



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵎⴰⴽⵉ ⵎⴰⴽⵉ ⵎⴰⴽⵉ ⵎⴰⴽⵉ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵎⴰⴽⵉ ⵎⴰⴽⵉ **Asinag**

Dossier

La diversité linguistique et culturelle

Revue de l'IRCAM - Numéro 1
2^{ème} édition

ⵝⵓⵍⵓⵎⵓⵏⵓⵙ - *Asinag*

Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Premier Numéro

Asinag-Asinag est une revue scientifique et culturelle marocaine dédiée à l'amazighe avec ses composantes linguistique et civilisationnelle. Elle est plurilingue et multidisciplinaire et comprend des dossiers thématiques, des articles, des entretiens, des comptes rendus, des résumés de thèses, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques. La revue *Asinag-Asinag* est dotée d'un comité scientifique et ouverte à la communauté scientifique nationale et internationale.

© IRCAM

Dépôt légal : 2008 MO 0062

ISSN : 2028-5663

TOP PRESS – Rabat 2013 – 2^{ème} édition

Sommaire

Avant-propos	7
Présentation	9
Dossier : La diversité linguistique et culturelle	
Ahmed Boukous	
Le champ langagier : diversité et stratification	15
El Khatir Aboukacem-Afulay	
Formation discursive nationaliste et arabité du Maroc	39
Mohamed Alahyane	
Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle : essai d'interprétation.....	63
Mohamed Chafik	
Diversité linguistique et culturelle	
Entretien réalisé par Meftaha Ameer.....	69
Comptes rendus	81
Résumés de thèses	89
Textes	
muĀāfa srpan - El Mostafa Srhane	
†ξΟ†ξ†.....	95
Saoid Imusawi - Said El Moussaoui	
∶ΟΙΞϣ ϙϙ †.⊙∶!∶† ∶!✱.Q.....	97
mupmmad wagarar - Mohamed Ouagarar	
□□□	100
Fuad açēwal - Fouad Azarual	
ξ✱ϙ ∧ † ∧IξX†.....	101

Contributions en langue arabe

Dossier : La diversité linguistique et culturelle

El Mahfoud Asmhri, Sabah Allach, Ali Bentaleb

Quelques aspects de la diversité culturelle et linguistique au Maroc à travers l'histoire.

Abdellatif Erguigue

Quelques aspects de l'interaction entre le libyque (l'amazighe antique) et la langue punique à la période carthaginoise.

Rahma Touiress

L'arabisation de la société au Moyen Âge et son rôle dans la diversité culturelle et linguistique au Maroc

Résumés de thèses

Avant-propos

Asinag-Asinag est la revue scientifique de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM). Le terme *asinag** est un néologisme dérivé signifiant « institut de recherche ». La revue est dédiée à la promotion de la recherche dans le domaine amazighe, sans *a priori* théorique ou méthodologique. Sa création, qui comble un vide sur la scène éditoriale au Maroc, répond au besoin de mettre à la disposition de la communauté scientifique nationale et internationale un périodique qui présente des travaux de qualité.

Asinag-Asinag est la première revue scientifique et culturelle marocaine consacrée intégralement à l'amazighité, avec ses composantes linguistique, culturelle et civilisationnelle. Paraissant provisoirement à raison d'une livraison annuelle, la revue est plurilingue et multidisciplinaire. Elle comprendra des dossiers thématiques, des articles à caractère scientifique et culturel, des entretiens, des comptes rendus, des créations littéraires et des chroniques bibliographiques.

Asinag-Asinag dispose d'un comité scientifique largement représentatif et dont les membres sont reconnus pour leur compétence dans leurs domaines de spécialité. Le comité de rédaction est composé de chercheurs confirmés appartenant aux centres de recherche de l'IRCAM. Aidé de lecteurs externes, il fait également office de comité de lecture. La direction de la revue *Asinag-Asinag* tient à adresser ses remerciements aux contributeurs internes et externes, et aux membres des différents comités pour leur engagement à l'égard de la revue.

* *Asinag* est dérivé du verbe *inig*, attesté au Maroc avec le sens de « chercher », par l'affixation du *a-* de nominalisation et du formant *s* exprimant le lieu. *Asinag* est donc le lieu où s'effectue la recherche.

Le succès de la revue *Asinag-Asinag* est tributaire de la qualité des contributions qui lui seront soumises et du degré de professionnalisme du comité de rédaction et de l'Institut en général. Notre ambition à tous est de réaliser un produit d'une tenue académique appréciable. Il ne fait pas de doute que nous ne pourrions réaliser cet objectif que par notre engagement à tous.

La Direction

PRESENTATION

Ce premier numéro de la revue *ⵎⴰⵔⴰⵏⴰⵙ-Asinag** se constitue d'un dossier thématique consacré à *la diversité culturelle et linguistique*, de deux rubriques, *Comptes rendus* et *Résumés de thèses*, en rapport avec la langue et la culture amazighes, et de productions représentant certains genres de la littérature écrite émergente. Le volume comporte deux volets : l'un en langue française et l'autre en langue arabe.

Le choix du thème du dossier n'est pas fortuit. En effet, à l'heure où le Maroc affirme la pluralité de son identité culturelle et linguistique, une telle thématique revêt toute son importance. Elle présente aussi l'avantage d'être fédératrice et pluridisciplinaire, car elle interpelle tous les chercheurs, toutes disciplines confondues.

Le Maroc est un pays dont la diversité linguistique et culturelle constitue une caractéristique fondamentale et, en même temps, un atout majeur, la diversité étant source de richesse, de créativité et d'épanouissement. La diversité du Maroc traverse son histoire. C'est ainsi que la langue et la culture amazighes, qui remontent à la préhistoire, se sont enrichies, depuis l'antiquité jusqu'à nos jours, de divers apports civilisationnels. Etant au carrefour de diverses civilisations de par sa situation géographique, notamment son appartenance au pourtour méditerranéen et à l'Afrique, le Maroc a connu moult civilisations et populations venues de différents horizons, ce qui a créé, au fil des siècles, une culture diversifiée, fécondée par l'apport d'affluents de multiples horizons et profondément marquée par l'amazighité.

Avec les avancées réalisées par le Maroc dans le domaine des droits de l'homme, y compris les droits culturels et linguistiques, la diversité culturelle s'impose en tant que problématique d'actualité.

* La Direction ainsi que le comité de rédaction de *Asinag-Asinag* remercient toutes les personnes qui ont apporté une quelconque contribution à la réalisation de ce numéro : El Houssaïn El Moujahid, Mohamed Aït Hamza, Ali Amahan, Noureddine Amrous, Khalid Ansar, El Mahfoud Asmhri, Abdallah Boumalk, Noura El Azrak, Rachid Laabdlaoui, El Ouafi Nouhi, Mustapha El Houdaigui et Nadia Kiddi.

Le dossier comprend deux articles qui se rapportent à la thématique retenue, une lecture de la Déclaration de l'UNESCO relative à la diversité linguistique et culturelle et un entretien avec Mohamed Chafik.

C'est ainsi que Ahmed Boukous fait l'analyse du marché linguistique en l'inscrivant dans la problématique de la déperdition vs résistance des langues. L'analyse montre que la globalisation engendre des rapports de force linguistiques dus aux changements politique, économique et culturel que connaît le Maghreb contemporain.

L'article de El Khatir Aboukacem-Afulay s'intéresse à l'histoire contemporaine et analyse l'action et la production des nationalistes marocains durant la période de l'après-guerre. Il montre comment l'image de la nation marocaine a été circonscrite dans les frontières de la nationalité arabe.

Mohamed Alahyane propose une lecture de la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité linguistique et culturelle, considérée comme « patrimoine commun de l'humanité ». L'auteur explique comment la question de la diversité culturelle s'est imposée dans les débats intellectuels et scientifiques aussi bien au niveau national qu'international.

Le dossier comporte, en outre, un entretien avec Mohamed Chafik, où sont abordées les questions relatives aux droits de l'homme, à la mondialisation, au dialogue interculturel et à l'éducation et son rôle dans la diversité linguistique et culturelle et dans le développement humain.

Dans la rubrique *Comptes rendus*, Fatima Boukhris présente une lecture analytique de l'ouvrage de Kaddour Cadi (2006), *Transitivité et diathèse en tarifite : Analyse de quelques relations de dépendances lexicales et syntaxiques*.

Afin de rendre accessibles des travaux académiques non publiés et partant de diffusion restreinte, trois résumés de thèses sont présentés par leurs auteurs. Il s'agit en l'occurrence de Meftaha Ameer (2007), Nourddine Amrous (2006) et Khalid Ansar (2005).

Enfin, dans le volet *textes*, trois poèmes (Saïd El Moussaoui, Mohamed Ouagrar et El Mostafa Srhane) et une nouvelle en amazighe (Fouad Azarual), écrits en tifinaghe, constituent une ouverture sur la littérature écrite émergente, la revue se voulant un espace de réflexion mais aussi de création en amazighe.

La partie en langue arabe comprend trois contributions traitant de la diversité linguistique à travers l'histoire à différentes périodes (antique, médiévale et contemporaine) et deux résumés de thèses.

L'article de El Mahfoud Asmhri, Sabah Allach et Ali Bentaleb montre comment, dès l'antiquité, la dimension amazighe était présente dans tous les aspects culturels et civilisationnels au Maroc. Puis, durant la période médiévale, cette diversité s'est enrichie par d'autres apports dont celui de la civilisation arabo-musulmane. Enfin, pendant la période contemporaine, le Protectorat a engendré d'importantes mutations socioculturelles et linguistiques.

La contribution de Abdellatif Erguigue concerne la période antique préislamique et traite des interactions entre la langue des Amazighes de l'Afrique du Nord et la langue des peuples méditerranéens, notamment les Phéniciens et les Carthaginois. A l'arrivée de ces populations, il s'est créé des interactions et des influences linguistiques entre la langue locale (l'amazighe) et les langues nouvellement installées (le punique et le libyque).

De son côté, Rahma Touiress procède à l'analyse du phénomène de l'arabisation du Maroc pendant la période médiévale. Les informations glanées dans les textes historiques de cette période permettent de mettre en relief l'arabisation au niveau de l'Etat, et des élites, et au niveau de la société.

Ce volet se termine par deux résumés de thèses : Fouad Azarual (2005) et Abdessalam Khalafi (2007).

Le Comité de rédaction

Dossier

La diversité linguistique et culturelle

Le champ langagier : Diversité et stratification

Ahmed Boukous
IRCAM

Résumé

Partant du constat dressé par l'UNESCO au sujet des menaces qui pèsent sur la richesse et la diversité de l'écosystème langagier de l'humanité, les deux questions générales qui se posent sont de savoir comment fonctionne le processus de déperdition langagière et comment y remédier pour garantir les conditions écologiques de survie des langues du monde.

Dans le cadre de la problématique générale du péril encouru par le patrimoine langagier de l'humanité dans le contexte de la mondialisation, le présent texte procède à l'analyse systémique de la situation particulière du marché des langues au Maghreb, en focalisant l'attention notamment sur le cas du Maroc. L'intérêt de cette analyse est de montrer comment la globalisation génère des rapports de force linguistiques qui reflètent les grands enjeux de la transformation politique, économique et culturelle que subit l'ensemble de la région. Les questions examinées sont : (i) la revitalisation de l'autochtonie représentée par l'amazighe, (ii) les stratégies de légitimation de l'arabe, (iii) l'emprise économique de la francophonie et (iv) l'émergence de l'anglophonie en tant que phonie impériale. L'examen de ces questions conduit à poser le problème crucial de la gestion de la diversité langagière non pas dans le cadre de la globalisation « néo-libérale » mais dans celui de la glocalisation maîtrisée.

Problématique de la diversité langagière

Dans le cadre de la globalisation des échanges, le champ langagier est devenu à son tour un marché intégré à l'échelle planétaire. La diversité qui caractérise ce champ à travers le monde intéresse les linguistes par la dynamique qui caractérise les situations sociolinguistiques. Les principales thématiques qui ont retenu l'attention des chercheurs sont, notamment, la variation dans la structure des idiomes, les fonctions de ces derniers, leurs usages et leur interaction (v. Weinreich, 1963). Depuis l'éveil à l'écologie

des langues du monde, le phénomène inquiétant de la *thanatoglossie*, ou mort des langues, interpelle les linguistes (v. Calvet, 1999 ; Hagège, 2000) et certains organismes internationaux dont l'UNESCO. La diversité qui marque la situation sociolinguistique dans le monde est ainsi marquée par le constat suivant : le patrimoine langagier de l'humanité est menacé dans sa richesse et sa diversité par l'extinction des langues faibles. Ce constat apparaît à la lumière des données suivantes :

- 6.809 langues sont répertoriées à travers le monde, dont 32% en Asie, 30% en Afrique, 19% au Pacifique, 15% aux Amériques et 3% en Europe ;
- 50 % des langues du monde sont en danger ;
- 450 langues sont en voie d'extinction, dont 161 aux Amériques, 157 au Pacifique, 55 en Asie, 37 en Afrique et 7 en Europe ;
- 1 langue disparaît en moyenne toutes les deux semaines.

Pour lutter contre la tendance à la disparition des langues, l'UNESCO a mis au point un programme en faveur des langues en danger, dont la mission est de préserver les langues menacées en contribuant à la promotion de la diversité linguistique. Ce programme, qui s'inscrit dans le cadre de *la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* (Paris, 2003), focalise ses activités sur les domaines prioritaires suivants :

- sensibilisation à la problématique de la disparition des langues et à la nécessité de sauvegarder la diversité linguistique ;
- renforcement des capacités locales et promotion de politiques linguistiques appropriées ;
- mobilisation de la coopération internationale.

Dans le cadre de cette problématique générale, le présent texte analyse la diversité langagière en procédant au diagnostic de la situation particulière du marché des langues au Maghreb, en focalisant l'attention notamment sur le cas du Maroc. L'intérêt de l'analyse d'une telle situation est que la globalisation y entraîne des rapports de force linguistiques qui reflètent les grands enjeux de la transformation politique, économique et culturelle que subit l'ensemble de la région. Les questions qui seront examinées ici sont successivement les strates qui composent le multilinguisme caractérisant la région, à savoir la revitalisation de la strate de l'*autochtophonie* représentée

par l'amazighe (le berbère), les stratégies de légitimation de l'arabe en tant que strate supralocale, l'emprise économique de la francophonie comme strate coloniale et l'émergence de l'anglophonie au niveau de la technostructure symbole de la strate impériale. L'examen de ces questions conduira à poser le problème crucial de la gestion de la diversité langagière non pas dans le sillage de la globalisation « néolibérale » mais dans le contexte de la *glocalisation* maîtrisée.

Strates langagières

Depuis l'Antiquité, l'Afrique du Nord a continûment été une terre de confluence entre les diverses communautés du pourtour méditerranéen. De fait, les langues et les cultures de ces communautés se sont trouvées en situation de contact avec la langue et la culture autochtones, en l'occurrence la langue et la culture amazighes. En effet, ces dernières ont dû subir successivement l'influence des langues et des cultures phéniciennes, grecques, romaines, arabes, espagnoles, portugaises et françaises (v. Julien, 1994). De cette situation de contact ont résulté des phénomènes de substrat et de superstrat qui marquent encore la langue et la culture amazighes. C'est dire que, ici comme ailleurs, la globalisation a quasiment imprégné de sa forte empreinte les différentes étapes de l'histoire de l'humanité et que cela a contribué à générer un processus d'attrition plus ou moins lent des langues minorées (v. Skuttnab-Kangas, 2000). Ce phénomène s'est évidemment aggravé dans le cadre de la globalisation systématique des temps modernes.

L'analyse macro-sociolinguistique de la situation prévalant au Maghreb indique qu'elle est marquée par la diversité des idiomes et par une dynamique remarquable qui se traduit par l'interaction des langues, souvent à travers l'enchâssement de leurs usages. En effet, à côté des langues nationales, l'arabe et l'amazighe avec leurs dialectes respectifs, coexistent des langues étrangères, notamment le français et, de façon marginale, l'espagnol et l'anglais. Ces langues se distinguent *grosso modo* par leur statut, leurs fonctions et leurs usages. Le multilinguisme *de facto* qui caractérise cette situation a des effets divers dans des domaines aussi importants que l'éducation, la formation, l'administration, la culture et l'économie. Aussi, l'enjeu majeur pour le Maghreb de demain réside-t-il dans la gestion rationnelle, fonctionnelle et équitable de la pluralité des langues (Boukous, 1995).

Les langues qui coexistent sur le marché linguistique n'ont évidemment ni le même poids ni la même valeur en raison de l'impact différentiel des facteurs écologiques, notamment le facteur démographique. Pour le cas du Maroc, le recensement de la population effectué en 2004 livre les données démolinguistiques suivantes :

(1) Population amazighophone et arabophone (%) :

Langues parlées	Amazighe	Arabe marocain	Total
Urbain	21	79	100
Rural	34	66	100
Ensemble	28	72	100

(2) Population de 10 ans et plus selon les langues lues et écrites (%) :

Langues lues et écrites	1994	2004
Néant	52,7	43,0
Arabe standard	14,7	17,3
Arabe standard + Français	23,8	30,3
Arabe st. + Français + autre langue	5,6	9,1
Arabe st. + autre langue (Français)	0,1	0,1
Autre cas	3,1	0,2

De l'examen de ces deux tableaux, il ressort le paradoxe suivant : l'arabe dialectal et l'amazighe, en tant que langues maternelles, sont les langues les plus utilisées en tant que langues de la communication orale ; en revanche, l'arabe standard et le français, qui sont les langues de l'écrit, sont somme toute assez peu employées. Sur le plan sociolinguistique, ce constat donne lieu au paradoxe suivant : le degré de prestige des langues est inversement proportionnel à leur degré d'usage. Ce paradoxe reflète, d'une part, la bipartition du marché linguistique en langues orales et en langues écrites et, d'autre part, la diglossie fonctionnelle qui distingue les langues *hautes* ou *prestigieuses*, l'arabe standard et le français, des langues *basses* ou *vulgaires*, l'amazighe et l'arabe dialectal (v. Ferguson, 1959 ; Fishman, 1970). En outre, une forte compétition s'instaure entre les langues aussi bien

au sein de la même catégorie qu'entre les deux catégories. En effet, par leur statut, leurs attributs et leurs fonctions sociolinguistiques, les langues sont en compétition dans les champs de la production sociale qui dispensent tant le *capital symbolique*, en termes de distinction et de reconnaissance, que le *capital matériel*, en termes de profits et de privilèges. En outre, comme les langues n'ont ni la même valeur symbolique ni les mêmes usages sociaux, elles occupent des positions différentes dans *l'habitus linguistique* des locuteurs et, du coup, dans le champ socio-économique. Par ailleurs, le recours à la pratique du bilinguisme transitionnel et de la *diglossie* ou usage fonctionnel des langues constitue l'une des particularités du champ linguistique au Maghreb. Il s'agit plus généralement d'une forme de *diglossie instable* dans laquelle les positions acquises par chacune des langues ne sont pas définitives, elles évoluent en fonction des rapports de forces entre leurs usagers respectifs, leurs attitudes, leurs motivations et leurs représentations symboliques. Par exemple, le terrain sur lequel se manifeste le conflit de la façon la plus visible est l'enseignement public où le français est tantôt généralisé, tantôt marginalisé selon la conjoncture et en fonction des rapports de force entre les tenants de l'arabisation et les pragmatiques parmi les décideurs et les usagers des langues en présence qui sont pour la francophonie. Nous employons ici la notion de *conflit linguistique* pour signifier les rapports de force existant entre les langues en contact, rapports qui reflètent au niveau de l'ordre symbolique les antagonismes patents ou latents entre les groupes sociaux qui s'identifient à telle ou telle langue et qui s'en servent comme un capital permettant de réaliser des profits matériels et symboliques.

Il ressort des recherches ayant pour objet le plurilinguisme au Maghreb que les locuteurs sont engagés dans plusieurs types de situations où prédomine le bilinguisme avec diglossie (v. Moâtassime, 1992 ; Boukous, 1995). On peut décrire ainsi cette situation : généralement, les sujets ayant pour langue première l'amazighe tendent à pratiquer la diglossie dans la mesure où ils emploient alternativement au moins leur langue maternelle et l'arabe dialectal, les sujets alphabétisés peuvent en outre utiliser l'arabe standard et éventuellement le français. Quant aux sujets dont l'arabe est la langue première, ils peuvent être monolingues s'ils n'ont pas été scolarisés, comme ils peuvent recourir à la diglossie s'ils emploient l'arabe dialectal et l'arabe standard ou encore recourir à la *triglossie* s'ils sont en mesure de communiquer aussi en français ou en espagnol.

Il est ainsi clair que la situation sociolinguistique n'est pas figée ; bien au contraire, la dynamique de cette situation se traduit par les changements en cours dans l'usage des langues. Les tendances les plus significatives sont au nombre de quatre :

- l'acheminement progressif vers une forme de revitalisation de l'amazighe après des décennies de marginalisation ;
- l'émergence d'une autre variété de l'arabe, appelée *arabe médian*, qui établit un continuum dans la diglossie arabe standard-arabe dialectal, avec pour principal effet l'injection de la vitalité sociolinguistique à l'arabe ;
- la compétition entre les deux langues coloniales, l'espagnol et le français, a tourné à l'avantage du français qui, d'un autre côté, devient progressivement une langue élitaire ;
- enfin, l'émergence de l'anglais comme *outsider* et son imposition dans le cadre de la globalisation des échanges et de la tertiarisation de l'économie.

L'amazighophonie ou la strate locale

L'amazighe constitue la langue la plus anciennement attestée dans la région. Des documents archéologiques de l'Égypte ancienne font remonter l'histoire écrite de l'amazighe au second millénaire avant le Christ, au moins (Galand, 1966). De nos jours, les données démolinguistiques disponibles –discutables d'ailleurs– donnent une proportion d'amazighophones de l'ordre de 28% au Maroc, de 27.4% en Algérie et seulement de 1% en Tunisie. Dans le vaste espace qui est celui de l'amazighe au Maghreb et au Sahel, la langue est fractionnée en aires dialectales entre lesquelles l'intercompréhension est parfois malaisée. Partout, les parlers amazighes sont employés surtout à travers les régions rurales, montagneuses ou désertiques ; ils sont cependant aussi de plus en plus employés dans les villes, suite à l'exode rural, à l'urbanisation des régions amazighophones et à la migration externe. L'amazighe a subi un processus de marginalisation institutionnelle qui a grandement contribué à la précarité de sa situation, ce qui a conduit à la réduction de la masse amazighophone par l'assimilation linguistique et culturelle tout au long de l'histoire.

Jusqu'à une date récente, en dépit des travaux réalisés pendant la période coloniale, l'état dans lequel se trouvaient la langue et la culture amazighes

était critique, en raison de la désaffection des locuteurs consécutivement à l'exclusion de leur culture des institutions, à l'affaiblissement de leur langue et à leur assimilation en contexte migratoire au profit de l'arabe dialectal. Pour lutter contre cette déperdition, une fraction des élites amazighophones a initié des stratégies de développement extra-institutionnel par des actions individuelles et dans le cadre associatif. Ces actions ont principalement visé le rayonnement culturel dans le but de faire émerger une *conscience moderniste* de l'identité amazighe, la revendication des droits linguistiques et culturels, la création des conditions de mise à niveau des expressions culturelles et artistiques par la modernisation de la langue, de la musique et de la chanson et l'accès à d'autres formes d'expression comme la presse écrite, les médias audiovisuels, le cinéma et le théâtre. Le travail accompli, souvent dans des conditions politiques, idéologiques et financières difficiles, a permis de réaliser des progrès substantiels tant au niveau de la position de la question amazighe en général qu'au niveau de l'opérationnalisation de certaines actions. Ainsi, l'usage écrit de l'amazighe a-t-il fait quelques progrès, notamment dans les domaines de l'édition et de la presse. Il existe, en effet, des ouvrages de littérature rédigés en amazighe, dont la plupart sont des recueils de poèmes, des nouvelles et des traductions. À cela, il faut ajouter des périodiques partiellement rédigés en amazighe. Le répertoire oral de cette langue s'enrichit également par son emploi dans le théâtre et l'audiovisuel, notamment dans le film vidéo et dans certaines situations formelles comme les conférences et les rencontres associatives portant sur la langue et la culture amazighes. L'amazighe est également employé dans les discours politiques et les réunions des conseils communaux dans quelques régions amazighophones. Néanmoins, la portée des actions extra-institutionnelles s'est révélée limitée du fait de l'étroitesse de la marge de manœuvre du tissu associatif et de la faiblesse des moyens dont il dispose.

La situation de l'amazighe va connaître un changement qualitatif à partir des dernières décennies dans un contexte politique national et international marqué par la culture des droits de l'Homme. En effet, la création d'institutions dédiées à la préservation et à la promotion de la langue et de la culture amazighes, en l'occurrence le Haut Commissariat à l'Amazighité en Algérie (HCA) et l'Institut Royal de la Culture Amazighe au Maroc (IRCAM), va impacter positivement la situation de l'amazighe. Une nouvelle stratégie, qui dénote une certaine forme de reconnaissance de l'amazighité, est alors initiée dans le domaine de la politique culturelle et linguistique. Le cadre référentiel dans lequel s'inscrit cette politique

s'article autour de deux axiomes : celui de la pluralité linguistique et culturelle du champ symbolique et celui du caractère national de l'amazighe. Suivant ce référentiel, six arguments principaux fondent la légitimité de l'amazighité :

- elle est une donnée historique qui plonge ses racines au plus profond de l'histoire et de la civilisation maghrébines ;
- elle constitue un élément essentiel de la culture et du patrimoine commun à toutes les composantes de la communauté nationale sans exclusive ;
- elle représente l'un des symboles linguistiques, culturels et civilisationnels de la personnalité nationale ;
- sa promotion constitue un levier important dans le projet de société démocratique et moderniste auquel aspire le Maghreb ;
- sa prise en charge relève de la responsabilité nationale ;
- enfin, l'amazighité doit s'ouvrir sur le monde moderne pour réaliser les conditions de son épanouissement et de sa pérennité.

La finalité des actions entamées est de créer les conditions de la revitalisation de la culture amazighe afin de combler les multiples lacunes de la langue et de la culture qui souffrent dramatiquement d'un besoin de mise à niveau après des siècles de marginalisation et de sous-développement. La mission spécifique des institutions comme le HCA et l'IRCAM est de contribuer à la préservation et à la promotion de la langue et de la culture amazighes, notamment dans les domaines de l'éducation, de l'information et de la vie publique en général. Dans cette perspective, il est indéniable que l'exploitation des nouvelles technologies véhiculées dans le sillage de la globalisation a permis à l'amazighe de se doter d'un clavier numérique, d'une graphie codifiée, tifinaghe-unicode, et de supports multimédias qui permettent virtuellement à la langue et à la culture amazighes d'être diffusées sur le plan international. En bénéficiant de cet apport, l'amazighe n'aurait plus ainsi seulement le statut de *marqueur ethnolangagier* de l'appartenance à l'identité amazighe marquée par la ruralité et le sous-développement. Cependant, le processus de revitalisation langagière est encore à ses débuts et aussi bien la stratégie de revalorisation que les modalités de ce processus nécessitent la prise en compte de nombreux facteurs (*cf.* Landry et *al.*, 2005).

Les conditions de revitalisation de l'amazighe sont celles retenues par l'UNESCO qui a ainsi établi neuf critères pour évaluer le degré de vitalité d'une langue :

- la transmission de la langue d'une génération à l'autre ;
- le nombre absolu de locuteurs ;
- la proportion de locuteurs dans la population de référence ;
- les tendances dans les contextes linguistiques existants ;
- la réaction à des contextes et à des médias nouveaux ;
- les supports pédagogiques pour l'enseignement de la langue et l'alphabétisation ;
- le statut officiel et l'utilisation, y compris les attitudes et les politiques linguistiques gouvernementales et institutionnelles ;
- les attitudes des membres des communautés envers leur propre langue ;
- la quantité et la qualité de la documentation.

Le diagnostic de la situation de l'amazighe à la lumière de ces critères permettra d'évaluer les chances de résistance de l'amazighe à la *thanatoglossie*. C'est dire qu'en définitive l'amazighe demeurera une langue en danger tant qu'il ne bénéficiera pas d'un soutien efficient des institutions et qu'il sera délaissé par ses propres locuteurs au profit d'autres langues, notamment l'arabe dialectal.

L'arabophonie ou la strate supralocale

La langue arabe est implantée au Maghreb depuis la fin du VII^e siècle de l'ère chrétienne à la faveur de l'expansion de la conquête musulmane. La présence de l'arabe est une réalité locale et supralocale dans la mesure où il occupe la fonction de langue officielle dans les pays du Maghreb et celle de langue internationale au niveau du « Monde arabe ». Il convient de préciser, en outre, que la dénomination *langue arabe* recouvre une réalité langagière complexe dès lors que l'on est en présence de plusieurs variétés de la même langue, à savoir les différents chronolectes de *l'arabe littéral* (arabe classique, arabe moderne, arabe standard...) et les différents lectes de *l'arabe parlé* (arabe citadin, arabe bédouin, arabe hassani, arabe jebli...). La

question du statut et des fonctions de la langue arabe se pose avec acuité dans les pays où elle est langue officielle depuis au moins leur accès à l'indépendance. Cette question est récurrente aussi bien dans le domaine du débat général sur la politique linguistique que dans le domaine de la politique éducative (v. Grandguillaume, 1983 ; Boukous, 1996).

La politique d'arabisation menée dans les pays arabes est un choix politique des Etats indépendants, l'objectif de ce choix est de réaliser l'indépendance culturelle de ces pays à l'égard des anciens colonisateurs, en l'occurrence le Royaume Uni au Moyen-Orient et en Egypte, la France en Algérie, en Tunisie, au Maroc et en Mauritanie et l'Espagne au Maroc. *L'arabisation* comme politique linguistique vise à imposer comme seule langue de travail l'arabe standard dans toutes les institutions publiques et à lui faire occuper tous les domaines de la communication sociale en monopolisant les usages oraux et écrits, sachant que l'arabe dialectal investit quasiment les domaines de la communication orale et que le français est un sérieux concurrent de l'arabe standard dans les domaines de la communication écrite. L'objectif déclaré par les promoteurs de l'arabisation est d'éliminer l'usage du français au moins dans les institutions publiques et de faire du français non plus une langue d'enseignement mais seulement une matière d'enseignement. Par exemple, en Algérie où la politique d'arabisation a été peut-être la plus volontariste, des lois ont été promulguées pour imposer l'arabe au parlement, dans la justice, l'administration, l'éducation et la vie économique. La Loi 91-05 du 16 janvier 1991, portant généralisation de la langue arabe, impose l'usage unique de la langue arabe dans les domaines précités, interdit toute langue étrangère et prévoit de fortes amendes pour les contrevenants.

Le conflit entre l'arabe standard et le français vient du fait que ces deux langues sont en compétition dans plusieurs champs, notamment l'enseignement, l'administration, les médias et la culture. Le caractère prestigieux de ces champs font de ces langues les deux langues fortes sur le marché linguistique, sans pour autant que leurs valeurs ne soient ni égales ni constantes, dans la mesure où leur cote est fonction de la nature du champ dans lequel elles sont employées par les acteurs sociaux. Par exemple, la maîtrise de l'arabe standard donne accès à un certain nombre de professions en rapport avec les domaines qui ont trait aux questions religieuses comme l'enseignement traditionnel, les affaires religieuses et la judicature ou aux professions qui sont en rapport avec l'enseignement des lettres arabes, des études islamiques et des sciences humaines. En revanche, dans le domaine de l'emploi, le français constitue le sésame permettant l'accès aux secteurs

de l'économie moderne, notamment les services. Il est de notoriété publique, en effet, que les directeurs des ressources humaines accordent plus d'importance à la bonne maîtrise de la langue française qu'à celle de l'arabe standard en matière de sélection des candidats à l'embauche dans une entreprise pour un poste de responsabilité. Or, si la compétence en français est un capital recherché, seuls les établissements dans lesquels le français est langue d'enseignement sont en mesure de permettre l'acquisition de ce capital, c'est-à-dire en premier lieu les établissements français et en second lieu les établissements privés qui optent pour le français comme langue d'enseignement et de formation. Nous retrouvons ici la fonction bien connue de l'école en tant que lieu de production et de reproduction des élites (Bourdieu et Passeron, 1970).

La politique d'arabisation ne doit pas simplement être décrétée, elle doit aussi être opérationnalisée, notamment dans le domaine socio-économique, et acceptée et implémentée par les usagers dans leur comportement langagier. En effet, partant du fait que la langue est un médium du développement humain, il est évident que, pour permettre l'accès de la société à un développement social et économique endogène, la langue arabe, en tant que langue officielle, doit répondre aux nécessités de la modernité et, par conséquent, être elle-même modernisée. C'est ainsi que les différents pays du Maghreb ont opté pour une politique d'arabisation des institutions du secteur public avec, d'ailleurs, plus ou moins de réussite. Il a ainsi été créé des institutions d'aménagement linguistique dans le but de mettre en œuvre cette politique en décidant parfois de façon draconienne l'imposition de l'emploi de la langue arabe et l'interdiction de l'usage du français dans les administrations. Par exemple, l'Etat marocain a créé en 1960 l'Institut d'Études et de Recherches pour l'Arabisation (I.E.R.A) en lui assignant pour tâche la promotion de la langue arabe et l'exécution de la politique d'arabisation dans l'enseignement et dans l'administration.

Il ressort de ce qui précède que la question de l'arabisation est éminemment politique. C'est également une question anthropologique dans la mesure où elle interpelle l'homme, son identité et sa culture. Or, dans cette optique, le terme *arabisation* prête à équivoque dans le sens où le phénomène et l'action qu'il induit peuvent avoir pour objectif *l'arabisation ethnique*. Dans ce cas, il est évident que l'arabisation se transmue en un projet idéologique visant l'assimilation des populations amazighophones. L'arabisation peut aussi s'entendre dans une acception technique comme une procédure de

normalisation linguistique appliquée à l'arabe. D'où l'ambivalence de la politique d'arabisation (v. Boukous, 1996).

L'arabisation en tant que processus de recouvrement de l'identité culturelle nationale est conçue par tous, intellectuels, organisations politiques, syndicales et culturelles, comme une décision politique dont la finalité est d'enrayer la présence de la francophonie jugée envahissante dans les secteurs de l'enseignement, de l'administration, de la formation des cadres et de l'économie. Ainsi, au nom de la légitimité historique, politique et religieuse de la langue arabe, l'État conforte le statut de l'arabe en intervenant pour soutenir cette langue dans sa compétition avec le français, bref en tentant d'exercer un monopolisme d'État sur le marché des langues. Les forces sociales qui soutiennent ce discours se recrutent parmi les lauréats de l'enseignement traditionnel dispensé notamment à l'Université Qaraouiyyine de Fès, à l'Université Zaytouna à Tunis et dans les institutions similaires en Algérie. Il est aussi soutenu par les lauréats de l'enseignement public arabisé, par les élites arabistes et les élites fondamentalistes. Il serait néanmoins erroné de croire que le discours pro-arabisation est conforme uniquement aux convictions des élites traditionalistes. En effet, il n'existe pas de discours anti-arabisation déclaré et la défense et l'illustration de l'arabisation font partie du discours politiquement correct tant il semble y avoir quasiment unanimité sur la nécessité d'arabiser les institutions publiques en substituant l'arabe standard au français. En effet, les élites modernistes développent en général le même discours, même si les conditions et les modalités de l'arabisation sont analysées différemment par les uns et les autres. Pour certains intellectuels modernistes, l'arabisation est une nécessité historique qui conditionne le développement et l'indépendance culturelle du pays. Il ne s'agit cependant pas d'imposer la langue arabe classique archaïque et figée, celle de la poésie antéislamique, mais de créer une langue arabe moderne, de masse et scientifique, une langue rénovée sur les plans de la graphie et de la grammaire, capable de véhiculer la science et la technique.

La finalité du discours sur/pour l'arabisation est en définitive la légitimation de la langue arabe en tant que langue de la modernité en vue de la conforter dans sa lutte contre le français. Cette légitimation repose sur des arguments variés :

- un argument d'ordre religieux : l'arabe est la langue de la religion islamique ; de ce fait, il est considéré comme *sacré* ;

- un argument d'ordre historique : l'arabe est la langue de l'État national ;
- un argument d'ordre culturel : l'arabe est le véhicule du patrimoine arabo- musulman ;
- enfin, un argument d'ordre idéologique : l'arabe est le ciment symbolique de la Nation Arabe.

Si telle est la substance de la représentation de l'arabe dans le discours dominant, il convient de confronter le discours avec la réalité en examinant dans la pratique sociale le comportement langagier des locuteurs, leurs attitudes et leurs représentations à l'égard de l'arabisation. Approcher la façon dont la question de l'arabisation est perçue et vécue par les acteurs sociaux fournit des indices précieux sur les facteurs qui favorisent ce phénomène et ceux qui le bloquent. En d'autres termes, le succès ou l'échec de l'arabisation ne dépend pas seulement des utopies des idéologues, des choix des décideurs et des options des concepteurs de méthodologies, l'issue de l'arabisation dépend en définitive des choix, de l'attitude, de la motivation et du comportement des sujets.

En dernière analyse, le devenir de l'arabophonie semble dépendre de l'issue du processus d'arabisation. Dans sa lutte pour le pouvoir symbolique, l'arabe standard bénéficie de la mise en œuvre d'une *stratégie de légitimation* et d'un arsenal institutionnel dont la finalité est de faire en sorte que l'arabe standard puisse reconquérir sa légitimité en s'imposant comme la langue nationale et officielle revitalisée et modernisée. Mais la réalité révèle que si le processus d'arabisation a conduit à arabiser de larges secteurs du système éducatif et de l'administration, il n'a pas pour autant investi les champs propres aux langues maternelles ni entamer en profondeur les positions du français. Une analyse radicale de la politique d'arabisation au Maghreb postule que cette politique ne serait en fait qu'un subterfuge politique employé par les groupes dominants pour dispenser aux enfants des classes populaires des formations arabisées au rabais, des formations qui ne permettent pas l'accès aux champs socio-économiques dispensateurs de pouvoir... au moment même où ces groupes confient l'éducation et la formation de leur progéniture aux écoles étrangères. Encore un exemple éloquent de stratégie de reproduction sociale (Vermeren, 2001). Cette postulation pourrait ne pas être partagée par ceux qui affirment qu'une politique linguistique rationnelle et efficace peut parfaitement intégrer la promotion de la langue arabe dans une vision moderniste.

La francophonie ou la strate coloniale

Sur le marché des langues au Maghreb, sont présentes, aux côtés des langues nationales, des langues de la strate coloniale, en l'occurrence le français et l'espagnol. La présence du français est imposée dans le sillage de la colonisation qui a duré de 1830 à 1962 en Algérie, de 1881 à 1956 en Tunisie et de 1912 à 1956 au Maroc. En outre, les régions du nord et du sud du Maroc ont également subi la domination politique de l'Espagne et de ce fait la dominance symbolique du castillan. Sur ce plan, le cas du Maroc est unique au Maghreb dans la mesure où il a subi deux langues coloniales ; ce cas intéresserait le sociolinguiste qui pourrait travailler sur l'état des rapports entre le français et l'espagnol après l'indépendance du pays. D'une manière générale, nous remarquons que le français s'est substitué à l'espagnol dans l'accomplissement des fonctions qui reviennent *de facto* à la première langue étrangère sans pour autant disparaître dans la pratique langagière des locuteurs qui ont vécu la période du protectorat espagnol. En conséquence, l'espagnol a vu ses positions rétrograder en tant que langue de travail dans l'enseignement, l'administration, les médias, la vie économique et culturelle. Ainsi, le poids de l'espagnol est-il devenu une langue étrangère mineure dans la situation sociolinguistique postcoloniale. Il se peut cependant que cette situation s'améliore avec le poids grandissant qu'acquiert l'Espagne dans ses relations avec le Maroc dans les domaines économique, politique et culturel, et ce depuis les dernières décennies.

En revanche et de toute évidence, la présence de la langue française pèse lourdement sur le marché linguistique en raison de la force logistique dont bénéficie le français sur les plans économique, financier et politique. Rappelons que la France constitue un partenaire principal dans les échanges économiques avec les pays du Maghreb, c'est la plupart du temps le premier fournisseur, le premier client et le premier investisseur étranger ; c'est aussi le premier pays formateur de cadres maghrébins à l'étranger. Notons également que la plus forte communauté maghrébine résidant à l'étranger se trouve en France et qu'inversement la communauté française la plus nombreuse résidant hors de l'Hexagone vit au Maghreb. Ce sont-là autant d'indicateurs qui éclairent la position privilégiée qu'occupe la langue française dans cette région du monde.

La position du français sur le marché des biens symboliques est, en effet, sinon l'indice d'une forte dépendance à l'égard de la France, du moins l'indicateur de relations privilégiées avec ce pays, en témoignent de façon

éclairante les accords bilatéraux de coopération économique, technique et culturelle, en plus de la coopération à caractère stratégique. Les pays du Maghreb participent, en outre, aux Conférences des Chefs d'État et de Gouvernement des pays ayant en commun l'usage du français (Sommet de la francophonie) et adhèrent à certains organismes qui se réclament de la francophonie dans les domaines de la politique, de l'éducation, des médias, du cinéma, du législatif (parlementaires francophones). La France est également liée à ces pays par les différentes conventions signées entre les universités maghrébines et les universités françaises. A la France, il convient évidemment d'ajouter les autres pays francophones du Nord, notamment le Canada et la Belgique qui entretiennent des relations suivies avec les pays maghrébins, ce qui apporte un soutien important à la langue française et à la culture d'expression française.

Au Maghreb, la présence massive de la langue française est la conséquence d'une situation de dépendance, *dépendance dans l'interdépendance* selon la philosophie du mouvement de la francophonie, que le Sommet du Québec (1987) définit comme « *un espace commun dont les objectifs sont : la coopération, l'échange, le développement, la concertation politique que (les pays membres) comptent atteindre par les voies de la solidarité et du partage* ». La francophonie est aussi souvent interprétée comme un gage permettant aux pays francophones pauvres de bénéficier de l'aide des pays francophones riches sur les plans de l'assistance économique, culturelle et stratégique. Les tenants et les aboutissants de la francophonie relèvent ainsi de l'ordre du politique, de l'économique et du culturel ; ce n'est donc pas un fait exclusivement linguistique. C'est pourquoi certains milieux nationalistes estiment que le français passe du statut de *langue du colonialisme* à celui de *langue de l'impérialisme* (v. Chikh et al., 1988).

Les acteurs sociaux, quant à eux, sont conscients de la valeur du français sur le marché du travail ; la demande sociale est d'autant plus forte que dans l'enseignement public le français est paradoxalement passé du statut de langue d'enseignement à celui de simple matière enseignée. Consécutivement à cette situation, le niveau en langue française d'un bachelier lauréat de ce type d'enseignement est-il somme toute élémentaire, ce qui limite ses chances de promotion par les études, car, rappelons-le, le français est la langue exclusive des études supérieures techniques et scientifiques, les seules à donner accès aux métiers lucratifs, comme l'ingénierie, la médecine, la pharmacie, l'architecture, la finance, la gestion d'entreprises, etc. Ce qui, bien évidemment, avantage les enfants issus des

milieux favorisés, y compris ceux des élites traditionnelles produisant le discours idéologique en faveur de l'arabisation. A ce propos, avançons un indicateur qui ne trompe pas, à savoir le nombre élevé des effectifs maghrébins des établissements d'enseignement français ; au Maroc, ce nombre atteint 85% de la population scolaire de ces établissements.

La position dominante sur le marché du travail représente un autre indicateur qui montre l'importance du français au Maghreb, notamment dans le secteur de l'économie moderne en général et celui des services en particulier. L'on sait que depuis environ deux décennies une bonne partie des lauréats de l'enseignement supérieur littéraire, scientifique et technique est touchée de plein fouet par la crise de l'emploi. Pour remédier à cette situation, l'Etat a procédé au diagnostic afin d'opérer les réajustements structurels nécessaires pour répondre aux nouveaux besoins socio-économiques. C'est ainsi que le constat de l'inadéquation de la formation scolaire et universitaire par rapport aux besoins du marché du travail a conduit à poser la nécessité de réformer cet enseignement, essentiellement en améliorant la qualité de l'enseignement des langues étrangères, le français en premier lieu, en introduisant des filières appliquées susceptibles de produire des cadres opérationnels et en favorisant la création d'institutions privées destinées à soulager l'effort financier de l'Etat (v. *Charte nationale de l'éducation et de la formation*, 1999). Ces exigences constituent une réalité qu'aucun discours unilinguiste ne peut contourner, fût-il animé des meilleures intentions nationalistes.

Il apparaît ainsi que la pesanteur historique du fait colonial, qui est explicite dans le discours nationaliste, a de moins en moins de prise sur les consciences. Il semble même que la fonction idéologique de ce discours, cinq décennies après l'indépendance, s'insère dans une stratégie visant à réserver l'accès à la modernité, au *top management* et aux centres décisionnels aux élites formées à l'école française ou francophone. C'est là, semble-t-il, un indicateur de la caducité d'une utopie de l'indépendance, celle de la mobilité sociale par la voie de l'école. On voit donc que l'école française/francophone a une fonction de production et de reproduction des élites, comme c'est le cas dans toutes les sociétés périphériques anciennement colonisées où la francophonie ne concerne plus la masse de la population scolarisée mais seulement les élites urbaines et leur descendance. Ce qui, assurément, est un atout stratégique dans l'appropriation du pouvoir économique et symbolique.

L'anglophonie ou la strate impériale

L'anglophonie constitue la face linguistique et culturelle de la domination impériale américaine à l'ère de la globalisation. Cet état de fait s'impose à l'échelle planétaire même si les autres phonies internationales comme l'hispanophonie, la francophonie, l'arabophonie et la lusophonie tentent de préserver leurs positions sur l'échiquier international des langues.

La position de l'anglais sur le marché linguistique maghrébin reste encore faible, sans pour autant être négligeable. L'anglais tend à jouer le rôle d'*outsider* dans la compétition linguistique en vue de servir de véhicule au transfert de technologie et d'outil d'appropriation de la *modernité* et, comme chacun sait, le transfert de la modernité s'accompagne de celui de l'univers culturel qui l'a générée en participant à la restructuration du modèle culturel qui l'importe. On l'a souvent répété, *toute technique véhicule une métaphysique*, en l'occurrence une métaphysique anglo-saxonne, tout comme la langue française véhicule l'univers culturel français.

Les groupes moteurs maghrébins formés à l'école anglo-saxonne ou ouverts sur la culture internationale dominante considèrent que l'accès à la modernité ne devrait pas être l'apanage de la langue française et que cette fonction ne devrait pas échoir *ipso facto* à cette langue. Défendant leurs intérêts matériels et symboliques, ils récuse la francophonie qui se transmue en francophilie. Pour eux, l'anglais, de par son statut *de facto* de langue de communication universelle, de langue de la haute technologie, représente un capital plus important, plus substantiel et plus crédible que celui que constitue le français. La force symbolique de l'anglais résulte de son dynamisme à l'échelon international où il est parvenu à s'imposer incontestablement comme la langue universelle, reléguant le français à un rang marginal. Quelques exemples en témoignent : l'anglais constitue la première langue de travail des organisations internationales dépendant de l'ONU, l'UNESCO est l'une des rares organisations où l'usage du français prédomine encore. Quelques indicateurs confirment la prééminence de l'anglais : 65 % des publications scientifiques paraissent en anglais pour 9.8 % en français ; en Europe même, 73 à 98 % des lycéens choisissent l'anglais comme première langue contre 17 à 30 % pour le français.

Une comparaison rapide des rapports de force entre l'anglais et le français révèle l'indiscutable supériorité de la première langue. Ce constat a des répercussions sur la scène linguistique au Maghreb où l'anglais se constitue lentement mais sûrement un marché qui commence à concurrencer celui du

français. En effet, l'anglais s'affirme dans un certain nombre de champs stratégiques, notamment ceux de l'éducation et des médias. Dans le domaine de l'éducation, l'anglais est présent aussi bien dans l'enseignement public que dans l'enseignement privé. Dans l'enseignement public, il est enseigné comme matière dès l'enseignement collégial ; dans le supérieur, il est enseigné comme langue de spécialité dans le département de langue et littérature anglaises des Facultés des Lettres ; il est également enseigné comme langue complémentaire dans la plupart des Instituts, des Écoles et des Facultés. Dans l'enseignement privé, l'anglais est enseigné dès le préscolaire dans quelques institutions, dès le primaire dans d'autres et généralement au lycée dans la plupart des établissements. Il existe même des institutions privées où l'anglais fonctionne comme langue d'enseignement, en particulier celles qui adoptent le système anglo-saxon en matière d'éducation. Au Maroc, avec la création de l'université anglophone *Al-Akawayn*, on peut affirmer que le système éducatif anglo-saxon opère une avancée importante. Ajoutons à ces institutions le *British Council*, l'*American Language Center* et *Amideast* qui offrent des cours de langue anglaise aussi bien aux jeunes qu'aux adultes en quête de perfectionnement linguistique. Le livre anglais (ou américain) est présent dans les villes universitaires ; il est diffusé par des librairies dépendant des centres culturels américains et britanniques ou par quelques librairies spécialisées, ce livre est consommé par les spécialistes en sciences exactes, médicales, naturelles et humaines. Dans le domaine des *mass media*, l'anglais est employé surtout dans la presse écrite et télévisuelle émise à l'étranger, essentiellement à partir de la Grande-Bretagne et des USA. Les périodiques que l'on trouve sur le marché sont importés des mêmes pays, il faut leur ajouter quelques périodiques locaux. L'anglais est présent à la radio qui transmet des programmes quotidiens, les auditeurs reçoivent aussi des émissions anglophones par le moyen des radios étrangères comme la *BBC World Service* et *The Voice of America*. Enfin, la langue et la culture anglo-américaines sont diffusées à travers les chaînes qui arrosent le Maghreb par satellites interposés comme *World Net*, *CNN*, *Eurosport*, *Super Channel*, *Sky One*, etc. Dans les grandes villes, l'anglais fait également son apparition dans la publicité radiophonique et télévisuelle, et nombre d'enseignes sont rédigées en anglais.

La compétition entre le français et l'anglais est donc réelle et la présence de l'anglais tend à se manifester dans des domaines et des usages qui sont jusqu'ici occupés par le français, ce qui implique que ces deux langues sont,

au moins potentiellement, en situation conflictuelle. Les décennies à venir verront probablement la position de l'anglais se renforcer davantage encore dans le contexte de l'ouverture du marché maghrébin aux produits étrangers dans le cadre des accords de libre échange. Cette situation objective conduit certains à penser que l'option pour la francophonie comme médium d'ouverture est un combat d'arrière-garde (*cf.* Moâtassime, 1992).

Globalisation, localisation et glocalisation

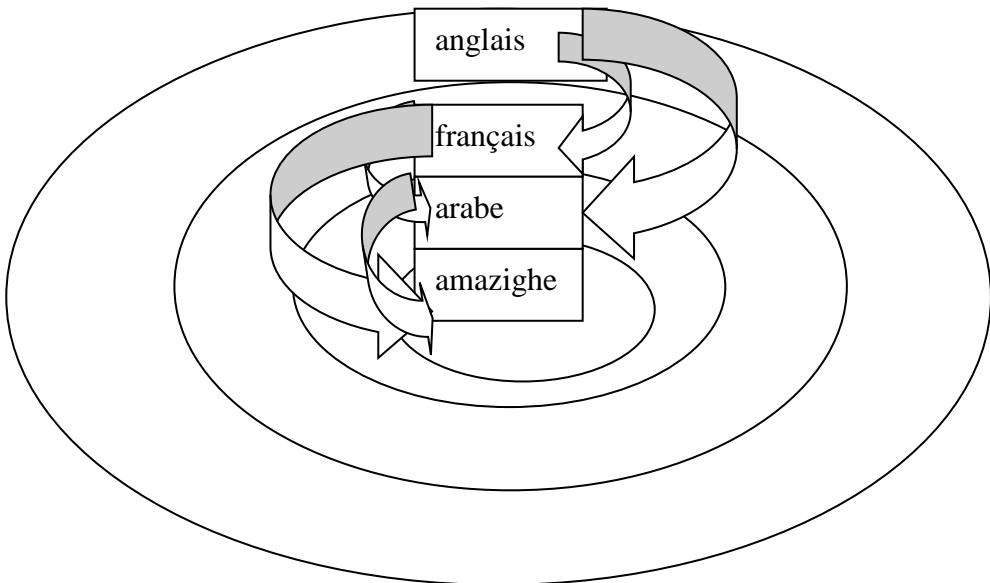
Pour tous les Etats et toutes les sociétés du monde, *thinking global and acting local* représente l'équation stratégique à résoudre. Cette équation se pose de manière plus cruciale encore dans les pays du Sud dans la mesure où ils subissent frontalement à la fois les effets positifs et les effets pervers de la globalisation. La maîtrise des règles de fonctionnement du marché des langues est en partie le fait des forces centripètes de la globalisation et en partie le fait des forces centrifuges de la localisation, celles émanant de l'Etat et des acteurs sociaux. La question qui se pose alors est la suivante : quels bénéfices tirer de la globalisation à l'échelle locale ? La réponse idéale réside assurément dans la gestion rationnelle et équitable du binôme globalisation-localisation dans les termes de la *glocalisation*.

Dans le domaine des langues, la résolution de l'équation se fait essentiellement dans le cadre de la politique linguistique retenue par l'Etat et qui a pour finalité la gestion des ressources langagières et culturelles de la communauté nationale. Or, la politique linguistique, comme toute politique d'ailleurs, peut être efficiente ou simplement idéologique et platonique. Une politique efficiente est celle qui satisfait aux exigences de la démocratie et de la rationalité, c'est-à-dire une politique énoncée au niveau constitutionnel et implémentée sur les plans institutionnel et opérationnel. En d'autres termes, la nature de la gestion des langues constitue un indicateur de la qualité de la gouvernance, une gouvernance qui impacte directement le développement humain (Weinstein, 1990).

Dans le cas du Maghreb, les Etats ont adopté une politique linguistique par défaut, de sorte que la tendance générale consiste à laisser faire le jeu naturel de la compétition entre les langues, même si un arsenal juridique aussi coercitif qu'inefficace est parfois déployé comme en Algérie. Le multilinguisme qui caractérise la scène linguistique maghrébine, notamment la pratique de la diglossie et du bilinguisme transitionnel, est un phénomène sociolinguistique inhérent aux formations sociales qui subissent la diversité

langagière comme produit hybride de la localisation et de la globalisation. Il s'explique par la compétition des produits linguistiques et consécutivement par la dominance que subissent les produits linguistiques locaux faibles. En effet, dans leur pratique langagière les locuteurs se comportent à l'égard des langues en présence selon les lois du marché linguistique, en fonction de la valeur de ces langues et du « poids » qu'elles représentent. C'est pourquoi les sujets sont en quelque sorte condamnés à la *diglossie*, c'est-à-dire à communiquer dans une situation où la dichotomisation des usages sociaux des langues conduit au classement de celles-ci, donc à leur hiérarchisation en langues fortes et en langues faibles, selon que ces langues investissent les champs dispensateurs de profits symboliques et matériels ou qu'ils se cantonnent dans leurs derniers retranchements (Bourdieu, 1982).

La situation sociolinguistique n'est cependant pas figée, elle est marquée par une dynamique qui met en interaction les différentes langues ainsi qu'il est schématisé ci-dessous :



Cette représentation illustre la hiérarchisation du marché des langues en langue impériale (l'anglais), langue coloniale (le français), langue supralocale (l'arabe) et langue locale (l'amazighe). Elle révèle également

que cette hiérarchisation reflète la compétition des langues en présence en fonction de la nature et du volume de leur interaction, et en termes de fonctions langagières et de domaines d'usage. C'est ainsi que l'anglais concurrence potentiellement le français et l'arabe standard dans les fonctions et les usages qui sont ceux des langues fortes, notamment dans les champs de l'économie, de la technologie et de l'éducation. L'arabe est sérieusement concurrencé par le français dans tous les domaines hormis celui de la religion et de la judicature. Quant à l'amazighe, retranché dans les fonctions et les usages d'un langage vernaculaire, il a constitué jusqu'à une date récente la variété langagière surdominée. Cependant, avec les prémices de la nouvelle politique linguistique menée au Maroc et en Algérie, il est possible de postuler que le champ culturel et langagier va connaître une certaine recomposition en faveur de l'amazighe, grâce notamment à son introduction dans l'enseignement et dans les médias.

Dans la mesure où les langues sont en fait des produits sociaux, les rapports de force entre elles dépendent évidemment de l'état des rapports entre les pays et les groupes sociaux qui les soutiennent et qui se reconnaissent en elles. *Grosso modo*, il semble, d'après les prises de position déclarées, que les groupes qui se réclament généralement du communautarisme se reconnaissent dans l'amazighophonie, ceux qui se ressource dans le patrimonialisme soutiennent l'arabophonie alors que ceux qui sont pour le libéralisme sont plus ouverts sur le bilinguisme, qui, pour certains, ne peut être dans la situation actuelle que le bilinguisme arabe standard-français. Cependant, dans une vision prospective, l'on se demande si le français, de plus en plus marginalisé sur la scène internationale, peut encore être considéré comme un médium viable de l'ouverture sur l'international et sur la culture universelle du temps présent. On se demandera également dans quelle mesure l'accès à la langue coloniale et à la langue impériale n'est pas socialement discriminatoire en étant le monopole des classes dominantes et en fonctionnant comme une barrière à l'intégration au groupe des élites (Myers-Scotton, 1990).

En définitive, l'analyse de la situation sociolinguistique prévalant en Afrique du Nord révèle comment les langues sont hiérarchisées en strates selon des facteurs écologiques divers, notamment l'économie, la politique, le marché du travail et la technologie. L'histoire passée et présente de la région est un lourd fardeau pour les communautés et pour leurs institutions obligées de gérer des situations politiques, économiques, sociales, culturelles et linguistiques composites dans lesquelles s'imbriquent des

éléments endogènes relevant de la strate locale et d'autres exogènes imposés par la globalisation. D'où les tiraillements entre la tradition et la modernité, le repli communautariste et l'extraversion forcée. C'est dire l'importance des enjeux et des défis de la *glocalisation* dans cette région du monde. Les sociétés maghrébines font l'apprentissage de nouvelles conditions sociopolitiques dans le cadre d'un macro-environnement tendanciellement favorable aux droits humains. Elles sont ainsi à la quête d'un projet de société fondé sur le trinôme *démocratie pluraliste-modernité maîtrisée-développement humain*. La gestion de la diversité des langues et des cultures, que d'aucuns considèrent comme problématique - se fera dans le cadre d'une gouvernance équitable de ce projet. Il est certain, néanmoins, que la reconnaissance platonique de la diversité des langues et des cultures ne peut être en mesure d'assurer les conditions de pérennité de la diversité. En revanche, une politique fondée sur l'égalité des chances des langues et des cultures, voire sur la discrimination positive en faveur des langues et des cultures minorées, pourrait permettre à ces dernières d'échapper à la fatalité de l'extinction.

Références bibliographiques

- Boukous, A. (1995), *Société, langues et cultures au Maroc*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres.
- Boukous, A. (1996), « La politique linguistique au Maroc : enjeux et ambivalences », in *Les politiques linguistiques, mythes et réalités*, Universités francophones, Beyrouth, AUPELF-UREF, p. 73-82.
- Bourdieu, P. et J.-C. Passeron (1970), *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982), *Ce que parler veut dire. Economie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- Calvet, L.-J. (1999), *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Éditions Plon.
- Chikh, S., M. Elmandjra et B. Touzani (1988), *Maghreb et francophonie*, Paris, Economica.
- COSEF (1999), *Charte nationale de l'éducation et de la formation*, Royaume du Maroc.

- Ferguson, Ch. A. (1959), « Diglossia », in *Word*, vol. 15, pp. 325-340.
- Fishman, J.A. (1972), *Language in Sociocultural Change*, Stanford, Stanford University Press.
- Galand, L. (1966), « Inscriptions libyques », in *Inscriptions antiques du Maroc*, Paris, Editions du CNRS.
- Grandguillaume, G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- Hagège, C. (2000), *Halte à la mort des langues*, Paris, Odile Jacob.
- Julien, Ch.-A. (1994), *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot.
- Landry, R., K. Deveau et R. Allard (2005), « Au-delà de la résistance : principes de la revitalisation ethnolangagière », Communication présentée au 73^e Congrès de l'ACFAS, Université du Québec à Chicoutimi.
- Moâtassime, A. (1992), *Arabisation, langue française et pluralité au Maghreb*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Myers-Scotton, C. Elite (1990), « Closure as Boundary Maintenance : The Case of Africa », in Weinstein, B., p. 25-42.
- Skutnabb-Kangas, T. (2000), *Linguistic Genocide in Education or Worldwide Diversity and Human Rights*, Mahwah, New Jersey, Lawrence Earlbaum.
- UNESCO (2003), *Programme de sauvegarde des langues en danger*, Paris.
- Vermeren, P. (2001), *La formation des élites par l'enseignement supérieur au Maroc et en Tunisie au XXe siècle*, Éditions Alizés.
- Weinreich, U. (1963), *Languages in Contact*, The Hague, Mouton.
- Weinstein, B. (ed.) (1990), « Language Policy and Political Development », Norwood, New Jersey, Ablex Publishing Corporation, p. 1-2

Formation discursive nationaliste et arabité du Maroc

El Khatir Aboulkacem-Afulay
IRCAM

Résumé

Cet article tente de restituer l'action et la production des nationalistes marocains dans l'époque déterminante de l'après-guerre. Ce faisant, il essaye tout particulièrement de montrer comment les artisans de la mobilisation et de la symbolisation de la nation, confrontés au retour en force de la Résidence, ont été conduits à inscrire l'image qu'ils se donnent de la nation marocaine dans les frontières de la nationalité arabe. S'appuyant sur l'exemple d'un mémorandum, dépêché depuis Rabat à l'adresse de la Ligue arabe, il soutient l'idée selon laquelle l'arabité du Maroc est une construction datée et fait partie des produits dérivés de la politisation de l'Islam au Moyen-Orient depuis l'émergence du réformisme religieux au XIX^e siècle.

Qui, au moment où l'Empire chérifien¹ entrait en 1912 dans le processus de sa naturalisation dynastique pour devenir le Royaume du Maroc en 1956, pouvait imaginer que ce pays de la « Berbérie occidentale » allait se désigner comme étant un « pays arabe » ? A ce moment précis de son histoire, la situation de l'empire offre même une illustration fascinante de la diversité des espaces sociopolitiques, des origines ethnoculturelles affichées et de la hiérarchie des pratiques culturelles et linguistiques. Même si le pouvoir central s'appuie sur des éléments généalogiques dans les processus de sa légitimation, et ce depuis au moins l'époque saâdienne (XVI^e siècle), la référence à une origine arabe n'était pas généralisée. Elle était très limitée. Constituant particulièrement un signe nobiliaire et de distinction sociale nécessaire à la régulation du jeu social et politique, elle n'est affichée que dans des occasions bien déterminées. Son champ d'application ne dépassait pas un nombre limité de familles ou de tribus dans des situations politiques et religieuses circonscrites.

¹ Nous utilisons avec toute la précaution terminologique nécessaire le terme d'Empire pour traduire les termes en usage de *Sultanat* et d'*ayyala ash-sharifa*

Les groupes sociaux et ethnoculturels constitutifs de l'Empire se réclamaient des origines différentes et pratiquaient, au niveau de l'oral et de l'écrit, des langues et des cultures différentes et continuent à se désigner en général comme Musulmans ou comme membres de groupes particuliers (membres d'une tribu comme Ikwensas, Izkritn..., d'une confrérie religieuse comme Iderqawiyen, Ayt Sidi Ali ben Nasr, habitants d'une ville comme Ahl Fas, Ahl Sla,...). En cela, l'origine détermine un statut social, un agencement lignager et une fonction politique, mais ne consacre pas une identité collective. Suivant Gellner (1991 : 7-30)², dont les réflexions ont imprimé le champ d'études sur la nation et le nationalisme, l'ethnicité était, dans les sociétés prénationales, comme la prose, on la pratique sans s'en rendre compte. La définition des identités nationales serait ainsi un phénomène nouveau et inhérent à la formation des nations. C'est dire que la genèse de l'affirmation de l'arabité du Maroc ne peut être comprise que dans le cadre de l'analyse de l'émergence du nationalisme et de l'élaboration de l'idée de nation en rapport avec les processus que ce phénomène engage.

Partant de l'hypothèse que la définition identitaire supralocale est rarement affirmée dans les sociétés prénationales, le concept d'identité nationale est inséparable de la formation des nations, considérées comme nouvelles formes d'identité collective. Le nationalisme, consistant à constituer en entité politique une culture unifiée, est souvent accompagné d'une production discursive. Celle-ci a pour caractéristique fondamentale de donner une histoire et une origine communes à la *communauté imaginée* que représente la nation, suivant la terminologie de Benedict Anderson (2002). Elle institue un rapport particulier au passé, mobilise des symboles, hiérarchise des appartenances et construit et impose un imaginaire collectif. C'est en ce sens que l'affirmation de l'identité arabe du Maroc est indissociable du processus nationaliste, engagé depuis 1930.

Nous fixons pour objectif d'indiquer les conditions qui ont amené les nationalistes marocains à se représenter la nation marocaine comme étant arabe. Nous examinerons l'évolution de la mobilisation nationaliste pour voir à quel stade de ce processus une telle conception est apparue et déterminer les raisons qui sont à l'origine de son imposition. Aussi convient-il d'analyser l'essor du mouvement nationaliste en tenant compte des contraintes qui ont conduit les artisans de la mobilisation et de la symbolisation de la nation à inscrire l'image qu'ils se donnent de la nation

² Voir également son principal ouvrage sur le nationalisme (1989).

marocaine dans les frontières de la nationalité arabe *al-qawmiyya al-'arabiyya* qui, elle-même, fait partie des produits dérivés de la politisation de l'Islam en Orient depuis l'émergence du réformisme religieux au XIX^e siècle, appelé *Salafiya*. Nous commencerons donc par mettre en exergue quand et comment la *Salafiya* a occupé une place centrale dans les dynamiques qui structurent l'élaboration de l'idée de nation au Maroc. Ensuite, nous analyserons le processus de la transformation de l'Islam en élément extérieur capital de la nationalité arabe en le situant dans le contexte de l'application des « principes des nationalités » au sein de l'Empire ottoman. Enfin, nous montrerons comment le Mouvement nationaliste marocain s'est approprié le discours des autres et a fini par adopter et imposer l'identité arabe comme norme dominante de la construction nationale.

La réussite politique des réformistes

1930 est une date historique au Maroc. La promulgation du dahir du 16 mai relatif à la création et à l'organisation des tribunaux coutumiers a donné une occasion aux élites des villes, qui se voyaient victimes du développement de la politique coloniale, étant en fait exclues de la mobilité sociale, d'organiser des manifestations pour contester la dérive du régime du Protectorat. Compte tenu de leur position dans le champ social, ces élites, choyées et formées par le premier Résident général, le Maréchal Lyautey, pour jouer le rôle d'intermédiaires entre les technocrates de la Résidence et les masses indigènes, étaient mieux placées pour accéder à une conscience de type nationaliste. C'est en marge de cette contestation organisée par les principaux groupes de jeunes instruits des villes qu'un mouvement se réclamant de la nation s'est constitué. Cette date marque la naissance du Mouvement nationaliste et l'initiation du processus de l'élaboration de l'idée de nation. Cependant, la position de ses initiateurs dans le champ social et politique, étant en particulier une élite minoritaire et négligeable, empêche de se transformer en une force politique structurée et de masse. Ces jeunes ne pouvaient pas entrer en épreuve de force contre les autorités françaises. Ils se contentent d'engager des actions politiques et des tractations diplomatiques pour amener le pouvoir à reconnaître leurs aspirations. Il en résulte qu'il est difficile d'engager le processus de la réalisation politique du nationalisme. Ces activistes sont contraints d'emprunter des voies biaisées et de mettre en œuvre des stratégies alternatives. Ainsi l'élaboration de l'idée

de nation est-elle engagée dans des transformations et est ouverte à toutes les évolutions possibles.

Compte tenu de la particularité de cette forme de protestation, les premières manifestations étaient l'œuvre de jeunes issus des couches citadines dominantes et formés dans les institutions éducatives modernes. Mais la structuration politique du Mouvement, résultant de l'évolution de la contestation dont nous n'allons pas détailler toutes les péripéties, a offert une occasion aux hommes de la culture savante de faire leur apparition sur le champ politique. Les contraintes de la mobilisation, nécessitant le recours au langage religieux, ont permis à ces représentants de la culture traditionnelle de prendre les rênes du mouvement, surtout après 1934, date de la déposition du Plan des Réformes marocaines (CAM, 1934). Partant, les pratiques et la doctrine revêtaient de plus en plus une caractérisation religieuse.

Les modes de fonctionnement du Comité de l'Action marocaine (premier parti nationaliste fondé en 1934) et, après sa dissolution, d'*al-Hizb al-Watani* (fondé en 1936) ont tenté de reproduire le modèle maraboutique comme stratégie d'action politique et comme moyen de susciter une adhésion large des masses. C'est ainsi que Allal Al-Fassi – aïem de la Karawiyyin, descendant d'une des grandes familles de science et de sainteté de Fès et représentant idéal-typique de cette catégorie sociale – a réussi à convertir ses compétences culturelles et sociales, héritées d'une histoire du champ culturel, en capital politique. Le renouvellement de l'équipe dirigeante du mouvement ne pouvait qu'entraîner un revirement idéologique. Dès que Allal Al-Fassi a conforté sa position à la direction du mouvement, il s'est engagé dans un processus de réforme de doctrine et de conduite politique. Son action ne se limitait plus à appeler, au nom de l'Islam, les Marocains à défendre leurs droits, mais il tendait à retailler le programme du Parti de façon à ce qu'il réponde aux exigences d'une réforme religieuse de la société. C'est ainsi que le Mouvement nationaliste marocain reprend à la lettre les grands traits de la pensée réformatrice. Par-delà les modes d'organisation du Parti et l'inscription de son activité dans la géographie spirituelle et dans les étapes importantes de la vie religieuse (particulièrement de la ville de Fès), l'élaboration de son programme d'action et de son organisation interne montrent à l'évidence l'imbrication des pratiques religieuses dans les stratégies de l'action politique.

La création des commissions de travail au sein de cette organisation nationaliste traduit cette volonté de donner une orientation nouvelle au discours et à l'action politiques. A titre d'exemple, le programme de la Commission de la Réforme religieuse (*lajnat al-islam ad-dini*) se réclame manifestement des principes de la *Salafiya*. Elle a assigné à son action l'objectif de l'éducation morale et religieuse de la population, en engageant un processus d'endoctrinement fondé sur la diffusion des principes fondamentaux du véritable *Islam*. Elle a initié la distribution des tracts en vue d'inciter les populations des villes à s'inspirer des fondements de la *Salafiya* et à lutter contre l'action des confréries religieuses accusées de compromission avec le colonialisme. La Commission appelait aussi à la création d'associations de conservation du Coran et à l'unification de la manière de sa récitation publique dans les mosquées. Ses membres initiaient des scènes-modèles de récitation en vue d'orienter les lecteurs habituels (El-Kadiri, 1992, t.I : 178-188)³. Elle s'est également attachée à la composition des chants patriotiques en forme d'hymnes religieux. L'amour de la patrie/nation est considéré comme un pilier de la foi et la lutte nationaliste n'est qu'une forme dérivée de la guerre sainte. Al-Fassi (1993 : 232) n'hésite pas à qualifier l'activité du Parti de *Jihad*.

A partir de ce moment, le discours nationaliste se thématise dans un nouveau rapport à la religion. L'Islam n'est plus investi comme un instrument de mobilisation des masses pour les faire adhérer au projet national, son utilisation revêtait un nouveau sens. Cadre de référence, il imprégnait le langage nationaliste et déterminait les programmes d'action adoptés. En ce sens, le mouvement a fini par instaurer une étroite liaison entre la réforme religieuse et l'affirmation nationale. On peut donc dire que la période du Parti national correspondait à la coïncidence du nationalisme avec le réformisme religieux.

Mais le réformisme n'est pas seulement un système culturel, il est aussi un mouvement de politisation de l'Islam et une conjoncture. Il évolue au gré des transformations dans le contexte sociopolitique dans lequel il a émergé. C'est ainsi que le processus d'importation et d'inscription dans ce cadre de

³ El-Kadiri (*ibid.* : 186) rapporte que, pour fonder une association de récitation du Coran, les Salétins se sont inspirés de l'expérience égyptienne et ont reproduit littéralement les statuts d'une des associations actives en Egypte. Et pour l'entreprise menée pour unifier la manière de récitation collective du Coran, il (*ibid.* : 178-182) a décrit la première initiative des nationalistes à Salé, voir également Al-Fassi (1993 : 235).

référence, surtout après la réussite politique des réformistes, implique l'instauration d'une filiation intellectuelle avec ce mouvement d'idées. Cette évolution du nationalisme amorce le processus d'aliénation de la production discursive qui devait prendre une ampleur croissante au sortir de la deuxième guerre.

En même temps que le discours nationaliste marocain apparaît plus réceptif aux idées politiques provenant de l'Orient, l'évolution politique dans cette région a fait naître de nouvelles aspirations qui, par conséquent, ont bouleversé la perception de l'Islam, ce dernier étant massivement utilisé dans la construction de l'identité nationalitaire arabe. Quelles sont donc les répercussions de cette évolution idéologique sur la production du discours nationaliste marocain ? Et comment la situation résultant de la fin de la deuxième guerre avait-elle amené le Mouvement à se jeter de plain-pied dans ce mouvement d'idées en présence en Orient ? Mais avant de cerner l'impact de cette évolution sur le processus d'élaboration de l'idée de nation en rapport avec la situation particulière du nationalisme marocain, tentons tout d'abord de mettre en lumière certains aspects de la dynamique en œuvre dans la construction de l'Islam comme fondement d'une identité nationalitaire arabe.

La transformation de l'Islam en élément extérieur de l'identité nationalitaire arabe

Quand, comment et pourquoi le mouvement réformiste a-t-il cédé le pas devant le développement de l'arabisme (*al-'uruba*) qui commence, surtout au début du XX^e siècle, à prendre une importance croissante dans la vie politique et intellectuelle dans l'Empire ottoman ? Et comment l'Islam, après avoir fondé les stratégies de la restauration de l'Empire ottoman, a-t-il été massivement utilisé pour définir les éléments extérieurs de la nationalité des Arabes ?

Notons que la nationalité est prise, ici, dans son acception répandue à la fin du XIX^e siècle en Europe, comme étant intrinsèquement liée à l'ethnicité⁴. Elle est « le nom politique de l'ethnie » (Gossiaux, 2001 : 65). En ce sens, la

⁴ J.-F. Gossiaux (2001 : 88) écrit : « La nationalité telle qu'elle se définit idéologiquement et politiquement et telle qu'elle est définie théoriquement par des auteurs comme Max Weber et Van Gennep, est la projection politique de l'ethnie, autrement dit une entité collective conçue comme naturelle – ou tout au moins comme immanente à la réalité sociale – et se posant en tant qu'acteur politique. » Voir également Noiriel (1995 : 4-23).

nation est considérée comme une réalité naturelle, substantielle et éternelle. Et le nationalisme apparaît comme le processus de la repossession de cette réalité primordiale. Il utilise ainsi, suivant les termes de J.-F. Gossiaux (*ibid.*), « le langage et l'imaginaire de l'ethnicité » et se voit et se présente comme « le réveil d'une force ancienne qui sommeille ». La fusion entre la nationalité des Arabes et l'Islam est à replacer dans le contexte historique de l'application des principes de la nationalité au Moyen-Orient annonçant le démembrement de l'Empire ottoman. Dans ce sens, le mouvement réformiste, mis en oeuvre dans la stratégie de la restauration de cet Empire que représente le panislamisme en la personne de Jamal ad-Din Al-Afghani (Pakdaman, 1969 et Keddie, 1972), s'est également mis au service des Arabes dans leur tentative de la réappropriation de l'Islam comme *élément extérieur* de leur nationalité.

Si, au début, cette affirmation se contentait de revendiquer la reconnaissance d'un particularisme culturel arabe au sein de l'Empire (la thèse de sa décentralisation administrative), certains penseurs ont tenté d'opérer le passage vers une revendication nationaliste arabe. Parmi toutes les idées avancées, certains proposaient de faire valoir l'idée d'un Califat arabe. Et l'un des premiers théoriciens de cette idée est Al-Kawakibi, un réformiste musulman et disciple de M. 'Abduh. Dans son livre, *Umm al-Qura* (la mère des villages), écrit sous forme du procès-verbal d'un congrès imaginaire de la renaissance islamique tenu à la Mecque, il traitait des problèmes de la décadence musulmane. Il y présente les Arabes comme les représentants les plus dignes de l'Islam, ses propriétaires légitimes. « Ils sont plus habilités, dit-il, à constituer une référence sur le plan de la religion, et une force pour les Musulmans » (Al-Husri, 1985 :174). Il faut donc leur restituer le Califat⁵, qui serait, suivant la terminologie de Gellner, le « toit politique » de cette nationalité en cours d'affirmation. Cependant, le contexte était défavorable à son extension en raison de la montée en puissance de l'idéologie panislamique et de la réussite des négociations entre nationalistes arabes et turcs en vue de constituer un royaume arabo-turc à l'image de l'Empire

⁵ Rashid Rida, fidèle disciple de Muhammad 'Abduh et père du fondamentalisme musulman, était aussi un partisan de l'idée d'un Califat arabe. D'après Charles Rizk (1983 : 152), « le précédent historique de l'Etat islamique dans la période arabe doit, selon Rida, être une source d'inspiration pour sa génération et pour les générations futures, il doit constituer un stimulant pour une action politique tendant à la restauration de l'Etat islamique ». Il était également partisan du royaume arabe promis par les Britanniques au Chérif de la Mecque Hussein. Voir également Goichon (1950 : 26-33).

austro-hongrois. Mais, l'arrivée des jeunes-turcs au pouvoir et la déposition du Sultan, symbole de l'entente panislamique, multipliaient les sujets de mécontentement. Les différentes formations sociales et confessionnelles des provinces arabophones de l'Asie ottomane commençaient à se constituer en organisations politiques et culturelles, comme le Parti ottoman pour la décentralisation administrative (1912) et le Congrès arabe de Paris en 1913 qui regroupait des personnalités musulmanes et chrétiennes dont l'émir Shakib Arsalan. Leurs revendications consistaient particulièrement dans le respect des droits politiques ou culturels des Arabes ottomans. A cet égard, Rodinson (1979 : 95) rapporte que, en réaction à la politique nationaliste des jeunes-turcs, « des organisations se fondèrent avec un programme qui demandait surtout l'égalité des droits des Arabes au sein de l'Empire, des assemblées locales et l'emploi de l'arabe pour l'administration, l'éducation, la justice, etc., dans les régions de langue arabe ». Ces formations appelaient à la réorganisation politique et culturelle de l'Empire. Mais toutes ces initiatives ont abouti à un échec. La montée en force de l'aile dure de la ligue « Union et progrès », professant un ethnonationalisme turc et pantouranien, a mis un terme à toutes les tentatives de redressement politique. Et face à sa politique de préférence nationale qui favorise la domination écrasante des Turcs sur l'ensemble des nationalités constitutives de l'Empire, la réaction à caractère scissionniste commençait à prendre forme.

Dès 1907, le directeur du journal égyptien *El-Moayad*, s'inspirant des idées de Al-Kawakibi et du réformiste Rashid Rida, reprenait à son compte la légitimité de restituer le système califal aux Arabes, en tant que propriétaires historiques et légitimes et s'efforçait « de convaincre le khédivé de créer une alliance des pays arabes avec un califat arabe, sous la direction de l'Égypte » (Goïchon, 1950 : 26). Mais cette idée fut abandonnée, les nouveaux enjeux politiques liés à la grande guerre étant loin de l'Égypte. C'est dans le contexte de la guerre de 1914-1918 que cette idée politique devait ressurgir. Depuis l'entrée en guerre de l'Empire « jeune-turc », à côté de l'Allemagne, l'utilisation massive de l'idéologie panislamique, avec un succès inattendu, a poussé la Grande Bretagne à modifier sa stratégie politique en direction des Arabes. Mais, au lieu de se centrer cette fois-ci sur l'Égypte, elle retaillait les frontières politiques du Royaume arabe avec les ambitions dynastiques du chérif de la Mecque, Hussein. Dans ce sens, les Anglais ont encouragé l'émir Fayçal, fils du chérif, à « rassembler les Arabes par-delà les cloisonnements et les rivalités entre tribus ou groupes locaux, afin d'unifier

les provinces arabes de l'Asie ottomane en un royaume indépendant » (Chevalier, 1995 : 471). Ce fut donc la Révolte arabe. Celle-ci, qui traduit une certaine volonté de mise en application du principe des nationalités, a été cependant menée au nom de l'Islam. Selon A.-M. Goïchon (1950 : 28), « être contre la Turquie, disait-on, c'est être pour l'Islam ». En un sens, les instigateurs de cette révolte se sont servis de l'Islam pour montrer que les Arabes formaient une véritable identité nationalitaire, mais distincte de celle des Ottomans. Et comme le souligne Charles Rizk (1983 : 143) : « Le nationalisme qui, à cette période s'éveille dans l'Empire ottoman n'est pas le nationalisme arabe. C'est le nationalisme turc. Contre lui, les Arabes réagiront en lui opposant non pas le nationalisme arabe, mais la fidélité à l'universalisme musulman... c'est au nom de l'Islam que le chérif Hussein de la Mecque lèvera l'étendard de la révolte ».

En cela, l'identité nationalitaire arabe en cours d'affirmation restait fondamentalement religieuse. L'Islam avait ainsi permis de donner cours à l'expression d'une identité particulière. Outre la langue qui marque la frontière avec les autres peuples de l'Empire, la religion constitue le matériau essentiel de l'affirmation d'une nationalité arabe. Cependant, l'effondrement de l'Empire est achevé, avec la collaboration du roi éphémère Fayçal, sans que le processus nationaliste arabe ne soit réalisé. Le principe des nationalités, officialisé par les traités de paix de 1919-1920 sous l'impulsion du président américain Wilson, n'était pas appliqué à la révolte des Arabes.

La déroute de Fayçal, trahi par ses anciens alliés, a donné naissance à de nombreux Etats, dits arabes, sous le contrôle des puissances étrangères, la France et la Grande-Bretagne. La répartition de la région a engendré la création des cadres territoriaux au développement des nationalismes locaux. En invoquant le sentiment d'une nationalité sans la satisfaire, elle a provoqué l'émergence du panarabisme comme prolongement politique du royaume arabe. Mais ce dernier sera nourri par d'autres développements théoriques et ambitions politiques. Dans ce cadre, la production des penseurs nationalistes comme Sati' Al-Husri et la doctrine du Parti Baath mettent de plus en plus l'accent sur l'élément linguistique, l'origine ethnique et le passé commun comme éléments extérieurs de la nationalité arabe, sans toutefois ignorer le rôle de l'Islam dans le processus de sa formation historique. Il est devenu l'un des signes du génie de l'ethnie et son marqueur principal. Parallèlement à cette activité idéologique, l'évolution politique de la région avait donné une consistance à l'idée de l'unité, surtout après

l'expansion de la colonisation juive et les émeutes de 1936 en Palestine. En conséquence, un congrès des parlementaires arabes et musulmans pour la défense de la Palestine tenait ses assises en Egypte en 1938. « Le retentissement de la révolte palestinienne dans les pays voisins, précise Charles Rizk (*ibid.* : 349), fut certes un signe évident de la solidarité arabe, de la communauté d'intérêts et de destin de tous les peuples de la région ».

Sans nous atteler à détailler toutes les péripéties des projets émis en vue de la réalisation politique de l'unité arabe, nous signalons qu'à la veille de la deuxième guerre mondiale, le vent de l'unité arabe commence à souffler de nouveau, sous l'impulsion évidemment de la Grande Bretagne. Le ministre irakien Nouri Saïd avait ainsi proposé la formation d'une Ligue arabe, correspondant territorialement au rêve politique de Fayçal. Mais cette idée n'arrangeait pas les intérêts des différentes puissances en présence, surtout après le retour de l'Egypte à la scène politique régionale⁶. Le Caire s'est même transformé en capitale des principaux idéologues du nationalisme arabe parmi lesquels se trouve Al-Husri. Ce dernier s'efforçait d'adapter sa théorie aux nouvelles données politiques. Il défendait alors le rôle de l'unité arabe dans la création des conditions nécessaires au maintien de l'équilibre politique au Moyen-Orient. Nahas Basha y voyait une idée séduisante. Conseillé, paraît-il, par les Anglais, il en a fait son programme politique. Mais pour faire coïncider ses intérêts spécifiques avec ceux de l'Arabie Saoudite, qui regardait d'un œil méfiant les ambitions politiques des Hachémites, avec ceux du Liban, accédant à son indépendance, et avec ceux de la Grande-Bretagne, l'Egypte s'est acculée à abandonner sa conception fédérale de l'unité arabe. Elle a ainsi appelé à une réunion pour fonder une Ligue des Etats arabes. Son Pacte fondateur, signé le 22 mars 1945 par l'Arabie Saoudite, l'Egypte, l'Irak, le Liban, la Syrie, la Transjordanie et le Yémen, spécifie qu'elle a pour objet de « resserrer les liens entre les Etats membres et leur action politique ». Il consacra de ce fait l'idée d'une unité mythique dans le cadre du respect de la souveraineté des Etats territoriaux et polymorphes. En cela, la Ligue constitue la consécration juridique d'une nationalité emblématique. Partant, l'idée de la nationalité, en tant que produit historique d'une situation politique et d'une utilisation massive de

⁶ Elle est, en fait, amenée à intégrer ce jeu après une situation de crise politique née de la déroute du Parti nationaliste *Al-Wafd*. Ramené au pouvoir par la complicité des Anglais, le Parti a, par conséquent, dilapidé son capital symbolique de parti nationaliste. Pour se racheter, ses responsables se sont lancés dans la recherche d'une politique de rechange.

l'Islam, domine le champ politique et nourrit les discours politiques en présence dans l'ancien territoire de l'Islam.

On peut alors dire que cette organisation intergouvernementale est l'aboutissement du processus de l'affirmation de la nationalité des Arabes dans l'entre-deux-guerres qui, lui-même, est un des produits dérivés du mouvement de la politisation de l'Islam. Si ce dernier a permis aux Arabes de se définir comme nationalité et de revendiquer leur droit à un Etat, l'échec de sa réalisation politique a par ailleurs engendré le développement d'autres courants nationalistes qui s'en réclament. Et au cours du processus, la langue s'est imposée comme un marqueur essentiel de cette nationalité. Même si elle est utilisée par certains idéologues comme un substitut au lien religieux, la langue sert toujours de liaison entre religion et identité ethnique⁷. En bénéficiant du miracle de la religion, elle constitue le mythe d'origine de la nationalité arabe et de l'Islam en tant qu'attribut de cette même nationalité. Et partant, ce système idéologique dominant, baignant dans une imprécision doctrinale où la philosophie de sentiment d'Arszouri se greffe à l'ethnonationalisme d'Aflaq et d'Al-Husri, ne peut que favoriser le mélange des concepts dans l'univers de la circulation des idées à propos de l'Islam, en tant qu'emblème identitaire. Ainsi, le Mouvement nationaliste marocain, devenu indépendantiste, qui en cherchant, à la sortie de la deuxième guerre, le lieu des solidarités classiques pour un appui stratégique ne retrouvait que la Ligue arabe, déjà constituée sans lui, et s'efforçait d'adapter son discours à celui de la nationalité des autres.

L'idée de nation et la nationalité des autres

Quand, pourquoi et comment les nationalistes marocains ont essayé d'adapter leur discours à la nationalité des autres, en l'occurrence celle des Arabes ? Si l'arrivée des hommes de la culture savante à la direction du Mouvement nationaliste avait opéré un changement profond dans la sémantisation des éléments investis dans la définition de la nation et a rendu la formation discursive nationaliste disposée à recevoir les produits idéologiques d'Orient, le contexte d'après-guerre a entraîné le Mouvement nationaliste dans une situation difficile, nécessitant notamment leur recours à la solidarité politique que seule la Ligue arabe puisse fournir.

⁷ Michel Aflaq, fondateur du Baas, fut le chantre de cette idée. On garde au moins de lui cette phrase énoncée en 1940 : « Arabisme et Islam ne sont pas antagonistes et ils ne peuvent l'être puisqu'ils sont tous deux de la même nature » (*in* Carré, 1996 : 55).

Cette situation est une retombée négative de la publication du « Manifeste de l'Indépendance », le 11 janvier 1944, dans l'euphorie du contexte politique caractérisant les débuts de la défaite des Nazis. Après l'entrée officielle des Etats-Unis en guerre à côté des Alliés et l'avancée des opérations sur tous les fronts, la victoire est devenue imminente. Parallèlement, une autre vision du monde surgit. Elle commençait à faire face et à alimenter la phraséologie politique. La Charte de l'Atlantique, signée en 1941, est en mesure de doter la lutte politique d'un nouveau langage. Elle affirme le droit de tous les peuples à disposer d'eux-mêmes et à choisir la forme du gouvernement sous laquelle ils aspirent vivre. Elle fait ainsi prévaloir que la fin de la guerre serait aussi celle du système colonial. En centrant son intérêt sur ces problèmes, la charte en question ouvrait de nouveaux et immenses horizons aux peuples colonisés. Elle établissait ainsi de nouvelles frontières aux droits politiques de ces « *nations* » dépendantes. En mettant en cause le système colonial, elle apportait de nouvelles formes d'action. En conséquence, pour les mouvements nationalistes, les événements de la guerre ont créé les conditions de produire un nouveau discours politique.

Les nationalistes marocains, en perte de vitesse après le coup de barre du Général Noguès en 1937 qui a laminé la structure du nationalisme légitimiste, ne pouvaient pas laisser échapper cette occasion. Ils devaient, suivant les termes du nationaliste El-Kadiri (1992, t.II : 115), « tirer profit de la guerre ». Ainsi, le Parti de l'Istiqlal, qui regroupait l'ancien parti national dissout et des personnalités indépendantes, publia le « Manifeste pour l'Indépendance », le 11 janvier 1944, en empruntant à la Charte l'idée force de l'émancipation politique des pays dépendants. Mais cette déclaration procède d'une vision accordant l'importance à l'action politique. Elle s'inscrit en fait dans une perspective de règlement à l'amiable du problème colonial, dans le cadre d'une réorganisation du monde de l'après-guerre. La déclaration n'était en un sens qu'un simple produit de la réception immédiate des acquis communs de la guerre. A première lecture, le thème central du manifeste apparaissait dénué de toute portée militante. Il conservait l'enracinement du mouvement dans le champ de la lutte politique. Il ne cherchait aucune délivrance par la force. La réalisation politique de l'indépendance ne serait pas le produit d'une guerre de libération, mais d'un processus politique fondé sur des batailles diplomatiques et sur des négociations.

En revanche, la France a terminé la guerre dans le camp des vainqueurs, et avec le statut officiel d'une grande puissance. En plus, elle n'était pas contrainte de négocier son statut de puissance coloniale. Le Résident Général, M. Puaux, le successeur du Pétainiste Noguès, a refusé de s'engager dans toute voie de négociation. Après avoir veillé au repentir forcé du Sultan qui déclare à ses vizirs que « le mot de l'indépendance doit disparaître et des cœurs et des bouches » (Julien, 1952 : 347)⁸, il fait savoir, aux nationalistes, que toute perspective d'indépendance est exclue. Il « voyait les choses, selon Stéphane Bernard (1963, t.I : 50), en fonctionnaire colonial chargé de reprendre en main un protectorat turbulent ». La modification du statut politique du Maroc n'était pas à l'ordre du jour. Il fallait par-dessus tout restaurer l'autorité de la Résidence. L'épreuve de force entre le Parti et la résidence était imminente.

Par ailleurs, la signification du mot *istiqlal* et sa perception sociale, en contradiction avec le cadre juridique de sa construction nationaliste, ont provoqué à la fois la réaction des Français et l'émoi populaire qui tournait vite au chaos sanglant. Sur rapport des services spéciaux français de Tanger, les fondateurs du parti de l'Istiqlal furent arrêtés, accusés de collusion avec l'Allemagne. Venant soutenir les détenus ou acclamer juste l'espoir de l'*istiqlal*, les manifestants de Rabat, de Salé, de Fès et de Casablanca se sont exposés à une répression tenace. A Fès, ils ont subi de lourdes pertes. Les morts se comptaient par dizaines⁹. La Résidence a ainsi délibérément provoqué les émeutes pour mieux contenir la réorganisation politique du mouvement nationaliste. Après l'arrestation et la déportation des principaux acteurs, le Parti est décapité. Et pour le séparer de sa base sociale potentielle, le gouvernement du Protectorat a annoncé la réalisation de certaines réformes. La Résidence imposa un rythme rapide aux nationalistes qui ne disposaient pas de moyens suffisants pour faire face à cette situation. Outre l'attitude décourageante des autres puissances coloniales, la faible épaisseur sociale du parti nationaliste révélait une évidente incapacité à défendre l'identité politique revendiquée. Et, de fait, cette situation risquait d'entamer sa légitimité politique. La sécurité politique du Parti demeurait tout aussi

⁸ A. Ghallab (2000, t.I : 271), tout en attribuant ces propos tenus par le Sultan à M. Puaux, a néanmoins signalé une déclaration du Sultan à la radio où il affirmait qu'il ne tolérerait jamais tout acte de trahison envers la France.

⁹ A. Ghallab a qualifié de tempête cette vague de répression, *Histoire du Mouvement nationaliste marocain*, (*ibid.* : 281). Pour une description de ces événements d'un point de vue nationaliste, voir Al-Fassi (1992 : 300-309).

fragile qu'en 1937. En cela, la publication du « manifeste de l'indépendance » était une déclaration dérangeante. Si le manifeste constitue le signe d'un changement de stratégie, déterminé essentiellement par les promesses politiques des nouvelles puissances comme les Etats-Unis, il a été, en revanche, élaboré sans avoir les moyens de défendre l'identité indépendantiste affichée et d'œuvrer pour la réalisation effective du nationalisme.

Le mouvement nationaliste, regroupé au sein du parti de l'Istiqlal (Indépendance), a été confronté au problème de se maintenir dans sa nouvelle identité indépendantiste. Ce faisant, il tentait de s'inscrire dans le mouvement global de la décolonisation, comme une stratégie de compensation. Il avait besoin d'une assistance politique que seule la Ligue arabe pouvait lui fournir, étant la seule structure instituée dans l'ancien espace géographique de l'Islam. En effet, la Ligue constituait l'unique structure organisée des pays musulmans d'Orient et, par conséquent, elle était pratiquement la seule orientation possible. Elle apparaissait comme la grande synthèse historique du mouvement de la politisation de l'Islam. Elle est, en un sens, le produit de la recomposition des pouvoirs au Moyen-Orient après l'éclatement de l'Empire ottoman. En plus, le pacte de son institution indiquait, dans l'art. 2, que son but consistait à « veiller aux affaires et aux intérêts des pays arabes » et ajoutait, dans une note annexée, que « considérant aussi qu'il convient d'être attentif aux aspirations des pays non membres du Conseil et de travailler à les réaliser », celui-ci « travaille à améliorer leurs conditions et à assurer leur avenir, en utilisant tous les moyens politiques dont il dispose »¹⁰. En préconisant ainsi un rôle actif dans le règlement du dossier colonial, elle avait au moins le pouvoir de promettre. Elle apparaît comme un fournisseur de solidarité politique, et le mouvement nationaliste se devait de se tourner vers cette organisation. Comme l'observe P. Bourdieu (2002 : 213), « l'intention politique ne se constitue que dans la relation à un état déterminé du jeu politique et, plus précisément, de l'univers des techniques et d'expression qu'il offre à un moment donné du temps ». L'orientation vers la Ligue est une nécessité dictée essentiellement par l'anomalie de la revendication de l'indépendance. Cependant, cette structure se définit comme une organisation nationalitaire. Elle n'hésitait pas, au nom de son secrétaire général Azzam Basha, à refuser

¹⁰ Voir le texte intégral du Pacte de la Ligue en arabe et sa traduction française dans le numéro 77 de la revue *Etudes Arabes* (Pontificio Istituto Di Studi arabi, E D'Islamistica, 1989-2, Roma : 17-27).

la demande d'adhésion à certains pays musulmans, comme l'Iran et la Turquie, en arguant notamment leur origine ethnique distincte des Arabes. Comment ces nationalistes peuvent-ils justifier la sollicitation de la solidarité politique de la Ligue d'autant plus que certains responsables émettent des doutes sur le caractère arabe du Maroc¹¹?

C'est dans le contexte de cette démarche qu'il faut donc situer le processus de l'adaptation du discours nationaliste marocain à la nationalité des autres. La recherche de la solidarité politique ne peut donc se faire séparément d'une restructuration du discours nationaliste. C'est ainsi que cette démarche politique, produit obligé de la déclaration dérangeante de l'indépendance, marque un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation et détermine la production d'un discours sur le mode nationalitaire.

Ces précisions sont indispensables pour comprendre les raisons qui ont conduit le mouvement nationaliste à la recherche d'une alliance politique auprès de la Ligue arabe. En outre, la position sociale de la minorité nationaliste agissante et sa formation culturelle et politique la prédisposent à s'inscrire dans l'affirmation identitaire arabe. En premier lieu, les nationalistes, en tant que formation sociale historique, sont prédisposés à adhérer à tout cadre de référence arabe. Les principaux acteurs se définissaient comme Arabes. Ils avançaient descendre de l'origine arabe qui confère, dans la période précoloniale, une distinction sociale et une efficacité politique. Aussi, leur formation culturelle ouvre-t-elle la possibilité de leur accès à l'imprimé arabe. Pour certains, en particulier les lauréats de l'enseignement traditionnel, il était la seule source

¹¹ En fait, la première entreprise politique menée en vue de la réalisation politique de cette nationalité ne couvrait que le territoire *historique* des Arabes, le royaume arabe de Fayçal devant être sa couverture politique. Ainsi, les frontières politiques des premiers projets du panarabisme, nés de la décadence ottomane à laquelle le Maroc n'a jamais été associé, s'arrêtent à la frontière égyptienne. Il faut attendre les premières années de la décennie trente pour voir certains théoriciens du *réveil* arabe intégrer l'Afrique du Nord. A cet égard, Olivier Carré (1996 : 14) note que « dès les années 1930, le *Baas* (Résurrection) étend le territoire de la « nation arabe unique et dépositaire d'une mission éternelle » (devise du Parti) à l'Afrique du Nord entière, « du Golfe à l'Atlantique », selon la formule devenue courante ». De son côté, A. Ghallab (2002 : 32) en rapportant les péripéties de leurs premiers contacts avec les politiques et intellectuels associés à la formation de la Ligue, évoque leur réticence. « Certains intellectuels, dit-il, se sont montrés surpris par notre volonté d'inscrire les problèmes politiques du Maghreb arabe dans l'ordre du jour de la Ligue arabe », celle-ci étant une structure politique particulière. Son champ d'action ne recouvre que les problèmes politiques des pays historiquement désignés comme arabes.

d'informations disponible et accessible. Et pour d'autres, les élèves des écoles franco-musulmanes, il était une source complémentaire. L'enseignement bilingue, instauré avec soin par le premier Résident Général de la France, avait permis la formation d'une élite qui, tout en ayant accès à la civilisation occidentale, avait une solide formation en langue et littérature arabes contemporaines. Les acteurs avaient ainsi en commun, avec les idéologues de la nation arabe, la langue de l'imprimé, ce qui a créé les conditions de la réception de la nation arabe comme une nouvelle forme de *communauté imaginée*, et de nature très particulière. En outre, la langue de l'imprimé, fondement principal de cette nationalité et critère essentiel de sa différenciation, a favorisé l'affirmation de l'arabité du Maroc et, par-delà, de l'Afrique du Nord. En deuxième lieu, l'enseignement politique de Shakib Arslan, que les nationalistes marocains ont érigé au statut de parrain de leur mouvement depuis 1930, avait un impact considérable sur l'orientation identitaire des principaux acteurs nationalistes. Il était déterminant dans leur accès à l'univers idéologique de l'arabisme politique. Et en dernier lieu, le Caire, devenu la capitale des tractations politiques arabes, était une destination prestigieuse des étudiants marocains acquis à l'idée nationale. La présence de certains d'entre eux dans cette ville, au moment des négociations politiques qui ont abouti à la fondation de la Ligue arabe, avait facilité les contacts avec certains de ces responsables politiques¹².

La genèse de l'affirmation de l'arabité du Maroc est à situer dans ce contexte. Elle est fortement associée à la recherche de la solidarité « parentale » que propose la Ligue depuis 1945. Et elle est formellement affirmée dans un

¹² En 1938, les autorités espagnoles, cherchant à intégrer les acteurs nationalistes marocains à leur jeu politique, ont procédé à la fondation d'une « maison du Maroc » au Caire. Cette maison, dirigée par Yamani Naciri, le frère de Mekki Naciri le leader du Parti de l'Unité marocaine, est destinée à l'accueil et à l'hébergement des étudiants marocains. Elle constituait, de ce fait, un lieu de rencontre et d'échange. Origines des deux zones du Protectorat, les délégations estudiantines, affiliées aux différents partis nationalistes, avaient ainsi la chance de saisir sur le vif les significations politiques des enjeux du moment et de coordonner les formes d'action pertinentes. A cette époque, l'arabisme prenait de plus en plus de l'importance. Il constituait à la fois un élément central dans la stratégie de la renaissance politique du parti Wafd égyptien et dans les manœuvres britanniques entendant le contrôle et le maintien de l'ordre dans la région. Ce processus, qui allait aboutir à la fondation de la Ligue des Etats arabes, a marqué la conscience politique des jeunes marocains. Enfiévrés par la brutalité des événements de la guerre et par la complexité des enjeux et des contacts entre différents chefs « arabes », ils créèrent, en 1943, une ligue pour la défense du Maroc en Egypte. Pour l'activité de cette ligue marocaine, voir Ghallab (2000) et Al-Fassi (1993 : 269-270).

mémorandum, dépêché depuis Rabat par les dirigeants du Parti de l'Istiqlal en cette même année. Ce mémorandum marque un tournant décisif dans l'élaboration de l'idée de nation, la construction de l'identité arabe du Maroc étant sa principale thématique.

Affaibli par la réaction violente de la Résidence, le Parti de l'Istiqlal a en effet décidé d'envoyer un mémorandum à la Ligue arabe en vue de bénéficier de son capital de solidarité politique. Il entendait, affirmait Allal Al-Fassi (1993 : 492) dans un rapport qu'il avait rédigé à cette même organisation en 1948, démontrer que, tenant compte du fait que les petites communautés nationales cherchent à établir des liens et des relations sur la base des intérêts communs, « Marrakech (entendons le Maroc) voit sa place naturelle dans le cadre de la Ligue arabe ». Mais, en quoi consiste cette place naturelle et comment se convaincre et convaincre, vu le caractère nationalitaire affiché de la Ligue, que le Maroc est un pays arabe ?

Dès ses premières lignes, le mémorandum utilise la force de l'évidence et réclame le statut d'un pays arabe, au sein de la Ligue, au même titre que les autres. « Il est regrettable, déclarent ses auteurs, que le Maroc n'ait pas, compte tenu de ses conditions politiques spécifiques, participé aux travaux de votre congrès constitutif. Il aurait dû être représenté par une délégation officielle, choisie par Sa Majesté le Roi et investie de la confiance du peuple marocain. Le Maroc, vous le connaissez, a toujours affirmé, quand une occasion se présente, son attachement à l'unité des peuples arabes »¹³. Les conditions spécifiques se résument dans son statut de pays colonisé, la Ligue étant constituée des pays ayant déjà accédé au statut d'Etat indépendant. Aussi, l'origine *ethnique*, pensée en terme de langue ou de parenté, était-elle déterminante dans l'affirmation de l'identité nationalitaire arabe. Par conséquent, les auteurs du mémorandum se sont donc donnés comme mission l'invention des fondements historiques et culturels de l'arabité du pays. Et, de ce fait, le texte tentait d'amorcer une réponse à cette question. Il précise que « l'adhésion du Maroc à la Ligue des Etats arabes repose sur des arguments historiques, linguistiques et affectifs ». C'est ainsi que l'Islam avait un nouveau rôle à jouer dans l'élaboration de l'idée de nation. Il est instrumentalisé, comme matériau essentiel, dans le processus de la justification de l'arabité du Maroc. Selon le mémorandum, l'avènement de cette religion a initié le processus de l'arabisation du Maroc,

¹³ Tous les passages du mémorandum cités dans ce paragraphe sont tirés de Al-Fassi (1993 : 492-497).

en intégrant ses habitants à l'univers de la civilisation, de la culture et de la langue des Arabes. Etant l'acte de naissance de l'*ethnie* arabe, il est aussi le principal moyen de son extension. « Depuis la conquête arabe, postule le mémorandum, l'histoire du Maroc est une partie intégrante de l'histoire de la civilisation arabe [...] Les Arabes ont envahi le pays des Berbères en vue de la diffusion de leur doctrine religieuse. Ils ont ainsi réussi à y implanter l'âme de l'arabité. Et depuis, cette âme ne cesse de se développer. En conséquence, les Arabes, porteurs de ce nouveau message, ont réussi à y consolider leur place et à le transformer en un important refuge de l'arabité et de l'Islam ». Et, « Malgré la préservation de son indépendance politique pendant longtemps, son histoire reste en étroite liaison avec l'histoire arabe... Depuis la conquête de l'Espagne avec l'armée marocaine, qui avait ouvert les portes de l'Europe à la civilisation arabe, jusqu'au mouvement nationaliste actuel, le Maroc est en liaison permanente avec le destin arabe et en étroite interaction avec les grandes tendances du monde arabe ».

La conquête a amorcé le processus de la formation d'une identité nationalitaire arabe au Maroc. Il est en un sens une fraction de l'*ethnie* arabe. La civilisation étant l'euphémisme savant de l'ethnie. L'histoire commune des peuples de civilisation arabe engendrait une sorte de *lien du sang*. On parle d'une fusion des *races* et la *race* arabe, épanouie et renforcée par l'Islam, avait réussi à englober et à absorber les autres. La compréhension de l'histoire est structurée par la perception de l'Islam comme un facteur d'acculturation. Le processus d'islamisation est aussi un processus d'arabisation. Il est un élément principal dans la conversion à une civilisation et, par conséquent, il a initié le processus d'incorporation d'une entité périphérique à l'identité arabe. Ainsi étant, la notion de l'Islam commence à devenir ambiguë dans le discours nationaliste. S'il n'est pas complètement ethnicisé, il se transforme néanmoins en un ingrédient nécessaire à la construction d'une identité nationalitaire. L'orientation vers la Ligue marquait ainsi le changement d'une vision de l'Islam dont la sémantique ne se limite plus à une force mythologisée capable de mobiliser les masses, mais à une force génératrice d'une appartenance nationalitaire.

Cependant, l'accès du Maroc à ce lieu commun de la civilisation et, donc, de la nationalité des autres, est un produit de conquête militaire, d'invasion et de domination politique. Pour avoir en commun ce lieu de mémoire, les Marocains devaient avoir oublié, comme le recommande E. Renan, quelque chose, en l'occurrence les souvenirs de la conquête. Ils doivent sublimer les conflits passés. Et les nationalistes marocains excellent dans ce sens.

Simplifiée, leur vision de l'histoire se marque d'une tendance à transcender le conflit et faire de la domination une bénédiction de Dieu. Elle est le rite de passage qui allait rendre possible la formation d'une entité marocaine dans le cadre d'une appartenance naturelle. Allal Al-Fassi parle même d'une disposition naturelle des Marocains à être Arabes. Formé des émigrés arabes et des autochtones amazighes, qui ne sont que des Sémites, le Maroc constitue une seule entité sociologique et culturelle. Cette homogénéité *ethnique* et culturelle, favorisée par le substrat culturel arabe commun à toute la rive sud de la Méditerranée, explique la fusion des Arabes et des Amazighes et leur tendance « originelle et naturelle » à se rapprocher du foyer originel de la civilisation arabo-musulmane, l'Arabie berceau de la *nation* arabe. Pour étayer sa thèse, il rapporte que les habitants du pays ont toujours opposé une résistance farouche aux envahisseurs européens et ils ont toujours rejeté les signes matériels de leur civilisation (la latinisation des Romains et le refus du vandalisme). En revanche, ils se sont montrés très compréhensifs à l'appel courtois des marchands phéniciens et ont adopté, avec facilité et sans résistance, les préceptes de l'islam, apportés par les Arabes. Cette attitude révèle, Selon Al-Fassi (1993 : t), que « ce pays est recevable de tout ce qui vient de l'Orient. Il est ainsi disposé à accueillir l'amitié cordiale des phéniciens et, après eux, les lumières de l'islam et l'unité de la langue arabe ». Il relie ainsi le thème de l'unité à la langue arabe. En ce sens, la conversion à l'islam a permis le passage à la civilisation arabe et, par extension, à la nationalité arabe dont il est un élément indissociable¹⁴. Et pour dissocier l'avènement de l'islam de toute connotation dominatrice et coloniale, Al-Fassi établit une distinction fondamentale entre la colonisation et l'accomplissement civilisateur, entre *isti'mar* et *tta'mir*. Du côté des Arabes, arrivent la civilisation, la culture et le bien-être *tta'mir*. Et du côté de l'Europe, n'arrivent que l'invasion, l'exploitation et la déculturation *isti'mar*. *Atta'mir* islamique, donc arabe, est de ce fait plus acceptable et plus humain, parce que porteur d'un message divin. En revanche, l'(*isti'mar*) européen est arrogant, matérialiste

¹⁴ A propos de l'Algérie, la Charte nationale de 1976, relative à la détermination des fondements de la nation, est très éloquente à ce sujet. Ses propos résumés, en effet, la conception que se donnaient les nationalismes nord-africains de l'islam et de son pendant la langue arabe. Elle stipule que « se sont ajoutés progressivement à partir du 7^e siècle, les autres éléments constitutifs de la Nation algérienne à savoir son unité culturelle, linguistique et spirituelle ».

et destructeur (Al-Fassi, 1999 : 112)¹⁵. Il en va de même avec la théorisation de A. Ghallab déjà évoquée de la rencontre amicale, incréée et éternelle des Marocains avec les Arabes. Pour Ghallab, acquis à l'idée d'une parenté généalogique entre les Berbères et les Arabes qu'il avait développée d'une manière subjectiviste dans l'euphorie de la décennie soixante-dix, il est inconcevable de parler d'une invasion arabe. Dans le cas de l'Afrique du Nord, il s'agit d'un transfert des « œuvres de la civilisation », comme pourrait dire également un colonialiste de la fin du XIX^e siècle, de l'Orient arabe au Maghreb. Préparé par un fonds *ethnique* commun depuis l'émigration égyptienne et amazighe ancienne, venant du sud de la péninsule arabique, et par un habitus historique depuis le commerce phénicien, le Maroc est recevable de tout ce qui vient de l'Orient. Son visage est tourné vers l'Orient et il s'offre, en bon consommateur, tous les produits manufacturés du frère aîné, majeur et civilisé. De cette attitude intériorisée comme un destin de l'histoire, il écrit : « Il (le Maroc) avait besoin de la religion, ils (les Arabes) lui ont donné la religion. Ils lui ont donné également la langue de cette religion » (Ghallab, 1993 : 187). Et par analogie, il attend qu'ils lui donnent la « solidarité politique » ethnicisée.

Aussi, d'après le mémorandum, les Marocains sont-ils arabes parce que leur langue est arabe. C'est même la langue qui donne nom et consistance à cette identité nationalitaire revendiquée. Il rappelle que cette langue est celle de « la religion musulmane ». Venant de l'Orient immortel et étant le support de la révélation inaltérable, « sa diffusion avait accompagné la propagation de la foi religieuse » et que « les savants de l'Islam ont cultivé et nourri le goût de cette langue dans l'âme des Marocains ». De ce fait, « elle avait acquis la même valeur que la sensibilité religieuse ». Et compte tenu de son statut privilégié comme l'unique « langue de lecture des Marocains, renforcée par la richesse de son lexique magique », elle constitue « le seul moyen de communication entre le Maroc et les différents courants intellectuels d'Orient ». Elle fait ainsi vivre dans l'imaginaire des Marocains l'image de l'Orient et éveille à la conscience arabiste cette autre partie de la nationalité arabe qui sommeille, le « Maroc arabe ». Après avoir été la langue de l'islam, l'arabe est utilisé dans l'affirmation de l'arabité du pays. Étant la langue d'une révélation incréée, intraduisible et inaltérable, elle est

¹⁵ Il note dans un autre passage, pour donner aux Arabes la légitimité de la conquête, qu'ils « étaient chargés par Dieu de transmettre le message » (Al-Fassi, 1999 : 165). Le primat de la révélation leur donne une légitimité d'expansion et les atouts d'une civilisation forte, instrument d'une domination écrasante.

le principal ingrédient du mythe d'origine de la nationalité arabe moderne parce qu'elle *met en relation tous les Arabes à travers le Coran*, suivant les termes du nationaliste Ghallab (*ibid.* : 205-223). L'arabe se nourrit donc du sacré, le porte et le diffuse. C'est ainsi qu'il l'incorpore. Par conséquent, il met en forme la volonté de s'inscrire dans l'identité collective arabe, capable de fournir la solidarité politique manquante. De « la langue de religion et de la nation/patrie », comme l'affirme le numéro 3 du journal nationaliste *Atlas* du 5 mars 1937, l'arabe est devenu un instrument de l'identification à la nationalité des autres. Allal Al-Fassi, en s'inspirant de la conception ethnolinguistique du nationalisme arabe développée par Satià Al-Husri, défendait l'inscription des Marocains dans cette « camaraderie de langue », qu'est la *umma arabiyya*. Il déclare à l'adresse des Marocains, et depuis son exil volontaire au Caire, que « quiconque parle arabe est un Arabe » (Al-Fassi, 1999 : 111). C'est donc dans une interprétation de l'histoire musulmane du pays que s'est développée l'idée de son identité arabe.

En définitive, l'identité arabe, selon les intellectuels nationalistes, procède de cette combinaison d'une histoire commune, d'une civilisation partagée et d'une arabisation linguistique progressive, mais jamais inachevée. En cela, le mémorandum apparaît comme une étape décisive dans l'évolution de l'idée de nation. Il marquait le glissement définitif du discours nationaliste vers la production d'une conception ethnolinguistique de la nation, fondée sur l'appropriation de la nationalité des autres. Ayant changé de fonction et de signification, et de manière précipitée depuis le démembrement de l'Empire ottoman, l'Islam a mis la formation discursive nationale sur la voie d'une transformation radicale qui a produit le Maroc comme une *nation dérivée* de la nationalité arabe. C'est en ce sens que la recherche des alliés au sein du monde musulman a profondément marqué le discours nationaliste, utilisant de plus en plus le langage de l'ethnicité dans l'élaboration de l'idée de nation. Si le nationalisme, dans sa version première, était fondamentalement territorial, ayant pour vocation la constitution en entité politique – couvrant le territoire précis de l'Empire chérifien – de la culture savante liée à l'Islam, son contenu idéologique et politique a subi, après la deuxième guerre, une profonde transformation. L'accent est désormais mis sur la langue comme principe unificateur et sur la propagation de la croyance en une origine commune, en conformité avec l'origine de l'*ethnie arabe*. Ainsi, les marqueurs identitaires courants dans la définition substantialiste de l'ethnie commençaient à structurer le champ des

représentations élaborées à propos de la *nation* marocaine. L'adhésion du sultan Mohammed Ben Youssef, au cours de son voyage de conversion au politique à Tanger en 1947, a donné une dimension *nationale* à cette conception identitaire. En conséquence, celle-ci a déterminé les politiques de construction nationale qui, en se référant à une idée qui ne correspond pas à la réalité socioculturelle et ethnique du pays, ne peuvent que s'engager dans des impasses. La situation actuelle du pays que caractérisent les échecs de scolarisation et d'alphabétisation, et l'émergence des mouvements de contestations identitaires en constitue le produit obligé. Ainsi peut-on situer et comprendre pourquoi la question culturelle et identitaire était et demeure une obsession politique et sociale dans le Maroc contemporain.

Bibliographie

Al-Fassi, A. (1993), *Al-Harakat al-istiqlaliya bi l-maghrib al 'arabi* (Les Mouvements indépendantistes dans le Maghreb arabe), Rabat, Imprimerie ar-Risala.

Al-Fassi, A. (1999), *Nida' al Qahira* (Appel du Caire), Rabat, Imprimerie ar-Risala.

Al-Husri, S. (1985), *Mahiyya al-qawmiyya* (Qu'est-ce la nationalité ?), Beyrouth, Markaz dirasat al wahda al 'arabiya.

Anderson, B. (2002), *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Paris, La découverte, (1983).

Bernard, S. (1963), *Le conflit franco-marocain 1943-1956*, Bruxelles, Eds de l'Institut de Sociologie (3 vol.).

Bourdieu, P. (2002), *Le langage et le pouvoir symbolique*, Paris, Seuil.

CAM (1934), *Plan d'action marocaine*, Paris, Reider.

Carré, O. (1996), *le nationalisme arabe*, Paris, Payot.

Chevalier, D. (1995), « Grande guerre, éveil des peuples », in *Les Arabes, du message à l'histoire*, Chevalier D. et Miquel, A. (Sous dir.), Paris, Fayard, p. 467-485.

El-Kadiri, A. (1992), *Mudakkirati fi l-harakat al-waïaniyya al-maghribiyya* (Mes souvenirs dans le Mouvement national marocain), Casablanca, An-Najah Al-Jadidah (3 vol.).

- Gellener, E. (1989), *Nation et nationalisme*, Paris, Payot (édition anglaise, 1983).
- Gellner, E. (1991), « Le Nationalisme en apesanteur », *Terrain*, 17, p. 7-30.
- Ghallab, A. (1993), *Fi Lfikr as siyasi* (Ecrits politiques), Rabat, SMIE.
- Ghallab, A. (2000), *Tarikh al-haraka al-wataniya al-maghribiyya* (Histoire du Mouvement nationaliste marocain), Rabat, ar-Risala (2 vol.).
- Ghallab, A. (2002), « 'urubat had almaghrib, L'arabité de ce Maroc », in *Amazighité. Débat intellectuel*, Publication du Centre Tarik Ibn Ziyad, Rabat (1^{ère} édition 1977).
- Goichon, A.-M (1950), « le Panislamisme d'hier et d'aujourd'hui », *L'Afrique et l'Asie*, Bulletin des Anciens du C.H.E.A.M, p. 18-44.
- Gossiaux, J.-F. (2001), *Pouvoirs ethniques dans les Balkans*, Paris, PUF.
- Julien, Ch.-A. (1952), *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*, Paris, R. Julliard.
- Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din « Al-Afghani ». A political biography*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.
- Noiriél, G. (1995), « Sociohistoire d'un concept. Les usages du mot "nationalité" au XIX^e siècle », *Genèses*, n° 20, p. 4-23.
- Pakdaman, H. (1969), *Seyyed Djamel ed-Din Assad Abadi, dit Afghani : suivi d'un choix de textes de Gamal Al-Din al Afghani, traduits de l'arabe et du persan*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose.
- Rizk, Ch. (1983), *Entre l'Islam et l'arabisme : les Arabes jusqu'en 1945*, Paris, Albin Michel.
- Rodinson, M. (1979), *Les Arabes*, Paris, P.U.F.

Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle* : essai d'interprétation

Mohamed ALAHYANE
IRCAM

La prise de conscience de la diversité culturelle entre les pays et au sein d'une même société est le résultat d'une volonté d'ouverture sur les autres, à l'échelle nationale et internationale. Cette ouverture est devenue, aujourd'hui, une richesse, voire une nécessité vitale pour l'humanité.

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle, texte relativement court, composé d'un préambule et de treize articles (le tout en trois pages), constitue l'instrument qui traduit cette prise de conscience allant jusqu'à ériger cette diversité au rang de : « patrimoine commun de l'humanité », « aussi nécessaire pour le genre humain que la biodiversité dans l'ordre du vivant ». On comprend alors, très vite, que la défense de cette déclaration adoptée à l'unanimité par l'ensemble des Etats membres de l'UNESCO relève d'un impératif éthique, inséparable du respect de la dignité humaine. On mesure ainsi le chemin parcouru par l'humanité avant d'affronter ce nouveau défi qui se dresse devant elle en ce début du 21^e siècle.

Nous ne retiendrons, pour rappel, à cet égard, que deux étapes qui ont marqué l'histoire moderne :

1- L'étape de la suprématie de la notion de multiculturalisme, d'origine anglo-saxonne, qui a probablement contribué au processus de la décolonisation, mais qui a très vite montré ses limites. En effet, le multiculturalisme reconnaît les particularismes culturels et néglige toute recherche ou encouragement d'une cohérence entre les parties d'un conglomérat**. Ce qui ne suscite pas de désir de coexistence et renforce par contre la balkanisation.

2- Presque à la même période, et en parallèle avec la première étape, dominait le concept de la nation « une et indivisible ». Les événements sanglants de la fin du 20^e siècle excluent toute idée d'attachement à

* Edition de l'UNESCO, Paris, 2002.

** Ou d'une « société composite », comme disait Feu Paul PASCON.

cette vision de la nation qui a plongé une partie de l'humanité dans des conflits génocidaires : guerres des Balkans, nettoyages ethniques au Rwanda et au Burundi, etc.

En partant de l'objectif d'ouverture et du vouloir vivre ensemble, la diversité culturelle s'oppose aussi bien à l'idée de disparité qu'à l'idée d'homogénéité. On peut dire qu'elle représente cet idéal qui est « l'harmonie des parties dans un tout qui n'est ni homogène ni composite ». Sa promotion peut dès lors constituer un levier important dans le projet de construction d'une société démocratique moderniste et ouverte auquel aspire l'humanité.

Il est aussi clair que la Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle peut être considérée comme une contribution majeure pour forger un nouveau concept, celui de la diversité culturelle, susceptible de changer les rapports sur les scènes nationales et internationales et d'asseoir la conviction que le dialogue interculturel constitue le meilleur gage pour la paix et le rejet catégorique de la thèse des conflits inéluctables de cultures et de civilisations.

La diversité culturelle est également considérée comme l'un des enjeux majeurs de la mondialisation dans le sens qu'elle implique deux situations, en apparence, opposées : la fragmentation socio-économique et culturelle à l'intérieur des sociétés et l'opposition de chaque société au reste du monde au nom de l'exception culturelle.

Certes, le transfert de la modernité, dans le sens large du terme, s'accompagne de l'univers culturel qui l'a générée. Il est vrai aussi que cet univers culturel participe à la restructuration du modèle culturel récepteur. Mais il faut rappeler que tout contact culturel est un processus dynamique par lequel une culture (une société) s'engage, sous l'influence d'une ou de plusieurs autres cultures, avec la certitude que l'influence ainsi que le processus de changement s'effectuent à des degrés différents et sont, évidemment, réciproques. Ces changements touchent les coutumes, les structures sociales, les langues, les arts, l'économie, etc. de sorte que le processus de socialisation par lequel on transmet les normes et les valeurs caractérisant sa propre culture, de même que le processus évolutif déclenché par le seul effet des facteurs endogènes, faiblissent.

C'est dans ce sens que la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité culturelle « vise à la fois à préserver comme un trésor vivant, et donc

renouvelable, une diversité culturelle qui ne doit pas être perçue comme un patrimoine figé, mais comme un processus garant de la survie de l'humanité. Elle vise aussi à éviter des ségrégations et des fondamentalismes qui, au nom des différences culturelles, sacraliseraient ces différences, allant ainsi à l'encontre du message de la Déclaration universelle des droits de l'homme ».

Dans sa philosophie, la Déclaration ne s'adresse pas seulement aux Etats signataires et aux sociétés dont ils émanent. Elle s'adresse également à tout individu dans le sens où elle considère que chaque personne doit reconnaître non seulement son altérité sous toutes ses formes, mais aussi la pluralité de son identité, au sein de sociétés elles-mêmes plurielles. C'est ainsi seulement, que la diversité culturelle peut être préservée comme processus évolutif et comme moyen d'expression, de création et d'innovation.

La Déclaration est attachée de cette manière au respect des droits de l'Homme et des libertés fondamentales tels que mentionnés dans la déclaration universelle des droits de l'homme et dans d'autres accords à valeurs juridiques universellement reconnus comme celui relatif aux droits civils et politiques, celui portant sur les droits économiques, sociaux et culturels et celui portant sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale. Toutefois, elle se distingue de ces instruments juridiques dans le sens où elle cherche à responsabiliser aussi les individus, rompant ainsi avec une tradition qui mettait plus l'accent sur les droits de la personne sans trop se soucier de ses devoirs envers les autres.

La Déclaration est aussi venue pour apaiser le débat sur l'exception culturelle qui menaçait de prendre une tournure belliqueuse au sein de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC). Mettant en exergue les événements déplorables du 11 septembre 2001 et profitant de la Conférence générale de l'UNESCO qui se réunissait pour sa 31^{ème} session, les Etats membres ont reconnu que toute personne doit pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle.

Pour pousser vers un échange culturel international et vers une diversité culturelle accessible à tous, la Déclaration a exhorté les pays signataires à veiller à ce que toutes les cultures puissent s'exprimer et se faire connaître tout en assurant la libre circulation des idées par le mot et par l'image dans le marché devenu global. En garantissant cette liberté, « les politiques culturelles doivent créer les conditions propices à la production et à la diffusion de biens et services culturels diversifiés, grâce à des industries

culturelles disposant des moyens de s'affirmer à l'échelle locale et mondiale ».

La diversité culturelle est ainsi perçue comme un enrichissement et comme une valeur ajoutée pour les sociétés, s'opposant, par là, à l'idée de l'exception culturelle qui considère que les biens et les services culturels ne sont pas des marchandises comme les autres dans le sens où ils sont le produit d'une culture, donc issus d'une identité spécifique. Toute ouverture du marché est perçue, par les tenants de cette doctrine, comme étant une menace pour la cohésion sociale. Elle s'oppose aussi, et avec la même force, à l'idée qui considère que la diversité culturelle est une libéralisation à grande échelle des échanges économiques et commerciaux. La culture étant un produit -une marchandise- comme un autre selon cette idée ultra-libérale, on s'acheminerait ainsi vers une culture globale dont seul le marché pourra déterminer la nature.

La Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle a eu le mérite de trancher ce débat en prônant une politique qui forgerait des partenariats entre le secteur public, le secteur privé et la société civile. « Les seules forces du marché ne peuvent garantir la préservation et la promotion de la diversité culturelle, gage d'un développement humain durable. Dans cette perspective, il convient de réaffirmer le rôle primordial des politiques publiques, en partenariat avec le secteur privé et la société civile », y est-il souligné avec insistance.

Il n'est donc pas exagéré de dire que le respect de la diversité culturelle est devenu un enjeu majeur non seulement pour la mondialisation économique dans le sens où elle met un peu d'ordre dans le marché des biens et services culturels, mais aussi, et surtout, pour la paix et pour la stabilité dans le monde et dans les sociétés qui le composent. La diversité culturelle peut dans ce sens constituer une alternative au clash des civilisations prédit de manière tragique par Samuel Huntington.

Mais c'est aussi une idée récente au point d'être considérée par les défenseurs des droits humains comme étant l'une des dernières générations des droits de la personne, ce qui a probablement poussé le Directeur Général de l'UNESCO à émettre le souhait, dans sa présentation de la Déclaration, que celle-ci puisse revêtir, un jour la même force que la Déclaration universelle des droits de l'Homme. En fait, plus qu'un simple souhait, le vœu de ce haut fonctionnaire des Nations Unies met l'accent sur une réalité qui rappelle que, loin de calmer les esprits, la diversité culturelle suscite

encore des tensions –certes positives pour la plupart– aussi bien à l'intérieur de chaque société que sur la scène internationale.

A l'échelle nationale, la recherche d'un équilibre entre langues et cultures nationales est encore dans sa phase exploratoire dans de nombreux pays en transition démocratique. Des tensions religieuses et ethniques persistent dans différentes régions du monde. Même les pays dits démocratiques et développés n'échappent pas aux tensions produites par la diversité culturelle. En effet, les sociétés connaissent des transformations profondes et deviennent de plus en plus fragmentées. Au phénomène de l'immigration sont venus s'ajouter des problèmes de religion, de genre, de précarité, etc. Il s'agit, alors, de gérer des expressions culturelles différentes au sein de ces pays.

Pour les pays en voie de développement, le problème est éminemment plus complexe puisque chaque pays est un cas particulier. Si on se limite au Maroc, comme exemple, on constate qu'il constitue une spécificité dans la mesure où le citoyen est amené à parler l'amazighe et l'arabe marocain partout puisque la territorialité n'existe pas pour les deux langues. Celle-ci n'est donc pas compatible avec le cas marocain, contrairement à d'autres pays aux statuts linguistiques différenciés comme le Canada, la Suisse ou l'Espagne. Le cas de la langue n'est pas unique ; d'autres formes d'expressions culturelles connaissent la même situation.

En guise de conclusion, nous pouvons affirmer que l'idée de la diversité culturelle a bien réussi son entrée dans l'agora internationale des droits humains. Elle s'est aussi imposée dans le débat intellectuel et scientifique grâce aux recherches anthropologiques et linguistiques. Ces débats doivent nécessairement être enrichis, complétés et critiqués. L'effort politique et diplomatique aux niveaux national et international est pour sa part loin d'être négligé. Quant au rôle de la société civile, au sens large du terme, il est déterminant puisqu'il constitue le véritable garant du respect de la diversité culturelle, nouveau levier de la coexistence pacifique et du développement humain.

Références bibliographiques

BOUKOUS, A. (2008), « Le champ langagier : diversité et stratification » à paraître in *Revue Asinag*, N° 1, Rabat, Publications de l'IRCAM.

FUKUYAMA, F., (1993), *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

HUNGTINGTON, S. (1997), *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH., (2002), *Convention Internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Pacte international relatif aux Droits Economiques, sociaux et culturels*. Rabat CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Conventions concernant la lutte contre la discrimination dans le domaine de l'enseignement*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Les conventions internationales et la loi interne à travers la jurisprudence*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2002), *Pacte Internationale relatif aux Droits Civils et Politiques*, Rabat, CDIFDH.

Royaume du Maroc, Ministère des Droits de l'Homme, CDIFDH, (2003), *Déclaration universelle des droit de l'Homme*, Rabat, CDIFDH.

UNESCO, (2002), *Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle*, Paris UNESCO.

PASCON, P. (1979), « Segmentation et stratification dans la société rurale marocaine » in *Actes de Durham*, Rabat, BESM, numéro double 138-139, p. 105-120.

<http://www.mcc.gouv.qc.ca/international/diversité-culturelle/salon>

Diversité linguistique et culturelle

Mohamed Chafik

Entretien réalisé par Meftaha Ameur

L'article 27 de la Déclaration universelle des droits de l'homme et les articles 13 et 15 du Pacte relatif aux droits économiques, sociaux et culturels stipulent que « toute personne doit pouvoir s'exprimer, créer et diffuser ses œuvres dans la langue de son choix et en particulier dans sa langue maternelle » ; dans notre pays, cela vous semble-t-il réalisable ? A quelles conditions ?

La notion de « **droits humains** » ne s'impose pas aisément à l'esprit là où règne en maîtresse la culture *salafiste*, c'est-à-dire la culture traditionaliste musulmane qui rejette toute conception évolutive du fait religieux. Il m'est arrivé plus d'une fois d'entendre des ulémas de grande renommée s'indigner véhémentement du fait qu'il existe parmi leurs coreligionnaires, leurs **ouailles** en quelque sorte, des gens qui cherchent à faire passer les **droits de l'Homme** avant **ceux de Dieu**, droits de Dieu dont ils ont le monopole de l'interprétation, cela va sans dire. Aux yeux des *salafistes*, la notion de **droits de l'Homme** n'est qu'un sous-produit de la laïcité, sournoisement assimilée à l'athéisme. Aussi faut-il croire que cette notion ne finira d'avoir droit de cité dans notre culture arabo-musulmane que lorsque l'enseignement religieux aura fait sa propre révolution, en s'ouvrant à l'anthropologie culturelle, à la sociologie, à l'histoire comparée des religions, et – pourquoi pas ? – à la philosophie dans son sens le plus large.

La pédagogie du psittacisme et du **magister dixit** continue à faire beaucoup de dégâts dans notre système éducatif, parce qu'elle a été la mieux appropriée pour servir les intérêts de tous les régimes dictatoriaux qui se sont succédé en **Terre d'Islam** depuis quatorze siècles, en raison du dévoiement subi par la **révolution islamique** (car l'islam a été une révolution) trois décennies seulement après la mort du Prophète. Ce dévoiement a été opéré par de faux musulmans : les descendants de ces Quraïchites ennemis jurés de l'islam naissant qui, une fois vaincus, se sont convertis à contrecœur. Le Prophète les a nommés « *At-tolaqa* », c'est-à-dire les « **graciés** ». Prenant leur revanche, leurs descendants ont adroitement confisqué le **pouvoir islamique**, autant religieux que politique, censé pourtant, aux termes mêmes du Livre Saint, être dévolu à une

« **Consultation entre croyants** ». Un sage de l'époque a dit, parlant de ces Quraïchites : « **Ils étaient maîtres avant l'Islam, et le sont devenus après l'Islam ! Et gloire à Dieu seul !** ». Le problème nous vient donc de très loin dans le temps. Toujours est-il que ce sont les descendants des « *Tolaqâ'* » qui ont donné le ton aux quatorze siècles, déjà écoulés, d'histoire d'un **islam frelaté**. S'appuyant militairement sur des hordes de bédouins affamés et ignares, dont le Coran a dit qu' « **ils se sont soumis sans que la foi ait encore pris place dans leurs cœurs** », et, s'assurant par ailleurs le soutien théologique de « *savants* » peu soucieux du respect de l'esprit de la Loi, mais fortement motivés par leur soif de richesse et de considération sociale, ils ont fait des ravages en Orient et en Occident, au nom de l'islam. L'un des leurs, le calife Omar ben Abdelaziz, a essayé de freiner leurs appétits et mettre fin à leurs agissements barbares. Ils l'empoisonnent ; son règne n'aura duré que deux ans. Et, depuis, tout candidat au despotisme a beau jeu pour s'imposer, s'il sait simuler une profonde adhésion à la foi. S'il réussit à se faire proclamer « **substitut du prophète** », en tant que calife ou sultan, il s'arroge le droit de recourir à la violence la plus meurtrière pour se débarrasser de ses adversaires politiques. Ce faisant, il ne cesse d'affirmer que c'est la loi divine qui l'y oblige : ne dispose-t-elle pas que « **la sanction qu'encourent ceux qui combattent Dieu et Son Envoyé ne peut consister qu'en une impitoyable mise à mort, un dur crucifiement, l'amputation d'une main et du pied opposé, ou un sévère bannissement** » ? Et l'on devine que tout vrai despote ne peut qu'avoir une grande prédilection pour les trois premiers châtiments énumérés, les jugeant **sincèrement** les mieux à même de garantir la suprématie du Très-Haut et de célébrer Sa gloire. Des régimes encore en place en administrent la preuve au monde entier, ébahi et coi. Allez donc parler de droits humains, à tue-tête si vous en avez envie ! La puissance financière de ceux qui les violent est sans limite. Ils ne sont jamais condamnés que du bout des lèvres. Leur propagande intensive et virulente continue de propager leur conception rigoriste et totalitariste de la foi islamique, et d'endoctriner non seulement les foules incultes, mais aussi des hommes et des femmes se voulant **instruits**. C'est dire que leur idéologie a profité de complaisances criminelles, et n'a pas manqué de s'insinuer dans les programmes scolaires de pratiquement tous les pays musulmans, et de **polluer** gravement les jeunes esprits. Le désastre est d'une ampleur telle que **les incendiaires** commencent eux-mêmes à prendre peur et à s'accuser mutuellement en s'en rejetant la paternité ; j'en ai personnellement la conviction, parce que j'écoute régulièrement leurs émissions radiophoniques.

Dieu merci, il semble bien que, depuis l'avènement du nouveau règne, le Maroc se soit engagé, lui, dans la voie de l'Etat de droit. Nous ne devons pas pour autant, nous les Imazighen, nous faire des illusions ; nous avons encore bien du chemin à parcourir et des luttes à mener, des luttes qui nous sont imposées... Par qui ?... Par les arrières-gardes du panarabisme ! Sorties de la matrice de certains partis, elles occupent encore le devant de la scène politique, se trouvent à des postes de commandement, à tous les échelons de la hiérarchie administrative, et continuent de manipuler l'opinion publique et d'instiller dans l'esprit de la jeunesse scolaire et estudiantine le poison de leur idéologie. Il est même permis de croire que beaucoup de panarabistes se sont hypocritement drapés dans le manteau de l'islam rigoriste, le jugeant apte à les aider indirectement, mais efficacement, à accomplir leurs desseins hégémonistes : tel uléma parmi ceux dont les *fetwas* sont les plus médiatisées n'a-t-il pas affirmé publiquement que Saddam Hussein est mort en martyr ?! C'est le racisme panarabiste (baâtiste disons), associé au fanatisme, qui est à l'origine de la plupart des entreprises terroristes de notre époque. Raison suffisante pour que nous nous rappelions, nous, à chaque instant, que nous avons banni à jamais de nos esprits toute idée de recours à la violence. Notre cause étant jugée juste par la morale universelle et par le droit international, c'est dans le seul domaine de l'action pacifique que nous devons nous cantonner. C'est le cas jusqu'à maintenant, et ce sera toujours le cas, j'espère. Si nos jeunes n'arrivent pas à éviter de se laisser aller à des violences verbales, c'est le plus souvent par réaction à celles de journalistes bornés, hostiles à notre cause, et se croyant tout permis quand il s'agit d'insulter l'amazighité ; mais c'est aussi par impatience devant l'extrême lenteurs des gouvernants à satisfaire nos légitimes revendications. Il est évident par contre que nos esprits mûrs savent raison garder. Qu'on les aide donc à jouer leur rôle modérateur sans être débordés ! Il y va de la santé politique de notre pays. Elle est bonne ?... Préservons-la donc..., ensemble ! Motivons-nous pour cela en nous souvenant clairement du fait qu'au début du siècle dernier, notre pays a pratiquement sombré dans le chaos. Et motivons nos jeunes générations en leur disant la vérité, toute la vérité, et rien que la vérité, sur cette période noire de notre histoire. Seule la vérité est salvatrice pour les civilisations, comme pour les nations. Révétons-la par petites doses, car on a tellement menti sur notre passé durant **l'Ere de l'Indépendance**, qu'un brusque jaillissement de lumière risquerait d'être aveuglant.

Une petite mise au point s'impose à mon esprit : je n'ai pas été trop sévère, dans mes jugements, en ce qui concerne l'histoire du monde musulman.

Mais je dois ajouter que l'histoire du monde chrétien n'a pas été meilleure. Seulement voilà : le monde chrétien a secoué son joug religieux au 16^{ème} siècle, et s'en est débarrassé au 18^{ème}. Nous, nous en sommes à chercher une issue, et c'est normal.

Comment peut-on défendre la diversité linguistique et culturelle à l'heure de la mondialisation et de la globalisation ?

La mondialisation a entamé sa marche dès la plus haute antiquité ; elle s'accélère au rythme des moyens de transport et de communication. Elle a ses avantages et ses problèmes. Je ne me crois pas qualifié pour parler de ses implications économiques et géopolitiques, mais je m'autorise à penser et à dire qu'elle aura des effets salutaires au plan culturel, ne serait-ce que par le climat d'émulation qu'elle créera, et qu'elle crée déjà entre les cultures. Il est normal que les tenants des **impérialismes culturels** archaïsants ou vieillissants s'en émeuvent, qu'ils aient peur de perdre leur suprématie, réelle ou imaginaire, et s'arc-boutent sur ce qu'ils croient être des valeurs indépassables, ou éternelles. Il est naturel, me semble-t-il, qu'une culture s'affaiblisse une fois qu'elle a donné le meilleur d'elle-même. La compétitivité culturelle est aussi un sport : les challenges et les performances aux athlètes et l'exercice d'entretien physique ordinaire pour tout le monde. Cela m'amène à dire que les cultures minoritaires, ou minorisées, elles, n'ont rien à craindre de la mondialisation. N'ayant rien à perdre et tout à gagner, elles peuvent se permettre d'observer les **grands matches** dans la sérénité et de tirer calmement profit du spectacle. Ce faisant, elles se donnent le moyen de juger **les petites valeurs** qu'elles ont produites dans le passé, ou qu'elles continuent de produire, à l'aune de la **grande bourse** des valeurs culturelles, rendue universelle par la mondialisation, laquelle mondialisation aura été, à mon sens, un puissant vecteur d'acculturation, à l'échelle d'une humanité enfin unifiée, et confrontée au problème que pose toute union. Cela dit, je m'aventure à affirmer que la culture amazighe, culture minorée s'il en est, a le devoir, et donc le droit, de chercher à se positionner dans le concert des civilisations, selon ses affinités, et selon les penchants qui animent son tréfonds. Elle se préparerait ainsi à apporter sa contribution, si minime soit-elle, au grand carnaval des cultures qui s'annonce pour les décennies ou les siècles à venir. Je la juge capable d'adaptation et d'assimilation, parce qu'elle en a fait la preuve tant de fois dans le passé. L'Amazighité ne s'est jamais refusée au

bilinguisme, voire au trilinguisme, par exemple ; l'état linguistique de l'Afrique du Nord en témoigne. Cela est ou a été un facteur d'affaiblissement et d'effacement pour notre langue, pourrait-on objecter. C'est exact, mais nous ne vivons pas la fin de l'**Histoire**. La petite flamme de notre chandelle linguistique millénaire continue de briller de tout son éclat, après avoir nargué tous les vents qui l'ont agitée, dont celui qui ne cesse encore de la tourmenter avec hargne. Sa lumière éclaire le passé et le présent de nos contrées nord-africaines et sahariennes. Elle guide l'égyptologue spécialiste des décryptages sémantiques des inscriptions pharaoniques. Elle est indispensable au déchiffrement étymologique de la majeure partie de nos toponymes. Elle aide les nomenclateurs à classer de façon précise les composantes de notre flore et de notre faune. Ce sont les noms scientifiques **pinus taeda**, **ammi visnaga**, **mentha timijja**, etc. qui définissent le mieux nos variétés de pin, de menthe, de visnague... Ce dernier mot lui-même est d'origine berbère, tout comme l'est le **tassergal**, qui désigne une variété de poisson. Les dictionnaires français en ignorent l'origine. Les Berbères eux-mêmes ne savent pas qu'on leur a beaucoup emprunté.

Et pour conclure ma réponse à votre deuxième question, je rappellerai que l'amazighe a fourni à l'arabe marocain l'essentiel de son canevas syntaxique, et l'a doté des éléments fondamentaux de son originalité lexicale. De ce point de vue, il est permis de penser que seuls les berbérophones entretiennent un commerce intime avec le **dialectal maghrébin**, pour autant qu'ils aient un minimum de savoir linguistique. J'ajoute enfin que la réactivation méthodique des capacités lexicales de l'amazighe, entreprises il y a plusieurs décennies, permettra à notre langue d'accompagner l'évolution de la pensée moderne, si elle ne fait pas l'objet d'un sabotage organisé, et échappe aux multiples entraves politiques qui freinent sa mise en œuvre dans l'enseignement.

Le dialogue interculturel est la meilleure garantie de la paix ; cependant, d'aucuns continuent de croire à la théorie de l'inévitable choc des cultures. Qu'en pensez-vous ?

Le dialogue interculturel se résume, pour le moment, en un échange d'invectives et de menaces dont l'initiative est souvent prise par le monde musulman, pour des raisons historiques bien connues : les rancœurs accumulées à l'époque coloniale et la question palestinienne, principalement.

Il est donc très mal engagé. Cela était-il inévitable ? Sûrement, mais par la faute de qui en sommes-nous là où nous sommes ?... Les torts sont partagés. En sa phase actuelle, il semble que le blocage soit dû au fait que le monde musulman bouillonne de colère, face à l'Occident. Les faiseurs de normes en terre d'islam, les ulémas et une grande partie des opposants aux régimes politiques en place se plaisent et se complaisent en effet dans la pratique du populisme le plus malsain : celui qui remue la foi en Dieu. La soif de pouvoir explique le comportement des uns et des autres, car, sous les cieux de la Nation Mahométane, la religion et la politique tentent de faire bon ménage depuis plus d'un millénaire ; elles y réussissent aisément quand elles **vivent en concubinage** (dans l'opposition), et échouent souvent **en situation de mariage** (en se partageant le pouvoir). Mais ce qui est grave, c'est que l'attitude des ulémas, dans leur majorité, procède d'une ignorance caractérisée en termes de culture moderne et de savoir scientifique. Ils s'écrasent le nez sur leurs connaissances théologiques jamais remises en cause. Résultat : leur vision du monde est d'une étroitesse ahurissante. Il me semble qu'ils appartiennent à cette catégorie d'êtres humains (**incroyants**) dont le Coran dit qu' « **ils n'apprécient pas Dieu à sa juste valeur** » ; ils ne Le mettent pas, de façon suffisante, au-dessus de nos querelles humaines, de nos sentiments, de nos angoisses et de nos frustrations. Ils oublient surtout, que « **[Dieu seul] connaît celui qui le craint [réellement]** » et que personne parmi les hommes ne peut se porter garant de la validité de ses propres convictions. Bref, ce sont les moins savants de nos ulémas qui s'assurent l'audience des masses, accaparent l'appareil médiatique, et s'en donnent à cœur joie dans l'exacerbation des haines, croyant vivre encore à l'époque où le seul courage physique et subsidiairement le poids démographique, permettaient à l'un ou à l'autre des belligérants d'emporter la victoire. Dans leur esprit, le **choc des civilisations** se fait déjà entendre. Ils n'ont pas tout à fait tort, parce qu'ils considèrent (naïvement) les escarmouches qui opposent le terrorisme **arabo-islamiste** à l'Occident comme étant un prélude à **la guerre totale** intimement souhaitée par eux. Et, si j'accole au mot **terrorisme** le qualificatif **arabo-islamiste**, c'est parce qu'il est devenu patent que ce sont les Arabes du Proche-Orient qui sont les boute-feux des disputes entre Islam et Occident, et que les Arabes en général estiment, **en tant que fondateurs de l'islam**, avoir le droit d'exercer un pouvoir tutélaire sur la totalité du milliard de musulmans. La richesse pétrolière dont ils jouissent n'est pas faite pour calmer leurs ardeurs, et la concurrence (loyale) que leur livre l'Iran dans la foire des surenchères ajoute une touche sombre à l'imbroglio des idées. Leurs va-t-en-guerre

oublie totalement, ou font semblant d'oublier, que les arsenaux de leurs ennemis potentiels regorgent d'armes de destruction massive, pouvant pulvériser en quelques heures l'ensemble du monde musulman. Le désir fébrile d'accéder à la technologie nucléaire de certains de nos dirigeants flatte l'amour propre des foules, mais grève le budget de l'Etat, sans permettre le moindre espoir d'être en mesure, dans un délai raisonnable, de tenir tête aux puissants de la planète. Or, le monde islamique se juge assailli de tous côtés par une coalition informelle d'ennemis plus ou moins déclarés : l'Amérique, l'Europe Occidentale, la Russie, et... l'Inde. L'inutilité évidente de la bombe islamique pakistanaise ne sert pas de leçon. En un mot, disons que les faiseurs de normes de l'islamisme, ne se rendent pas compte de l'impuissance de leurs gesticulations, de leurs violences verbales, et des coups d'épingle qu'ils portent à leurs ennemis réels ou supposés. Mais ce qui est plus grave, c'est qu'ils souhaitent ardemment élever au niveau d'une guerre totale le **choc des civilisations**, et croient pouvoir y arriver en le rendant assourdissant et spectaculaire. « **Il est des hommes qui savent, et qui savent qu'ils savent. Ils sont enviables. Il en est qui savent mais ne savent pas qu'ils savent, et d'autres qui ne savent pas, mais savent qu'ils ne savent pas. Ceux-là sont tous respectables. Mais il est des hommes qui ne savent pas et ignorent qu'ils ne savent pas !** » a dit un sage arabe de l'une des *époques glorieuses*.

Je ne crains pas de formuler un jugement trop sévère en disant que le monde musulman est victime d'une sorte *d'autisme collectif*. Son narcissisme héréditaire l'y a conduit d'étape en étape et la griserie des quelques succès militaires ou diplomatiques qu'il a eus dans ses luttes de libération ont fini de l'y plonger. Au regard de la modernité, il se comporte en adolescent... Et si seulement il prenait conscience de la grave désunion qui menace ses rangs, pour des raisons idéologiques, ethniques ou politiques !... Et si seulement ses idéologues, ulémas en tête, prenaient conscience de la nécessité de rénover la méthodologie du commentaire coranique, en y mettant en œuvre la notion de « **circonstances historiques** », tout comme les anciens y ont introduit la notion de « **causes [directes]** »... de la *révélation* ! Et si seulement, au lieu de semer à tout vent des *fatwas* dévastatrices, ils s'attelaient à la rude tâche d'une critique scientifique du corps des *hadiths*, pour simplement en écarter les centaines de milliers d'apocryphes fabriqués dès la disparition du Prophète, ceux-là mêmes dont la citation passe pour être un argument irréfutable dans les innombrables débats politico-religieux de notre époque ! Ecoutons-en un : « **Je dois ma victoire à la terreur ! Une terreur dont l'effet se fait sentir à un mois de marche à la ronde...** ».

C'est à l'Envoyé en personne qu'on l'attribue ! Est-ce vraiment possible ?! L'Envoyé dont Dieu a dit dans le Livre Saint : « **C'est par commisération pour les mondes que Nous t'avons envoyé [aux hommes]** ». Et puis, s'adressant encore au Prophète : « **Tu es doté d'une moralité incommensurable !** »...

A votre avis, comment l'éducation peut-elle prendre en charge la diversité linguistique et culturelle et en faire une valeur positive ?

Les Allemands et les Nordiques apprennent les langues avec une facilité déconcertante. Je n'ai plus en mémoire le nom exact d'un Français d'origine suédoise qui était agrégé en sept langues, et qui, dans les années quarante, a mis au point une méthode pédagogique devenue célèbre dans le monde entier. Dans l'avant-propos de sa méthode d'allemand, il a expliqué comment l'apprentissage d'une énième langue permet grandement l'approfondissement de la connaissance de celles que l'on parle déjà, et cela fait boule de neige. Autant que je me souvienne, ce linguiste-pédagogue s'appelait Sanderson. Plus d'un siècle avant lui, Goethe disait : « **Pour bien connaître sa propre langue, il faut en apprendre une autre** ». Et bien avant Goethe et Sanderson, le calife Ali Ibn Abî Tâlib avait très bien perçu l'importance du plurilinguisme dans la formation de la personnalité : « **Autant de langues on sait, autant d'hommes on vaut = Kullu lisân bi-insân !** ». En sa qualité d'homme d'Etat hors pair, le Prophète, lui, a souligné la nécessité et l'utilité culturelle et politique de la connaissance des langues étrangères, dans l'un des *hadiths* les plus connus : « **Quiconque apprend la langue d'un peuple se prémunit contre les torts que pourrait lui causer ce peuple, et s'assure les avantages [du contact avec lui]** ». Feu Hassan II, pour sa part, à l'occasion d'une audience qu'il a accordée à une promotion de bacheliers, n'a pas hésité à dire que : « **Par les temps qui courent, le monolingue doit être considéré comme illettré !** ». C'était au milieu des années quatre-vingt. Une certaine presse a commenté, poliment, mais négativement son propos. Et cela m'amène à affirmer sans ambages que, du point de vue culturel, il n'est pire enfermement de l'esprit que le monolingue. Il est source de narcissismes individuels et collectifs, et d'égoïsme. Il sert de terreau aux extrémismes dans les opinions et les attitudes. Il est établi que le plurilinguisme élargit le **champ visuel culturel** des individus comme de la société tout entière. L'expérimentation pédagogique a démontré depuis plus de quarante ans déjà que l'enfant

s'accommode très vite de l'apprentissage de deux ou trois langues à la fois, et s'y plaît même, parce qu'il lui offre souvent l'occasion de considérer différemment les choses, puis les concepts et les idées. Il serait donc pertinent de dire que, non seulement l'éducation scolaire peut prendre en charge la diversité linguistique sans le moindre préjudice pour les finalités qu'elle se fixe, mais que, dans les pays cherchant leur voie pour accéder au développement, comme le nôtre, c'est le plurilinguisme qui donnerait sa chance à l'éducation et lui permettrait d'atteindre ses objectifs. Au Japon, par exemple, tout professeur d'université est obligé d'avoir une parfaite maîtrise d'au moins une langue, l'anglais en l'occurrence, fût-il simple professeur de langue et de littérature japonaises. A ce propos, je me fais violence pour passer sous silence les tares de notre système éducatif, des tares dont les germes lui ont été hypocritement inoculés par des **nationalistes-non patriotes**, une fois leur propre progéniture soigneusement mise à l'abri dans les établissements scolaires et universitaires étrangers, d'où la langue qu'ils sont censés défendre bec et ongles est bannie ou ne tient que le troisième ou quatrième rang. Mais, à quelque chose malheur est bon ! Leur honteuse trahison a progressivement éveillé les soupçons des Amazighes, lesquels ont fini par comprendre que le coup visait d'abord leur langue, et que le complot était ourdi contre l'identité réelle du peuple marocain. Tout apprenti-ethnologue pourrait expliquer en effet que seule une connaissance suffisante du berbère permet de déceler les particularismes culturels maghrébins, donc de comprendre l'âme maghrébine. Et c'est de ce point de vue que nous réclamons l'introduction de l'amazighe dans les programmes d'enseignement, notre devise étant : « **Connais-toi toi-même, et va vers les autres !** ». Nous estimons que la diversité linguistique et culturelle est non seulement une **valeur positive** au plan pédagogique, mais qu'elle favorise l'éveil de l'esprit et conforte les tendances sociopolitiques jouant en faveur du progrès. C'est valable, à mon sens, même pour les pays développés. Les Etas-Unis sont multiculturels et acceptent d'être bilingues dans la vie courante. L'Europe gère dans la bonne humeur la **cohabitation** de ses dizaines de langues nationales et régionales. L'Inde, le Canada, la Suisse, que sais-je encore... Chez nous, des partis politiques en sont encore à vouloir rendre passible d'amende tout citoyen qui ne pratique pas l'arabe, en attendant sans doute de pouvoir l'emprisonner s'il ne sait pas qui est Sibawayh. Il y a dans leurs rangs des « *fanas* » qui croient dur comme fer que seul l'arabe est parlé au paradis. Le classique ou le dialectal ?... Dieu sait !

Quel est, pour vous, le rôle de la diversité culturelle dans le développement humain ?

Si le monde musulman accuse un retard considérable en matière de développement humain, c'est parce que nos faiseurs de normes (les ulémas) n'ont jamais vu que des dangers dans le contact avec les autres « **nations** » constituant l'humanité. Tout pays non musulman jouxtant le « *dar-al-islam* » était classé « *dar-al-harb* », **territoire hostile**, destiné à être conquis. Et, jusqu'à nos jours, vous pouvez trouver des personnes « **lettrées** » se croyant très cultivées pour vous dire en soupirant que nos pays sont submergés « **d'idées d'importation** », « **d'idées intruses** ». De là à ce qu'ils souhaitent l'existence d'une douane culturelle intraitable, il n'y a qu'un pas, que d'aucuns parmi eux n'auraient pas hésité à franchir s'ils en avaient le pouvoir. Or, c'est par interpénétration que les cultures se fécondent les unes les autres, comme les plantes se pollinisent mutuellement. Tenez : si l'art culinaire amazighe s'était refusé à toute influence extérieure, nous en serions encore à « *seksu* », « *aberkuks* », « *tifiya* », « *tagulla* »... et autres « *abeghrir* ». La similitude entre l'art culinaire et la culture, *lato sensu*, saute aux yeux ; il s'agit en fait de deux cercles concentriques, le premier étant le plus petit. L'art culinaire **accommode** les denrées alimentaires pour en faire des mets ayant chacun son originalité et sa saveur propre. La culture, elle, **accommode** les comportements humains, au quotidien, les us et coutumes au moyen terme, et finit par conditionner la vision globale que le peuple, dont elle est le produit, a du monde matériel, et la perception qu'il a de l'existence. De simples phénomènes physiques peuvent être perçus différemment dans deux cultures différentes. Un Français, parlant de dents à racines dénudées, dirait « **des dents déchaussées** » ; un Arabe dirait, en classique « **une gencive retroussée** »... La façon arabe de voir la chose est, ici, la mieux appropriée. Et l'on peut extrapoler, jusqu'à comparer des symboles et des concepts. A tous les niveaux de l'échelle des valeurs culturelles apparaît l'utilité, donc la nécessité, du commerce des idées, des manières, et des solutions apportées aux problèmes de l'existence. Bien sûr, il y a danger de **déculturation**, si les termes de l'échange ne sont pas égaux. Il est alors question d'**acculturation**. (Le mot arabe correspondant, « *muthâqafa* », très peu utilisé, me semble ne rien évoquer de précis dans l'esprit de ceux qui l'emploient). L'acculturation est ce phénomène qui fait qu'une **zone culturelle de haute pression** – actuellement le monde occidental – gagne

du terrain (dans les cœurs et dans les usages) en **zone de basse pression culturelle** (le monde musulman, et autres).

Les levées de boucliers se font différemment, selon que la culture menacée est profondément ou superficiellement enracinée, et selon que les contacts sont récents ou déjà anciens et progressivement établis. L'acculturation, telle que nous la subissons, nous Marocains, depuis maintenant près d'un siècle (1912 !), semble nous avoir ouverts à la modernité sans trop de dégâts, mais son effet sur une frange de notre jeunesse occidentalisée me paraît quelque peu inquiétant, parce qu'il est si profond qu'il tétanise l'esprit au point de le rendre aveugle aux méfaits d'une certaine modernisation des mœurs et des comportements, qui fait courir l'humanité, selon toute vraisemblance, à une dégénérescence physique et psychique.

Pour contrecarrer la tumultueuse poussée d'acculturation venue d'Occident dans les traces de la deuxième guerre mondiale, un autre pays musulman, jamais colonisé et se voulant pugnace et radical, se barricade dans sa forteresse rigoriste, d'une part, et fait de son système d'enseignement, d'autre part, ce qu'il croit être une force d'attaque irrésistible. Sa « **charte de l'éducation** », publiée en 1970, stipule en son article 26, que « **La guerre sainte au service de Dieu est un précepte divin, une coutume en usage et une nécessité évidente, et elle le sera toujours jusqu'au jour de la résurrection** », puis en son article 227 : « **L'Etat œuvre en vue de diffuser la culture islamique, par tous les moyens, et dans tout pays** » (Traduction officielle en langue française, p. 11 et 49). Les dirigeants de ce pays en sont actuellement à se mordre les doigts d'être allés si loin. Mais, eux, au moins, n'ont jamais appelé à l'extermination d'une ethnie, parce qu'elle est simplement ce qu'elle est. Au milieu de toutes ces tourmentes, l'amazighité s'efforce de garder son sang froid, habituée qu'elle est, depuis trois mille ans, à s'acculturer sans se déculturer. Elle en est à vouloir s'affirmer en tirant profit de sa longue expérience. Ayant contribué largement à la fécondation de toutes les grandes cultures méditerranéennes, l'égyptienne, la grecque, la punique, la latine, l'hébraïque, l'arabe, la française et l'espagnole, elle se fait désormais le devoir de faire son propre miel culturel de tous les nectars qu'elle y a butinés. Le nouveau millénaire s'offre à elle sous de bons auspices.

Comptes rendus

Kaddour Cadi (2006), *Transitivité et diathèse en tarifite : analyse de quelques relations de dépendances lexicale et syntaxique*, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Thèses et mémoires n° 1, Imprimerie El Maârif Al Jadida-Rabat, 338 pages.

Appréhender l'ouvrage¹ de Kaddour Cadi (2006), pour en révéler la substance, est loin d'être une tâche aisée, car il s'agit d'une œuvre aussi dense que complexe. Sa difficulté transparait dès son libellé qui a trait à des questions des plus épineuses en linguistique d'une manière générale, quelle que soit la langue étudiée. Il s'agit, d'une part, de la diathèse (ou la voix *active / passive* pour utiliser une terminologie plus courante) qui met en interaction des aspects d'ordre morphologique, syntaxique et sémantique ; et d'autre part, de la transitivité avec tout ce qu'elle recouvre comme phénomènes linguistiques et comme tradition d'analyse.

La deuxième partie du titre renseigne sur l'approche adoptée, selon laquelle la problématique est traitée en terme de relation de dépendances lexicale et syntaxique, dans la perspective modulaire qui permet la saisie des propriétés lexicales et syntaxiques du phénomène traité. Le même titre révèle d'emblée une conciliation raisonnée entre la tradition grammaticale et les théories de la linguistique moderne, dont, notamment, la Grammaire générative et transformationnelle, d'obédience chomskyenne, dans ses développements relativement récents.

La complexité de l'ouvrage réside également dans le fait qu'il y est abordé presque toutes les questions de la morphosyntaxe de l'amazighe, en raison de la nature du sujet, lié à la morphosyntaxe de la phrase, d'une manière générale.

Outre ces éléments, il faut compter avec une polyvalence manifeste qui met en évidence l'érudition de l'auteur, animé par le souci omniprésent de mettre à contribution toutes les ressources possibles, tant pour décrire que pour expliquer les différentes problématiques de la langue. On décèle de la

¹L'ouvrage est l'édition à titre posthume de la thèse de Doctorat d'Etat de feu K. Cadi (soutenue à l'Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III, en 1989-1990) en guise d'hommage à un linguiste qui a énormément contribué à l'étude de sa langue maternelle d'une manière particulière, et de la langue amazighe, d'une manière générale. Un vibrant hommage lui a été rendu par l'IRCAM le 26 décembre 2007, durant lequel son ouvrage a été présenté. Ce fut aussi l'occasion pour l'inauguration du Fonds K. Cadi légué par sa famille à la bibliothèque de l'IRCAM.

facture de ce travail la richesse et la diversité des enseignements qui le traversent et que l'interdisciplinarité de l'auteur doit aux séminaires des grands maîtres de la linguistique : L. Galand, F. Bentolila, D. Cohen, J.C. Milner, A. Rouveret, P. Encrevé, M. Gross, entre bien d'autres.

L'ouvrage est en soi une suite logique d'un travail précédent (K. Cadi, 1987 : *Système verbal rifain. Formes et sens*). Son objectif initial est de « fournir, en dernier ressort, un lexique syntaxique du parler rifain des Ayt-Sidar (le nôtre) qui pourrait servir de base à une comparaison souhaitée (et souhaitable) avec les autres parlers du domaine berbère. Remarquons que cet objectif est, autrement, atteint. » (Cadi, 2006 : 1). Vu l'ampleur du projet qui visait l'étude de plusieurs questions dont les traits lexicaux des verbes, la relative, l'interrogative, les complétives..., l'auteur a limité son sujet aux questions de diathèse et de transitivité, dont « le rôle [est] déterminant, en syntaxe rifaine » (Cadi, *ibid.* : 1), conclusion à laquelle il est arrivé à la fin de son premier livre. L'étude des deux questions va nécessiter l'analyse de différents phénomènes de la syntaxe de la langue étudiée, dont la plupart constitue des problématiques dans le domaine des études amazighes, en général. C'est pourquoi l'ouvrage constitue une sorte de grammaire de la langue amazighe, à partir d'un micro-système (ou d'une variante) qui est le tarifite, mais avec le recours systématique à la comparaison avec les autres variétés de l'amazighe au Maroc et ailleurs (kabyle, touareg, ...).

L'étude s'inscrit dans le cadre théorique du modèle des *Principes et Paramètres* (P&P) (N. Chomsky, 1981, 1982, 1986 ; A. Rouveret, 1986...) de la grammaire générative. L'intérêt de ce modèle est qu'il accorde une place importante au comparatisme linguistique et au traitement de la variation, en termes de paramètres, et de l'invariant ou du commun, en termes de principes généraux à caractère universel.

Toutefois, les analyses des prédécesseurs dans le domaine des études amazighes (L. Galand, A. Basset, F. Bentolila, S. Chaker, M. Guerssel, ...) et celles réalisées dans d'autres cadres théoriques ne sont nullement ignorées. Elles sont minutieusement exposées avec les arguments qui les accompagnent avant qu'elles ne soient adoptées, améliorées ou rejetées quand elles sont dépassées ou lorsqu'elles se révèlent limitées quant à expliquer les phénomènes étudiés.

Ainsi, en cinq chapitres, Cadi nous livre une étude aussi riche que documentée de la morphosyntaxe de l'amazighe, avec plusieurs propositions d'analyse. Parmi les questions qui y sont posées les suivantes :

- Quelle est la structure de la phrase en amazighe, et quel en est l'ordre des mots (p.15-47) : VSO, SVO, VOS ? Quel est l'ordre préférentiel et quel est l'ordre basique à partir duquel est dérivé l'ordre neutre ? Y a-t-il d'autres ordres permis ?
- Quel est l'ordre des mots dans les phrases à prédicat non verbal et la relation entre les phrases à topique, les phrases à focus, et la dislocation à gauche ainsi que les spécificités de chacune (p. 72-105) ?
- La nature du sujet en amazighe (52-94) : est-il pronominal (indice de personne dans la tradition grammaticale de l'amazighe), lexical, les deux à la fois, ou un élément nul (*pro* dans le cadre théorique adopté) ?
- La place du sujet : postverbal, préverbal ou les deux ?
- La différence entre le sujet, le thème et le topique, ainsi que le niveau de différenciation : syntaxique ou interprétatif (sémantique) ?
- L'état en amazighe (Etat libre / Etat d'annexion) : le traitement que lui a réservé la tradition est-il adéquat ? A-t-il une fonction, et quel est son rapport avec la détermination nominale ?
- L'identification de la position complément (110-168). Qu'est-ce qui fait d'une catégorie lexicale ou pronominale un complément du verbe ?
- La place des clitiques pronominaux et leur coexistence ou non coexistence avec le complément lexical ; ce qu'on appelle les structures à redoublement clitique (l'asymétrie COI / CD) ?
- La relation entre le passif morphologique ou en *t-* et le passif moyen (171-195) ?
- La fonction du transitivant *s-* et sa relation avec l'agentivité (197-216) ?

Cet inventaire de quelques unes des questions auxquelles Cadi a essayé de répondre fait état de la richesse du travail et, partant, de sa complexité. Voici quelques résultats, ou conclusions, auxquels l'auteur est arrivé :

- L'ordre de base du tarifite est VSO, mais l'ordre SVO est également possible quoique plus marginal (22% SVO contre 78% VS0). Par

ailleurs, l'ordre VSO est commun à tous les dialectes du Maghreb. En revanche, le touareg est une variété à ordre SVO.

- Dans l'ordre VSO, le sujet est soit lexical, soit vide, et correspond, dans ce dernier cas, à la catégorie vide *pro* dans le modèle des P&P. Cet élément lexical (ou vide) constitue un argument ou un élément discontinu avec l'affixe d'accord ou indice de personne, partie intégrante de la forme verbale en amazighe. D'une manière plus explicite, le sujet en amazighe est de la forme *cl...pro/N*². Le sujet nul *pro* est identifié lexicalement par l'affixe obligatoire du verbe (p. 59).
- Le Groupe Verbal (GV) existe en amazighe : « la discontinuité du GV et de l'argument sujet n'exclut pas l'existence d'un domaine V'' interne contenant un prédicat verbal et un argument sujet N'' permettant de saturer la fonction prédicative, conformément au principe de prédication » (*ibid.* : 23).
- La position complément *direct et indirect* est identifiée par les traits argumentaux de la tête verbale.
- Ce que la tradition amazighe désigne par *état* (EL/EA) est considéré autrement. L'auteur, souscrivant à la thèse de M. Guerssel (1987), considère l'état comme « un indicateur de fonction, et de dépendance lexicale et thématique du nom » (*ibid.* : 36). Ce qui l'amène à proposer l'hypothèse de la détermination intrinsèque du nom en rifain (à la suite de Guerssel, *ibid.*) qui apparaît sous deux formes : la non spécifique, correspondant à l'EL, et la spécifique (EA).
- Les « prépositions » comme *s, yar, zi, akid...*, à l'exception de *ar* et *bra*, ne sont pas des prépositions et, par voie de conséquence, elles ne sont pas des catégories lexicales majeures. Elles sont des marqueurs de détermination adverbiale et constituent la tête de la projection GDA³. Seules *ar* et *bra* constituent les têtes du groupe prépositionnel.

Cadi propose GD pour les noms introduits par les fonctionnels. La préposition dative *i* est considérée comme simple indicateur de fonction (une fausse préposition) qui distingue l'objet direct de l'indirect ; elle est différente à la fois des deux vraies prépositions et des MDA. Le groupe où

² Cl = clitique

³ GDA = Groupe de Détermination Adverbiale.

elle apparaît devient un simple N'', ce qui explique d'ailleurs le redoublement clitique du complément indirect.

- La diathèse est définie comme étant la structure lexicale et argumentale d'un verbe et « la transitivité est le réflexe interprétatif de cette même structure » (*ibid.* : 178).
- La forme causative ou en *s-* est analysée en termes d'association d'un schème en *s-* et de la racine lexicale et non en termes de dérivation. L'affixe *s-* est la tête du domaine *G-Asp.V*. Cette opération est accompagnée de « l'instanciation du th-rôle agent dans le verbe ainsi formé » (*ibid.* : 210).

Ce sont là quelques résultats et propositions que nous livre K. Cadi (il y en a d'autres) et qui ouvrent d'autres perspectives de recherche dans le domaine des études sur l'amazighe, pour la confirmation ou l'enrichissement des hypothèses proposées.

Outre la recherche sur les différentes questions de la syntaxe du tarifite, d'une manière particulière, et de l'amazighe, d'une manière générale, l'ouvrage comporte deux éléments d'une importance capitale : un lexique verbal et un corpus de phrases.

Le lexique verbal, donné en appendice, renferme 1185 verbes du tarifite (p. 229-276) qui ont servi de base à l'analyse lexicale et syntaxique des problèmes abordés dans l'ouvrage (diathèse, passivation, causation...). Ces verbes sont suivis de leur correspondant en tachelhite et en tamazighe, et pour chacun des verbes des trois variétés, il est précisé la possibilité de combinaison ou non combinaison avec les morphèmes de la forme verbale complexe en amazighe (*s, t, n, m*). Des statistiques sont données pour voir la distribution interdialectale de chaque morphème de la forme complexe et partant les formes les plus productives. Les différentes entrées verbales sont présentées en tableaux synoptiques.

Ce lexique est une version enrichie du premier lexique fourni dans Cadi (1987) et qui était spécifique au tarifite. Il comporte 850 verbes, présentés également en tableaux où sont indiqués les propriétés syntaxiques de chaque entrée verbale, notamment la nature des compléments (directs, indirects et complexes ou avec *ad*). Le but de Cadi, dans ce premier travail, était d'établir des classes syntaxiques.

Les deux lexiques verbaux, le premier étant spécifiquement du tarifite et le second interdialectal, constituent les facettes du projet d'élaboration d'un

lexique syntaxique de l'amazighe, où pour chaque verbe sont spécifiées propriétés morphologiques et propriétés syntaxiques, notamment la distribution syntaxique (ou cadre syntaxique). C'est un lexique qui s'inspire de la grammaire transformationnelle de M. Gross, qui a eu comme aboutissement la constitution d'un lexique grammaire de la langue française⁴. Le lexique de Cadi constitue ainsi les prémisses d'une base de données lexicales de l'amazighe, variante du Maroc.

En guise d'annexe, l'auteur fournit également un corpus (p. 297-333) du tarifite, dont le « rôle, [...], se trouve limité, surtout que le cadre théorique adopté [...] tient compte de deux notions fondamentales pour les langues vivantes : l'intuition et l'agrammaticalité » (p. 297). Le corpus comprend des énoncés, sous forme de phrases simples ou complexes, et des textes renfermant deux poèmes et deux contes, suivis de leur traduction en français. La transcription, à tendance phonologique, et le découpage adopté, permettent la lisibilité morphosyntaxique de l'échantillon de la langue donné.

Le travail de Cadi est ainsi parmi les rares études académiques qui témoignent d'une grande ouverture sur différents courants linguistiques, sur différentes variantes de l'amazighe et sur différentes langues naturelles. Aussi concilie-t-il la tradition grammaticale amazighe (ou berbérissante) ou ce qu'il appelle la « vision standard de la linguistique berbère » (p. 37), la tradition grammaticale européenne et l'analyse linguistique du modèle génératif et transformationnel, en l'occurrence P&P. Des hypothèses explicatives sont proposées relativement à différents phénomènes linguistiques de l'amazighe. En outre, la comparaison interdialectale, un des principaux atouts de l'ouvrage, a permis à l'auteur de traiter les diverses questions dans le cadre de la problématique générale de l'amazighe, avant de les appréhender comme relevant du seul microsystème du tarifite.

En définitive, le travail de Cadi compte parmi les rares références en linguistique moderne appliquée à l'amazighe. C'est en somme, comme l'a bien souligné l'auteur (1987 : 131), une « contribution syntaxique qui pourrait être sans doute, utile à une dialectologie générale et comparée du Maghreb... ».

Fatima Boukhris

⁴ Voir à cet effet tout le travail de l'équipe du Laboratoire Automatique Documentaire et Linguistique (LADL) à l'Université de Paris 7.

Résumés de thèses

Meftaha AMEUR (2007), *Emprunt et créativité lexicale en berbère : traitement en situation d'aménagement linguistique*, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Sidi Mohamed Ben Abdallah, Fès, 472 p. + annexe (75 p.).

Mots-clés : [berbère (amazighe) – emprunt – néologie – créativité lexicale – aménagement linguistique – lexicque – graphie – variation lexicale].

Le présent travail est une étude de l'emprunt et de la créativité lexicale en berbère dans la perspective de l'aménagement linguistique. Il s'organise en trois parties. La première est une approche de l'emprunt linguistique comme procédé de formation exogène. Les emprunts y sont analysés au niveau phonologique, morphosyntaxique et sémantique selon trois champs sémantiques : le vocabulaire liturgique, les couleurs et les noms de nombre. La deuxième partie traite de la néologie et distingue la langue usuelle de la langue de spécialité à partir de productions écrites. L'accent y est mis sur les procédés de morphogenèse utilisés dans la créativité lexicale, formation endogène. L'analyse débouche sur une évaluation critique systématique des matériaux étudiés. La troisième et dernière partie concerne l'aménagement linguistique. Sont analysés la graphie, comme première étape dans l'aménagement d'une langue, l'emprunt et la néologie qui sont considérés comme des procédés d'enrichissement lexical nécessitant des balises. La question de la variation lexicale et de sa gestion sont au centre du travail. L'étude propose une réflexion théorique sur le traitement de l'emprunt et de la néologie ainsi qu'une méthodologie d'approche des emprunts et des néologismes (critères d'évaluation et d'aide à la décision). Ces suggestions constitueront les bases d'une politique de l'emprunt et de la néologie nécessaires à l'aménagement de la langue amazighe.

Nourddine Amrous (2006), *Pro-Drop Parameter Properties in The Interlanguage of Moroccan EFL Learners : a Constraint Interaction Analysis*, Mohammed V University, Rabat, 260 p.

The present thesis provides a developmental account for the acquisition of null subject, word order, resumptive pronoun and that-trace sequences in a Moroccan EFL context. The hypotheses tested relate to whether academic level has any bearing on the acquisition of these structures and whether some such properties are easier to acquire than others.

The study makes use of four tasks: grammaticality judgment, translation, sentence combination and sentence completion. These tasks were administered to 90 subjects, divided evenly on three groups representing three different

academic levels. The data is analyzed by means of three statistical measures. Pearson Product Moment Correlation is used to test the relationship among variables. A three-step MANOVA follows which tests the effect of academic level on the acquisition of the four structures. The Paired-samples t-test puts to test the order of acquisition these properties follow.

The results achieved confirm each of the hypotheses in the study. Thus, academic level is found to be a factor in the difficulties encountered with null subject, word order, resumptive pronoun and that-trace: the higher the academic level, the fewer difficulties encountered with respect to these structures. The second major finding is that the acquisition of these structures follows an implicational hierarchy for each level, though towards a more advanced academic level the hierarchy becomes less evident. That-trace and resumptive pronoun are the structures that emerge as more problematic in the course of acquisition. Out of these findings emerge a few pedagogical implications.

Khalid Ansar (2005), *Sibilants in Berber*, Doctoral dissertation, Mohammed V University, Rabat, 228 p.

This thesis bears heavily on sibilants in Berber, more influentially on sibilants of Asht Bouyelloul Berber. Two phonological phenomena that derive sibilants have been extensively studied. The first is spirantisation; the second is glide assimilation. The interaction of derived sibilants with underlying sibilants proves to yield a complex assortment of phonological alterations driven in large measure by identity avoidance.

The thesis is devoted to the interaction of identity avoidance with spirantisation and glide assimilation. To get around these three phonological phenomena, the author has appealed to the Generalised Obligatory Contour Principle (GOCP) theory as construed in Suzuki (1998). The central thrust of the GOCP theory is that identity and proximity effects should be incorporated in the new concept of the OCP. This goal the author achieves by appealing to two strategies. The first strategy, termed 'Local Conjunction of Constraints' (Smolensky, 1993 : 95), is deployed to get around identity effects. The second strategy, a gradient proximity hierarchy of GOCP constraints, is resorted to to accommodate proximity effects. Another goal of the thesis has been to construct a factorial typology of spirantisation in some Berber lects.

Textes
iäeiãñ

Tirtit

rix ad gx am uäbib,
a nakz ma ax invan.
ayad iga tirtit,
annin tt kul iwdan.
tdja d g wul abray,
am uktca ay gan .
is d is nnix a tt nadj ?
ad I tthdu g ivsan.
Ma as tjjgt a tirtit ?
Ma s nurzzu tirjin ?
tiqqad ur I gin ca !
a nal s ma ax ibrin .
tugrt i a zzman,
ur ufix anna ak gix.
kyyin tgit amnay,
nkkin iÄaë ay lix.
mqqar lla tazzlax,
id is nnix ak naf.
fad iga ax acoal,
azal iga ax azlaf.
a nkkin igan apyuÄ,
farx aglmam izwan.
anna nçëa g ubrid,
xas anuniw ay gan.
tssuplt ax a zzman,
ayad iga ak a^ãnio.
mk tiwÄt al anrar,
gådx adis ad iwsio.

gådx ad iäu ca s yiÄ,
issmun d kul ivrar.
ad yasi ma ggan ca,
idj ax g wul azwar.
Da ittamç ca war ca,
ar yurzzu tuzlin.
Da as ittgga ti ilis,

ha apuli gan sin.
 tugrt i a zzman,
 ur ufix anna ak gix.
 kyyin tġit amnay,
 nkkin iĀaë ay lix.
 anna ngra g ubpir,
 ngguni t ad ivzif.
 waxxa ikkat unçaë,
 da ikkat nttā aknif.
 Is d acal aggan ca ?
 mad kalx gar ifsan ?
 anna nufa s imvar,
 ngguni gar imvan.
 tagut tga afrag,
 ingrax d ma ax ictin.
 waxxa hzzax acbab,
 ur nanni ca d izrin.
 mvar irs ca x udrar,
 ur takix al afrun.
 anna izri g wansa,
 ur virs ca t issmun.
 a ac nnix a zzman :
 adj ad nbbi tirtit .
 tġt i ku ci d almu !
 assa tgra timvit.

muĀġafa srpan

urjiv cm tasynut n unçaë

1

siwä ayi ad am ssuv
ajjna s iravan,
di tmurt, tswa razav,
tssvmi d isvdan
d urmrum azwwar
idlin d ñya dg wass.
irsa uzillz nnm
X idurar d iruban.
ihwa d d arbu ipma,
Yarni fad i ivzran,
issvim isuras,
Tmra ticri varm,
Tena ticri daym,
Am waiiaÃ n imzran,
A tazdat n wudm
Abrid varm ur inpd
.....

2

siwä ayi a xam ariv
s wabliwn n tfuct,
s ssmv ilqqp,
s umiia d anxisis,
a x tmçi tcca twsar
dg uprwal n ymmas,
a x wass ittun umas
jar isuraf n usgÅas.
Ad am fsyv imuzarn
Immudn s isqsan,
D yinni n uorur nnm
Sttfn d imunas.

3

siwä ayi a xam urzuv
jar tmissax n tfras,
d ijja waçëi yuyur,
ur yarni mani yars.
Ma xas urzuv dg izlan
Id jjint tnuyam?
Niv ad tafv d avnnij
Var tmptac n ifuras?
Ma ad raviv : wi ijjin
Tallst ad tdl zzman,
Ad toawd tipuja
D ittaymdn d iëajan ?
Niv a nsrrj a nuyur
S luluf n tsvnas?

4

siwä ayi ad am urjiv min xsv.
A cm urjiv D Tasynut n unçaë,
Kur ass tarzni tmvvar,
Da tvawr acmmuÄ
I zzrfan idurar,
D anuwvac d amnzu,
Izzilliz i uÇËu,
Trava t id tçwa
Ad as tvÄë afar.

5

siwä ayi a cm urjiv d açkkun n uÄil,
a rpab nns d admam yarqqn,
mara iwta unçaë, irnni as içëyawn.
mara tçëi t tfuct, ad indda d rozz zi tiġlawin nnm,
ad isessu min yuran
a x razav d isittimn;

sittm a tammurt inu;
sittm a ul nnm;
nnc sittm ayi d acwwal
imjjarn iwaln.

6

ad am d ixääëv zg wawal
wn imarrv ucal nnm,
wn iswin zi talawin imllawn nnm,
a zzays ariv x tlvwin n wussan nnm yuyarn;
a d yinni id va yasn.
Tadwla nnm d isuraf N Unssis d amççyan
Zg udrar d amqgran,
Qa itari abrid nns
X ucal, iffud aman.

7

siwä ayi a cm ssifäv a taslit n inuçaë
a x yilsawn n ivzran,
a x waddud n waman;
a tcuqqd timura,
a tssulfd i rdcur
di ityurid d alavi
tarran t id idurar.
Rava a tammurt inu,
Rava i iman nnm,
Nc aqqay d asiwan
Ad issiwÄ tabrat nnm.

Saoid Imusawi

waÇ

mkad ifulki wass ad nnm
 iga waÇ ngr ussan
 ma ad as imgrn i taylgi nns
 tawnza v gr walln
 ma ad as ivman v imi nns
 uÇwiv i tnfurin
 ma ad as yugln v tmggËät
 aqqayn n uÇllay
 tadmrt nttat irdn n wurv
 igzi tnt
 tbiks as tididi i imëÇi nns
 s uÇnÇë n tafukt
 taÆÇi n trÅa n waman
 tfsu nn tuga v wafatn
 tinwtci nns tÇul as tafukt
 fadd a nn vawlnt
 ivli d wayyur
 ibrrp i tinyiÄã
 nili nn v usays
 ig iÄ nnunt asqar s kigan
 tavit, astara d tzlatin
 mkad ifulki wass ad nnm
 awÇvi is ila anaw ngr ussan

mupmmad wagarar
 agadir n ivir

tallast

I^zm d tldjigt

Ha nnta, zzati. Ia d tiïAWIN NNS, uR izMMAR AD tnt vAri iySI. IA D INCICN NNS, uR izMMARn Ad VARI SSIWLN, WAXXA VAR s Ijj n uskkil. IA D AfuS NNS, uR IQQIm ITtM'PiYYAR DK uJNnA...

HA NNTA, zZaTI ... IZM, IZM. IZM, Ku MIN DAY, ITtRGIGI, Islaw, iHTuTtA...nnan imzwura : “ ayrad axmi ittwsir....”

Ur ssnv MA D WA d yIZM I TuVA DAYI ittijjAN, VAR AD t ÇËV, TtADfV DG IXF INu. TtAglV IMAn INu VAR ISVWAN N Trwla. WüAN ayi iFAdDN VAR ucAL... HA YYAT, RXXu ZZaTI...iWÄA aYI D Dg ufus. ttsQSIV IXF Inu :

- MIN DAYS VA GGV RXXu?

sSnv ila ISSN MIN IttuNuÄN dg yIxF INu. u HIA MA AD IYsI RXÇËAT NNS, INNA aYi :

- SMP aYi, ssurf aYi XF MAëëA MIN DAYM GGIV.

- MI xF ?

- Xf tiççift, XF TIYyiTA, XF WAWAL...

- (am das ksv awal) Ku AYNNI iDruS. sSIwL...

ssnv ila ur içÄa^ë ad ini. issn ila ad as ssurfv xf ku min inna, xf ku min iwta, xf ku.... Maca nkk, rzzuv ad yini min igga, min di ittfkka^r tidt, u nnta issn ila ur das smmpv, ur das ssurfv.

udarv , ksv aËËuÄ xf uyzzum nns, sskkv xafs s ufus inu. nniv ad yaca akd tmssi d tÄmä n isggusa i kids ddarv. Maca nkk, ur uciv s walu. ku timxsa nni tuva vari dg wul, tuzv, tzwa, tuyur. “ma ad tjyv ad

immt ammu am ugujil, ur t ssudumv, ur t ttpadiv”. ad rajiv ar var immt, as qqnv tiïïawin, uca ad uyurv.

- sSNV ILA TrZZuD anggar inu.
- rZZuV ?... INI tTRAJIV.
- YAM ?... yam NNIV AM ssurf ay.
- MI xF ?
- MI xF mMA. La d sidi ëbBI ISSuruF.
- MACA NkK ur LLIV D ëBBI... InI T D AMZWAR, uCA AD ÇËV MA AD AK ssurfV NIV LLA.
- MIN VA InIV ?
- RHRAC NNK ? MANIS ?

ISQAr, IFSs. YuSA as D d ADRAR PuMA AD T yINI. MAC, Nkk rzzuV AD SIIV ZAYS. RZZuV YAt TIKkLT AD yili iwäa ar akal. rzzuv yat tikklT ad ÇËV mamc var yiLI yIZM, MALA IDWI TYAçlät. rzZuV AD IRu, AD YACa ILA D AMnDLLu I ILLA rxXu, AD YACA ILA NttA D WALu AM MAMC TuVA tTACIV MRMI MMA IççIF xafi. IZAWAR AYI, IWTA AYI, NIV VAR IXÇAË D DAYI s rxÇËat nni nns MRMI MMA YuDF D ISWA niv ixyyq.

INNA Ayi D :

- uC AYi D AD SWV!
- MIN TRID AD TSwD ?
- (S WAWAL YaëËç) AM...a...N .
- NIV KRA NnäNI PuMA AD TdWID D yIZM AM DG wuSSAN ZRINin.

ISQAr. uCIV ILA TMIJJa NNS TuzV. Imtmi ITtAll IïïAË S bzzez. iMAn NNS, iXS AD iffV DAT MA AD ISsIWL. TuGI AD AS d TFFV... IZIYYAR TIVMAS PuMA AD IïïF AWAL. NNIV AS

- INI T, AD AK ssurfV.

I^zm d tldjigt

- ur Çäääv.

- MAX ? MAyMMI ?

- MINZI CM TALDJIGT I rZZuV AD JJV AWARD AYI,

RZZuV AD JJV dG wuRTI I rdlv MAËËA... rzZuV

YAt TIKkLT AD fFVv.. ad uyurv BLA MA AD vÄËv

aMÏIA NNM ...

IFsS ImIK...issiwl s wancucn qqnn :

Su...l...FAY,...SM ... P...

iFSs i lbda. qQnv as tiÏawin. Srsv xf missa zzat as ict n
tnuwwact, uca arriv d vars s uorur, ffvv.

Fuad açëwal

نصوص

iäëiãñ