades, Z. Ouchenna, M. Sellou, A. Amssaoubri et H. Laaraj (*Le Monde Amazigh*, juin 2011, n° 132, p. 4-5).

l'amazighité est sournoisement combattue, depuis 1955, tant au nom d'un islam réel ou simulé que de l'idéologie panarabiste, par des acteurs politiques racistes et doctrinaires, qui comptent sans la vivacité de la culture "chleuhe" et de l'humanisme qui en constitue la colonne vertébrale. [Il préconisait l'idée selon laquelle] ... le Maroc est un pays africain musulman de par sa géographie et son histoire. Ses deux langues officielles sont l'amazigh et l'arabe. Dans le but de s'ouvrir largement à la modernité et de mettre à niveau son système éducatif, il recourt à l'usage d'une langue étrangère dite principale, le français, et inscrit aux programmes de ses enseignements secondaires et supérieurs, selon les besoins et les possibilités, l'étude d'une, deux, trois ou quatre langues étrangères, dites secondaires, à savoir, par ordre d'importance, l'anglais, l'espagnol, l'allemand et l'italien ...

Quant à l'appel de *Timmouzgha*, il traduisait le sentiment d'insatisfaction à l'égard des écrits qui l'avaient précédé, en raison de la situation marginale de la langue et de la culture amazighes dans le Maroc indépendant, tout en sachant qu'il s'agissait là d'une de ses composantes essentielles. L'appel était aussi « l'expression d'un malaise profond sur la condition marginale de l'homme amazigh sur les plans politique, économique et social, du fait du monopole, exercé par une minorité, sur le pouvoir et les richesses naturelles du pays aux dépens des hommes et des femmes amazighs, qui avaient joué un rôle central dans le processus de lutte coloniale ». L'appel a donc formulé un ensemble de revendications axées principalement sur la reconnaissance constitutionnelle du caractère officiel de l'amazigh, ainsi que sur la consécration de la démocratie et des valeurs d'équité<sup>10</sup>.

Le processus d'élaboration du texte constitutionnel a suscité de vives tensions, car il n'a pas abouti à une formule consensuelle concernant l'officialisation de la langue amazigh au même titre que la langue arabe, de même qu'à propos de la consécration de la liberté de culte et de l'abandon de la mention selon laquelle « le Maroc est un État musulman »<sup>11</sup>.

La dernière version du document du projet de révision de la constitution fut achevée et soumise au roi le 10 juin 2011, ce dernier le présentant à son tour au vote populaire, organisé le 1<sup>er</sup> juillet 2011.

Le préambule du projet constitutionnel fait référence à l'Islam pour définir l'identité de l'État marocain, dont l'unité nationale est forgée par « par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazigh et saharo-hassanie,

10 *Le Monde Amazigh*, n° 132, juin 2011, p. 4-5. (En arabe, traduction par nos soins.)

11 Des réactions véhémentes s'étaient manifestées notamment dans le Parti de la justice et du développement et le Parti de l'Istiqlal qui craignaient les conséquences de cette tendance sur « l'identité islamique » du pays (T. Desrue 2012, 14).

s'est nourrie et enrichie de ses affluents africains, andalou, hébraïque et méditerranéen ». De surcroît, l'article 5 prévoit que

l'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazigh constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception. Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et dans les domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle.

Les prises de position de chacune des organisations associatives amazighes, lors de la campagne référendaire sur le projet de réforme constitutionnelle, s'inscrivaient dans la continuité des stratégies adoptées lors de la nomination du Conseil consultatif, voire avant, c'est-à-dire lors des processus qui ont accompagné et suivi la diffusion du Manifeste amazigh en mars 2000.

Pour les organisations associatives qui avaient appelé au vote en faveur du projet constitutionnel, comme l'AMREC, l'AUEA, Ilmas, Tamunt N'Ifus, la Confédération des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc et Azetta, cette prise de position ne signifiait cependant pas que le texte recueillait leur entière satisfaction. Elles ont précisé que le projet demeure une étape historique dans le processus de reconnaissance constitutionnelle de l'amazigh, mais elles ont déploré en même temps la hiérarchisation établie par l'article 5 entre la langue amazigh et la langue arabe. Pour la Confédération des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc, à titre d'exemple, qui appelait de plus à une régionalisation avancée, cette hiérarchie dénotait une volonté occulte du pouvoir constituant d'entraver l'officialisation de l'amazigh, car cet article prévoit des conditions préalables pour la mise en œuvre de l'officialisation de l'amazigh, alors qu'il exige, en revanche, la protection et le développement de la langue arabe sans aucune restriction.

La Confédération déplorait également que le texte constitutionnel se soit contenté de stipuler que l'amazigh demeurât seulement une composante de l'identité marocaine, la sachant centrale, voire constitutive du fondement même de cette identité<sup>12</sup>.

Concernant les autres organisations qui avaient appelé au boycottage, elles rejetaient la procédure suivie dans l'élaboration du texte constitutionnel par

12 Déclaration de la Confédération des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc (*Le Monde amazigh*, n° 133, juillet 2011, p. 7, en arabe, traduction par nos propres soins).

une commission dont les membres étaient nommés par le roi. Tel fut le cas de Tamaynut, Tilleli, du collectif composé de l'association Assid, la coordination Amyafa et d'autres coordinations du Maroc central, l'association Africa, l'Observatoire amazigh pour les droits et libertés, l'Organisation Izerfan et les Coordinations Tafsut, Tamaguit, Massinissa, la jeunesse du Mouvement amazigh à Tanger, le Comité de coordination du congrès international de la jeunesse amazighe<sup>13</sup>. Il s'agissait, selon ces associations, d'une constitution octroyée, qui ne reflète pas la volonté populaire au moyen de l'élection d'une assemblée constituante.

Selon ces mêmes organisations, le projet ne répond pas aux exigences d'un État démocratique moderne, car il réaffirme les pouvoirs absolus du roi. En outre, le projet constitutionnel est loin de répondre aux attentes du Mouvement amazigh. Il véhicule une volonté manifeste de placer la langue amazighe dans une situation marginale par rapport à la langue arabe.

Le projet établissait une hiérarchie *de jure*. La reconnaissance du caractère officiel de l'amazigh ne deviendrait effective qu'après la promulgation d'une loi organique qui devait prévoir les modalités de cette officialisation<sup>14</sup>.

La prise de position du collectif d'associations et de coordinations du Maroc central<sup>15</sup> a retenu notre attention. Le collectif récusait l'association de l'Islam à la langue arabe pour marginaliser l'amazigh. Voici les termes de sa déclaration : « Nous les Amazighs, comme les autres communautés turques ou persiques non arabes, nous récusons que la constitution associe l'Islam à l'arabité pour sacraliser la langue arabe et continuer à marginaliser l'amazigh ». Le collectif déplorait aussi le caractère discriminatoire de l'article 5 concernant le statut officiel de l'amazigh par rapport à l'arabe :

Le projet constitutionnel, selon le collectif, cherchait à consacrer l'arabité de l'État marocain malgré le caractère amazigh du territoire marocain dont la population est majoritairement amazighe [...]. Le collectif dénonçait les prises de position de certains partis politiques, notamment le Parti de Istiqlal et le Parti de la justice et du développement, dont les

13 Voir *Le Monde Amazigh*, les n<sup>os</sup> 32 et 133, juin et juillet 2011.

14 La plupart des prises de position ont été reproduites en langue arabe dans les numéros du *Monde Amazigh*, les n<sup>os</sup> 132 et 133, juin et juillet 2011 (traduction par nos soins).

15 Les membres de ce collectif se sont réunis lors d'une association exceptionnelle le 26 juin 2011 au siège de l'Association Assid, à Meknès. Parmi les associations et coordinations de ce collectif, on cite la Coordination Amyafa des associations amazighes du Maroc central, l'Option amazigh, l'Association Assid, l'Association des populations des montagnes du monde et l'Organisation de la jeunesse amazighe du Maroc central (*Le Monde amazigh*, n<sup>o</sup> 133, juillet 2011, p. 13).

acteurs ne cessaient d'émettre des déclarations souvent néfastes voire racistes à l'égard de l'amazighité au Maroc<sup>16</sup>.

En tout cas, après moult tractations, le projet constitutionnel fut adopté à la suite du référendum du 1<sup>er</sup> juillet 2011. En dépit de la reconnaissance constitutionnelle de l'amazigh, d'abord en tant que langue officielle de l'État et aussi en tant que patrimoine commun de tous les Marocains sans exception, le texte constitutionnel a néanmoins continué de déchaîner les passions, voire les polémiques. Le recteur de l'IRCAM, A. Boukous a souligné la différence de traitement des deux langues officielles, en comparant l'énoncé des alinéas relatifs, respectivement, à l'arabe et à l'amazighe. Partant de l'analyse de l'énoncé de l'article 5 « l'arabe demeure la langue officielle » et que « l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception ». A. Boukous a fait ressortir que

pour l'arabe, le prédicat *demeure* et signifie que cette langue est confortée dans son statut de langue officielle qu'elle a acquis depuis la première Constitution (1962). L'emploi de la détermination est également instructif dans la mesure où le déterminant *la* dans « la langue officielle » réfère au statut privilégié conféré à l'arabe par rapport à l'autre langue officielle, en l'occurrence l'amazighe. Au sujet de l'amazigh, l'emploi du déterminant indéfini dans le syntagme nominal *une langue officielle* peut être interprété comme signifiant *une langue parmi d'autres*. A. Boukous s'est interrogé sur les autres langues et puis si la liste demeure ouverte.

BOUKOUS 2013a, 16-17

Entre l'auréole décernée par les uns et la crainte exprimée par les autres, la réforme constitutionnelle a certainement suscité l'enthousiasme des acteurs du Mouvement amazigh. Cet enthousiasme s'est révélé éphémère et finit par frôler la frustration. La lutte était loin d'être achevée. Les enjeux se déplacèrent sur d'autres terrains : celui du droit et de l'institutionnalisation (Le Saout 2017, 161-193).

La mise en œuvre de la nouvelle constitution de 2011 a exposé les acteurs du mouvement à une nouvelle lutte et surtout à de nouveaux défis, caractérisés par la récurrence des situations conflictuelles avec le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif. La loi organique n° 26.16, définissant le processus de mise en œuvre du caractère officiel de l'amazigh, ainsi que les modalités de son intégration

16 Déclaration dans *Le Monde Amazigh*, n° 133, juillet 2011, p. 13 (en langue arabe, traduction par nos soins).

dans l'enseignement et dans les domaines prioritaires de la vie publique, n'a été alors publiée au bulletin officiel (n° 9314) que le 26 septembre 2019.

À court terme, la révision constitutionnelle a permis de désamorcer les mobilisations protestataires du Mouvement du 20 février. Le texte constitutionnel était conçu pour satisfaire un ensemble de revendications formulées par diverses organisations politiques, économiques, syndicales et associatives. Il apparaît donc beaucoup plus long que les constitutions précédentes. Cette longueur du texte est à imputer à une abondance de détails inhabituels dans les textes constitutionnels modernes et parfois préjudiciables à la cohérence et à la pertinence des formulations (Bendourou 2012, 531). Et c'est sous cet angle qu'il serait utile d'analyser la constitutionnalisation de l'amazigh au Maroc comme une réponse épidermique aux revendications du Mouvement amazigh.

En effet, la question de l'officialisation de l'amazigh serait loin d'être close, parce qu'elle est encore tributaire des jeux de rapports complexes, comme la nature de la structure d'opportunités politiques, des stratégies d'intégration ou de cooptation des acteurs du mouvement par l'État et aussi de la capacité des associations amazighes de s'organiser collectivement, qui imposent de perpétuels rebondissements aux formes protestataires du mouvement.

À long terme, l'articulation de la dimension territoriale et de la dimension linguistique et culturelle, alimentée par des situations socio-économiques difficiles, accentue les écarts entre centre et périphéries et conduit à des formes de résistance à la logique de l'État central, voire la remise en cause de ses fondements. Les nouvelles tendances vers des mouvements régionalistes, voire autonomistes, au Nord comme au Maroc central et au Sud, montrent les nouvelles dimensions du fait protestataire amazigh au Maroc.

L'analyse du *Hirak* du Rif permettra de rendre compte d'un mouvement inédit dans l'histoire contemporaine du Maroc.

## 2 Le *Hirak* du Rif

La ville d'Al Houceima a été secouée, le 28 octobre 2016, par le décès du jeune poissonnier Mouhcine Fikri, broyé par un camion de transport d'ordures, après avoir tenté d'empêcher la confiscation de sa marchandise, jetée par les autorités lors d'un contrôle administratif. L'événement a suscité l'émoi dès sa diffusion sur les réseaux sociaux, à l'échelle locale comme à l'échelle nationale et un peu partout dans le monde. Une mobilisation protestataire, menée par les habitants d'Al Houceima de manière sporadique, emmena la foule à la grande

place de la ville, le soir même du drame, pour exprimer sa solidarité avec la famille du défunt et en même temps pour dénoncer cet acte, demandant que la justice et la vérité soient rendues.

La population d'Al Houceïma a entamé le processus protestataire qui sera dénommé *Hirak* (« Mouvement » en langue arabe) du Rif, c'est-à-dire Mouvement du Rif. D'autres formes de protestations sont suivies cette première mobilisation, embrassant des revendications politiques, sociales, économiques, ou encore culturelles, et intégrant de nouveaux répertoires d'actions collectives.

Sur le plan chronologique, le *Hirak* continue de produire des conséquences jusqu'à ce jour<sup>17</sup> tant à l'échelle locale qu'à l'échelle nationale et même internationale. Nous pouvons distinguer deux moments importants pour esquisser, quoique de manière hypothétique, une interprétation des processus protestataires du *Hirak*. Le premier moment, débute à la date du décès du jeune Mouhcine Fikri, le 28 octobre 2016, jusqu'au 11 mai 2017. Puis, de cette date, débute la seconde phase, qui a duré jusqu'à 2021.

Par ailleurs, le *Hirak* soulève des questions toutes axées sur la récurrence du phénomène protestataire au Rif ; puis sur le fait que les mouvements de contestation les plus violents, à tout le moins dans la période postcoloniale du Maroc, ont eu lieu dans cette région du pays. Ces questions invitent à méditer sur les causes des mobilisations protestataires dans leurs différentes formes, et le fil conducteur le plus important semble être rythmé par un rapport conflictuel entre le pouvoir central et sa périphérie.

L'étude du *Hirak* permet d'étayer l'hypothèse selon laquelle un mouvement nationaliste, régionaliste ou autonomiste serait une variante du clivage centre-périphérie. L'articulation de la dimension territoriale et de la dimension culturelle et linguistique serait plus déterminante dans une quelconque

---

17 Malgré la succession de décisions du roi, depuis 2017 jusqu'à la dernière qui remonte au 12 mai 2021 à l'occasion de la fête religieuse de l'Aïd El-Fitr, de gracier les détenus du *Hirak*, les principaux leaders sont encore emprisonnés. Les épisodes de jugement des acteurs de *Hirak* ne sont achevés que le 23 juin 2021. La cour de cassation marocaine a rendu définitifs les verdicts prononcés contre ces détenus. Mais les mobilisations pour leur libération continuent. Parallèlement, la question du *Hirak* rebondit constamment sur la scène politique et médiatique marocaine et en pays de la diaspora rifaine, comme en témoigne, par exemple, les très vives réactions suscitées chez plusieurs associations et organisations des Droits de l'homme au sujet du rapport sur le *Hirak*, intitulé "Protestations d'Al Hocéïma", élaboré et publié par le Conseil National des Droits de l'Homme (CNDH) le 8 mars 2020, et précédé par autre rapport, aussi controversé, du 4 juillet 2019, sur « les événements d'Al Hocéïma et la protection des Droits de l'Homme » du délégué interministériel aux Droits de l'homme.

mobilisation, pointant des cas d'inégalités sociales, économiques et culturelles entre le centre et la périphérie.

Le Hiraك a en effet accentué la dimension conflictuelle d'un rapport déjà fragilisé par les séquelles d'histoires tumultueuses, entre un pouvoir central et un espace périphérique. Plus encore : les processus protestataires sont devenus, pour les acteurs du Hiraك comme pour le pouvoir, un champ de compétition de logiques, de discours et de stratégies contradictoires, qui se sont alimentés et intensifiés au fil de l'évolution des événements.

En ce sens, les acteurs du Hiraك protestent contre ce qu'ils appellent la *Hogra*, le sentiment d'humiliation ou de mépris, la violence et la marginalisation du pouvoir central, la corruption et le népotisme de l'administration. Ils défendent le caractère pacifique de leur mouvement de même que la légitimité de leurs revendications.

Quant aux logiques du pouvoir central et de ses organes, elles s'inscrivent sur divers registres, comme la sécurité et le maintien de l'ordre, la légalité et le respect des procédures judiciaires, la réconciliation avec la région, notamment les victimes des violations de droits de l'homme depuis l'Indépendance, les plans de développement de la région, les visites de délégations ministérielles et de responsables de l'administration centrale à la ville d'Al Houceima. En sus, s'y ajoutent des missions d'enquête et d'audit, des tentatives de délégitimation du Hiraك, le blâme ou la colère royale contre les responsables politiques ou administratifs, la grâce royale aux détenus du Hiraك, etc.

Notre objectif est de saisir les manifestations de cette confrontation dont les conséquences sont protéiformes et l'analyse ne se limitera pas à la pure séquence du décès tragique du Mouhcine Fikri. Le Hiraك est, rappelons-le, la conséquence d'un ensemble de facteurs historiquement interdépendants, qu'il serait utile d'exposer, fût-ce d'une manière rapide.

L'histoire se révèle ainsi une matrice indispensable pour comprendre le présent. D'ailleurs, la majorité des travaux sur le Hiraك du Rif s'y est appuyée. Ils renvoient à deux moments importants : le moment de la lutte coloniale, qui symbolise une histoire et une représentation glorieuse du Rif et des Rifains ; puis le moment de l'après Indépendance, caractérisé par plusieurs séquences répressives du pouvoir central, accompagné par une politique de marginalisation de l'État.

Le Hiraك du Rif est analysé dans la continuité de ce rapport tendu avec le pouvoir central<sup>18</sup>.

18 Nous citons quelques-uns de ces travaux, à titre d'illustration, comme A. Wolf (2018), M. Saadi (2019), M. Boudhan (2019), Z. Rhani, K. Nabalssi, et M.Z. Benalioua (2020), J. Sánchez-García et R. Touhtou (2021) et N. Jebnoun (2020).

Nous avons déjà abordé certains aspects de ces processus historiques en analysant la période coloniale et celle de l'après-Indépendance puis le rôle du tissu associatif amazigh au Nord dans la socialisation de jeunes générations, pendant les années 1990 et 2000, voire 2010, aux questions culturelles et linguistiques amazighes, dans les différentes sphères de la vie publique (notamment aux chapitres 6 et 8). Il n'est donc pas anodin que, dans ce cas-ci, ce soit ces mêmes générations qui portent le flambeau du Hirak.

Nous ne prétendons pas, néanmoins, dresser l'histoire de cette région qui, en tout cas, demeure un champ encore fertile pour l'historiographie moderne. Nous voudrions plutôt montrer comment ces processus ont contribué à construire des représentations sur le Rif et ses leaders, incarnant des symboles, voire des mythes, d'une histoire glorieuse. Il s'agit d'un phénomène qui n'est pas l'apanage du Rif, mais concerne aussi d'autres régions périphériques du Maroc central et du Sud. La mobilisation des symboles historiques locaux a souvent été une étape importante dans les processus conflictuels avec le centre. Elle dessine une ligne de démarcation entre la périphérie et le centre, pour remettre en cause le rapport historique de domination impliquant ce clivage.

En ce sens, le poids de l'histoire remonte à la période coloniale, notamment à la lutte organisée contre l'armée espagnole et l'armée française (1921-1926) sous l'égide du leader emblématique Mohamed Ben Abdelkrim Al Khattabi. Ce leader avait su fédérer les tribus rifaines pour organiser la résistance militaire et établir en même temps une organisation administrative et politique, à la marge d'un pouvoir central sous le protectorat français, dans une région souvent confrontée à des conflits fratricides entre tribus. Il était érigé en Émir d'une République du Rif avec ses propres symboles (drapeau, monnaie, justice) et n'avait été vaincu qu'après la coalition des armées franco-espagnoles (Sémard 1926 ; Hart 1976 ; Ayache 1981 ; Rivet 2012).

Le Rif avait constitué aussi un espace pour la coordination de l'organisation de la lutte armée contre la colonisation, non seulement pour le mouvement de l'Armée de libération nationale marocaine, mais aussi celui de l'Algérie voisine. De même, le leader Mohamed Ben Abdelkrim Al Khattabi avait continué ce combat depuis son exil au Caire à travers l'engagement qu'il avait mené, notamment dans le Comité de libération du Maghreb arabe.

Le Rif était, néanmoins, exposé dès les premières années de l'Indépendance, à d'autres problématiques politiques, économiques et sociales. Nous les avons exposées précédemment à travers l'étude du fait rébellionnaire de 1958-1959. L'image d'une région frondeuse s'accroît au fur et à mesure de l'évolution de l'actualité politique du Maroc, au détriment des questions de développement.

Confronté aux effets de la marginalité, depuis lors, l'idéal du Rif et des Rifains fut rythmé *de facto* par des vagues d'émigration vers l'Europe, notamment vers

les Pays-Bas, la Belgique, l'Allemagne et bien sûr l'Espagne et la France. Il s'agit d'un phénomène qui a perduré jusqu'à tout récemment chez les jeunes générations. Mais il est important d'observer que ce phénomène a favorisé la réactivation des liens sociaux sous une forme associative ou encore celle d'actions de solidarité ou de soutien à la terre natale, le Rif<sup>19</sup>. Parallèlement, ces processus historiques du Rif ont permis la construction d'une mémoire collective translocale, qui structure l'imaginaire des Rifains de génération en génération au Maroc et dans la diaspora (Karrouche 2017, 219-234 ; Aidi 2017, 10-18).

Le Rif, faut-il le rappeler, avait été le théâtre de mobilisations protestataires parmi les plus meurtrières en janvier 1984, ce qui a été d'ailleurs confirmé par le rapport de l'Instance d'équité et de réconciliation (IER). Le nombre le plus élevé de décès, selon ce document, se trouvait dans les villes du Rif. Le rapport faisait état de 52 décès, notamment à Nador, à Zayou, à Beni Nssar, à Azghenghan, à Tamassint, à Al Houceima, à Tétouan, à Kssar Lakbir, à Berkane et à Tanger<sup>20</sup>. Le rapport de l'IER indiquait aussi que la plupart de ces cas concernaient des jeunes dont l'âge ne dépassait pas 16 ans<sup>21</sup>.

Par ailleurs, les tremblements de terre qui ont frappé la province d'Al Houceima en février 2004 ont été un autre épisode qui a entraîné des mobilisations protestataires dans la région, revendiquant l'aide de l'État pour le logement et l'amélioration des conditions de vie de la population sinistrée<sup>22</sup>.

19 Des jeunes générations issues du Rif s'organisaient de plus en plus sous une forme associative, généralement des associations culturelles amazighes ou de développement, plus particulièrement aux Pays-Bas, en Belgique et en France. Dans certains cas, des coordinations se créèrent pour faire face à des problématiques particulières, comme ce fut le cas pour l'organisation d'actions de solidarité en faveur de la population en détresse à la suite du tremblement de terre d'Al Houceima en 2004. Ces mêmes formes de coordination ont pu être créées pour manifester un appui au mouvement protestataire, comme ce fut le cas du Mouvement 20 février en 2011 ou encore du HIRAK en 2016.

20 Rapport de l'IER, Rabat, novembre 2005, vol. IV, p. 60.

21 Le roi Hassan II avait récusé dans son discours télévisé du 22 janvier 1984, les facteurs sociaux et économiques et avait avancé qu'il s'agissait d'un complot de plusieurs partis visant surtout à entraver la tenue du sommet de la IV<sup>e</sup> conférence des pays islamiques à Casablanca au cours de la même semaine. Selon le roi Hassan II, les partis impliqués dans ce complot étaient l'organisation marxiste-léniniste Ila Al Amam (« En avant »), les services secrets sionistes et l'Imam Khomeini d'Iran. Il n'avait pas, par ailleurs, manqué de critiquer dans ce discours, devenu célèbre, les populations des villes du Rif qui s'étaient soulevées en les qualifiant de « sauvages (awbachs) », de chômeurs qui vivent de la contrebande et du vol.

22 Il suffit de suivre les numéros du Journal régional *Badès* (en langue arabe) de la période d'avril à juin 2005 pour se rendre compte des tensions à l'origine des formes d'action collective protestataires à l'égard de l'action des autorités locales.

De même, les mobilisations du Mouvement du 20 février à Al Houceima ont été marquées par la disparition macabre de cinq jeunes, retrouvés calcinés dans une agence bancaire, le jour même de l'organisation de la première manifestation le 20 février 2011, affaire dont les acteurs du Hirak demandent encore l'élucidation.

Pendant la même année, des mouvements sectoriels ont eu lieu à Aït Bouaâyache, une commune près d'Al Houceima, à partir d'août 2011. Le siège local de l'établissement gestionnaire de l'électricité, en l'occurrence l'Office National de l'Électricité (ONÉ), a été occupé par les manifestants début octobre 2011. L'évènement survenu au moment de l'assassinat de Kamal Hassani, l'un des jeunes leaders de la mobilisation, le 27 octobre 2011, ranima les tensions avec les autorités.

La commune était rythmée par une spirale de protestation. Les manifestations, qui étaient devenues routinières, furent marquées, ensuite, par l'intégration du drapeau de la République du Rif dans le processus contestataire<sup>23</sup>. Parallèlement, d'autres actions collectives protestataires furent conduites, comme des mouvements de grève, le blocage de routes et aussi le maintien du squat du local de l'ONE, lesquelles n'ont été dispersées qu'au début de mars 2012, après une intervention des forces de l'ordre suivie par des arrestations de jeunes.

Il faudrait également ajouter que les dysfonctionnements de la gouvernance administrative se sont répercutés négativement sur la réalisation de projets prioritaires pour la population de la région. Le cas le plus spectaculaire est celui de la mise en œuvre du centre d'oncologie de la ville d'Al Houceima, qui était exposé à de nombreuses entraves depuis son inauguration par le monarque marocain en 2008, faute de ressources humaines et matérielles nécessaires. Les épisodes du Hirak ont ranimé les polémiques sur l'état de ce centre, puis sur l'état d'exécution de plusieurs autres projets importants, notamment ceux lancés par le roi Mohamed VI en 2015 dans le cadre du programme *Al Hoceima Manarat Al Moutawassit* (« Al Hoceima, ville phare de la Méditerranée »), qui ont connu également divers blocages<sup>24</sup>.

Ces exemples soulèvent une autre problématique, aussi complexe, celle des limites des pouvoirs des collectivités territoriales dans la gestion directe des affaires locales. La centralisation des processus décisionnels des différents départements de l'État se heurte souvent à des procédures drastiques, et accentue le retard à répondre aux questions urgentes qui s'imposent à l'échelle

---

23 Voir *Le Monde amazigh*, n° 136, novembre 2011, p. 8.

24 Voir *Jeune Afrique* du 26 juin 2017 et du 2 octobre 2017.

périphérique. Une telle situation provoque souvent des blocages de projets prioritaires pour la population, et dont la liste n'est pas limitative.

Il va sans dire que les cas répétitifs de pratiques fâcheuses de certains agents de l'État, émanant de différents services publics de la région, provoquent, le plus souvent, la transformation du sentiment d'insatisfaction, voire de colère de la population, en formes de protestations et de tensions. Ils sont à l'origine de fréquentes doléances adressées au monarque marocain<sup>25</sup>.

Les quelques interrogations que nous avons exposées, parmi tant d'autres<sup>26</sup>, paraissent légitimes, car elles traduisent un rapport tendu avec l'État, dont le Hirak demeure le couronnement le plus spectaculaire. Elles révèlent en même temps que toutes les conditions sont réunies pour déclencher un mouvement de protestation, ce qui nous invite à méditer sur sa durée et sur les conséquences constatées.

Ainsi, la première phase est caractérisée par des formes de mobilisation d'abord sporadiques, pour devenir de plus en plus organisées. La diffusion de l'information du décès de Mouhcine Fikri sur les réseaux sociaux a conduit les habitants d'Al Houceima à sortir le soir même du drame pour manifester dans le centre de la ville jusqu'à une heure tardive de la nuit. Le gouverneur de la province d'Al Houceima et le procureur général du roi se sont déplacés auprès des manifestants pour apaiser les esprits marqués par la tristesse et le mécontentement. Aussi, ont-ils promis que la procédure judiciaire serait menée jusqu'à son terme pour que la justice soit rendue.

De ce rassemblement émergea l'un des leaders du Hirak, Nasser Zefzafi, qui prit la parole et attira l'attention sur les conditions tragiques du décès de Mohssine Fikri et sur les autres exactions qui avaient déjà eu lieu au Rif, notamment à Al Houceima. Il donna l'exemple du décès des cinq jeunes calcinés en février 2011, affaire qui avait été classée sans suite grâce à des formes de népotisme qui entachent le fonctionnement de l'administration et de la justice.

---

25 Nous pouvons évoquer, à titre d'illustration, un épisode qui a marqué l'actualité politique marocaine à cause des défaillances enregistrées, en 2014, dans la réalisation du projet « Madinat Badès » à Al Houceima. Il s'agit d'un projet immobilier dont les travaux ont été lancés en 2003 mais dont les défaillances techniques et le retard de livraison ont suscité le mécontentement. Saisi par les bénéficiaires, le roi a ordonné l'ouverture d'une enquête qui a débouché sur une vague d'arrestations. Celle-ci a touché même le directeur général de la fameuse société nationale, la Compagnie générale immobilière (CGI), chargée de l'exécution du programme de logement de Madinat Badès (*Jeune Afrique* du 16 octobre 2014).

26 Plusieurs autres questions se posent à l'échelle du Rif dont la récurrence suscite souvent des tensions et parfois même de l'émoi, comme ce fut le cas de la question du commerce de contrebande avec les villes et enclaves de Ceuta et Melilla, de la culture du cannabis de même que de l'émigration clandestine.

Une délégation ministérielle présidée par le ministre de l'Intérieur Mohamed Hassad, fut dépêchée par le roi à Al Houceima, le 30 octobre 2016, pour présenter des condoléances à la famille du défunt et rappeler les instructions royales pour mener les investigations nécessaires et l'application de la loi.

La visite coïncidait avec le jour de l'enterrement de Mohssine Fikri. Le cortège funéraire avait rassemblé une foule nombreuse, constituée de locaux et de personnes venues d'autres régions. Cette cérémonie fut suivie d'une marche et d'un rassemblement au centre d'Al Houceima. Des slogans furent scandés pour protester contre ce drame et dénoncer la corruption et la répression de l'État.

Les événements se succédèrent dès lors, tant à l'échelle de la ville d'Al Houceima et des communes avoisinantes qu'à l'échelle des autres villes du Maroc et même d'Europe (comme à Barcelone, Madrid, Paris, Strasbourg, Genève, Amsterdam, Rotterdam, La Haye, Oslo, Frankfurt et Genève) et en Amérique du Nord (New York et Montréal).

Des formes d'action collective s'organisèrent de plus en plus, jusqu'à prendre celle d'un mouvement social qui embrassa non seulement les questions d'injustice liées au décès de Mouhcine Fikri, mais s'étendit à des revendications touchant plus particulièrement la population de la région du Rif.

Durant cette première phase, des actions complémentaires se rajoutèrent au HIRAK, telles que l'organisation de grèves générales, de manifestations et de sit-in. Les médias sociaux sont devenus un outil stratégique de mobilisation de la population dans les processus protestataires. Ils sont instrumentalisés pour attirer l'attention sur la marginalisation de la région, en pointant les retards de l'action de l'État dans des domaines comme la santé, le système éducatif, la pêche, les infrastructures de base et l'emploi.

Les actions collectives du HIRAK ont débouché sur l'élaboration et la diffusion d'un cahier revendicatif le 5 mars 2017, lors d'une mobilisation à Al Houceima, après plusieurs cycles de concertation avec la population de cette ville et des communes avoisinantes comme Imzouren, Ait Bouayach, Ait Hdifa, Tamasint, Arawadi et Ait Abdellah<sup>27</sup>.

Le cahier a colligé un ensemble de revendications d'ordre économique et social, mais aussi culturel et sportif. On déduit de la lecture du cahier qu'il y existe une reproduction de certaines revendications déjà formulées dans les doléances adressées par des notables rifains au roi Mohamed V en 1958, comme celles de l'emploi, des écoles, des hôpitaux.

Mais ce cahier se distingue par son énoncé plus détaillé. Il est, en fait, le résultat de plusieurs plates-formes qui étaient déjà constituées par la Confédération

---

27 Le Cahier revendicatif a été reproduit dans le volume élaboré en arabe par l'Association ATTAC Maroc (2018).

des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc pendant les années 2000, parallèlement aux autres initiatives d'acteurs issus également du Mouvement amazigh, en vue de la création du « Mouvement pour l'autonomie du Rif », notamment à partir de mai 2007<sup>28</sup>.

Dans cette perspective, des déclarations, des pétitions et des plates-formes ont été élaborées et diffusées pour exprimer les différentes revendications de ce Mouvement, établissant par là même une ligne de démarcation entre la région et le pouvoir central.

Il serait intéressant d'exposer quelques-unes des revendications qui avaient émergé de cette dynamique, telles que la création de partis politiques du Rif, l'élaboration d'une constitution du Rif, ainsi que la mise en place d'un gouvernement rifain doté d'une organisation administrative et judiciaire. Sur le plan économique, on préconisait de mettre en place un modèle de développement de la région accompagné d'un système bancaire rifain<sup>29</sup>.

Néanmoins, le « Mouvement pour l'autonomie du Rif » resta interdit, et le même sort fut réservé à d'autres initiatives, comme la création de l'Observatoire des Droits de l'homme au Nord du Maroc<sup>30</sup>.

On comprend maintenant pourquoi le cahier revendicatif du Hirak a embrassé tout un éventail de secteurs, comme l'enseignement, la santé, la culture, le sport, l'environnement, la pêche, l'agriculture, l'emploi, le transport, la banque et les finances, ainsi que la régulation des prix des matières de première nécessité, et le secteur de l'administration.

La référence à la langue ou à la culture amazighe était aussi évoquée, mais dans deux cas précis. D'abord, le recours aux coutumes amazighes dans la gestion des terres collectives et la restitution, aux citoyens qui les avaient léguées, des terres administrées par le ministère des Wakf et des Affaires islamiques. Ensuite, l'amélioration des services consulaires au profit des émigrés et l'usage de la langue amazigh dans les services publics d'État, parallèlement à la langue arabe.

Précisons toutefois que l'action de l'État dans cette situation conflictuelle fut marquée, pendant les premiers mois du Hirak, par une approche plus

28 Il s'agit de la date de la première apparition de ce Mouvement lors de la fête du travail en 2007. Des slogans ont alors été scandés et des banderoles brandies pour revendiquer l'autonomie du Rif. Voir le quotidien arabophone *Al Massae* du 27 juillet 2008.

29 Voir le quotidien arabophone *Al Massae*, du 14 février 2008 et du 25 juin 2008.

30 Le ministère de l'Intérieur marocain a interdit l'organisation de la première assemblée de l'Observatoire, le 10 décembre 2010 à Chefchoauen, sur le thème « Pour une constitution démocratique qui reconnaît le droit aux régions historiques de s'autogérer sur les plans politique, économique et culturel ». Voir *Le Monde Amazigh*, n° 127, janvier 2011 (en arabe).

sécuritaire. La ville d'Al Houceima fut assiégée par un nombre élevé de forces de défense et de sécurité (la police nationale, la gendarmerie, les militaires, les forces auxiliaires). En effet, au niveau central, cette phase coïncidait avec les tractations politiques pour la formation d'un gouvernement de coalition. L'ancien premier ministre sortant Abdelilah Benkirane avait été réinvesti par le roi pour constituer le gouvernement à la suite du résultat des élections législatives du 7 octobre 2016. Il a cependant été révoqué prématurément, le 15 mars 2017, faute de pouvoir former une coalition avec les autres partis. Saad Eddine Othmani fut nommé à la tête de la primature le 19 mars 2017, et a pu surmonter le blocage rencontré par son prédécesseur. Il a formé un gouvernement issu d'une coalition de six partis, dont les membres ont été nommés par le roi le 5 avril 2017 (Desrués 2018, 213-219). Et dès sa nomination le ministre de l'Intérieur, Abdelouafi Laftit, originaire du Rif, a exprimé l'engagement du gouvernement de conduire une politique de développement au profit des provinces du Nord.

D'autres tractations, relatives à la responsabilité politique engendrée par le Hirak, ont rythmé les rapports des organisations politiques pendant cette première phase.

Il s'agit notamment des partis de la coalition gouvernementale et des partis de l'opposition, qui récusent la lenteur puis la non-réalisation de projets prévus dans la région. Mais, au fond, ces tractations révèlent les limites, voire l'échec du système clientéliste qui fonctionnait habituellement dans la régulation des rapports centre-périphéries en cas de situations conflictuelles. Les processus du Hirak corroborent ce constat.

En effet, les appels aux protestataires pour un apaisement et un dialogue avec les autorités, lancés plusieurs fois dans les réseaux sociaux par Ilyass Omari, rifain, secrétaire général du Parti authenticité et modernité et président de la région Tanger-Tétouan-Al Houceima, n'ont pas eu d'effet. Ilyass Omari n'a pas manqué de souligner que « la région n'a pas le pouvoir de résoudre les problèmes des gens. Nos moyens sont limités. Je représente un parti politique, pas l'autorité centrale. Au Maroc, c'est cette dernière qui gouverne en vertu de la loi ».

Il ajoutait que « la situation est le résultat de 50 ans de rupture de confiance entre le Rif et l'administration centrale. Nous avons commencé à récupérer ce retard, mais depuis 2007, les retards d'exécution des projets s'accumulent. Beaucoup de rapports ont été faits sur la région, mais pour très peu de résultats<sup>31</sup>. »

---

31 Propos recueillis par *Jeune Afrique*, le 30 mai 2017.

De leur côté, les leaders du Hirak avaient tendance à refuser toute forme de médiation avec les autorités locales ainsi qu'avec les élus issus d'organisations politiques, qu'ils ont qualifiés « d'officines de l'État ». Le roi représentait, à leurs yeux, le seul et l'ultime recours ou interlocuteur, notamment après la déclaration des partis composant la coalition gouvernementale, le 11 mai 2017, ayant qualifié le Hirak de mouvement séparatiste bénéficiant d'un appui financier de l'étranger, avant d'atténuer son contenu, le lendemain même<sup>32</sup>.

Cet épisode représente un nouveau tournant dans le processus de contestation qui s'est intensifié dès lors. Des mobilisations ont été organisées dans toutes les villes du Rif, comme dans le reste du Maroc, pour dénoncer les propos des leaders de la coalition.

Les mots d'ordre de ces manifestations, à commencer par celle du 18 mai 2017, marquée par une banderole « Êtes-vous un gouvernement ou un gang ? », insistaient sur le caractère pacifique de leur lutte, une dénonciation de la militarisation de la région, de la « corruption » de l'exécutif et des politiciens locaux, les « mafias » locales, « l'esprit de répression » de l'État et de ses services de renseignement qui « manipulent les institutions », la « présence massive » des militaires dans la ville, le « sous-développement » de la région, le nouveau gouvernement islamiste<sup>33</sup>.

Les acteurs du Hirak ont développé un répertoire d'actions pour manifester leur désapprobation à l'égard de l'action de l'État. Les mobilisations ont été rythmées par des serments collectifs, souvent prêtés sur un ton lyrique, scandés à chaque fois par les manifestants pour exprimer l'engagement et l'attachement à la cause du Hirak, en excluant toute trahison ou marchandage. Par là, les protestataires ont cherché à exprimer à la fois l'unité et l'homogénéité du Mouvement face à l'État.

Cette stratégie de démarcation à l'égard de l'État se manifeste aussi à travers l'intégration de certains symboles historiques de la région, notamment le leader historique Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi, et la réappropriation du drapeau de la République du Rif, qui devint l'emblème du Hirak dans ce face-à-face.

« L'épisode de la mosquée » constitua un autre moment important dans le processus du Hirak. Les autorités passèrent alors à un autre niveau de répression. Lors du prêche de la prière du vendredi à la mosquée Mohammed v, la principale d'Al Hoceima, le 26 mai 2017, l'imam a associé le Hirak à la *fitna*<sup>34</sup>

32 Déclaration des chefs de partis de la coalition gouvernementale relatés par *Tel Quel*, du 15 mai 2017.

33 *Le Monde*, le 19 mai 2017.

34 Il convient de remarquer plusieurs cas d'instrumentalisation des mosquées par certains imams qui véhiculaient, selon les acteurs du Mouvement amazigh, des discours xénophobes à l'égard de l'amazighité. De tels cas ont été vivement dénoncés à plusieurs

c'est-à-dire au chaos susceptible de porter atteinte à la stabilité et à l'unité du pays.

Sur les séquences vidéo qui ont circulé immédiatement dans les réseaux sociaux, Nasser Zefzafi est intervenu pour dénoncer avec véhémence les propos de l'imam, qu'il a traité de « menteur » en s'interrogeant « Est-ce que les mosquées sont faites pour Dieu ou le makhzen ? »<sup>35</sup>.

Nasser Zefzafi a été arrêté trois jours plus tard pour avoir « insulté le prédicateur », « prononcé un discours provocateur », « semé le trouble » et pour « entrave à la liberté de culte »<sup>36</sup>. D'autres chefs d'inculpation s'y sont ajoutés par la suite.

Des centaines d'arrestations ont été aussi menées par les autorités pour étouffer les processus contestataires. Mais les mobilisations n'ont pas cessé. Elles se sont intensifiées pour prendre plusieurs formes au Rif, notamment à Al Houceima, malgré la répression. Le répertoire du Hirak a intégré plusieurs modes d'action tels que la grève générale, les retentissements d'ustensiles sur les toits des maisons et les manifestations, y compris sur les plages pendant la période estivale. Parallèlement, des mouvements de solidarité avec le Hirak ont été conduits dans plusieurs villes du Maroc. Des coordinations se constituèrent pour apporter un appui aux détenus et à leurs familles, notamment ceux qui avaient été incarcérés et jugés, hors d'Al Houceima, à Casablanca, et qui souffraient en plus d'un tel éloignement.

D'un autre côté, la diaspora marocaine d'Europe, plus particulièrement rifaine, mena des mouvements de solidarité pour protester contre la répression de l'État. Des coordinations furent créées dans plusieurs villes européennes, comme Amsterdam, La Haye, Paris, Barcelone, Bruxelles, Oslo et Francfort, pour le soutien du Hirak.

Cette situation conflictuelle a entraîné, par ailleurs, certains acteurs de cette diaspora à porter l'engagement protestataire vers d'autres sphères politiques, notamment auprès des instances de l'Union européenne, ainsi qu'aux institutions politiques de certains pays comme les Pays-Bas, la Belgique, la France ou même l'Espagne. Parallèlement, les thèses indépendantistes, voire républicaines, gagnent les rangs de certains acteurs rifains de la diaspora.

La durabilité du Hirak est un phénomène qui traduit les divers niveaux de la gestion des processus protestataires par l'État. En plus du *modus operandi* répressif, le roi a étrillé le relâchement de la classe politique aussi bien que les manquements de l'administration, lors d'un discours du 29 juillet 2017. Il a,

---

occasions comme dans l'Appel de *Timmuzgha* (*Le Monde Amazigh*, avril 2011) et la déclaration de l'association Tamaynut (octobre 2015).

35 *Le Monde*, le 27 mai 2017.

36 *Le Monde*, le 29 mai 2017.

par la suite, décidé du limogeage de ministres, de secrétaires d'État et de responsables politiques et administratifs, avec interdiction d'exercer toute fonction publique. Il s'agissait d'une sanction prise par le monarque marocain, le 24 octobre 2017, à l'issue d'un rapport établi par la Cour des comptes désignant les dysfonctionnements dans la conduite de multiples projets dans la région du Rif<sup>37</sup>. Ces mesures, si elles exprimaient l'insatisfaction du monarque à l'égard des agents de l'État, n'ont pas été suivies de poursuites judiciaires.

Le roi n'a pas manqué, par ailleurs, lors d'un autre discours diffusé à partir de la ville d'Al Houceima le 29 juillet 2018, d'attirer l'attention contre « les négativistes, aux nihilistes et autres marchands d'illusions d'user du prétexte de certains dysfonctionnements, pour attenter à la sécurité et à la stabilité du Maroc ou pour déprécier ses acquis et ses réalisations ». Il a par la même occasion rendu un hommage aux Forces armées royales, à la Gendarmerie royale, aux Forces auxiliaires, à la Sûreté nationale et à la Protection civile, dans toutes leurs composantes, pour leur mobilisation constante afin de défendre l'intégrité, la sécurité et la stabilité du pays<sup>38</sup>.

Quoi qu'il en soit, l'observation des processus du Hirak permet d'esquisser les traits suivants :

- les tranches d'âge des acteurs de la contestation étaient variées, et la participation féminine constitua un phénomène inédit dans le contexte rifain. Certaines faisaient partie des leaders du Hirak comme ce fut le cas de Nawal Benaissa, Silia Ziani ou de Najwa El Ouardiji ;
- le rôle des liens sociaux, c'est-à-dire des appartenances claniques ou tribales, a été un élément déterminant dans la longévité du processus contestataire du Hirak ;
- l'attachement des acteurs du Hirak au caractère pacifique des mobilisations ;

37 Il s'agit, selon le communiqué du Palais royal, de Mohamed Hassad, ministre de l'Éducation nationale, en sa qualité de ministre de l'Intérieur dans le gouvernement précédent, ainsi que des ministres de l'Habitat, Mohamed Nabil Benabdellah, et de la Santé, Houcine El Ouardi. Larbi Bencheikh, Secrétaire d'État auprès du ministre de l'Éducation nationale, en sa qualité d'ancien directeur général de l'Office de la formation professionnelle et de la promotion du travail, et Ali Fassi Fihri, directeur général de l'Office national de l'électricité et de l'eau potable, qui ont été aussi démis de leurs fonctions.

La non-satisfaction du roi a touché également d'anciens ministres, interdits d'exercer une fonction officielle, Rachid Belmokhtar, ancien ministre de l'Éducation nationale ; Lahcen Haddad, ancien ministre du Tourisme ; Lahcen Sekkouri, ancien ministre de la Jeunesse et des Sports ; Mohamed Amine Sbihi, ancien ministre de la Culture ; Hakima El Haiti, ancien secrétaire chargé de l'Environnement (communiqué diffusé par l'Agence marocaine de presse, le 24 octobre 2017).

38 Discours diffusé par l'Agence marocaine de presse, le 29 juillet 2018.

- l’extension des mobilisations protestataires au-delà du Rif à l’échelle nationale et même internationale ;
- l’agrégation des revendications socio-économiques avec les revendications culturelles et linguistiques dans les mobilisations protestataires ;
- la mobilisation du registre historique de la région à travers l’appropriation de symboles comme le brandissement du drapeau de la république rifaine (1921-1925) et de son leader Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi, aux côtés de celui de *Tamazgha* ;
- l’utilisation intensive d’internet et des médias sociaux (tels que *Facebook*, *Youtube*, *Whatsapp*, *Snapchat*, etc.), qui deviennent un outil incontournable et stratégique dans les processus de mobilisation ;
- une remise en cause des actions du pouvoir central et des politiques publiques de l’État, dont la traduction la plus nette était l’échec des médiations, et la pérennisation des situations conflictuelles dans lesquelles s’embrasait l’espace local.

Notre analyse du Hirak a permis d’esquisser quelques pistes de réflexion pour expliquer un processus qui a duré dans le temps, et dont les conséquences continuent à se manifester à plusieurs niveaux, tant du côté des acteurs des mobilisations qu’au niveau des réponses de l’État. C’est pourquoi nos interprétations des faits demeurent, avouons-le, hypothétiques. Serait-ce, cependant, une raison suffisante pour nous interdire de nous interroger sur le destin d’un modèle d’organisation de l’État et du politique confronté à ses propres limites ? La réponse est non.

Le Hirak du Rif, comme les autres mobilisations que nous avons étudiées, invite le chercheur à méditer sur la crise d’un modèle dont la récurrence des mouvements protestataires à l’échelle des périphéries n’est que l’indicateur le plus symptomatique.

## Conclusion

Comprendre les processus d'émergence du mouvement amazigh au Maroc et les dynamiques protestataires qui ont accompagné son évolution, des années 1960 à nos jours, était l'objet de la contribution que nous voulions apporter. Quatre niveaux d'analyse, en l'occurrence morphologique, axiologique, organisationnel et individuel, ont été mobilisés pour expliquer ce phénomène qui s'étend à l'échelle de toute l'Afrique du Nord, de l'Atlantique à l'Égypte, parallèlement au recours à l'approche socio-historique pour saisir les transformations sociales qui avaient marqué la société marocaine et, plus particulièrement, l'évolution du clivage centre-périphéries.

Nous avons placé, à cet égard, l'État en tant que variable indépendante pour expliquer le phénomène protestataire amazigh au Maroc. Il s'agit d'un fait social et politique qui a constamment tenté d'organiser les sociétés sous l'égide d'un système de valeurs et des modes de conduite conformes à sa propre logique de contrôle. Plus encore, la logique de son existence englobe l'ensemble des faits économiques, sociaux et culturels qui doivent s'organiser désormais sous son cadre.

En effet, l'identité amazighe était tributaire d'une affinité élective historiquement établie entre la dimension linguistique et la dimension sociale et territoriale. Cependant, l'intermède colonial et les processus postcoloniaux ont contribué à la désagrégation des structures traditionnelles jusque-là considérées comme le noyau de l'identité amazighe. Ils ont aussi provoqué les conditions qui font que le fait « berbère » soit confronté à une succession de paradoxes.

Il a été instrumentalisé à la fois par la politique coloniale pour dominer le Maroc, aussi bien que par le Mouvement politique national, qui avait émergé comme une nouvelle force réformatrice de l'ère coloniale, sachant que les Amazighs avaient été les principaux acteurs de la lutte armée contre la colonisation.

Il a fallu, par la suite, s'adapter aux nouvelles logiques de l'édification d'un État moderne fondé sur l'héritage du système colonial français jacobin, croisé avec le pouvoir traditionnel, le Makhzen. La prééminence des élites du centre a été, alors, reconduite et renforcée sur les plans politique, économique et administratif, voire aussi culturel. L'extension d'un système administratif à l'échelle des périphéries a été accompagnée par un autre processus d'homogénéisation culturelle. La congruence de l'unité culturelle et de l'unité politique était, en effet, une question centrale dans le projet de construction de l'identité nationale du Maroc indépendant.

Le « fait berbère » était au cœur de la transition politique qui avait marqué les premières années de l'Indépendance. Il a été instrumentalisé pour la reconstitution de la carte politique du Maroc postcolonial, notamment par le biais des alliances qui s'étaient reconstituées entre la monarchie et les périphéries. Au même moment, les tensions pour la conquête du pouvoir ayant émergé entre les acteurs de l'élite du centre se sont étendues aux espaces périphériques. La récurrence de la résurgence des mouvements de rébellion s'est ainsi trouvée accentuée.

Des mouvements berbères avaient été menés, pour la plupart au nom du roi et contre le Parti de l'Istiqlal, dans le Maroc central, le Rif, aussi bien que le Moyen-Atlas. Ils réclamaient une place dans le nouveau cadre politique, mais ils ont subi la répression du pouvoir central. Ils avaient consacré la perception selon laquelle il s'agissait de formes d'expression politique régionalistes opposées au projet de construction de l'État-nation.

Serait-il judicieux d'expliquer ces contradictions en s'appuyant sur les rapports de domination du centre sur les périphéries, ancrés historiquement sur les plans politiques, économiques et aussi culturels ? Assurément, oui. Mais il faudrait prendre en considération d'autres niveaux pour comprendre ces changements sociopolitiques. La transition vers l'Indépendance n'a fait qu'accentuer ces rapports de domination, dans un cadre étatique axé sur un modèle politique hybride. Dans le nouvel « habillage » du régime marocain, l'autoritarisme du pouvoir a été désormais nourri par l'intégration de nouvelles formes d'expression politique démocratiques, comme la consécration du pluralisme politique, la création d'institutions représentatives et l'introduction des règles de la compétition politique par le vote.

L'étendue des pouvoirs de la monarchie est reconduite et ses prérogatives sont largement renforcées sur les plans constitutionnel et religieux. En même temps, les organisations politiques concurrentes issues du Mouvement politique national sont contrecarrées, voire neutralisées grâce aux nouvelles alliances de la monarchie avec les nouvelles organisations politiques créées, comme le Mouvement populaire, le Front de défense des institutions constitutionnelles, le Rassemblement national des indépendants et l'Union constitutionnelle.

La création du Mouvement populaire visait, à cet égard, la canalisation du « fait berbère » dans la ruralité, avec comme stratégie d'ériger le parti en porte-parole de la campagne marocaine. Elle cherchait en plus l'intégration d'une partie des anciens membres de la résistance armée dans ce nouveau cadre politique. Mais l'évolution politique du Maroc a produit aussi l'intégration d'une autre partie de cette armée dans les rangs de l'aile radicale du Parti

de l'Istiqlal, puis, de l'UNFP et des autres partis de la gauche qui se sont créés par la suite.

Loin des amalgames souvent commodes, rappelons bien que si les mouvements protestataires des premières années de l'Indépendance étaient berbères, c'est parce qu'ils avaient eu lieu soit dans les espaces linguistiques régionaux, soit qu'ils étaient conduits par des acteurs issus de ces zones. Dans ce contexte, ces mouvements étaient l'expression, il est vrai, d'une conscience identitaire plutôt tribale et régionale que culturelle.

Le « fait berbère » ou « amazigh » est désormais évoqué sous l'angle de la langue et de la culture amazighes par une élite instruite. L'échec du mouvement insurrectionnel de mars 1973 marque le début d'une nouvelle ère. Un angle clairement plébiscité dans les rangs des différentes couleurs de la gauche, par des jeunes issus de ces espaces et qui ont fait leurs études dans les différentes facultés au Maroc comme en France et ailleurs.

La transition vers des formes d'organisation associatives est le résultat de l'addition d'actions individuelles issues des trois aires linguistiques régionales. Elle aura été favorisée par plusieurs facteurs comme la diffusion de l'école moderne, les effets de l'urbanisation et de la mobilité spatiale vers les villes, la réactivation des liens sociaux. À cela il faudrait ajouter que la croissance des situations d'interdépendance des acteurs a permis le passage à diverses formes d'action collective pour la préservation et la promotion de la langue et de la culture amazighes.

La signature de la charte d'Agadir en août 1991 demeure un tournant historique, car elle était l'aboutissement d'un long processus de légitimation du discours du tissu associatif amazigh face à l'idéologie dominante de l'État et des organisations politiques. La charte traduisait une volonté de transcender les cadres régionaux, en l'occurrence du Sud, du Maroc central et du Nord, dont sont issues les associations signataires, en élaborant une plate-forme d'envergure nationale, qui formulait pour la première fois les revendications du Mouvement amazigh pour la préservation et la promotion de la langue et de la culture amazighes et surtout leur reconnaissance constitutionnelle.

L'activisme amazigh s'est nourri par l'adoption de plusieurs stratégies d'action collective pour faire prévaloir les revendications figurant dans la charte d'Agadir, comme la manifestation, les pétitions, les déclarations, la publication de livres, de revues et de journaux portant sur l'amazighité, l'organisation de débats et d'événements artistiques et culturels.

Dans ce contexte, de nouvelles formes d'organisation se sont créées pour fédérer les stratégies du mouvement, dont le nombre d'associations n'a cessé

de croître. Le Conseil national de coordination fut créé en 1994, mais il est vite confronté aux effets non voulus par ses propres acteurs. Écartelée entre la volonté de réinventer des traditions ancestrales tribales amazighes – basées sur des valeurs telles que la fraternité, l'entraide et l'alliance – et l'incapacité de coordonner une action collective basée sur un projet fédérateur, l'expérience de cette organisation s'est désagrégée à la fin des années 1990. Elle n'avait pas résisté aux tensions qui avaient marqué son fonctionnement. Le Conseil était traversé par différentes tendances et stratégies qui traduisaient, au fond, les grandes problématiques de l'activisme amazigh, oscillant entre les différents modes d'action politique ou culturelle, ou encore entre la priorisation d'actions à l'échelle nationale, régionale, voire internationale. Ces tendances ont, assurément, alimenté l'évolution du mouvement amazigh, même jusqu'à ce jour. Des Coordinations furent créées à l'échelle de chacune des trois régions. De même, cette expérience a constitué une matrice pour de nouvelles stratégies qui ont abouti à plusieurs formes d'action, comme l'élaboration et la diffusion du Manifeste Amazigh en mars 2000.

Sur le plan chronologique, le Manifeste représente un second tournant dans la dynamique protestataire du mouvement, après celui de la signature de la charte d'Agadir, car il a provoqué de nombreuses conséquences. La réponse de l'État n'avait pas tardé. Le dahir relatif à l'organisation de l'IRCAM était promulgué par le roi Mohamed VI, en octobre 2001 à Ajdir (Khenifra) et il marque le début du processus de l'institutionnalisation de la question amazighe. Entre l'intégration des uns et la radicalisation des autres, l'activisme amazigh connaissait là un véritable changement. On n'était plus seulement dans un registre particulièrement culturel et linguistique, mais plutôt dans des registres plus larges. La question de la langue et de la culture amazighes était désormais associée aux grandes questions d'ordre culturel, politique, social ou encore économique qui touchaient l'État et la société marocaine.

Il n'est pas sans importance de souligner la résurgence d'un nouveau phénomène à l'échelle des périphéries : l'articulation du primat de l'identité locale ou territoriale et les revendications linguistiques et culturelles avec d'autres, d'ordre socio-économique, voire politique. Les mobilisations collectives, comme celles d'Er-Rachidia (1994), de la vallée de Dadés (2008), de Sidi Ifni (2008), du Mouvement du 20 février (2011) et même celle du HIRAK du Rif (2016), ont montré que la contestation périphérique demeure une nouvelle forme de la contestation amazighe.

Cette contribution, avouons-le, n'a pas aspiré à l'exhaustivité. La période sur laquelle nous avons travaillé est assez longue et les événements qui s'y sont

produits sont fort nombreux, complexes et interdépendants. C'est pourquoi nous n'avons pas pu développer certaines questions comme l'évolution du Congrès Mondial Amazigh et le processus d'émergence du courant amazigh au sein des campus universitaires. Nous avons, cependant, exposé les conditions de leur émergence.

Il faut rappeler que les activités des différentes associations culturelles du Nord, comme celles du Maroc central et du Sud, ont permis la socialisation et l'adhésion d'une nouvelle génération au militantisme pour la défense de la langue et de la culture amazighes. Au début des années 1990, des noyaux du mouvement amazigh sont apparus dans certains campus comme ceux de Fès, de Meknès, d'Oujda, de Rabat, de Marrakech, de Tanger, de Casablanca et d'Agadir. Cette dynamique a donné naissance à un nouveau courant étudiant appelé « Mouvement culturel amazigh », à la fin des années 1990. L'activisme amazigh s'est trouvé ainsi alimenté par de nouvelles générations, dont le rôle a été important dans toutes les mobilisations qui ont eu lieu pendant les années 2000 et même jusqu'à aujourd'hui.

L'analyse du Mouvement amazigh nous a imposé, par ailleurs, un long périple pour conduire le travail de terrain dans les différentes régions du Maroc. Il serait intéressant d'exposer quelques niveaux du réel auxquels nous nous sommes confronté. Ils peuvent encore éclairer certains aspects de la dynamique protestataire du Mouvement amazigh.

Nous avons débuté ce périple à partir des villes de Rabat et de Casablanca. Les entretiens que nous y avons menés, étalés sur quelques années de la décennie de 2000, nous ont permis de dégager deux tendances.

Une partie des acteurs prônait l'inscription de la question amazigh dans une perspective strictement culturelle. Pour ces acteurs-là, l'amazighité est un patrimoine qui traduit la richesse de l'identité nationale marocaine avec ses autres composantes, arabe, africaine, judaïque ou encore andalouse.

D'autres acteurs défendaient une vision différente selon laquelle il est plus que nécessaire de politiser les revendications identitaires, car elles sont indissociables des grandes questions politiques qui se posent à l'échelle nationale. De ce fait, ils prônaient, en plus de la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighité, la laïcité, la répartition égalitaire des richesses, une organisation fédéraliste et l'antimondialisation.

Les premiers craignaient une dérive politique de la question identitaire, avec, en outre, une nécessité de reconnaissance et surtout une valorisation sociale et institutionnelle de la langue et de la culture amazighes. Les seconds, quant à eux, se plaçaient sur une autre ligne de mire, qui reproduisait la rhétorique de la gauche avec une approche thématique adaptée à l'amazighité.

Il nous est peu à peu apparu qu'il s'agissait d'une polarisation qui est née d'une structure d'interdépendance, d'un contexte urbain concurrentiel, de catégories ayant des référents socioculturels, voire politiques, différents. Cependant, au fur et à mesure que nous nous sommes éloigné de ces deux centres urbains pour poursuivre notre travail de terrain vers le Sud, le Maroc central ou le Nord, notre vision de départ a changé. Le discours identitaire était désormais associé à un ensemble de questions liées à la réalité locale, particulière à chaque région, comme les problèmes liés aux infrastructures de base (routes, hôpitaux, écoles, établissements d'enseignements supérieurs, etc.), les problèmes liés à l'emploi, à la pauvreté ou encore les questions de développement et parfois les rapports conflictuels avec les autorités locales.

Ce sont, à vrai dire, des niveaux du réel qui imposent de prendre en considération le concept de l'identité situationnelle de l'acteur comme un élément fondamental dans l'analyse de la dynamique protestataire du mouvement amazigh. Ces niveaux permettent également de constater que la représentation de la question de l'identité amazighe et les revendications identitaires sont consubstantielles à la situation géographique de l'acteur. De ce fait, l'action collective du mouvement s'alimente à des niveaux différents, de l'échelle locale, régionale, nationale jusqu'à l'échelle transnationale.

Ces niveaux expliquent, par ailleurs, le caractère hétérogène du Mouvement. Nourrie par différents courants de pensée et d'idéologie, composée de différentes générations de tous âges, l'évolution du Mouvement amazigh est marquée par l'inflation du nombre de ses organisations : une constellation d'associations confrontées à la fois aux logiques de scission et à la volonté et aux initiatives en vue de créer des cadres organisationnels fédérateurs.

En fait, ce phénomène illustre que c'est un Mouvement qui se cherche encore. Il révèle, aussi, l'hypothèse selon laquelle il y manque un projet politique fédérateur. Mais cette hypothèse ne devrait pas nous faire perdre de vue que le mouvement n'est pas hermétique aux influences de son environnement politique, culturel, voire économique, au niveau local comme au niveau central et même international.

Ses acteurs sont exposés aux grandes problématiques liées aux fondements d'un État-nation central et à la nature hybride de son régime. D'ailleurs, la constance du primat de *l'élite médiatrice*, élite du nouveau Makhzen marocain, a permis de perpétuer le dogme de l'État central, de même que de reproduire, dans la gestion politique de la question amazighe, les mêmes stratégies que celles adoptées depuis les premières années de l'Indépendance à l'égard de toute forme de résistance à la logique du pouvoir. Il n'est pas étonnant alors que ce *modus operandi* entraîne les mêmes conséquences, qui oscillent entre

clientélisme, intégration, institutionnalisation, cooptation, répression, frustration et radicalisation.

L'étude du Mouvement amazigh invite, par ailleurs, à méditer sur la pertinence du modèle de l'État-nation au Maroc, car les processus de sa construction sont historiquement fondés sur l'agrégation de l'unité politique et de l'unité culturelle dans le cadre d'un système centralisé. Il serait par conséquent légitime de s'interroger sur le degré d'effectivité de la réforme constitutionnelle de 2011 qui reconnaît, pour la première fois, les droits linguistiques et culturels amazighs au Maroc. Il serait également légitime de revisiter, même en le survolant, le modèle jacobin qui a inspiré plusieurs expériences de pays qui se sont affranchis du joug colonial français. Ce modèle a engendré les mêmes conséquences, des dynamiques protestataires, inscrites à la base dans des droits linguistiques et culturels, provoquées par les logiques de l'idéologie nationale et par la forme de l'organisation de l'État. Confrontés ensuite aux problématiques du statut juridique des autres langues au regard de celle qui est érigée comme langue officielle et nationale.

En ce sens, il faudrait rappeler que depuis l'ère révolutionnaire, même jusqu'à aujourd'hui, le principe de l'unité de la République et aussi celui de l'indivisibilité de la Nation ont été érigés en dogmes sacro-saints par l'État français. Par ailleurs, le français, notait E. Balibar, était consacré par la nation révolutionnaire, en deuxième personne d'une Trinité laïque composée de la France, de sa langue et de ses fils (la France, le français, les Français), « le français », « langue nationale », né de lui-même, s'oppose au chaos patoisant de la Babel d'Ancien Régime (Balibar et Laporte 1974, 110). Pourtant, l'assimilation des identités locales des provinces dans le moule national français, comme l'a montré magistralement E. Weber, n'a été achevée qu'à travers un long processus qui s'est accéléré pendant la période 1870-1914 (E. Weber 1976)<sup>1</sup>. Paradoxalement,

---

1 E. Weber notait qu'il était courant, même chez les agents de l'État, d'assimiler la condition des régions de France aux colonies françaises en Afrique. Les méthodes de développement économique et culturel conduites dans les périphéries françaises, notamment en Bretagne, ont servi de modèle pour les actions menées dans les colonies d'Afrique. Parmi les exemples apportés par l'auteur, celui du développement agricole en Bretagne et aussi celui de l'enseignement du français en appliquant la méthode Carré, Inspecteur général de l'enseignement primaire devenu délégué en 1883 sous J. Ferry. Irénée Carré avait préconisé l'enseignement des premiers éléments du français aux indigènes des colonies et des pays soumis au Protectorat français, directement sans passer par leurs langues maternelles. Cette méthode a été appliquée en 1891 aux petits Bretons, Basques, Flamands, ainsi qu'aux petits Arabes et Berbères (en Algérie et en Tunisie).

Il est paradoxal, précisait l'auteur, que les responsables politiques français comparaient leurs progrès en France à celui des colonies africaines. En ce sens, même si le processus

l'évolution du modèle jacobin français est associée à la récurrence, en Bretagne comme en Occitanie, au pays Basque et en Corse, des formes de résistance au pouvoir central. Elles ont été portées par des mouvements dont les discours s'appuyaient sur des revendications régionalistes, autonomistes, indépendantistes, voire fédéralistes, selon les contextes<sup>2</sup>.

En Bretagne, par exemple, la naissance du nationalisme au sein du mouvement breton, entre les deux guerres, était une forme de résistance mimétique à l'État et à l'édification d'institutions nationales. Pour Y. Fournis, ce nationalisme s'est développé, depuis lors et jusqu'au début des années 2000, pour revêtir différentes formes qui oscillent entre régionalisme culturel, politique, et économique (Fournis 2004, 87). Dans le même ordre d'idées, dans une étude de 1981, c'est-à-dire un siècle après la mise en œuvre du système éducatif républicain par Jules Ferry, L. Kuter a analysé le nationalisme breton par rapport à l'État central français. L'auteur soutient l'hypothèse selon laquelle le nationalisme breton et le nationalisme français sont deux idéologies contradictoires. La Bretagne a souvent été représentée soit comme « une nation dans un État » soit comme une « région dans une nation<sup>3</sup> ». En partant de là, les nationalistes bretons perçoivent la Bretagne comme une nation et la France comme un État regroupant plusieurs nations en son sein. Les nationalistes français, en revanche, perçoivent la Bretagne comme une région administrative dans la nation française (Kuter 1981, 187-190).

Aujourd'hui, la question linguistique et culturelle des régions se pose, en plus, sur un autre terrain aussi bien politique que juridique. En effet, même si les droits culturels apparaissent, après les droits civils et politiques, puis les droits économiques et sociaux, comme une nouvelle dimension des droits de l'homme et de la citoyenneté, la France demeure cependant l'un des derniers États en Europe à s'opposer à la reconnaissance officielle d'un statut pour les langues régionales et à aller ainsi à l'encontre d'une évolution vers le multiculturalisme, que connaissent aujourd'hui l'ensemble des États européens (Benoit-Rohmer 2001, 5). Paradoxalement, bien que le discours officiel des

---

d'extension coloniale de la France s'est développé en Afrique, à la fin du XVIII<sup>e</sup> et le début du XIX<sup>e</sup> siècle, les populations des différentes contrées de ce pays n'étaient pas encore intégrées à l'ordre politique, culturel et social, sachant qu'elles ont été conquises, ou annexées administrativement dans certains cas, plusieurs siècles auparavant (E. Weber 1976, 489-490).

2 Nombreux sont les travaux qui avaient étudié ces processus historiques, parmi lesquels nous pouvons citer R. Barbin (1937), R. Lafont (1967 ; 1974 ; 1976), R. Caerleon (1969), J. Bothorel (1969), Y. Guiomar (1970), J. Larzac (1972), O. Morder (1973), R. Dulong (1975 ; 1978), R.L. Bayle (1975), R. Nelli (1978), R. Petrella (1978), A. Touraine (1981), Solange et Christian Gras (1982) et A.Y. Denis (1992).

3 « *"Nation within a state" or as a "region within a nation"* » (Kuter 1981, 186).

différents présidents<sup>4</sup> de la cinquième République déchaîne souvent les passions, quand il s'agit de la question des langues régionales, les faits politiques confirment la constance de l'héritage de l'idéologie des révolutionnaires de 1789, que la nation est une et indivisible.

La France a signé la Charte européenne des langues régionales et minoritaires le 7 mai 1999<sup>5</sup>, sous l'impulsion du président J. Chirac. Elle n'a pas été ratifiée. La décision du Conseil constitutionnel en date du 15 juin 1999<sup>6</sup> a jugé que la Charte des langues régionales ou minoritaires comportait des clauses contraires à la Constitution, ce qui obligeait à la réviser pour qu'elle puisse être ratifiée par la France. F. Hollande s'était engagé à son tour à ratifier la charte<sup>7</sup>. Un projet de loi constitutionnelle autorisant la ratification de ladite charte a été adopté par le Conseil des ministres le 31 juillet 2015. Le projet fut rejeté en première lecture par le Sénat, le 27 octobre 2015, après adoption de la question préalable<sup>8</sup>.

En tout cas, ce constat soulève des questions sur le degré d'adéquation du pluralisme linguistique et culturel avec le modèle de l'État unitaire. Il nous impose, par ailleurs, de nous interroger sur le destin d'un modèle qui avait nourri les révolutionnaires de 1789 et qui continue de façonner des élites politiques à l'échelle de l'Hexagone comme à l'échelle des anciennes colonies.

Au Maroc comme en Algérie, à titre d'illustration, les questions linguistiques et culturelles accompagnent d'autres questions d'ordre économique et social, voire politique. La récurrence des mobilisations protestataires liées à l'identité amazighe démontre l'un des aspects essentiels de la crise de l'État-nation. Il s'agit, en effet, de la manifestation symptomatique de l'impasse d'un modèle dont les limites se font de plus en plus évidentes. Cet État devient, en outre, impuissant à accompagner les changements sociaux et économiques. Il se dessaisit de ses responsabilités les plus élémentaires dans les domaines socio-économiques au profit d'un secteur privé non concurrentiel, monopolistique, et d'entités territoriales décentralisées ne disposant ni des compétences

---

4 Le président François Mitterrand a déclaré dans un discours du 14 mars 1981 à Lorient que : « Le temps est venu d'un statut des langues et cultures de France qui leur reconnaisse une existence réelle. Le temps est venu de leur ouvrir grandes les portes de l'école, de la radio et de la télévision permettant leur diffusion, de leur accorder toute la place qu'elles méritent dans la vie publique ». Par la suite, les autres présidents, hormis N. Sarkozy, ont été favorables à la reconnaissance d'un statut aux langues et cultures régionales.

5 La charte avait été adoptée par le Conseil de l'Europe en juin 1992.

6 Décision n° 99-412 DC du 15 juin 1999.

7 Il s'agit du 56<sup>e</sup> engagement de son programme politique pour les élections présidentielles du 22 avril 2012.

8 Projet de loi constitutionnelle autorisant la ratification de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires, Sénat : 662 (2014-2015). Sénat, n° 25, Session ordinaire de 2015-2016, 27 octobre 2015.

ni des ressources nécessaires. L'histoire retient cette conclusion fâcheuse de pays otages de leurs propres choix politiques.

En Algérie, le dogme de l'État-nation a exposé le pouvoir politique à des situations conflictuelles avec le Mouvement amazigh pendant ces dernières décennies, dont la naissance d'un mouvement indépendantiste, le Gouvernement provisoire Kabyle, autoproclamé en 2010 en exil à Paris, qui en est un aboutissement. Au Maroc, la routinisation du phénomène protestataire, notamment à l'échelle des périphéries, montre des crises endémiques qui mettent l'État à l'épreuve. Les situations conflictuelles, pendant ces dernières décennies, si elles suscitent souvent l'émoi, alimentent aussi les différentes catégories de mobilisation collective.

Serait-il légitime de prédire le début de la fin d'un modèle étatique qui a longtemps façonné les décideurs politiques au Maroc comme en Algérie ? Dans quelle mesure le modèle de l'État-nation central serait-il hermétique au changement ? Enfin, serions-nous les témoins privilégiés de la crise des modèles d'États et non pas uniquement celui de l'État central ?

Quoi qu'il en soit, les destins du Maroc et de l'Algérie sont confrontés à la problématique de l'affranchissement du fardeau d'un modèle institutionnel et à leur capacité d'en inventer un autre qui soit adapté à leur histoire et à leur avenir.

Il n'est pas impossible d'aboutir à une équation qui concilie les différentes catégories des droits civils et politiques, des droits économiques et sociaux ainsi que des droits culturels et linguistiques dans un cadre institutionnel politiquement consensuel. Les enjeux sont en effet colossaux, car la conjoncture internationale est marquée par la crise des États et aussi par l'instabilité politique, qui n'épargne même pas les nouvelles démocraties de l'Europe comme l'Espagne, la Grèce et la Hongrie. Il serait donc chimérique d'exposer le présent et aussi l'avenir de toute une génération à l'incertitude et aux frustrations.



## La charte culturelle de l'ANCAP (1981)



/ على مستوى المضامين، حيث تظل 2  
اغلبية الكتابات والانتاجات نخوية بعيدة عن حمل  
المضامين الايجابية التي تؤثر بطريقة فعالة في  
المتلقي والتي تليح بواقع الجماهير في الأمها  
وأمالها وطموحاتها.

/ على مستوى الممارسة، حيث تظل 3  
مواقف اغلبية المثقفين غير ملتزمة مع ممارستهم  
وغير منخرطة في النضال الثقافي الطبقي فعليا  
وبفعالية.

ان تجاوز وضعية التخلف الثقافي المركبة  
هذه يستلزم العمل باصرار على ما يلي:  
ا - تجذير الممارسة الديمقراطية للعمل  
الثقافي.

ب - الاتجاه بجد نحو تجاوز الانفصام  
الموجود حاليا بين المنتجين ثقافيا الديمقراطيين،  
وبين الجماهير.

ج - تبني ومساندة المطالب الديمقراطية في  
بناء ثقافة وطنية تقدمية، ديمقراطية وابداع  
مناهج تعليمية وتربوية ديمقراطية وشعبية.

ك - النضال في الساحة الثقافية من اجل  
ديمقراطية ثقافية حقيقية يتم فيها التمتع الكامل  
بالحقوق الثقافية واللغوية بجانب الحقوق  
الاساسية الاخرى.

في هذا الاتجاه فقط تستطيع الثقافة  
التقدمية الديمقراطية ان تخدم الجماهير  
ومطامحها في ثقافة وطنية مغربية ديمقراطية  
شعبية بمكوناتها العربية والامازيغية.

ومن أجل ذلك فان ج، ح، ث، ف، ش،  
ستعمل مع جمعيات مماثلة من أجل بلورة ميثاق  
ثقافي يتضمن الحد الأدنى الممكن الاتفاق عليه  
من أجل فرض تلبية المطالب اللغوية والثقافية  
(الملحة)

ح، ث، ف، ش

ان ح، ح، ث، ف، ش، والتي تأسست بتاريخ  
بالرباط، ترى ان من واجبه 1978 اكتوبر 16  
ان تضع ميثاقا تمارس على ضوءه، وفي اتجاه  
التطور الايجابي مختلف الانشطة الثقافية، ولهذا  
فان الجمع العام الثالث للجمعية المنعقد بتاريخ  
، يوافق على ما يلي: 15 / 11 / 1981

ان الوضعية الثقافية بالمغرب تتميز بما يلي:  
أولا: سيطرة ثقافة رجعية متخلفة تهدف الى  
تكريس التخلف الاقتصادي والاجتماعي واشكال  
الاستلاب الايديولوجي والثقافي القائمة هذه  
الثقافة المرتبطة بمراكز الامبريالية الثقافية  
العالمية تقدم على انها ثقافة «وطنية اصيلة» عن  
طريق مختلف وسائل الاعلام والمناهج التعليمية  
والتربوية.

ثانيا: مقابل ذلك تنهض باستمرار وسط  
البورجوازية الصغيرة والمثقفين المرتبطين الى حد  
أو آخر باوضاع الجماهير ثقافة تقدمية ذات  
مضامين متقدمة وتجاوزية، تصارع وتفضح  
الثقافة التبريرية المتخلفة محاولة ان تكون بديلا  
على اعطاء لكل الثقافة السائدة وبذلك تعمل  
شعار الثقافة الوطنية مفهوما اكثر وضوحا واكثر  
ديمقراطية بغية الوصول من خلال الصراع  
الطويل الى ثقافة شعبية ديمقراطية علمية.

غير أن النضال الثقافي ما يزال يعاني من  
ضعف كبير بسبب نوع من الانفصام الذي يعيشه  
اغلب المثقفين، والذي يتجلى اساسا فيما يأتي:

/ على مستوى لغة التعبير، حيث يتجاهل  
المثقفون بصفة عامة لغات التواصل الجماهيرية:  
الدارجة واللغة الامازيغية اللتين تعتبران «واقع  
الفكر المباشر» بالنسبة للمغاربة جماهيريا، ولتين  
«تكدست فيهما الخبرة المكتسبة» على مر السنين  
على المستوى الجماهيري.

## Plate-forme de l'association Al Intilaka Athakafia (1982)

عدد 1 شتاء 1982

# الانطلاقة

## الثقافية

نشرة دورية تصدرها  
جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور.

\*\*\*\*\*  
سواد النشرة:

1 - من اجل ثقافة وطنية ديموقراطية ..... صفحة 1  
3 " ..... ندوة الفكر المغربي المعاصر ..... 3  
8 " ..... ايام الابداع الفني ..... 8  
11 " ..... التقرير الادبي ..... 11  
24 " ..... التقرير المالي ..... 24  
26 " ..... الورقة الثقافية ..... 26  
31 " ..... القانون الداخلي ..... 31  
34 " ..... من تعاليد الجمعيات: حول اسلوب المناقشات ..... 34  
35 " ..... برنامج الانشطة الدورية لعوسم 1981-1982 ..... 35

\*\*\*\*\*  
اعتذار: نظرا لاسباب تقنية لم نتكمن من ادراج ملخصات لجميع أنشطة  
العوسم الماضي، و سنعمل على نشرها تبقي في النشرة القادمة.  
ملاحظة: سقط من بعض النسخ في الصفحة 1 الجملة التالية: " ان هذا  
الفهم يسمح للجماهير بالتعبير عن نفسها ثقافيا في كل شكل فكري تراه ضروريا  
ومناسبا لترجمة ارادتها، انه ممارسة للحق الديموقراطي ذاتيا، وهكذا فان مشكل... " .

\*\*\*\*\*  
من اجل ثقافة وطنية ديموقراطية



## بين اجل ثقافة وطنية ديموقراطية

يعني على عمر جمعية الانطلاقة الثقافية بالناظور حوالي ثلاث سنوات من الممارسة الهادفة ، تهيأ خلالها - وسط فراغ ثقافي مريع تستغله بعض الجهات لنشر ثقافة موسمية رسمية، وكان ظهور جمعية الانطلاقة الثقافية كنتيجة حتمية لتطور الوعي الجماعي للشعب المغربي - مناخ فكري ذو طابع وطني تقدمي عملت الجمعية خلال هذه المدة القصيرة على تجديد ممارستها الثقافية وخلق جو من الصرامة والالتزام ، وهو ما يشكل في حد ذاته بدليلا نوعيا ، واذا كانت الجمعية قد اكتسبت عبر ممارستها هذه عطايا جماهيريا ملحوظا على الصعيد المحلي ، ونسبيا على الصعيد الوطني فانها مدعوة الآن ان تلزم نفسها برنامجا وانحازا على الصعيدين النظري والتطبيقي ، للتغلب على المشاكل التي قد تدفعها الى ممارسات عفوية وارتجالية .

الارضية ميثاقا، تلتزم به الجمعية وتطور من خلاله كل ممارسة ثقافية ، وتتضمن الارضية ما يلي :

### (1) مفهوم الثقافة الوطنية الديموقراطية :

تعلم الجمعية على بلورة مفهوم الثقافة الوطنية الديموقراطية واعتبار هذا المفهوم شعارا وطنيا ، وهي التي تعبر عن مصالح الشعب الكادح وتدافع عن الفرد والقيم الانسانية والوطنية وتحترم العقل والانسان ، وانها تدافع عن التحرر الوطني والاجتماعي وترتبط بالتاريخ الخيالي للشعب وفكره وطموحاته .

ان هذه الثقافة تستند الى اروع وانبل ما في تراثنا وتنطلق من تحليل الواقع الملوم والمتحرك ، وهي ثقافة شعبية في الاساس ، تنطلق من الشعب وتخدم مآربه ، وانها تنفتح على الثقافة الانسانية وتجارب الشعوب وتقف ضد النزعة الاتلية ، وهذه الثقافة تعادي كل اشكال الاغطهاد السياسي والاقتصادي ، وتناهض العنصرية والتمييز العرقي او التعصب الديني ، انها وطنية لانها تستوجب كل ما هو ايجابي في تراث الشعب المغربي بعناصره المرصصة والامازيغية ، وهي تقدمية لانها ذات بعد وطني وانساني مناهضة لكل اشكال التراث الفكري الاستعماري القائم على الفردية ويهدم مصالح الشعوب بالاحتكارات الاجنبية العالمية وتبرير ممارستها العسكرية والاقتصادية ، وهي ثقافة ديموقراطية بمعنى انها تهدف الى مواجهة القوى المعرقة للتأوير وتؤير مساهمة ومبادرة الجماهير في صنع مصيرها .

ان هذا المفهوم يسع للجماهير بالتعبير عن نفسها ثقافيا في كل شكل فكري تراه ضروريا ومناسبا لترجمة ارادتها ، انه ممارسة للحق الديموقراطي ذاتها ، وهكذا فان مشكل

- 2 -

الخصوصية لن يكون في هذا الإطار ، وبإي حال من الاحوال ، عائقا .

(2) ادوات التعبير عن هذه الثقافة :  
=====

ان الثقافة الوطنية الديمقراطية تتخذن اساسا من افراسات الظروف النوعية المتجددة على الساحة الوطنية حتى لا تكون هذه الثقافة متخلقة عن المرحلة الراحنة . وتتغذى اينما وبشكل اساسي من كل التراث الشعبي الوطني التقدمي ، ويعبر عن هذه الثقافة في ممارسات ثقافية متنوعة : اسابن ثقافية ، ندوات ، ومحاضرات ، الاغنية الشعبية ، المسرح ، الفن ، الخ . وتساهم لجان العمل في افضاء\* وتعدد هذه الممارسات عن طريق مساهمات فردية او جماعية

(3) الخصوصية:  
=====

ان مفهوم الثقافة الوطنية الديمقراطية يحل مشكلة الخصوصية الثقافية واللغوية بشكل وطني ديموقراطي ، وان يعتبر هذا المفهوم مسألة (الخصوصية الثقافية واللغوية) كعامل مساعد على فهم يكامن الصراع على الصعيد الاجتماعي ويشني وينمي مفهوم الثقافة الوطنية الديمقراطية بالاسهامات الخلقية دون ان تكون هذه الخصوصية في يوم من الايام واقعا يعلو على الواقع الاول وهو الصراع الاجتماعي بين فئة مستغلة ( بكسر الغين ) وفئة اخرى مستغلة (بفتح الغين) على الصعيد الوطني اجتماعيا وثقافيا (x)

(x) نعر الارضية الفكرية التي تبنتها الجمعية .

## Procès verbal de la signature de la charte d'Agadir de 1991

### محضر التوقيع على ميثاق أكادير

بموازة مع الأنشطة التي عرفتها مدينة أكادير بمناسبة عقد الدورة الرابعة لجمعية الجامعة الصيفية بأكادير من 29 يوليوز إلى 5 غشت 1991 .  
تم عقد اجتماعين يومي 4 و 5 غشت لتدارس مشروع ميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب المقترح من طرف الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي.  
وقد شارك في هذين الاجتماعين كل من :  
- جمعية الجامعة الصيفية بأكادير في شخص رئيسها الأستاذ گحمو لحسن.  
- الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي في شخص كاتبها العام للمكتب المركزي أخياط إبراهيم ونائبه الأستاذ المجاهد الحسين وعضو مجلسها الوطني الأستاذ أحمد بوكوس.  
- الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية في شخص رئيسها أخياط الحسين وكاتبها العام أرحموش أحمد.  
- جمعية الماس للثقافة في شخص رئيسها الأستاذ الشامي محمد.  
- جمعية أغريس الثقافية في شخص رئيسها الأستاذ حرش الراس علي.  
كما اعتذرت الجمعية الثقافية لسوس عن حضور الاجتماعين بعد تقديم موافقتها كتابة على الصيغة النهائية للميثاق.  
وبعد المناقشات المشمرة حول كل التعديلات والمقترحات التي تقدم بها السادة الرؤساء والكتاب العامون للجمعيات تمت المصادقة على الصيغة النهائية للميثاق حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين بالمغرب، وتم التوقيع عليه من طرف جميع هذه الجمعيات يومه 5 غشت 1991 بالمدسة الفندقية بأكادير.  
كما تم الاتفاق على نشر هذا الميثاق والتعريف به على نطاق أوسع.

أكادير 5 غشت 1991

جمعية أغريس الثقافية	: جرش الراس علي
الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي	: أخياط إبراهيم
جمعية الماس للثقافة	: الشامي محمد
الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية	: أخياط الحسين
جمعية الجامعة الصيفية بأكادير	: گحمو لحسن

## Appel aux instances politiques nationales et à l'opinion publique sur la question de la langue et de la culture amazighes (1993)

### نداء إلى

### الهيئات السياسية والفعاليات الوطنية والرأي العام حول اللغة والثقافة الأمازيغيتين

إن الجمعيات الثقافية الموقعة أسفله :

- بعد استعراضها لواقع التهميش والحصار المفروضين على اللغة والثقافة الأمازيغيتين ضدّ على الحقائق التاريخية الدامغة.
- وبعد اسرّ مراضهاا للمجهودات النبيلة التي تقوم بها مجموعة من الفعاليات الثقافية والفكرية الوطنية لتجاوز هذا الواقع، نتج عنها انبعاث نسبي في الأعّ اللعوي والثقافي الأمازيغيين وتطور نسبي في مواقف بعض الفعاليات الوطنية.
- وبعد التذوّر بالتنظورات الناجمة عن اصدار ميشاق أكادير والمذكرة المقدمة إلى الدورة الرابعة للمجلس الوطني للثقافة والمذكرة المقدمة إلى المناظرة الوطنية الأولى للإعلام والإنصال.
- وبعد تحليلها لسياسة الإهمال والتغيب المنهجية من طرف السلطة العمومية، والنقص الملحوظ في برامج الهيئات السياسية المغربية بشأن الأمازيغية ثقافة ولغة.
- وحيث أن مهمة تطوير الأمازيغية ثقافة ولغة مسؤولية وطنية نابعة من كون الأمازيغية مكون أساسي في الثقافة المغربية، تسمو مسؤوليتها على المخلاقات السياسية والأيدولوجية في حل القضايا المجتمعية.
- وحيث أن تنمية المكون الحضاري الأمازيغي تتطلب مجموعة من التدابير التشريعية والتنظيمية والتنفيذية، وتقتضي في المقام الأول الإرادة السياسية.
- ونظرا للأهمية التي أصبحت تكتسيها مبادئ الديمقراطية وحقوق الإنسان وطنيا وعالميا، والتي لايمكن أن تستوي أسسها بتهميش الأمازيغية وإقصائها من المدرسة ووسائل الإعلام الجماهيرية ودواليب الشؤون العامة.

- ونظرا لجمع المعطيات السابقة، فإن الجمعيات الثقافية الموقعة أسفله ، بصفتها منبثقة من المجتمع المدني المغربي، تدعو إلى :

1 - إستجابة المسؤولين للمطالب الثقافية واللغوية المبلورة في ميثاق أكادير.

2 - تدارك النقص الحاصل في برامج الهيئات السياسية وغيرها بخصوص الأمازيغية ثقافة ولغة، والإلتزام صراحة إزاء الرأي العام بتنميتها.

3 - تفهم الرأي العام والفعاليات الوطنية دواعي هذا النداء ودعم المطالب المشروعة الواردة في ميثاق أكادير.

الرباط في 29 ماي 1993

الجمعيات الموقعة :

- |                 |   |
|-----------------|---|
| - الرباط        | 1 - الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي |
| - أكادير        | 2 - جمعية الجامعة الصيفية                   |
| - الرباط        | 3 - الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية |
| - الناظور       | 4 - جمعية إلماس الثقافية                    |
| - الدار البيضاء | 5 - الجمعية الثقافية لسوس                   |
| - كلميم         | 6 - الجمعية الاجتماعية الثقافية تليلي       |
| - مكناس         | 7 - جمعية اسنقول                            |
| - طنجة          | 8 - جمعية ماسينيسا الثقافية                 |

المرفقات :

- 1 - ميثاق أكادير
- 2 - المذكرة الموجهة إلى المجلس الوطني للثقافة
- 3 - المذكرة الموجهة إلى المناظرة الوطنية للإعلام.

## Protocole de coordination des associations culturelles amazighes au Maroc (1994)

### بروتوكول التنسيق بين الجمعيات

#### المهتمة باللغة والثقافة الأمازيغيتين

والمرونة والتدرج وتحفيز الجميع على المشاركة والعطاء كمبادئ عامة توجه التنسيق .

#### 2 - مجالات التنسيق

تتحدد مجالات التنسيق وتتنوع أساليبه حسب هذه المجالات .

- ففي المجال التنظيمي يقترح تبادل الوثائق الأساسية كالقوانين الأساسية والداخلية والمنشورات ولانحة بالبرامج المزمع انجازها بكيفية نورية حتى تتمكن كل جمعية من الاطلاع على ما انجزته أو ما سوف تنجزه الجمعيات الأخرى . ولكي يتم تبادل الاخبار بالسرعة المطلوبة ينبغي أن تتوفر كافة الجمعيات على آلة الفاكس في أقرب وقت ممكن .

#### - في المجال الإشعاعي

كل جمعية حرة في اختيار العروض العامة وكذا الأشكال الأخرى للتعريف بالثقافة الأمازيغية إنطلاقاً من إمكانياتها والظروف التي تعمل في إطارها . غير أنه من المفيد في هذا المجال إخبار الجمعيات الأخرى في الوقت الكافي إما لتساعد بإيجاد محاضرين أولتساهم بنشاط ما في هذا النوع من التظاهرات الإشعاعية كلما أمكن ذلك كما يستحسن أن تدرس الجمعيات من حين لآخر بعض الأنشطة ذات الطابع الوطني وتحديد مكان إقامتها حسب إمكانيات واستعدادات ومبادرات جمعية من الجمعيات .

#### في المجال الاعلامي

من المفيد أن تدرس اجتماعات

لقد تجلى في اجتماع 26 دجنبر 1993 أن التراكم العام في المجال الثقافي الأمازيغي يحتم أن يتخذ التنسيق صبغة أكثر تقدماً بعقلنة العمل الجماعي وجعله أكثر مردودية . فلقد تعزز التقارب بين مسيرتي الجمعيات في مناسبات ثقافية مختلفة ليصل إلى الاتفاق على ميثاق أكادير للغة والثقافة الأمازيغيتين في غشت 1991 وتلتها مجموعة من الأعمال المشتركة أهمها اجتماع اللجنة الوطنية للكتابة والمعجم بمعمورة في 15 و 16 مايو 1992 وإصدار بيان موجه إلى الفعاليات السياسية والثقافية وإلى الرأي العام ومذكرة موجهة إلى مؤتمر قيينا لحقوق الإنسان بصدده وضعية الحقوق اللغوية والثقافية ببلادنا في ماي 1993 .

ولتطوير هذه التجربة، من الأفضل تحديد مبادئ التنسيق ومجالاته وضوابطه .

#### 1 - مبادئ التنسيق

إن الجمعيات التي تنسق في المجال الثقافي الأمازيغي يجمعها ميثاق أكادير . ومن أجل المساهمة الفعالة في انجاز محتويات هذا الميثاق يستحسن أن يركز التنسيق على ما يؤخذ انطلاقاً من نظرة شمولية للمكون اللغوي الثقافي الحضاري الأمازيغي ووضعه وواقعه المتميز باستمرار مع تنويع وتطوير أشكال تمتعت اعتماداً على قيم التعاون والتكامل والتضامن والديمقراطية

التنسيق كيفية المساهمة في تنمية وتطوير المنابر الثقافية والإعلامية الأمازيغية الموجودة أو التي ستوجد في المستقبل كما يستحسن مناقشة كيفية التعامل مع المنابر الاعلامية الأخرى من جرائد ومجلات ثقافية وتلفزة وإذاعة .

#### وفي مجال التراكم الثقافي

أي إصدار الدراسات العلمية الأساسية سول اللغة والثقافة والحضارة الأمازيغية ونشر وتعميم الإبداعات الأمازيغية المكتوبة والمسموعة والمرئية فربما أن الأوان للقيام بمبادرات جريئة كإحداث هيئة للطباعة والنشر. تساهم فيها الجمعيات حسب إمكانياتها مع التفكير في أساليب أخرى كتمويل مجموعة من الأعمال المشتركة مثل : أشغال اللجنة الوطنية لتوحيد الكتابة والمعجم .

#### في مجال السياسة الثقافية الوطنية

ينبغي أن يكون صوت الجمعيات حاضرا باستمرار عن طريق المراسلات والبيانات والمذكرات الجماعية توجه للرأي العام وإلى الطبقة السياسية خاصة السلطتين التشريعية والتنفيذية كما توجه إلى بعض الهيئات الوزارية المتخصصة كوزارتي الثقافة والتعليم والإعلام مثلا كما ينبغي التفكير في الوسائل التي تجعل كل هذه الهيئات تحول التزاماتها في هذا المجال إلى منجزات ملموسة .

#### في مجال العلاقات الخارجية

يجب العمل على تعميم المعلومات عن

الجمعيات المهتمة بالأمازيغية في البلدان المغاربية والبلدان الأجنبية وخاصة التي تتواجد فيها الجالية المغربية بكثرة لتسهيل الاتصال بينها وبين الجمعيات الوطنية . كما ينبغي التفكير في الوسائل العملية لربط الاتصال ببعض المعاهد العلمية المهتمة بالثقافة الأمازيغية أو بالثقافات التي في مثل وضعيتها للاستفادة من إمكانياتها وتجاربها وكذا بعض الهيئات الدولية .

#### 3 - ضوابط التنسيق

انطلاقا مما سبق . يقترح :

1) - إحداث مجلس وطني للتنسيق يتكون من مندوبين عن كل جمعية ومندوب ملاحظ عن كل فرع.

2) - يجتمع المجلس في نورتين عاديتين في السنة وفي نورات استثنائية عند الاقتضاء

3) - يتم تدارس انضمام الجمعيات الجديدة للمجلس بعد إقرارها الإهتمام باللغة والثقافة الأمازيغيتين في قانونها الأساسي وتوقيعها على ميثاق أكادير .

4) - يتخذ المجلس قراراته بأغلبية الثلثين  
5) - يجوز للمجلس استدعاء بعض الفعاليات لحضور أشغاله بصفة استشارية .

6) - يضع المجلس نظامه الداخلي؛ على أن يعهد للجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي بالسهر على تهييء وتسيير اجتماعاته إلى حين أستكمال هيكلته .  
صودق عليه ووقع بالرباط يوم السبت 19 فبراير 1994 .

# Déclaration pour la création du Congrès Amazigh international (1994)

## Congrès Amazigh International

### DECLARATION

A l'occasion de la tenue de la 12ème session du groupe de travail de la sous-commission des Nations Unies de la lutte contre les mesures discriminatoires et de la protection des minorités, et après avoir tenu une série de réunion de travail et de consultation sur la situation actuelle des droits culturels et linguistiques des Imazighens dans toute l'Afrique du Nord. Il a été créé un comité de liaison du Congrès Amazigh International.

Le Congrès Amazigh International a pour objectifs:

- Mettre en rapport les différents groupes et organisations qui travaillent pour la promotion de la langue et la culture amazigh;
- Disséminer l'information concernant ces activités;
- Représenter ces organisations et le peuple amazigh en général auprès des organismes et forums internationaux ;
- Faire usage de tout les instruments et mécanismes juridiques internationaux relatifs aux droits de l'homme et des peuples pour défendre et promouvoir la culture et les droits du peuple amazigh;
- Préparer le congrès Amazigh International.

Le siège du comité et du coordinateur international est:

19 Quain mansions  
Queens club gardens (Rabat) 0-115 24000A  
London W14 9TW  
Royaume Uni

Pour tout renseignements concernant l'adhésion, s'adresser aussi à:

- \* Adoulahi ATTAYOUB  
252 bis, rue paul bert 69003 Lyon / FRANCE  
Tél: 0033 72335187
- \* Hassan ID BELKASSM  
235, bd abdelkrim el khattabi, Rabat, MAROC  
Tél: 212 7730139  
Fax: 212 7774903
- \* Omar LOUZI  
10, rue rais cherkaoui,  
Av. des Zairs, Souissi, Rabat, MAROC, Tél/Fax: 212 7 75 37 74

Fait à Genève le 19/07/1994.

Attayoub      Louzi      Belkassm      Louzi  


## Déclaration de Douarnenez en faveur des droits identitaires, culturels et linguistiques des Imazighen (1994)

### DECLARATION DE DOUARNENEZ SUR LES DROITS IDENTITAIRES, CULTURELS ET LINGUISTIQUES DES IMAZIGHEN

“Tit teddarât, amenây” (\*), voilà une expression bien de chez nous, qui résume bien l’ambiance dans laquelle se tient la 17<sup>e</sup> édition du “Festival de cinéma de Douarnenez” consacrée aux peuples minorisés.

Des associations Amazighes (Berbères), Marocaines, Algériennes, Touarèges des militants résidant en Europe se sont retrouvés pour échanger des points de vue parler de leurs expériences et proposer des axes de travail.

Invités à ce festival consacré aux peuples Amazighs (Berbères), ils tiennent une nouvelle fois à rappeler leur volonté de réaffirmer leur identité Amazighe.

Unis par un même territoire qui s’étend des îles Canaries à l’ouest jusqu’à l’oasis de Siwa à l’est (Egypte) et de la Méditerranée au nord jusqu’au Burkina Faso au sud, Tamazgha (Berbérie) est à la fois africaine et méditerranéenne.

Ce peuple dont l’histoire a été falsifiée, ce peuple réprimé par les différents pouvoirs a plus que jamais la ferme volonté de se prendre en charge et de faire porter son message partout dans le monde.

C’est pourquoi ces associations réunies ce jour, après un long débat sur la situation des droits identitaires, culturels et linguistiques en Tamazgha, décident de porter sur la scène internationale:

- 1 - Le problème de la constitutionnalisation et de l’institutionnalisation des identité culture et langue Amazighes;
- 2 - L’exigence de faire prendre en charge matériellement par les différents gouvernements le développement de notre culture, notamment l’enseignement obligatoire de Tamazight (langue Berbère);
- 3 - L’exigence de faire respecter et de faire appliquer par les gouvernements les textes internationaux des “Droits de l’homme” principalement ceux concernant les droits linguistiques et culturels.

Nous dénonçons avec fermeté les positions des différents pouvoirs qui n’ont pas célébré l’année internationale des populations autochtones conformément à la résolution 45/164 du 18 décembre 1994, relative à la proclamation de l’Année Internationale des populations autochtones.

Nous exigeons des gouvernements:

- 1 - De concrétiser la décision des Nations Unies du 8 février 1994 relative à la Décennie internationale des populations autochtones;
- 2 - De constituer, conformément à cette même décision, des comités de suivi avec la participation effective des associations Amazighes pour élaborer et appliquer un programme d’action destiné à protéger et promouvoir les droits identitaires, culturels et linguistiques.

(\* ) Quand on vit, on finit par se rencontrer- proverbe Amazigh,(Touareg).

En outre, ces associations décident d'être partie prenante du projet de création d'un congrès Amazigh international proposé à l'occasion de la 12e session du groupe de travail des Nations Unies sur les populations autochtones, réuni du 25 au 29 juillet 1994 à Genève.

Cette organisation se donnera pour tâche de défendre, de développer et de diffuser la culture, la langue et l'identité Amazighes. Elle s'inscrit dans le cadre du combat démocratique et se donnera tous les moyens pacifiques pour faire aboutir ses revendications.

Convaincus de la justesse de notre lutte, nous sommes décidés à ne ménager aucun effort pour que le **peuple Amazigh** rentre définitivement dans ses droits.

DOUARNENEZ, LE 26 AOUT 1994

BRETAGNE - FRANCE

Signataires

Survie Touarègue "TEMOUST" (France, Lyon), Tilelli (Maroc),  
 A.B.C.D. (France, Saint-Aygulf), IDLES (Algérie, Tizi-Ouzou),  
 TAMAZGHA (France, Paris), C.D.E.A (Espagne, Grenade),  
 TIFINAGH (Maroc, Rabat), AMAZIGH-BREIZH ( France, Brest),  
 TRIBAL ACT (France, Paris), AMREC (Maroc),  
 Asociacion Amigos del Tamazight (Melilla), ADESSE (Maroc)  
 Association de l'Université d'Eté d'Agadir (Maroc),  
 A.E.C.F.B. "TAMAZGHA" (France, Toulouse), THIZIRI (France, Fameck),  
 A.N.C.A.P. (Maroc, Agdal), A.C.B. "AMAZIGH" (France, Nantes),  
 Maison du RIF ( Espagne, Barcelone), A.J.B (France, Paris),  
 Association N'Imazighen (Belgique, Leuven), A.D.C.B (France, Bordeaux),  
 A.C.B (France, Paris), AFUS DEG WFUS (France, Roubaix), CYRAY (France, Bretagne).

# Statut du Conseil national de coordination des associations culturelles amazighes au Maroc (1996)

Amazigh \* 1 janvier 1996

## الفصل الثالث عشر:

تتخذ القرارات داخل اللجنة بالأغلبية المطلقة وعند تعادل الاصوات يرجح صوت جانب الرئيس.

## الفصل الرابع عشر:

تسهر لجنة التنسيق الجماعية على نشر دورية داخلية تتضمن أنشطة المجلس وكذا أنشطة اللجان والجمعيات بالإضافة إلى كل ما يهمني الأمازيغية وبقضايا وديالها.

## الفصل الخامس عشر:

يتعين على لجنة التنسيق الجماعية أن تقدم في كل دورة تقريرا كتابيا عن أنشطتها أمام مجلس التنسيق.

## الفصل السادس عشر:

تنتخب لجنة التنسيق الجماعية من بين أعضائها كتابا عاما تكون مهمته السهر على حسن سير أعمال اللجنة طبقا لمقرراتها.

## الفصل السابع عشر:

توجه الجمعية المقترحات التي تنوي إخراج دراستها في جدول أعمال المجلس إلى لجنة التنسيق 15 يوما على الأقل قبل انعقاد دورة المجلس.

## الفصل الثامن عشر:

توجه لجنة التنسيق الاستدعاءات لحضور الدورات العادية شهريا قبل تاريخ انعقادها.

## الفصل التاسع عشر:

تقوم لجنة التنسيق الجماعية بترحيل جدول أعمال المجلس ويعلن رئيها ومقررا لكل دورة مكلفين بتسيير الدورة.

## الفصل العشرون:

تسهر لجنة التنسيق على تنفيذ قرارات المجلس وتقوم باتخاذ الإجراءات والموقف والمبادرات اللازمة في الفترة الواقعة ما بين انعقاد دورته ويتم إخبار الجمعيات بكل ذلك.

## الفصل الواحد والعشرون:

يجب على كل جمعية منضوية ضمن المجلس أداء حصتها في مصاريف التنسيق المحددة من طرف لجنة التنسيق الجماعية في مدة لا تتجاوز نهاية كل دورة.

## الفصل الثاني والعشرون:

كل جمعية عضو منظمة بالجمعية المجلس بأي تغيير يلحق أعضاء مكتبها وكذا أي تعديل لقوانينها الأساسية، وتسقط عضويتها إذا لُغيت بشرط من شروط قبولها أو أُلغيت بنصوح هذا النظام بعد أن يتم الاستماع إليها من طرف المجلس وصندوق قرار بذلك.

## الفصل الثالث والعشرون:

تأخذ صياغة التنسيق المؤرخة في 19 نوفمبر 1995 بنهاية يشمل بروتوكول التنسيق سريا فيما لا يتناقض وهذا النظام إلى حين مراجعته بهدف تطويره.

## الفصل الرابع والعشرون:

تلتزم الجمعيات الأمازيغية في حدود الإمكان وبامتثال الأمازيغية لجنة المناقشة والتكاتف، وتكوين لجنة المصطلح الأمازيغي تقدم أعمالها لمجلس التنسيق بسفحة دورية.

## الفصل الخامس والعشرون:

يتم مراجعة هذا النظام بطلب لثلاث أعضاء الجمعيات المنضوية داخل المجلس.

## الفصل السادس والعشرون:

يسري العمل بهذا النظام ابتداء من تاريخ المصادقة عليه من طرف المجلس الوطني للتنسيق.

## الفصل السابع والعشرون:

يجوز للجنة التنسيق الجماعية أن تقوم بربط العلاقات مع هيئات داخلية وخارجية.

في الرباط يوم 28 أكتوبر 1995

## نظام المجلس الوطني للتنسيق بين الجمعيات الثقافية الأمازيغية بالمغرب

### الفصل الأول:

المجلس الوطني للتنسيق بين الجمعيات الثقافية الأمازيغية المهمة باللغة والثقافة والهوية والحضارة الأمازيغية هو مجال للتنسيق مواقف هذه الجمعيات.

### الفصل الثاني:

يتكون المجلس الوطني للتنسيق من ممثلين اثنين على الأكثر عن كل جمعية عضو في المجلس يتم انتخابهما كتابة عند الاقتضاء من طرف كل جمعية على حدة. ولكل جمعية صوت واحد.

### الفصل الثالث:

يحضر أنشطة المجلس ممثل واحد عن كل فرع للجمعيات بصفتها ملاحظ يشارك في أعمال المجلس.

### الفصل الرابع:

يجتمع المجلس في دورات عادية حسب ما يلي:

الدورة الأولى في شهر يناير

الدورة الثانية في شهر أبريل

الدورة الثالثة في شهر يوليو

والجمعية في شهر أكتوبر

ويجتمع كذلك في دورات استثنائية بطلب من ثلث الجمعيات على الأقل.

### الفصل الخامس:

ينعقد المجلس بحضور أكثر من نصف الأعضاء وفي حالة عدم اكتمال النصاب يوجز لمدة 15 يوما. وينعقد آذاف مهما كان عدد الحاضرين، ويتخذ قراره بأغلبية الثلثين.

### الفصل السادس:

يجوز للمجلس أن يعقد جلساته في أي مكان يكره.

### الفصل السابع:

يتم قبول أو رفض طلبات انضمام الجمعيات الجديدة بعد دراسة ملفاتها التي يتعين أن تحتوي على التصريح القانوني، وطلب الاضمان، ونسخة للقانون الأساسي الذي ينضون كون الجمعية هامة باللغة والثقافة والهوية الأمازيغية، وتكون قد برهنت على عملها في هذا الإطار.

### الفصل الثامن:

يشكل المجلس لجانا متخصصة ويستعين بخبرة أعضائها وتتولى لجنة التنسيق الجماعية الترتيبات اللازمة لتشغيل اللجان وسير أعمالها.

### الفصل التاسع:

تقدم اللجان نتائج أنشطتها للجنة التنسيق الجماعية وذلك في نهاية كل دورة.

### الفصل العاشر:

تتكون لجنة التنسيق الجماعية من سبع جمعيات يتم انتخابها من طرف المجلس الوطني للتنسيق بواسطة التصويت بالأغلبية النسبية وتستمر صلاحيتها لمدة سنتين تبدأ من يوم تشكيلها في الدورة الأولى.

### الفصل الحادي عشر:

تقوم لجنة التنسيق الجماعية بتعيين لجانها من الجمعيات الوطنية للتنسيق وتوجه الاستدعاءات لحضور أنشطتها.

### الفصل الثاني عشر:

تجتمع لجنة التنسيق الجماعية عدا في الأسبوع الأخير من كل شهر. أو استثنائيا عند الاقتضاء.

## Lettre adressée au cabinet royal sur la révision constitutionnelle de 1996

### الرسالة الموجهة إلى الديوان الملكي

الحمد لله وحد، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه

الرباط في : 5 صفر 1417 الموافق 22 يونيو 1996

حضرة صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني حفظه الله  
السلام على مقامكم العالي بالله ورحمة الله تعالى وبركاته

ويعد : فان الجمعيات الثقافية الأمازيغية المغربية المذكورة بعده، تتشرف بأن تعرض على أنظار جلالتم بعض الاقتراحات فيما يخص اللغة والهوية الأمازيغيتين، وجلالتم مقبولون على عرض مشروع تعديل وإغناء الدستور الحالي على الشعب المغربي، وذلك لترسيخ الديمقراطية والعدل والمساواة بين كافة المغاربة.

إنطلاقاً من خطاب جلالتم التاريخي للعشرين من شهر غشت سنة 1994 القاضي بتدريس الأمازيغية، ذلكم القرار الذي لقي لدى المغاربة قاطبة كل الاستحسان والارتياح، لما يعبر عنه من تبصر وبعد نظر، ولما يعكسه من إرادة في ترسيخ خصوصية هوية الشعب المغربي المتميزة. وحرصاً من جلالتم على أن يتشبه الدستور المغربي بمبادئ حقوق الإنسان كما هي متعارف عليها عالمياً.

فان الجمعيات الثقافية الأمازيغية المتشعبة بوحدة المغرب في تعدده، تغتنم هذه الفرصة لتعرض على أنظار جلالتم التعديلات التالية :

**أولاً :** أن يتضمن مشروع الدستور في تصديره : التنصيص على اللغة الأمازيغية والتركيز على الأبعاد الثلاثة للهوية المغربية وذلك وفق الصيغة

### والآمازيغية والعربية".

**ثانيا :** أن ينص على انتماء المغرب إلى شمال إفريقيا وسعيه إلى دعم وحدة شعوب هذه المنطقة اعتمادا على روابطها البشرية والتاريخية والحضارية.

**ثالثا :** أن يقر مشروع الدستور في بابه الأول الخاص بالمبادئ الأساسية والمساواة بين اللغتين الأمازيغية والعربية، بإضافة البند التالي : "اللغتان **الآمازيغية والعربية متساويتان لدى كافة المغاربة**" ، وذلك بعد الفصل المتعلق بالمساواة، ونعني بالمساواة إعطاء نفس الفرص للغتين في **النماء والتطور.**

وفي الختام تقبلوا يا صاحب الجلالة أسمى عبارات تقديرنا لمقامكم العالي بالله .

### الجمعيات المعنية :

جمعية الماس الثقافية، الناظور  
 جمعية أسنفلول الثقافية، مكناس  
 الجمعية الثقافية إزوران ، وأرزازات  
 جمعية إزوران ن تامونت، سوق الأريعاء الغرب  
 جمعية البحث الثقافي والترهوي، بيوغري أكادير  
 جمعية بوياء للثقافة والفنون، الحسيمة  
 جمعية الجامعة الصيفية بأكادير ، أكادير  
 جمعية تامسنا الثقافية، الدار البيضاء  
 جمعية تاماينوت (الجمعية الجديدة للثقافة والفنون الشعبية) ، الرباط  
 جمعية تيدوكلا للتعاون الثقافي، الجديدة  
 جمعية تيللي الثقافية والاجتماعية، غوليمة  
 جمعية تيوزي للثقافة والترهوية ، أيت ملول  
 جمعية ماسينسا الثقافية ، طنجة  
 الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي ، الرباط  
 جمعية النكور للثقافة والفنون بامزورن، الحسيمة  
 جمعية النهضة الثقافية، الناظور  
 جمعية فزاز الثقافية والاجتماعية، فاس  
 الجمعية الثقافية لسوس ، الدار البيضاء.

### عن الجمعيات :

ابراهيم أخياط حسن إد بلقاسم محمد الشامي عبد المالك أوسادن أحمد الدغرني

## Déclaration des associations culturelles amazighes au Maroc sur la révision constitutionnelle de 1996

### تصريح الجمعيات الثقافية الأمازيغية بالمغرب

حول مشروع دستور 13 شتنبر 1996

إن الجمعيات الثقافية الأمازيغية بالمغرب المجتمعة بالرباط يوم الأحد 1 / 9 1996 لمناقشة مشروع الدستور، وبعد المشاورات فيما بينها تعلن للرأي العام الوطني والدولي وسائر المواطنين والمواطنات ما يلي :

أ - أنها لاحظت أن مشروع دستور 13 شتنبر 1996 لا يعبر عن مطامح الجمعيات الثقافية الأمازيغية بالمغرب في رفع التهميش والإقصاء الذين تتعرض لهما الهوية واللغة الأمازيغيتين بالمغرب.

ب - تذكر وتتمسك بمطالبها المشروعة التي سبق أن عبرت عنها في مختلف المناسبات وعبر الرسائل التي وجهتها إلى مختلف مؤسسات الدولة المغربية والأحزاب السياسية والجمعيات الحقوقية وبمضمون العريضة التي وقعها عدد كبير من المواطنين والمواطنات.

ج - تؤكد عزمها على مواصلة النضال إلى أن تتحقق مطالبها المشروعة، وتدعو الجميع إلى تحمل مسؤولياتهم تجاه إقصاء اللغة والهوية الأمازيغيتين من دستور البلاد

فاتح شتنبر 1996

#### الجمعيات الموقعة :

- |                    |  |
|--------------------|--|
| الدار البيضاء      | 1 - الجمعية الثقافية لسوس                        |
| الناظور            | 2 - جمعية النهضة الثقافية                        |
| إنزكان             | 3 - جمعية تيزوي الثقافية والتربوية               |
| الرباط             | 4 - تامانوت (ج.ج.ف.ش.)                           |
| طنجة               | 5 - جمعية ماسينيسا الثقافية                      |
| فاس                | 6 - جمعية فزاز الثقافية والاجتماعية              |
| الناظور            | 7 - جمعية إلماس الثقافية                         |
| كوكبة              | 8 - جمعية نثالي الثقافية والاجتماعية             |
| الحسيمة            | 9 - جمعية النكور للثقافة والفنون بامزون          |
| مكناس              | 10 - جمعية أسنفلول الثقافية                      |
| أكادير             | 11 - جمعية الجامعة الصيفية بأكادير               |
| الرباط             | 12 - الجمعية المغربية للبحث والتبادل الثقافي     |
| وزارات             | 13 - الجمعية الثقافية إزوران                     |
| سوق أربعاء الغرب   | 14 - جمعية إزوران ن تامونت                       |
| الدار البيضاء      | 15 - جمعية تامستا الثقافية                       |
| الجديدة            | 16 - جمعية تيدوكلا الثقافية                      |
| بيوكر - أكادير     | 17 - جمعية البحث الثقافي والتربوي                |
| الحسيمة            | 18 - جمعية بوبا للثقافة والفنون                  |
| الرياضاني - أزيفال | 19 - الجمعية الثقافية أسيريم                     |
| أزيفال             | 20 - الجمعية الاجتماعية والتربوية والثقافية أسكا |
| الحاجب             | 21 - جمعية تيزي للثقافة والتنمية                 |
| زغنان - الناظور    | 22 - جمعية زغنان                                 |

# Bibliographie

- Abou-El Kacem, E. 2004. *Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc : Processus et réactions*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale, EHESS, Paris.
- Adgherni, A. 1998. *L'action associative amazighe au Maroc*. Impérial, Rabat. (En arabe)
- Actes de la première rencontre de l'AUEA 1982. *La culture populaire, l'unité dans la diversité*. Imprimerie Fédala Mohammedia. (En arabe)
- Adam, A. 1972. « Les Berbères à Casablanca ». ROMM, no 12.
- Ageron, C.-A., « Charles-Robert, 1971. La politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934 ». *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, T. 18<sup>e</sup>, n° 1.
- Aidi, H. 2017. « Les blessures ouvertes du Rif ». *Multitudes* (n° 68), 3.
- Akhiat, B. 1989. *Tabrat (lettre)*. Publications de l'AMREC, Rabat.
- Akhiat, B. 1993. « AMREC : Identité, objectifs et organisation ». *Un quart de siècle d'action culturelle amazighe*, Publications de l'AMREC. (En arabe)
- Akhiat, B. 2004. « Rôle du discours amazigh dans la correction des notions dominantes ». *Lecture dans le Processus du Mouvement Culturel Amazigh*. Publication de l'AMREC, Rabat. (En arabe)
- Akhiat, B. 2007. *Tamazight notre identité nationale*. Publications de l'AMREC. (En arabe)
- Al Azhar, A. 1984. *La question nationale, l'amazighité et la construction de l'État-nation au Maghreb arabe*. Dar Al Khathabi. (En arabe)
- Almond, G. et Verba, S. 1963. *The Civic Culture*. UP. Princeton, Princeton.
- AMREC 1997. *Trente années de l'action culturelle amazighe*. Publications de l'AMREC, Imprimerie Impériale, Rabat. (En arabe)
- AMREC 2006. *Quarante ans d'action militante amazighe*. Publications de l'AMREC, Boukili Impression, Kenitra, p. 170. (En arabe)
- Aourid, H. 1999. *Substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc, Analyse des discours islamiste et amazighe*. Thèse de doctorat d'État, F.S.J.E.S Agdal, Rabat.
- Aslan, S. 2015. *Nation-Building in Turkey and Morocco : Governing Kurdish and Berber Dissent*. Cambridge University Press. New York.
- Assid, A. 1998. *L'amazighité dans le discours de l'islam politique au Maroc*. Publication Revue Tawessna, Rabat. (En arabe)
- Association ATTAC Maroc 2018. « Le Hirak du Rif : lutte populaire héroïque pour la liberté et la justice sociale » Imprimerie Sudpub communication. (En arabe)
- Aubin, Jules et Aubin, Jim 1964. « Le Maroc en suspens » *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Ayache, G. 1981. *Les origines de la Guerre du Rif*. Éditions de la Sorbonne et SMER, Paris et Rabat.
- Baggioni, D. 1997. *Langues et nations en Europe*, Payot, Paris.

- Bailey, R. et Flores, G.V. 1973. "Internal Colonialism and Racial Minorities in the U.S. : an Overview." Dans Bonilla, F. et Girling, R. (éd.) *Structures of Dependency*, Stanford, Institute of Political Studies.
- Balandier, G. 1963. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*. PUF, Paris.
- Balibar, R. et Laporte, D. 1974. *Le Français national. Politique et pratique de la langue nationale sous la révolution française*. Paris, Hachette.
- Barbin, R. 1937. *Le Mouvement breton. Autonomisme et fédéralisme*. Éditions Armorica, Carhaix, Rennes.
- Basset, A. 1952. *La Langue berbère*. Oxford University Press for International African Institute, London.
- Basset, H. 1920. *Essai sur la littérature des Berbères*. Ancienne-Maison Bastide-Jourdan, Alger.
- Basset, R. 1894. *Études sur les dialectes berbères*. Ernest Le Roux Éditeurs, Paris.
- Bayle, L. 1975. *Procès de l'occitanisme*. L'Astrado, Toulon.
- Beatriz Chaloult, N. et Chaloult, Y. 1979. "The internal colonialism concept : methodological considerations." *Social and Economic Studies*, vol. 28, n° 4.
- Belahsen, R., Naciri, K., et El Ibrahimy, A. 2017. "Food security and women's roles in Moroccan Berber (Amazigh) society today." *Maternal and Child Nutrition*.
- Bekkai Lahbil, A. 1999. *Si Bekkai : rendez-vous avec l'histoire*. Imprimerie Mithaq al Maghrib, Rabat.
- Bel Ghazi, T. et Madani, M. 2000. *L'action collective au Maroc*. Publication de la FLSH de Rabat.
- Ben Barka, M. 1966. *Option Révolutionnaire*. F. Maspero, Paris.
- Ben Barka, M. 1999. *Écrits politiques : 1957-1965*. Éditions Syllepse, Paris.
- Bendourou, O. 2012. « La nouvelle Constitution marocaine du 29 juillet 2011 ». *Revue française de droit constitutionnel* (n° 91), 3.
- Benhlal, M. 2006. « Des Aït-I-collège aux N'Aït-I Watan, un improbable isolat berbère aux processus d'intégration nationale ». Dans Claudot-Hawad, H. (dir.) *Berbère ou arabes le tango des spécialistes*, p. 77-113, Éditions Non-Lieu, Paris.
- Bennouna, M. 2002. *Héros sans gloire, Échec d'une révolution : 1963-1973*. Tarik, Casablanca.
- Benoit-Rohmer, F. 2001. « Les langues officieuses de la France ». *Revue française de droit constitutionnel*, n° 45.
- Bessis, J. 1978. « Chekib Arslan et les mouvements nationalistes au Maghreb ». *Revue Historique*, T. 259, Fasc. 2 (526).
- Blauer, R. 1969. "Internal Colonialism and Ghetto Revolt." *Social Problems*, vol. 16, n° 4.
- Bothore, J. 1969. *La Bretagne contre Paris*. La table ronde, Paris.
- Bouaziz, M. 1999. « Mouvements sociaux et mouvement national au Maroc : de la liaison organique à l'amorce du désengagement ». Dans Le Saout, D. et Marguerite, R.

- (dir.) *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb : perspective comparée*, p. 67-78, Karthala, Paris.
- Boudhan, M. 2019. *Sur le Hirak du Rif*. Publications de Tawiza. (En arabe)
- Boudon, R. 1992. « Action ». Dans Boudon R. (dir.) *Traité de Sociologie*, p. 21-55, PUF, Paris.
- Boudon, R. 1993. *Effets pervers et ordre social*. PUF, Paris.
- Boudon, R. et Bourricaud, F. 1994. *Dictionnaire critique de la sociologie*. PUF, Paris.
- Boukous, A. 1977. *Langage et culture populaire au Maroc*. Publication de l'AMREC, Rabat.
- Boukous, A. 1982. « À propos du pluralisme linguistique ». Dans *Culture populaire : l'unité dans la diversité*. Acte de la Première rencontre de l'AUEA de 1980, Imprimerie Fédala, Mohamadia, p. 181-182. (En arabe)
- Boukous, A. 2013a. « L'officialisation de l'amazighe : enjeux et stratégies ». *Asinag*, n° 8, Rabat.
- Boukous, A. 2013b. « Revitalisation de l'Amazighe : enjeux et stratégies ». *Langage et société*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, n° 143/1.
- Boum, A. 2013. *Memories of absence : How Muslims Remember Jews in Morocco*. Stanford University Press, CA.
- Bousquet, G.-H. 1957. *Les Berbères*. Coll. Que sais-je ?, PUF, Paris.
- Breuilly, J. 1993. *Nationalism and the State*. Manchester University Press, Manchester.
- Brick, Oussaid. 1988. *Les coquelicots de l'oriental : chronique d'une famille berbère marocaine*. La découverte, Paris.
- Brunot, L. 1920. « Aux Conscrits de l'Enseignement des indigènes ». *Bulletin de l'enseignement public du Maroc*, n° 25.
- Bulletin de Communication* 1993. Publié par l'association Ilmas, n° 1 (été).
- Bulletin de IRCAM* 2003, n° 1.
- Bulletin Al Intliaka Athakafia* 1982, n° 1 (hiver).
- Burke III, E. 2014. *The Ethnographic State. France and the Invention of Moroccan Islam*. University of California Press, Oakland.
- Caerleon, R. 1969. *La Révolution Bretonne permanente*. La table ronde, Paris.
- Camps, G. 1988. « Espaces berbères ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n°s 48-49.
- Carmichael, S. et Hamilton, C.V. 1967. *Black Power : The Politics of Liberation in America*. Vintage Books, New York.
- Cerquiglini, B. 2013. *La naissance du français*. Coll. Que sais-je ?, P.U.F., Paris.
- Chafik, M. 1989. *Aperçu sur trente-trois siècles d'histoire des Amazighs*. Alkalam, Mohammedia.
- Chafik, M. 2000. *Pour un Maghreb d'abord Maghrébin*. Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat.
- Chaker, S. 2013. « L'officialisation du tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables ». *Asinag*, n° 8.

- Charlot, Jean et Charlot, Monica 1985. « Les groupes politiques et leur environnement ». Dans Grawitz, M. et Leca, J. (dir.) *Traité de Science Politique*, vol. 3, p. 319-495, PUF, Paris.
- Chazel, F. 1992. « Mouvements sociaux ». Dans Boudon, R. (dir.) *Traité de sociologie*, p. 263-312, PUF, Paris.
- Cherkaoui, M. 1997. « Le réel et ses niveaux : peut-on toujours fonder la macrologie sur la micrologie ? ». *Revue française de sociologie*, vol. 38, no 3.
- Cherkaoui, M. 2003. « L'État et la Révolution. Logique du pouvoir monopoliste et mécanismes sociaux dans l'Ancien Régime de Tocqueville ». *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-126.
- Cherkaoui, M. 2006. *Le Paradoxe des conséquences. Une théorie wébérienne des conséquences inattendues*. Droz, Genève/Paris.
- Cherkaoui, M. 2007. *Le Sahara, liens sociaux et enjeux géostratégiques*. Bardwell Press, Oxford.
- Cherkaoui, M. 2018. *Essai sur l'islamisation. Changements des pratiques religieuses dans les sociétés musulmanes*. PUPS, Paris.
- Colonel, H. Simon. 1915. « Les Études Berbères au Maroc et leurs applications en matière de politique et d'administration ». *Archives Berbères*, vol. 1, fasc. 1.
- Comaroff, John L. et Comaroff, Jean. 2009. *Ethnicity, Inc*. University of Chicago Press, Chicago.
- Comité d'Action Marocaine. 1934. *Plan de réformes marocaines*. Imprimerie LABOR, Paris.
- Cotier, J. 1970. "The Mechanisms of Internal Domination and Social Change in Peru." Dans Horowitz, I.L. (éd.) *Masses in Latin America*. Oxford University Press, New York.
- Crawford, D. 2008. *Moroccan Households in the World Economy : Labor and Inequality in a Berber Village*. Louisiana State University Press, Baton Rouge.
- de Certeau, M., et al. 2002. *Une Politique de la langue. La Révolution française et les patois : l'enquête de Grégoire*. Coll. Folio histoire (n° 117), Gallimard.
- de Foucauld, C. 1888. *Reconnaissance au Maroc*. Challamel et Cie, Éditeurs, Paris.
- de Jorquet de la Salle, L. 1925. « La question Berbère au Maroc ». *Revue Le Correspondant*, tome 301, Paris.
- de Segonzac, Marquis. 1934. « Lyautey et l'évolution marocaine ». *Journal of the African Society*. vol. 33, n° 133.
- Denis, A.Y. 1992. *Histoire du Mouvement Breton*. La pensée Universelle, Paris.
- Desrues, Thierry. 2012. « Le Mouvement du 20 février et le régime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections ». *L'Année du Maghreb*.
- Desrues, Thierry. 2018. « Le Maroc en 2017 : Gouverner la "Monarchie exécutive" ou les logiques de l'autoritarisme ». *L'Année du Maghreb*, 19.
- de Tocqueville, Alexis. 1967. *Ancien régime et la révolution*. Gallimard, Paris.

- Deutsch, K. 1961. "Social mobilization and political development." *American Political Science Review*, 55, 3.
- Dieckhoff, A. 2005. "Beyond Conventional Wisdom : Cultural and Political Nationalism Revisited." Dans Dieckhoff, A. et Jaffrelot, C. (dir.) *Revisiting Nationalism : Theories and Processes*, Centre d'Études et de Recherches Internationales, Paris.
- Direche-Slimani, K. 2004. *Chrétiens de Kabylie (1873-1954). Une action missionnaire dans l'Algérie coloniale*. Éditions Bouchène, Paris.
- Dubar, C. 2010. *La crise des identités, L'interprétation d'une mutation*. PUF, Paris.
- Dulong, R. 1975. *La question bretonne*. Presses de la FNSP, Paris.
- Dulong, R. 1978. *Les régions, l'État et la Société locale*. PUF, Paris.
- Durkheim, E. 1978. *De la division du travail social*. Presses universitaires de France, Paris.
- El Benna, A. 1991. *L'Union Nationale des Forces Populaires : Naissance et développement*. Éditions Maghrébines, Casablanca.
- El Jabri, M.A. 1988. *Le Maroc contemporain, La spécificité et l'identité, la modernité et le développement*. Éditions Benchra. (En arabe)
- El Mossadeq, R. 2014. « Les dérives du pouvoir constituant ». Dans Bendourou, O., et al. (éd.) *La nouvelle Constitution marocaine à l'épreuve de la pratique*, p. 9-32, La Croisée des Chemins, Casablanca.
- El Qadery, M. 1995. *L'État-national et les berbères : Le cas du Maroc, Mythe colonial et négation Nationale*. Thèse de doctorat en histoire. Université Paul Valéry, Montpellier.
- Evans-Pritchard, E. 1969. *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*. Trad. de l'anglais par Louis Évrard, Gallimard, Paris.
- Favret, J. 1967. « Traditionalisme par excès de modernité ». *Archives européennes de sociologie* VIII, 1.
- Flamand, P. 1952. *Un Mellah en pays berbère : Demnate*. Institut des Hautes Études Marocaines, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, Paris.
- Flamand, P. 1959. *Diaspora en terre d'Islam : Les communautés du Sud marocain*. 2 tomes, Imprimeries réunies, Casablanca.
- Fournis, Y. 2004. *Les régionalismes en Bretagne : la région et l'État Structures et dynamiques des répertoires d'action 1950-2000*. Thèse de doctorat en science politique, Université de Rennes 1.
- Galand-Pernet, P. et Zafrani, H. 1970. *Une version berbère de la Haggadah de Pesah : texte de Tinrhir du Todrha (Maroc)*. Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris.
- Gallissot, R. 2004. « Le projet de l'armée de libération du Maghreb et ses effets : de l'activisme premier à sa marginalisation ». *Armée de libération maghrébine*, Fondation Mohamed Boudiaf, Alger.
- Geertz, G., (dir.) 1963. *Old Societies and New States*. The Free Press of Glencoe, New York.

- Geertz, G. 1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books, New York.
- Gellner, E. 1969a. *Saints of the Atlas*. University of Chicago press, Chicago. Trad. de l'anglais en 2003 par Paul Coatalen, Éditions Bouchène, Paris.
- Gellner, E. 1969b. « Système tribal et changement social en Afrique du Nord ». *Annales marocaines de sociologie*.
- Gellner, E. 1973. "Patterns of Rural Rebellion in Morocco : Tribes as Minorités." Dans Gellner, E. et Micaud, C. (dir.) *Arabs and Berber*. Duckworth, London.
- Gellner, E. 1989. *Nation et nationalisme*. Payot, Paris.
- Gellner, E. et Micaud, C. 1973. *Arabs and Berbers*. Duckworth, London.
- Geschiere, P. 2009. *The Perils of Belonging*. University of Chicago Press, Chicago.
- Godelier, M. 2004. « À propos des concepts de tribu, ethnie et État. Formes et fonctions du pouvoir politique ». Dans Dawod, H. (dir.) *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*, p. 287-304, Armand Colin, Paris.
- Gonzalez-Casanova, P. 1964. « Société plurielle-Colonialisme interne et développement ». *Revue Tiers Monde*, vol. 5, n° 18.
- Gonzalez-Casanova, P. 1969. "Internal Colonialism and National Development." Dans Irving L. Horowitz, de Castro, J. et Gerassi, J., (éd.) *Latin America Radicalism*. New York, Vintage Books.
- Gourdon, J. 1973. « Chronique politique ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Grandguillaume, G. 1977. « Pour une anthropologie de l'arabisation au Maghreb ». *Peuples méditerranéens*, n° 1.
- Grandguillaume, G. 2004. « L'arabisation du Maghreb ». *Revue d'Aménagement linguistique*, Aménagement linguistique au Maghreb, Office québécois de la langue française, n° 107 (hiver).
- Gras, Solange et Gras, Christian. 1982. *La révolte des régions d'Europe occidentale : de 1916 à nos jours*. PUF, Paris.
- Guiomar, J.-Y. 1970. « Régionalisme, fédéralisme et minorités nationales en France entre 1919 et 1939 ». *Le Mouvement social*, n° 70.
- Hammoudi, A. 2001. *Maîtres et disciples. Genèse et fondements des pouvoirs autoritaires dans les sociétés arabes. Essai d'anthropologie politique*. Maisonneuve-Larose/Toubkal, Paris/Casablanca.
- Hardy, G. 1920. « Pour l'Enseignement professionnel : l'Apprentissage ». *Bulletin de l'Enseignement public au Maroc*, n° 25 (novembre).
- Hardy, G. 1921. « L'éducation française au Maroc ». *La Revue de Paris*. Mars avril.
- Hardy, G. 1922. « L'enseignement ». *La renaissance du Maroc : dix ans de protectorat 1912-1922*, Résidence Générale de la république Française au Maroc, Rabat, Paris rue des pyramides.
- Hardy, G. 1926. *L'âme marocaine : d'après la Littérature Française*. Bulletin de l'Enseignement Public du Maroc, n° 73, Larose, Paris.

- Hart, D.M. 1967. "Segmentary systems and the role of 'five fifths' in tribal Morocco." *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 3.
- Hart, D.M. 1972. "The Tribe in Modern Morocco Two Cases Studies." Dans Gellner, E. et Micaud, C. (éd.) *Arabs and Berbers*. Duckworth, London.
- Hart, D.M. 1973. "The Ait Ba'Amran of Ifni : an ethnographie survey." *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 15-16.
- Hart, D.M. 1976. « De "Ripublik" à "République", les institutions socio-politiques rifaines et les réformes d'Abd el-Krim ». *Abd el-Krim et la république du Rif*, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, 18-20 janvier 1973, F. Maspéro, Paris.
- Hart, D.M., Morin-Barde, M. et G. Trecolle. 1989. « 'Atta (Ayt) », *Encyclopédie berbère*, 7. Peeters Publishers, Louvain.
- HCP (Haut-Commissariat au Plan) Rapports de statistiques nationales établis depuis 1957 par le Service central des statistiques du Maroc. Sont cités ici les rapports de 2004 et de 2015 du *Recensement de la Population et de l'Habitat et L'enquête sur les niveaux des ménages*, 1998-1999.
- Hechter, M. 1975. *Internal Colonialism. The Celtic fringe in British national development 1539-1966*. University of California Press, Berkeley et Los Angeles.
- Hoffman, E.K. 2008. *We Share Walls : Language, Land and Gender in Berber Morocco*. Blackwell, Malden, MA.
- Ibnou Khaldoun. 1992. *Prolégomène*. Dar Al Kitab Al Ilmia, Beyrouth. (En arabe)
- Id Belkacem, H. 1996. *Le droit pour un jugement équitable entre le droit international comparé et la réalité marocaine*. Éditions Simona, Rabat. (En arabe)
- Jebnoun, N. 2020. "Public space security and contentious politics of Morocco's Rif protests." *Middle Eastern Studies*, vol. 56, n° 1.
- Jouanjan, O. 2002. « Lorenz von Stein et les contradictions du mouvement constitutionnel révolutionnaire (1789-1793) ». *Annales historiques de la Révolution française*, vol. 328, n° 1.
- Julien, C.A. 1961. *Histoire de l'Afrique du Nord : Tunisie, Algérie, Maroc, Des origines à la conquête arabe (647 ap. J. C.)*. Payot, Paris.
- Justinard, L. 1930. « Les Ait Ba 'Amran ». *Villes et Tribus du Maroc*, vol. VIII, Tribus Berbères, t. 1, Honoré Champion, Paris.
- Kadiri, N. 2009. « À l'orée du Sahara : les turbulences de l'ancienne enclave espagnole de Sidi Ifni ». *Outre-Terre*, n° 23.
- Karrouche, N. 2017. "Memory as Protest. Mediating Memories of Violence and Bread Riots in the Rif." Dans Norman Saadi Nikro et Sonja Hegasy (éd.) *The Social Life of Memory : Violence, Trauma, and Testimony in Lebanon and Morocco*, Palgrave/MacMillan.
- Khalidi, M. et Khabbach, H. 2008. *Mahjoubi Aherdan ou Ezzayegh*. Éditions Ifriquia-orient, Casablanca. (En arabe)

- Kuper, A. 2005. *The Reinvention of Primitive Society*. Routledge, Londres et New York.
- Kuter, L. 1981. *Breton Identity Musical and Linguistic Expression in Brittany France*. Ph.D. thesis, Indiana University.
- Lacouture, Jean et Simone. 1958. *Le Maroc à l'épreuve*. Seuil, Paris.
- Lafont, R. 1967. *La révolution régionaliste*. Gallimard, Paris.
- Lafont, R. 1974. *La revendication Occitane*. Flammarion, Paris.
- Lafont, R. 1976. *Autonomie, de la région à l'autogestion*. Gallimard, Paris.
- Lafuenté, G. 1984. « Dossier marocain sur le Dahir berbère de 1930 ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38.
- Lakhsassi, A. 2005. « Amazighité et question identitaire ». *Cahiers de recherche*, Centre Jacques Berque, n° 3.
- Landau, R. 1956. *Moroccan drama, 1900-1955*. The American Academy of Asian studies, San Francisco.
- Laroui, A. 2001. *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Centre Culturel Arabe, Casablanca.
- Larzac, J. 1972. *Le petit livre de l'Occitanie*. F. Maspéro, Paris.
- Lefebure, C. 1984. « Ousmane : la chanson berbère reverdie ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Le Glay, M. 1916. « Les Populations berbères du Maroc ». *Conférences Franco-Marocaines*, tome 1, L'œuvre du Protectorat, Librairie Plon, Paris.
- Lehtinen, T. 2003. *Nation à la marge de l'État : la construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'espace national marocain et au-delà des frontières étatiques*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et ethnologie soutenu à l'EHESP, Paris.
- Le Saout, D. 2009. « La radicalisation de la revendication amazighe au Maroc : le sud-est comme imaginaire militant ». *L'Année du Maghreb*, n° 5.
- Le Saout, D. 2017. « Les associations amazighes au défi de l'institutionnalisation au Maroc et en Algérie, Entre logique consensuelle et logique protestataire ». Dans Tilmatine, M. et Desrues, T. (dir.) *Les revendications amazighes dans la tourmente des « printemps arabes »*, p. 161-193, Centre Jacques Berque, Rabat.
- Le Tourneau, R. 1961. « Destin du peuple berbère ». *Revue de Paris*, août.
- Leveau, R. 1985. *Le Fellah marocain défenseur du trône*. PFNSP, Paris.
- Lewis, H.M., Johnson, L. et Askins, D. 1978. *Colonialism in Modern America: The Appalachian Case*. Appalachian State University.
- Lieutenant-colonel Huot. 1922. « La politique indigène, politique du Nord et politique du sud ». *La renaissance du Maroc : dix ans de protectorat, 1912-1922*, Résidence Générale de la république Française au Maroc, Rabat, Paris, rue des Pyramides.
- Lipset, S. 1963. *The First New Nation*. New York.
- Lipset, S. et Rokkan, S. 1967. *Party Systems and Voter Alignments*. Free Press, New York.
- Longuet, Robert-Jean. 1934. « Malaise marocain ». *Revue Atlas*, n°s 23-24, Paris.

- Loth, G. 1916. « L'Enseignement public au Maroc ». *Conférences Franco-Marocaines*, tome premier, L'œuvre du Protectorat, Librairie Plon, Paris.
- Louwers, O. (dir.) 1931. « Rapport général », Institut colonial international, *L'enseignement aux Indigènes. Rapports préliminaires, XXI<sup>e</sup> Session, Paris, 5-6-7-8 Mai 1931*. Établissements généraux d'imprimerie, Bruxelles, 1931.
- Luccioni, J. 1984. « L'élaboration du dahir berbère du 16 mai 1930 ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38, 1984.
- Lyautey, H. 1921. *Lettres du Tonkin et de Madagascar (1894-1899)*. Librairie Armand Colin, Paris.
- Lyautey, H. 1927. *Paroles d'action : Madagascar, Sud-Oranais, Oran, Maroc (1900-1926)*. Librairie Armand Colin, Paris.
- Maddy-Weitzman, B. 2011. *The Berber identity movement and the challenge to North African*. University of Texas Press.
- Maddy-Weitzman, B. 2015. "A turning point ? The Arab Spring and the Amazigh movement." *Ethnic and Racial Studies*, vol. 38, n° 14.
- Maddy-Weitzman, B. 2017. « Insécurité à la périphérie : les griefs socio-économiques et le mouvement amazigh au Maroc ». Dans Tilmatine, M. et Desrues, T. (dir.) *Les revendications amazighes dans la tourmente des « printemps arabes »*, p. 195-213, Centre Jacques Berque, Rabat.
- Marais, O. 1964. « La classe dirigeante au Maroc ». *Revue française de science politique*, n° 4.
- Marais, O. 1969. « Les relations entre la monarchie et la classe dirigeante au Maroc ». *Revue française de science politique*, n° 6.
- Masqueray, E. 1983. *Formation des cités chez les populations sédentaires de l'Algérie : Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Aouras, Beni Mezab*. Édisud, Aix-en-Provence.
- McAdam, Doug, Tarrow, S. et Tilly C. 1998. « Pour une cartographie de la politique contestataire ». *Politix*, vol. 11, n° 41.
- Médiateur pour la Démocratie et les Droits de l'Homme. 2015. *Mouvement du 20 février : essai de documentation*. Rabat. (En arabe)
- Merolla, D. et Dahraoui, A. 2017. « Le sentiment d'être "chez soi" sur les sites amazighs et le "printemps arabe" : déconstructions et renégociations sur le Web ». Dans Tilmatine, M. et Desrues, T. (dir.) *Les revendications amazighes dans la tourmente des « printemps arabes »*, p. 289-322, Centre Jacques Berque, Rabat.
- Monjib, M. 1992. *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir*. Harmattan, Paris.
- Montagne, R. 1930. *Les Berbères et le Makhzen au sud du Maroc, essai sur la transformation des Berbères sédentaires (groupe Chleuh) au sud du Maroc*. Alcan, Paris.
- Montagne, R. 1934. « La Politique Berbère de la France ». *Journal of the Royal African Society*, vol. 33, n° 133.
- Montagne, R. 1937. « La crise nationaliste au Maroc ». *Politique étrangère*, n° 6.
- Montagne, R. 1952. « Naissance et développement du prolétariat marocain ». Dans *Industrialisation de l'Afrique du Nord*. Armand Colin, Paris.

- Montagne, R. 1953. *Révolution au Maroc*. France Empire, Paris.
- Monteil, V. 1946. « Choses et gens du Bani ». *Hespéris*, Tome XXXIII.
- Monteil, V. 1948. « Notes sur Ifni et les Ait Ba'Amran ». *Notes et Documents*, 11, Institut des Hautes Études Marocaines, Larose, Paris.
- Morder, O. 1973. *Breiz ou Atao histoire et actualité du nationalisme Breton*. Éditions A. Moreau, Paris.
- Mousslim, Barbari. 1931. *Tempête sur le Maroc ou les Erreurs d'une politique*. Rieder (impr. de Gadreaud), Paris.
- Munson, Jr., H. 1993. *Religion and Power in Morocco*. Yale University Press, New Haven.
- Nelli, R. 1978. *Mais enfin qu'est-ce que l'Occitanie ?* Privat, Toulouse.
- Neveu, E. 2009. *Sociologie des mouvements sociaux*. La Découverte, Paris.
- Nicolas-Mourer, H. 1963. « Les collectivités locales dans l'administration territoriale du royaume du Maroc ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Oberschall, A. 1978. « Une théorie sociologique de la mobilisation ». Dans Birnbaum, P. et Chazel, F. (éd.) *Sociologie politique – Textes*, coll. U2, Armand Colin, Paris.
- Oliva, P. 1971. « Notes sur Ifni ». *Revue de Géographie du Maroc*, n° 19.
- Ouaazzi, E. 2000. *Genèse du Mouvement Culturel Amazigh au Maroc*. El Maarif, El Jadida, Rabat. (En arabe)
- Ouardighi, A. 1979. *Les énigmes historiques du Maroc indépendant, 1956-1961 : de l'indépendance à la mort de Mohammed V*. Imprimerie nouvelle, Rabat. (En arabe)
- Ougrou, J. 1962. « Le fait berbère (essai de démystification) ». *Confluent*, n°s 23-24 (sept.-oct.).
- Oved, G. 1978. « La gauche française et les Jeunes-Marocains ». Dans Gallissot, R. (dir.) *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*, p. 91-126, Cahier du « Mouvement social » n° 3, Les Éditions ouvrières, Paris.
- Palazzoli, C. 1972. « La mort lente du Mouvement national au Maroc ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Palazzoli, C. 1974. *Le Maroc politique : De l'Indépendance à 1973*. Sindbad, Paris.
- Parsons, T. 1966. *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Englewood Cliffs, New Jersey.
- Pellat, C. 1960. « Berbère ». *Encyclopédie de l'Islam*, vol. 1, Brill, Leyde, et Maisonneuve et Larose, Paris.
- Petrella, R. 1978. *La renaissance des cultures régionales en Europe*. Entente, Paris.
- Pizzorno, A. 1990. « Considérations sur les théories des mouvements sociaux ». *Politix*, vol. 3, n° 9.
- Pouessel, S. 2007. *Revendiquer la berbérité. Élaborations d'une identité : le discours du mouvement culturel berbère en partance du Maroc*. Thèse de Doctorat soutenue à l'EHESS, Paris.
- Pye, L. 1963. "Introduction." Dans *Communications and Political Development*, Princeton UP, Princeton.

- Quijano, A. 1967. "Contemporary Peasant Movements." Dans Lipset, S.M. et Solari, A., (éd.) *Elites in Latin America*. Oxford University Press, New York.
- Rachik, H., (dir.) 2006a. *Usages de l'identité Amazighe au Maroc*. Imprimerie Najah E. Jadida, Casablanca.
- Rachik, H. 2006b. « Identité dure et identité molle ». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, n<sup>os</sup> 73-74.
- Rachik, H. 2017. *Éloge des identités molles*. Éditions La croisée des chemins, Casablanca.
- Rahmani, A. 1980. « Le coup de sang des berbères ». *Revue Liens*, n<sup>o</sup> 8.
- Rhani, Z., Nabalssi, K. et Benalioua, M. 2020. "The Rif again! Popular uprisings and resurgent violence in post-transitional Morocco." *The Journal of North African Studies*.
- Robert, J. 1963. *La monarchie marocaine*. LGDJ, Paris.
- Rossi-Doria, D. 2016. "Le Printemps Démocratique': Amazigh Activism in the February 20 Movement in Southern Morocco." *Contemporary Levant*, vol. 1, n<sup>o</sup> 1.
- Rézette, R. 1955. *Les Partis politiques marocains*. A. Colin, Paris.
- Rivet, D. 1976. « École et colonisation au Maroc : la politique de Lyautey au début des années 20 ». *Cahiers de l'histoire*, n<sup>o</sup> 1-2, t. 21.
- Rivet, D. 2012. *Histoire du Maroc : de Moulay Idriss à Mohammed VI*. Fayard, Paris.
- Robertson, G.B. 2011. *The Politics of Protest in Hybrid Regimes. Managing Dissent in Post-Communist Russia*. Cambridge University Press, New York.
- Rokkan, S. et Urwin, D.W. 1983. *Economy. Territory. Identity Politics of West European Peripheries*. Sage, London.
- Roux, A. 1954. « Compte rendu bibliographique ». *Hespèris*, tome XLI.
- Saadi, M. 2019. *Le Hirak du Rif, dynamiques de l'identité protestataire*. Akhawayn Sliki, Tanger. (En arabe)
- Safi Moumen Ali. 2002. « Les origines du changement dans la trajectoire de la chanson amazighe ». *La musique Amazighe et la volonté de rénovation : Groupe Ousmane*. Publication de l'AMREC. (En arabe)
- Sánchez-García, J. et Touhtou, R. 2021. « De la Hogra al Hirak : neocolonialismo, memoria y disidencia política juvenil en el Rif ». *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, vol. 19, n<sup>o</sup> 1.
- Santucci, J.-C. 1977. « Les élections législatives marocaines de juin 1977 ». *Annuaire de l'Afrique du Nord*.
- Scott, J. 1998. *Seeing Like a State : How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed*. Yale University Press, New Haven.
- Scott, J. 2009. *The Art of Not Being Governed : An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. Yale University Press, New Haven and London.
- Sebti, A. 1991. « Chronique de la contestation citadine : Fès et la révolte des tanneurs, 1873-1874 ». *Hespèris-Tamuda*, vol. 29, fasc. 2.

- Sémard, P. 1926. *La guerre du Rif*. Librairie de l'humanité, Paris.
- Senhaji, Abderrahman Abdellah. 1986-1987. *Mémoires sur l'histoire de l'armée de libération et la résistance marocaine : de 1947 à 1956*. Imprimerie Fédala, Mohammadia. (En arabe)
- Servier, J. 2017. *Les berbères*. Coll. Que sais-je ? PUF, Paris.
- Shils, E. 1975. *Center and Periphery : Essays in Macrosociology*. University of Chicago Press, Chicago and London.
- Silverstein, P. 2013. "The pitfalls of transnational consciousness : Amazigh activism as a scalar dilemma." *The Journal of North African Studies*, vol. 18, n° 5.
- Simenel, R. 2011. *L'origine est aux frontières. Les Aït Ba'amran, un exil en terre d'arganiers (Sud Maroc)*. Coll. Chemins de l'ethnologie, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-CNRS Éditions, Paris.
- Stouffer, S. et al. 1949. *The American Soldier*. Princeton UP, Princeton.
- Suárez Collado, A. 2013a. "The Amazigh Movement in Morocco : New Generations, New References of Mobilization and New Forms of Opposition." *Middle East Journal of Culture and Communication*, 6.
- Suárez Collado, A. 2013b. « Mouvements sociaux sur la Toile : les effets des NTIC sur le militantisme amazigh au Maroc ». Dans S. Najjar (dir.) *Le Cyberactivisme au Maghreb et dans le monde arabe*, p. 41-54, IRMC, Tunis et Karthala, Paris.
- Taïeb, J. 2004 « Juifs du Maghreb : onomastique et langue, une composante berbère ? ». *Encyclopédie berbère*, 26, Peeters Publishers, Louvain.
- Tarrow, S. 1989. *Democracy and Disorder. Protest and Politics in Italy*. Oxford, Clarendon Press.
- Toufik, A. 1980. « Les juifs dans la société marocaine au XIX<sup>e</sup> siècle : L'exemple des juifs de Demnate ». *Juifs du Maroc : Identité et Dialogue*, p. 153-166, la Pensée Sauvage, Paris.
- Tilly, C. 1978. *From the Mobilization to Revolution*. Mc Graw-Hill, New York.
- Tilly, C. 1984. « Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne ». *Vingtième siècle*, n° 4 (octobre).
- Tilly, C. 1986. *La France contestée de 1600 à nos jours*. Fayard, Paris.
- Tilly, C. et Tarrow, S. 2008. *Politique(s) du conflit : De la grève à la révolution*. Presse de sciences po, Paris.
- Touraine, A. 1981. *Le pays contre l'État Luites occitanes*. Seuil, Paris.
- Waterbury, J. 1967. "Marginal politics and elite manipulations in Morocco." *Archives européennes de sociologie*, n° 8 (1).
- Waterbury, J. 1975. *Le Commandeur des croyants : la monarchie marocaine et son élite*. PUF, Paris.
- Weber, E. 1976. *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1860-1914*. Stanford University Press, Stanford.

- Weber, M. 1995. *Économie et société : Les catégories de la sociologie*. Tome 1, Pocket, Paris.
- Wolf, A. 2018. "Morocco's Hirak movement and legacies of contention in the Rif." *The Journal of North African Studies*.
- Wyrzten, J. 2015. *Making Morocco : Colonial Intervention and the Politics of Identity*. Cornell University Press, Ithaca, NY.
- Zade, M. 2006. *Résistance et armée de libération au Maroc, 1947-1956 : de l'action politique à la lutte armée : rupture ou continuité ?* Haut-commissariat aux anciens résistants et anciens de l'armée de libération, Rabat.
- Zafrani, H. 1967. « Les langues juives du Maroc ». *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 4.
- Zafrani, H. 1983. *Mille ans de vie juive au Maroc*. Maisonneuve et Larose, Paris.
- Zafrani, H. 1997. « Judéo-berbères au Maroc ». *Revue Européenne des Études Hébraïques*. Hors-Série : Recherches sur les Juifs du Maghreb.
- Zahid, A. 2008. *Le guide des associations amazighes*. Publication de l'IRCAM, 81. (En arabe)
- Zaki, M. 1978. « Résistance et armée de libération marocaines ». *Al Asas*, 8 (février).
- Zaki, M. 1987. *Résistance et armée de libération*. Éditions ETEI, Tanger.
- Zartman, W. 1962. « Les problèmes posés par l'arabisation des enseignements primaire et secondaire au Maroc ». *Confluent*, n° 26 (décembre).
- Zartman, W. 1964a. *The Problems of New Power in Morocco*. Atherton Press, New York.
- Zartman, W. 1964b. *Destiny of dynasty, the search for institutions in Morocco's developing society*. USCP, South Carolina.

# Index

- Abadrine, Ahmed 94  
Adgherni, Ahmed 97, 133-134, 138, 141, 147  
Agadir 77, 83, 85-86, 93-98, 101-106, 120, 142-143, 161-162, 175, 198  
Ahenouch, Abderrhamane 112  
Aherdan, Mahjoubi 49, 58-65, 92, 116, 146  
Aherdan, Ouzzine 92, 116  
Aït Baâmrane 156, 161-168  
Ait Bahssine, El Houssine 133  
Aït Melloul 142  
Ajaajaa, Mohamed 146-147, 150  
Ajdir *Voir aussi Khenifra* 55, 149, 197  
Ajdir, près de Nador 60  
Akdim, Mohamed 82  
Akhiat, Brahim 93, 97-101, 103, 106, 112, 123, 133-134  
Akhiat, El Houssine 123  
Akounad, Mohamed 143  
Al Fassi, Allal 38  
Al Houceima 21, 50, 59, 77, 144, 180-191  
Al Intilaka Athakafia, première association à Nador 74, 109-112, 152  
AMREC, Association marocaine de recherche et d'échange culturel 6, 13, 85, 91, 93-107, 110, 112, 115, 117, 122-124, 133-136, 138, 141-142, 149, 151, 174-175, 177  
ANCAP, Association nouvelle pour la culture et les arts populaires 91, 93-95, 97-98, 102-103, 105-108, 110, 122-124, 134, 138  
Arhamouch, Ahmed 123  
Assid, Ahmed 106, 141, 175  
Association Africa pour le développement et les droits de l'homme 153, 175, 178  
Association Assid 175, 178  
Association culturelle du Souss 91, 93, 96, 103-107, 123, 141  
Association culturelle Gheris 91  
Association Izourane N'Tamount 118, 137  
ATTAC, Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne 155, 164-165, 167-168, 170, 187  
AUEA, Association de l'Université d'été d'Agadir 91, 93, 95-96, 100, 102-107, 110, 112-113, 115, 117, 122-124, 133-134, 138, 142, 177  
Azaykou, Ali Sidki 92-93, 97, 100, 103, 122, 145-146  
Azetta, ou Réseau Amazigh pour la citoyenneté 115, 151-152, 174-175, 177  
Azghenghan 184  
Azrou 30, 66  
  
Balafrej, Ahmed 33  
Basri, Mohammed Fkih 67-70  
Ben Abdelkrim Khatabi, Mohamed 33, 56, 71, 183, 190, 193  
Ben Barka, Mehdi 50, 66, 68-70  
Benhakeia, Hassan 150  
Beni Mellal 54, 65-68  
Beni Nssar 184  
Bennouna, Abdeslem 33  
Ben Thami, le Caïd Bachir 54, 60-69, 86  
Biougra 135-136  
Bouarfa 155  
Boudhan, Mohamed 150  
Bougrine, Ali 150  
Boukous, Ahmed 4, 93, 98-101, 104, 111, 122-124, 179  
Bounfour, Abdellah 93, 97, 99  
Bourass, Abdelaziz 95  
  
Casablanca 2, 29, 37-41, 66-69, 72, 77-78, 82-83, 85, 87, 93-97, 104-106, 115, 120, 123, 133, 141, 154, 184, 191, 198  
Chafik, Mohamed 91, 104, 145-149, 175  
Chami, Mohamed 109-110, 112-113, 123-124, 174  
Charki, Mimoun 174  
Chtouka Aït Baha 93, 156  
CMA, Saint-Rome de Dolan, création du Congrès Mondial Amazigh 108  
Collectif Azaykou 152  
Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc 137  
Confédération des associations culturelles amazighes du Nord du Maroc 144, 177, 188  
Congrès Mondial Amazigh 108, 134, 138, 168, 175, 198

- Conseil national de coordination des associations culturelles amazighes du Maroc 90, 105, 114, 130, 132, 134-144, 149, 151, 197
- Coordination Ait Ghighouch, région du Sud-Est 152, 155-157, 160
- Coordination Amyafa des associations amazighes du Maroc central 152, 175, 178
- Coordination Atlas-Tensift, à Marrakech 152
- Coordination Cadi Kaddour, associations culturelles amazighes du Rif 152
- Coordination Khair-Eddine 152
- Coordination Mouloud Mammeri des associations culturelles amazighes du Sud-Est 152
- Coordination Tafsut 175, 178
- Déclaration de Douarnenez en faveur des droits identitaires, culturels et linguistiques des Amazighs 108
- Derouich, Omar 116-118, 129-130
- El Baghdadi, Sliman 112, 114
- El Joughadi, El Houssine 141
- El Mekki Naciri, Mohamed 36, 48
- El Ouariachi, Kais Marzouk 109, 114
- El Ouezzani, Mohammed Belhassan 33
- Er-Rachidia 77, 115-116, 127-128, 130, 137, 197
- Fès 23-24, 33-34, 36, 38, 54, 68, 85, 118, 198
- Fezzaz 134
- Figuig 65
- Gahmou, Lahcen 95-96, 104
- Goulmima *Voir aussi Tillelli* 4, 65, 71, 73, 77, 104, 115-118, 120, 128-130, 138
- Handain, Mohamed 143
- Hassan II 121, 131, 134, 184
- Hirak du Rif 16, 169-170, 180-193, 197
- Hrach Rass. Ali 117, 123, 138, 141
- Ibrahim, Abdellah 61, 68, 72
- Id Belkacem, Hassan 94-95, 102-103, 107-108, 112, 131, 141, 175
- Ighraz, Mimoun 146, 150
- Ikken, Ali 116, 129, 141
- Ilmas, association culturelle à Nador 91, 109, 112-115, 123, 134, 177
- Imzouren 187
- IRCAM, Institut royal de la culture amazighe 11, 13, 149-151, 179, 197
- Jghaimi, Boujamaa 83
- Joughadi, Houssine El 141, 175
- Kacem, Abdellah Hamza 96, 103
- Kaddour, Kaddi 109, 114, 152
- Khadaoui, Ali 79-80, 150
- Khalafi, Abdesslem 112, 136
- Khatib, Abdelkrim 49, 58-61
- Khenifra *Voir aussi Ajdir* 55, 65, 71, 149, 197
- Laaraj, Youssef 174
- Ligue Amazighe de la défense des droits de l'homme 153
- Lyazidi, Mohammed 33
- Lyoussi, le Caïd Lahcen 55-59, 63, 86
- Marrakech 23-24, 31, 36-37, 68, 77-78, 85, 93, 97, 99, 118, 120, 141-142, 151-152, 198
- Massa 156
- Massinissa, association à Tanger 105, 107, 114, 134, 178
- M'barek, Ammouri 101, 111
- MCA, Mouvement culturel amazigh 120, 134, 152, 155, 198
- Meknès 23, 30, 36, 77, 105, 107, 120, 146-147, 150, 152-153, 178, 198
- Messaadi, Abbès 38, 60
- Mimoune, Walid 109, 111
- Mohamed V 38, 40, 45, 46, 49, 50, 55-57, 149, 154, 187
- Mohamed VI 147, 149, 165, 185, 197
- Moujahid, El Houssine 123
- Moulay Bouazza 65, 71
- Moumen Ali, Safi 96, 99, 101, 106
- Mounib, Mohamed 143, 175
- Moussaoui, Saïd 112
- Mouvement du 20 février 2011 xiii, 16, 169-173, 175, 180, 185, 197
- Msemrir 159

- Nador 21, 60-62, 74, 77, 104-105, 107, 109-114, 123, 133, 135-136, 144, 150, 152-153, 184
- Observatoire amazigh pour les droits et libertés 175, 178, 188
- Omari, Ilyas 189
- Organisation Izerfan 175, 178
- Ouaazzi, Lhoussine 133
- Ouarzazate *Voir aussi Vallée du Dadès* 37, 57, 135, 157
- Oubihi, Addi 54-59, 63, 86, 115
- Oudades, Mohamed 81, 175
- Oujda 36, 40-41, 85, 120, 198
- Oulhaj, Lahcen 146-147
- Oussaden, Abdelmalek 141, 146
- Parti démocratique amazigh marocain 114, 151
- Rabat 6, 23, 26, 33-34, 36-40, 46, 49, 57, 66, 71-72, 74, 77, 85, 87, 93, 103, 106-107, 112, 117, 120, 122, 133, 141, 145, 147, 154, 166, 171, 198
- Rif 6-7, 21, 33, 36, 38, 51, 53-55, 59-68, 86, 109, 113-114, 130, 137, 144, 150, 155, 169, 181
- Séfrou 155
- Senhaji, Abderrahman Abdellah 37-38, 62, 67
- Sidi Ifni 16, 154, 160-169, 197
- Souss 21, 82, 86, 96, 143, 151-152, 161
- TADA, projet d'une Confédération des associations culturelles amazighes du Maroc 137-142
- Tafilalt 7, 51, 53-57, 63, 130
- Tafira, Îles Canaries 138
- Tamassint 184
- Tamaynut, nouveau nom de l'ANCAP (1996) 98, 115, 134, 136-138, 141-143, 151-152, 164-165, 175, 178, 191
- Tamazgha* 1, 12, 168, 172, 193
- Tamunt N'Iffus 142-143, 174-175, 177
- Tanger *Voir aussi Massinissa* 39, 49-50, 60, 85, 107, 114, 178, 184, 189, 198
- Tanukra 114-115, 136, 138, 175
- Taous, M'barek 117, 128-130
- Taroudant 93-94, 141, 156
- Tata 151, 156
- Tilelli, association culturelle à Goulmima 91, 107, 115-121, 127-130, 134, 149
- Tilmi 158-159
- Tinghir 65, 71, 158
- Tiznit, province 162-163, 166
- Vallée du Dadès, province d'Ouarzazate 16, 135, 154-159, 168
- Youssefi, Abderrahmane 67
- Zahid, Ahmed 136
- Zayou 114, 184
- Zefzafi, Nasser 186, 191
- Zemmouri, Abdelhamid 66, 145, 147