



المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية
ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ | ⵜⴰⴷⵓⴷⴰⴳⴰⴷⴰⴳⴰⴷⴰ
INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE

ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ Asinag

Dossier

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

ⵝⵓⵎⵓⵔⵉⵏⵓⵙⵉⵔ - *Asinag*

Revue de l'Institut Royal de la Culture Amazighe
Numéro 8 – 2013

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

Sommaire

Présentation	7
Dossier : L’officialisation de l’amazighe : défis et enjeux	
Ahmed Boukous	
L’officialisation de l’amazighe : enjeux et stratégies	15
Salem Chaker	
L’officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables	35
Abdellah Bounfour	
Note sur le profil de la politique culturelle et linguistique selon la constitution marocaine de juillet 2011	51
El Khatir Aboukacem	
Aux origines de la politisation de l'action culturelle amazighe au Maroc	59
Michel Francard	
Le déni institutionnel des langues endogènes en Belgique. Quelques enseignements de rendez-vous manqués avec l’histoire	77
Entretien avec Driss Khrouz et Abdesselam Cheddadi	
Réalisé par le Comité de Rédaction	95
Varia	
Mohand Mahrazi	
Glottonymie au Maghreb : défis et enjeux	107
Fodil Mohammed Sadek	
Le forgeron d’Akalous à lumière de la théorie triadique	121
Karim Salhi	
Une ethnographie du proche au service de la recherche identitaire	141

Samira Moukrim

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau
morpho-syntaxique en amazighe 159

Présentation d'ouvrages 177

Présentation

Événement historique : l'Etat marocain officialise la langue amazighe. Et l'article 5 de la nouvelle Constitution stipule la promulgation d'une loi organique définissant les modalités de son introduction dans l'*Enseignement* et les différentes sphères vitales de la vie publique. Un tel événement n'est pas sans susciter débats et échanges, ici et là, au niveau national.

A cet événement considérable, la revue □□□□□□-*Asinag* dédie le dossier de son numéro 8. Elle entend ainsi participer au débat de la communauté scientifique et de la société civile sur l'opérationnalisation d'une véritable mise en pratique de l'officialisation de l'amazighe dans une société plurielle marquée par la diversité langagière.

Il va sans dire que la gestion de la problématique de la diversité langagière s'opère essentiellement dans le cadre de la politique linguistique retenue par l'Etat et à travers la dynamique sociolinguistique générée et régénérée par la société. Or, pour ce qui concerne la politique étatique, elle peut être autoritariste, efficiente ou simplement idéologique et platonique. Une politique non autoritariste et efficiente est celle qui satisfait aux exigences de la démocratie et de l'équité, c'est-à-dire une politique consensuelle énoncée au niveau constitutionnel et implémentée sur les plans institutionnel et opérationnel. L'Etat peut tout aussi bien pratiquer une politique par défaut, auquel cas il adopte l'approche du « laisser-faire, laisser-aller ». Ce qui conduit à favoriser les langues fortes au détriment des langues minorées qui se trouvent alors en situation de danger. C'est ainsi que la nature de la gestion de la diversité des langues constitue un indicateur de la qualité de la gouvernance, une gouvernance qui impacte directement le développement humain.

Le Maroc s'est engagé dans la voie de la démocratisation en adoptant une nouvelle Constitution qui consacre l'amazighe langue officielle aux côtés de l'arabe. Les modalités de la mise en œuvre de ce nouveau statut seront fixées par une loi organique. Ce nouveau contexte politique ouvre ainsi des perspectives inédites devant la langue et la culture amazighes. Aussi, de nombreux acteurs sont-ils interpellés, notamment les décideurs, les institutionnels, les intellectuels et les acteurs sociaux. Les décideurs doivent concevoir une stratégie à même de penser la place et les fonctions de l'amazighe dans le cadre de la nouvelle politique linguistique et culturelle. A leur tour, les institutionnels sont appelés à s'impliquer dans l'opérationnalisation des orientations stratégiques en matière de politiques publiques. De leur côté, les intellectuels sont sollicités pour s'acquitter avec intelligence de leur devoir de clercs. Enfin, les acteurs sociaux sont invités à

exercer leur droit et leur engagement au soutien critique de la marche du pays vers la démocratie. C'est dire que la constitutionnalisation de l'amazighe enclenche un processus qui conduit à la gestion de défis et d'enjeux considérables.

Le dossier thématique de ce numéro, à travers lequel la revue □□□□□□-*Asinag* veut contribuer au débat en cours sur l'officialisation de l'amazighe, propose un certain nombre d'idées-forces afin de mieux en gérer les défis et enjeux et la rendre effective. Ressortissant à divers champs de la connaissance, douze contributions (cinq en français et sept en arabe) constituent l'objet de la thématique du dossier. Outre ce dossier, la présente livraison contient deux autres rubriques : *Varia* et *Présentation d'ouvrages*.

Dans le volet en langue française du dossier thématique, A. Boukous aborde les enjeux de ladite officialisation et les stratégies déployées à son propos par les acteurs politiques. Il soulève les problèmes et paradoxes y afférents, indique les gains et les risques de la translation de l'amazighe du milieu de la *souveraineté* à celui de la *chose publique* et propose un cadre sensé pour négocier un contrat sociopolitique en tant que préalable à la concrétisation du processus d'officialisation et d'institutionnalisation de la langue amazighe.

S. Chaker s'intéresse au changement du statut juridique de la langue amazighe tant en Algérie (2002) qu'au Maroc (2011). Dans une visée comparative, il analyse la situation d'une langue nouvellement reconnue par les constitutions respectives de ces deux pays. Pour ce faire, il discute trois éléments : les points de convergence et de divergence pouvant être décelés dans les textes des nouvelles Constitutions, leurs circonstances spécifiques et les retombées politico-juridiques prévisibles.

La contribution de A. Bounfour porte sur la constitution de 2011, adoptée par référendum. L'auteur tient ce fait pour un événement rare au regard du processus d'élaboration, du contenu et de l'adoption du document constitutionnel. Se concentrant sur la politique linguistique et culturelle qu'ébauche la nouvelle Constitution, il évalue la nouveauté de ce document et, plus précisément, l'innovation de ses articles, du caractère positif et évolutif de leur teneur et des perspectives ouvertes.

E. Aboulkacem soutient que la mobilisation amazighe n'est plus centrée sur les revendications culturelles. Elle se réclame désormais d'un groupe ethnique dont l'objectif est d'endosser lui-même la responsabilité de défendre ses droits qui débordent le cadre des demandes culturelles, celles-ci étant déterminées par des demandes sociales et politiques.

M. Francard examine la question des langues régionales endogènes en Belgique ; celles-ci ont été écartées au profit d'une langue exogène : le français en Wallonie, le néerlandais en Flandre. Il conclut en mettant

l'accent sur les enseignements que l'on peut tirer de cette situation dans le domaine de la politique linguistique et met ceux-ci en parallèle avec certains aspects du processus d'aménagement de l'amazighe.

Le volet du dossier thématique en langue arabe commence par l'article d'A. Elmounadi. Ce dernier se penche sur la question de l'effectivité de la mise en œuvre du caractère officiel de l'amazighe en considérant les opportunités qu'offre la nouvelle Constitution et les contraintes qui peuvent peser sur le processus dans son ensemble. Il développe son argumentation à partir du contexte général de l'officialisation et des éléments qui le caractérisent dans le sens de la concrétisation de la pratique démocratique en matière de gestion de la diversité linguistique et culturelle.

M. El Khalfi affirme, dans sa contribution, que le ministère de l'information et de la Communication, dont il a la charge, figure parmi les plus importantes institutions étatiques appelées à appuyer le dossier de l'officialisation de l'amazighe. Il s'engage à œuvrer, à travers les cahiers des charges des institutions dépendant du Ministère, pour atteindre le but fixé, à savoir l'intégration effective de la langue amazighe dans les institutions, conformément aux dispositions de l'article cinq de la nouvelle Constitution.

Dans son article, M. El Baghdadi dresse un état des lieux de l'enseignement de la langue amazighe et attire l'attention sur les problèmes qui en ont freiné la généralisation aussi bien horizontale que verticale. Aussi interpelle-t-il les décideurs à réviser l'approche suivie jusqu'ici et à œuvrer en vue d'établir un plan prévisionnel pour réaliser une telle généralisation au niveau des divers cycles et de l'université.

A. El Moudni propose trois approches pour une réalisation démocratique et saine de la nouvelle Constitution, notamment en ce qui concerne les questions de l'identité et de la langue. La première consiste à clarifier la relation entre la langue et l'identité. La deuxième expose un certain nombre d'hypothèses afin de discerner le caractère problématique du rapport langue-identité. La troisième traite de quelques mécanismes relatifs à la gouvernance de la dimension linguistique de l'identité.

Pour sa part, M. Djellaoui relate le parcours historique évolutif de l'amazighe (langue, culture et identité). Pour en rendre compte, il concentre son étude sur deux points : d'un côté, la dialectique entre le militantisme politique et la reconnaissance constitutionnelle ; de l'autre, la mise en relief des éléments de force et de faiblesse que cette dialectique comporte quant à l'activation des mécanismes susceptibles de faire évoluer l'amazighe en tant que langue nationale et officielle dans les pays nord-africains.

M. El Kabbaj aborde, à son tour, la question de la diversité culturelle. Dans sa contribution, présentée sous forme de conférence, il montre comment la

diversité est passée du concept à la réalisation, de la théorie à la pratique, aussi bien au niveau de chaque société que sur le plan international.

En annexe, on trouvera les propositions du Conseil d'Administration de l'IRCAM concernant la promulgation de la loi organique relative à l'officialisation de l'amazighe, le Conseil national des langues et de la culture marocaines et l'activation des lois réglementaires concernant les questions linguistiques et culturelles dans le cadre de la régionalisation élargie.

Le dossier thématique est assorti d'un *Entretien* avec A. Cheddadi et D. Khrouz, en langue française et M. Boudhan et A. Safi Moumen en langue arabe. Il concerne six axes liés à la thématique retenue : les mesures constitutionnelles pour gérer la diversité culturelle et linguistique ; la garantie juridique pour la concrétisation des nouvelles orientations des politiques linguistiques et culturelles ; l'intégration de l'amazighe dans les politiques publiques et les institutions ; le Conseil national des langues et de la culture marocaines ; les mesures garantissant l'articulation et la synergie entre les institutions dédiées aux langues et expressions culturelles ; le rôle de l'IRCAM à l'aune de la nouvelle Constitution.

Le volet *Varia* comprend sept contributions, dont deux en arabe. Celle de M. Mahrazi traite la question du statut des langues à travers les différentes dénominations attribuées à celles-ci. Il remet en question les dichotomies telles que langue sacrée/langue profane, langue normée/langue non normée, etc. L'auteur conclut que toutes les langues se valent du fait qu'elles constituent toutes un moyen de communication humaine.

L'article de S. Fodil fournit un nouvel éclairage sur un conte amazighe de Kabylie : *Le forgeron d'Akalus*. A travers l'analyse sémiotique triadique qu'il emprunte à Ch. S. Peirce, l'auteur fait ressortir la maîtrise du feu et la maîtrise du langage en tant qu'éléments qui ont permis (et permettent) à l'Homme de construire, détruire ou reconstruire tel aspect ou telle dimension de son système sociétal.

K. Salhi décrit la démarche méthodologique d'une enquête de terrain menée en Kabylie auprès de personnes proches, adoptant ainsi les caractères d'une rencontre parfois entre « Nous », parfois avec « l'Autre ». Ce qui requiert un réajustement du vocabulaire indispensable à l'instauration d'un climat de confiance et de distance. L'article jette de vives lumières sur le rapport enquêteur-enquêté et peut ainsi être utile aux chercheurs en matière de culture amazighe.

Partant d'un corpus oral, S. Moukrim montre que le *type* et la *phase* du procès, outre leur rôle dans la détermination de la valeur aspectuo-temporelle de l'énoncé, interviennent au plan morpho-syntaxique en amazighe. L'auteure explique que, l'ensemble des formes verbales de base

peut participer à l'expression du « présent ». Et ce, selon le *type* et la *phase* du procès choisis par le locuteur pour en faire l'objet de sa prédication. Ceci constitue un argument supplémentaire pour le caractère aspectuel, et non temporel, du système verbal de l'amazighe.

Dans son texte, M. Ben Almahboubi centre son intérêt sur les efforts des Chenguitis dans l'arabisation des termes et expressions amazighes sanhajis. Il explique les bases de la traduction et montre ses manifestations dans les textes poétiques, tant au plan des unités lexicales qu'au niveau des structures complexes.

H. Ramou soumet à un examen critique la carte linguistique générale du Maroc et, plus exactement, les deux approches connues en la matière : l'approche adoptée à l'époque coloniale, calquant les limites linguistiques sur les frontières ethniques, et l'approche postcoloniale, notamment celle fondée sur les données statistiques dues au Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 2004, que l'auteur considère comme prometteuse et plus objective.

La rubrique *Présentation de livres*, destinée à faire connaître des parutions nouvelles traitant de la langue et/ou de la culture amazighes, renferme trois textes. Le premier, écrit en amazighe par F. Agnaou, concerne □□□□□□□□□□□□□□□□, *Lexique scolaire* (2011). Le deuxième, dû à M. Aït Hamza (co-auteur), se rapporte à l'ouvrage *Les agadirs de l'Anti-Atlas occidental. Atlas illustré d'un patrimoine culturel du Sud marocain* (2011). Le troisième, réalisé par A. Boukous (auteur), porte sur la *Revitalisation de l'amazighe : défis, enjeux et stratégies* (2012).

La Direction et le Comité de rédaction tiennent à remercier vivement toutes les personnes qui ont pris part à la réalisation de ce numéro : El. Aboukacem, R. Agrou, Kh. Ansar, H. Banhakeia, B. Boudris, A. Bouhjar, F. Boukhris, M. Dähmane, A. El Aissati, A. EL Mediouni, M. Elmedlaoui, El. El Moujahid, A. El Mountassir, M. Ennaji, B. Ichou, El. Kaddouri, A. Khalafi, R. Laabdelaoui, Kh. Mouhsine, F. Saa, A. Sabir et M. Taïfi.

Asinag-Asinag

Dossier

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

L'officialisation de l'amazighe Enjeux et stratégies

Ahmed Boukous
IRCAM

iga wArra ad yan uÇmmaÇÇl g ubrid n usisfiw n wanamk n usdded (tarsmiyt) n tutlayt tamazivt g lmvrib assa. Ira umara nns ad gis iml addur tfka tmnÄawt (ddustur) i tmazivt d mamnk s ttannayn wida walanin asays n tsrtit imal n tmazivt g tmrsal tivarimin n tnbaät. Isawl warra awd f mnnawt tvawsiwin Çlinin s usdded n tmazivt am izrfan da rad d issufv ubaÈelaman d twuri d iqqann asinag agldan n tussna tamazivt d tkadimiyt n tutlayt taorabt d udvar lli ira ad ittufka i tmazivt, is d advar n tmnaÄin nv d advar anamur, d tmrslt lli rad ibidd f tmazivt, d wanaw n umsasa lli s d iqqan ad yili ngr imulliyn (lapzab) isrtan. G unggaru, issnÄa warra ad s mnnaw iswingimn f tvarasin lli rad ifk tayafut icnan i tmazivt.

This article aims at analyzing the challenges of the adoption of Amazigh as an official language in Morocco and the strategies used by actors in the political field. It provides a reading of the provisions of the Moroccan Constitution on the implementation of the official status of Amazigh and focuses on some key issues, including the political positions adopted by the protagonists, the nature of the challenges raised by the accessibility of Amazigh to modernity, and the modalities of the management of the Arab-Amazigh institutional bilingualism, highlighting the paradoxes of the territorial approach applied to Amazigh. As for proposals, the article advances assessment of the gains and risks of transfer of Amazigh from the sovereignty sphere to the field of public matter. Finally, it suggests negotiating a sociopolitical contract as a prerequisite for the effectiveness of the Amazigh officialization and institutionalization.

تروم هذه المقالة تحليل بعض الرهانات ذات الصلة بترسيم اللغة الأمازيغية بالمغرب وكذا الإستراتيجيات التي يعتمدها الفاعلون في الحقل السياسي. ويستهلّ التحليل بتوطئة مفادها قراءة في مقتضيات دستور المملكة المغربية المتعلقة صيرورة إعمال الطابع الرسمي للأمازيغية، مبرزاً السلوكات السياسية لبعض التيارات والفئات الاجتماعية في علاقتها بطبيعة الرهانات التي تواجه ولوج الأمازيغية لوغوس الحدائث، ومركّزا على أنماط تدبير الازدواجية العربية-الأمازيغية في ضوء المقاربة الترايبية. وفي هذا السياق، تقترح المقالة تقييماً للمكاسب والمخاطر المرتبطة بتحول

الأمازيغية من دائرة المؤسسات السيادية إلى مجال الشأن العمومي؛ وفي أفق توضيح الرهانات الملازمة للوضع الجديد للأمازيغية، تختتم المقالة بطرح الإطار المنطقي لمشروع تعاقد اجتماعي سياسي كشرط أول لضمان فعالية صيرورة ترسيم الأمازيغية ومأسستها.

La Constitutionnalisation de l'amazighe au Maroc offre à cette langue des opportunités et des perspectives inédites en termes de reconnaissance, de protection, de revitalisation, de promotion et d'appropriation sociale dans le cadre d'un processus d'institutionnalisation cadré par la loi organique prévue à l'alinéa 3 de l'article 5 de la Constitution. Ce nouveau contexte induit des enjeux politiques, culturels et sociolinguistiques face auxquels les acteurs protagonistes du champ social, politique et intellectuel déploient des stratégies déclinant des offres de management politique diversifiées allant de la négation à l'autonomisation en passant par l'approche inclusive. Il est suggéré dans le présent article une analyse de ces phénomènes en privilégiant la voie des droits humains et en faisant un plaidoyer en faveur de l'instauration d'un contrat sociopolitique consensuel dans le respect des dispositions constitutionnelles pour une gestion efficiente et démocratique de la question amazighe.

De l'officialisation

La constitution marocaine de 2011, parmi ses nombreux apports à la démocratisation des institutions, a consacré l'amazighe langue officielle aux côtés de l'arabe. Ce nouveau statut est décliné à l'article 5 de la Constitution dans les termes suivants :

L'arabe demeure la langue officielle de l'Etat. L'Etat œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'Etat, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception. Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle.

Dans le cadre de l'exercice du devoir de vigilance, il est nécessaire de faire une analyse textuelle de cet article, notamment sur le plan lexico-sémantique, dans le but de déduire le statut et les fonctions de l'amazighe par rapport à ceux de l'arabe et aussi pour prendre la mesure de l'effectivité de ce nouveau statut de l'amazighe. En comparant l'énoncé des alinéas relatifs, respectivement, à l'arabe et à l'amazighe, l'on se rendra compte de la différence de traitement des deux langues officielles. Ainsi l'on observera que « l'arabe demeure la langue officielle » et que « l'amazighe constitue une langue officielle de l'Etat, en tant que patrimoine

commun à tous les Marocains sans exception ». Concernant l'arabe, le prédicat *demeure* signifie que cette langue est confortée dans son statut de langue officielle qu'elle a acquis depuis la première Constitution (1962). L'emploi de la détermination est également instructif dans la mesure où le déterminant *la* dans « la langue officielle » réfère au statut privilégié conféré à l'arabe par rapport à l'autre langue officielle, en l'occurrence l'amazighe. Au sujet de l'amazighe, l'emploi du déterminant indéfini dans le syntagme nominal *une langue officielle* peut être interprété comme signifiant *une langue parmi d'autres*. On pourrait se demander alors quelles sont ces autres langues et si la liste est ouverte. En outre, l'amazighe est doté d'un attribut intéressant à analyser à savoir qu'il est reconnu langue officielle « en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception ». On peut comprendre par là que l'amazighe est la langue du pays, de l'espace national et de tous ses habitants, une langue nationale dotée de la légitimité historique, démographique et patrimoniale. On peut aussi se demander pourquoi le texte constitutionnel ne reconnaît pas l'arabe comme *patrimoine national*. Est-ce parce qu'il est patrimoine transnational à l'échelle du monde arabe ou serait-ce une langue reconnue exogène ? Le champ de l'interprétation est ouvert sur ces questions. L'on observera, en outre, que l'Etat prend des engagements à l'égard des deux langues, il s'agit d'ailleurs d'engagements qui ne sont pas de même nature. Concernant la langue arabe, l'Etat assure sa *protection*, son *développement* ainsi que la *promotion de son utilisation*. Ce sont des engagements positifs et clairs relatifs à la législation qui protège les droits de la langue officielle ; ils ont trait également à l'aménagement du corpus en vue de l'habilitation et de la modernisation de la langue et enfin à l'implantation de la langue dans la vie institutionnelle et socioculturelle en tant qu'outil de travail, de création et de communication. Quant aux engagements de l'Etat à l'égard de l'amazighe, ils sont conditionnés par la promulgation d'une loi organique devant statuer sur le processus de la mise en œuvre de l'officialité de l'amazighe et sur les modalités de l'institutionnalisation de la langue. Ces dispositions doivent intervenir durant la législature 2012-2015 ; en fait, le programme législatif proposé par l'exécutif fixe le 31 décembre 2013 pour la promulgation de la loi organique afférente. Ces réserves conduisent la militance amazighe à être sceptique quant à l'effectivité de l'officialisation de l'amazighe connaissant le rôle joué dans la négociation de la Constitution par les partis opposés à l'amazighe et leur poids actuel au sein du pouvoir exécutif et du pouvoir législatif.

En dépit des réserves et des contraintes exprimées, il n'en demeure pas moins que l'officialisation de l'amazighe constitue un événement historique majeur eu égard à la situation d'exclusion et de précarisation dont a pâti cette langue. Présentement, l'on voit émerger les prémices d'une évolution dans les lois, les mentalités, les positionnements et les comportements. Ce sont là des indices qui peuvent être interprétés comme des signes de légitimation. Citons les principaux indices, notamment les discours royaux depuis 2001 qui reconnaissent la place essentielle qui revient à l'amazighité dans l'identité nationale, l'enseignement de l'amazighe qui progresse dans le primaire et aborde le supérieur, l'intégration de l'amazighe

dans le paysage médiatique renforcée par le lancement de la chaîne de télévision « TV Tamazighte », les réalisations de l'IRCAM en matière d'aménagement et de promotion de la langue et de la culture amazighes, l'affirmation d'un sentiment identitaire positif au niveau sociétal, sentiment relayé par la société civile à travers des ONG de plus en plus présentes sur la scène politique nationale. La tendance à la constitution d'associations à caractère politique est une nouvelle donne qui pourrait, si les conditions subjectives et objectives requises étaient réunies, entraîner une reconfiguration du champ politique en faisant de l'amazighe un réel enjeu politique. Il est cependant clair que les conditions de possibilité de la gestion politique de l'amazighe tiennent à la capacité du mouvement amazighe de dépasser l'hétérogénéité de ses tendances constitutives, notamment le courant à base droits humains, le courant politique indigéniste et/ou irrédentiste, le courant culturaliste, etc. Le saut qualitatif consisterait à réussir le *shift* d'une mouvance animée par des élites sans stratégie cohérente et versant parfois dans la quérulence vers un mouvement social porteur d'un projet politique alternatif partagé avec les forces démocratiques du pays.

En revenant au texte de la Constitution qui déclare que l'amazighe est l'une des deux langues officielles, « un patrimoine commun à tous les Marocains sans exception », l'on comprend que le Maroc a fait le choix du bilinguisme institutionnel, évitant ainsi d'assigner à l'amazighe et aux amazighophones le statut de minoritaires. Pour essayer de rendre intelligible ce choix, faisons un détour par le droit international. Ce dernier nous apprend que les pays qui optent pour le bilinguisme ou le plurilinguisme officiel sont ceux dont la Constitution reconnaît *de jure* deux ou plusieurs langues comme étant égales sur le plan statutaire. Ce statut confère aux citoyens le droit de choisir l'une ou l'autre langue dans les domaines institutionnels contrôlés par l'Etat, notamment l'éducation, les médias, l'administration, la justice, etc. Ce droit du citoyen implique le principe de l'obligation de l'Etat d'assurer les conditions de son exercice. Cependant, *de facto*, l'égalité juridique n'implique pas automatiquement l'égalité effective des différentes langues officielles. C'est pourquoi, bien souvent, le bilinguisme officiel n'est que partiellement égalitaire. En effet, les pratiques diffèrent d'un pays à l'autre en fonction des dispositions de l'Etat, de la volonté politique des principales forces en présence dans les institutions, spécifiquement celles de l'exécutif et du législatif, la capacité de la société civile à être une force de proposition crédible et la loyauté de la communauté à l'égard de sa langue et de sa culture.

Le non-choix entre les modèles de gestion politique de l'amazighe, ou un choix par défaut, risque de grever à terme les chances de l'amazighe de bénéficier de son statut de langue officielle. A l'étape présente, l'enjeu politique est celui de l'institutionnalisation de l'amazighe à travers la mise en œuvre des dispositions et des mécanismes prévus dans la Constitution. Il s'agit, d'une part, de la loi organique devant assurer l'effectivité du statut de langue officielle dévolu à l'amazighe dans le cadre d'un processus de mise en œuvre ; il s'agit, d'autre part, de la loi relative à la création du Conseil national des langues et de la culture

marocaine, une institution centrale chargée de concevoir la stratégie et la politique en matière culturelle et linguistique, et la redynamisation des institutions qui ont en charge l'implantation sur le plan sectoriel. Dans cette optique, sont appelés à jouer un rôle essentiel le Conseil et les institutions qui le composent, notamment l'Académie Mohammed VI pour la langue arabe et l'Institut royal de la culture amazighe, en collaboration avec le Conseil supérieur de l'enseignement et de la recherche scientifique et les départements ministériels concernés, notamment l'Éducation nationale, la culture et les médias. Il est évident que l'issue du processus d'institutionnalisation de l'amazighe dépend de la volonté politique des forces en présence dans les structures de l'État. L'intérêt national, l'impératif de l'unité du pays et la nécessité de la cohésion sociale constituent les arguments qui devraient présider aux choix à faire dans le respect des dispositions de la Constitution.

Sur le plan géostratégique, l'officialisation de l'amazighe constitue un événement historique non seulement pour le Maroc mais pour toute la région maghrébine et arabe. En effet, cet événement pourrait représenter un défi pour les pays caractérisés par la diversité des langues et des cultures et dans lesquels les langues et les cultures des groupes minoritaires *de jure* ou *de facto* sont un fait occulté au niveau du droit. Ce fait est d'ailleurs mobilisé par certaines communautés pour revendiquer leur droit à des conditions d'existence qui assurent, aussi bien juridiquement que concrètement, la pérennité de leurs langues et de leurs cultures dans le cadre d'une approche qui pouvant être inclusive ou autonomiste.

Ce détour sommaire par le droit et les pratiques au niveau international est utile pour rendre intelligibles les défis et les enjeux auxquels fait face la constitutionnalisation de l'amazighe. Ainsi, si l'officialisation est assurément l'acte juridique qui légitime l'amazighe de manière irréversible, se pose alors la question de l'opérationnalisation de cet acte car c'est la mise en œuvre de la loi qui constitue l'aune à laquelle on jugera de l'effectivité du statut officiel de l'amazighe. En effet, de nombreux exemples à travers le monde montrent que l'officialité est une condition nécessaire mais non suffisante de la revitalisation et de la promotion des langues, c'est pourquoi idéalement la Constitution devrait protéger de façon équitable les langues officielles et les promouvoir dans les institutions étatiques et dans les rouages de la vie économique, sociale et culturelle, à l'échelle nationale et à l'échelon régional. Tel devrait logiquement être le cas de l'amazighe, sauf disposition contraire de la Constitution ou de la loi organique afférente.

Postures politiques alternatives

Au-delà de la constitutionnalisation de l'amazighe, tout analyste soucieux de donner de l'intelligibilité à la question amazighe se voit confronté à un certain nombre de questionnements sur la légitimité, la pertinence et la faisabilité de son officialisation. Nous retiendrons trois questionnements majeurs :

- (i) L'officialisation de la langue amazighe peut-elle s'inscrire dans un projet politique ayant un sens historique structurant pour donner lieu et matière à des stratégies qui sous-tendent la mise en œuvre de son institutionnalisation effective à travers la mobilisation de politiques publiques nécessitant forcément des ressources humaines, financières et logistiques ?
- (ii) La quête de l'amazighité est-elle une réponse à l'expression des besoins essentiels d'un mouvement social conscient des enjeux locaux et globaux ou ne serait-elle, selon certains, que l'expression du positionnement idéologique d'une catégorie sociale qui mobilise l'amazighité dans le but de faire prévaloir ses intérêts ?
- (iii) Sachant que la langue et la culture sont faites pour servir l'homme et non l'inverse, quelle plus-value peuvent apporter, dans le présent et dans le futur, la langue et la culture amazighes pour le bien-être du citoyen et son développement dans un environnement marqué par les pesanteurs de la globalisation et la précarité sociale et économique au plan local ?

Grosso modo, trois postures politiques sont adoptées face à ces questionnements, la posture négatrice, la posture empathique et la posture pragmatique. Examinons-les successivement.

Selon la posture négatrice, la question amazighe relève de la résurgence du sentiment identitaire au sein de groupes ou de communautés qui sont en quête de repères et d'ancrages dans un environnement complexe marqué par la domination de cultures et de langues hypercentrales ou supercentrales (v. de Swann, 2001). Le discours produit par les élites communautaires est fondamentalement considéré comme un discours idéologique se situant au niveau pré-politique. Ces élites mobilisent l'amazighité en tant que levier de mobilité sociale leur permettant de se positionner au mieux de leurs intérêts dans la négociation politique pour le partage *du butin de guerre acquis par l'action militante et/ou pour la réparation du préjudice historique subi par la communauté amazighe*. La légitimité des arguments utilisés dans le cadre de cette stratégie sociale se nourrit de manière fallacieuse des motifs de la démocratie et des droits humains. Il est avancé aussi que les élites en question appartiennent pour l'essentiel à la petite bourgeoisie urbaine en mal de reconnaissance sociopolitique alors qu'elles ne représentent pas la communauté amazighe, qui est en majorité empêtrée dans les affres de la mal-vie. Selon cette même posture, cette élite développe une mythologie dont les constituants fondateurs sont *l'amazighité, l'amazighitude, la tamazgha, tirrougza, l'amazighe standard, le tfinaghe*, etc. qui ne sont en fait que des produits de l'imaginaire d'une militance décrochée de la réalité et engluée dans une vision anachronique. La faisabilité même du projet de promotion de l'amazighe est remise en cause dans la mesure où, au niveau global, les conditions de possibilité de la revitalisation des langues en danger à travers le monde sont improbables. Souvent invoqué, le cas de l'hébreu moderne demeure en fait une exception qui confirme la

règle générale de l'attrition des langues minorées (v. Fishman, 2000 ; Tsunoda, 2005). L'histoire de l'humanité ne connaît pas d'autres exemples de langues parvenues à être redynamisées au point de servir effectivement de langue dotée du statut et des attributs d'une langue officielle et des fonctions d'une langue véhiculaire à même de répondre aux multiples besoins des usagers dans leur vie individuelle, sociale, économique et culturelle. L'échec des tentatives de revitalisation du quechua et du guarani en Amérique latine est un exemple éclairant en la matière. Il est ainsi évident que dans l'optique de la posture négatrice, le projet d'institutionnalisation et de promotion de l'amazighe ne serait qu'une utopie entretenue par un discours idéologique irréaliste et dont la mise en œuvre dépasse les capacités financières du Maroc, un pays en proie au marasme socio-économique. Cette critique trouve sa source dans deux types de formation discursive, celle de l'arabo-islamisme et celle de l'universalisme extraverti. La première se fonde sur une idéologie fantasmagorique, laquelle invoque l'unicité de la nation, du territoire, du peuple, de la langue et de la culture arabes, sur le modèle jacobin pour les « progressistes » et sur le modèle du *califat* pour « les islamistes ». Il est probable que dans cette vision la langue et la culture amazighes sont *de facto* exclues ou marginalisées.

La posture empathique se fonde sur le principe général de l'égalité absolue des langues, du *credo* du relativisme culturel et du devoir de sauvegarde du patrimoine linguistique de l'humanité dans son ensemble. Elle procède de deux approches distinctes, l'une est basée sur une appréhension humaniste des droits de l'Homme, de l'alliance des civilisations, de la fraternité humaine et de la communion de la condition humaine. L'autre approche est d'essence militante ; elle revendique l'égalité des droits et des chances entre la langue et la culture amazighes et la langue et la culture arabes en vertu de leur légitimité constitutionnelle, socioculturelle et historique. Cela implique que l'Etat est tenu d'adopter une politique fondée sur la bilingualité et la biculturalité généralisée à l'échelle nationale et dans tous les secteurs de la vie institutionnelle, notamment dans les domaines de l'éducation, de la formation, de la justice, de la santé, de l'emploi et de la culture. Eu égard aux contraintes de tous ordres, cette dernière approche est considérée comme relevant d'une analyse idéologique euphorique de la situation politique et des rapports sociaux. Dans ce sens, il est considéré par les critiques que les défis inhérents à cette posture se ramènent à l'effectivité de l'option elle-même. Ces défis peuvent être résumés dans la viabilité du modèle du bilinguisme-biculturalisme national au regard des pratiques au niveau international, l'évaluation de l'offre et de la demande politique et sociale, la disponibilité des ressources nécessaires et, enfin, l'efficacité de la gouvernance du processus dans son ensemble. Pour les tenants de cette posture, ces défis sont surmontables parce que le coût politique et social de la non constitutionnalisation de l'amazighe serait plus élevé et plus risqué que le coût économique de sa constitutionnalisation (v. sources webographiques).

Enfin, la posture pragmatique se réclame de l'efficacité sociopolitique en se fondant sur la notion de *Maroc possible* dans le cadre d'une analyse concrète de la situation qui prévaut dans le pays (v. Rapport du cinquantenaire, 2005). Les deux principes qui orientent cette approche sont le réalisme et la progressivité. Leurs implications sont de nature stratégique et opérationnelle. Le plan stratégique concerne en premier lieu la conception du cadre logique de la vision, nécessairement global et systémique, et la définition précise du cap à atteindre. Quant aux implications opérationnelles, elles concernent l'élaboration de plans de mise en œuvre de la stratégie, avec notamment le ciblage des priorités, la détermination des objectifs opérationnels, la mise en place de structures d'exécution, la mobilisation des ressources financières, humaines et logistiques requises et la pratique systématique du *monitoring*. Cette dernière étape permet le suivi par l'évaluation de l'efficacité du processus de revitalisation et de promotion de l'amazighe par la supervision des opérations en cours, leur cadrage et le degré d'atteinte des performances prévisionnelles. Cette approche réaliste et rationnelle se situe aux antipodes de l'approche volontariste et idéologique qui exige tout ici et maintenant. Elle se fonde notamment sur un plaidoyer qui fait la démonstration de la pertinence de l'inclusion de l'amazighe dans les politiques publiques en termes de plus-value qu'il offre dans la perspective d'un projet sociétal viable et durable et assurant les conditions de la paix sociale à travers la paix linguistique et culturelle.

De la modernité

Le préalable déterminant est de savoir si l'amazighe est porteur uniquement de la légitimité de la mémoire collective avec les diverses modalités de la spécificité ou s'il véhicule (aussi) des valeurs universelles ancrées dans la modernité, notamment les valeurs de solidarité, de liberté, de tolérance, de bonheur et de spiritualité.

Dans l'optique générale exposée précédemment, l'amazighité est sommée de fournir une réponse crédible à la critique de la spécificité entendue comme vision opposée à l'universalité. Cette critique est ancrée dans l'universalisme. Les promoteurs de cette approche nient la légitimité même de la spécificité de la question amazighe. En effet, la langue et la culture amazighes sont généralement perçues par les élites intellectuelles autant que par la classe politique comme un handicap historique pour le développement du pays et son accès à la modernité. Pour ce courant de pensée, les concessions faites à l'amazighité, notamment son officialisation et ce qui en découle, représentent une entrave à l'intégration de la société marocaine dans des ensembles plus vastes, plus compétitifs et plus viables. Il s'agit en quelque sorte d'une *affaire* qui relève du passéisme sinon du tribalisme, voire une résurgence de la « siba », de « l'anarchie berbère » (cf. Berdouzi, 2012).

Les élites ancrées dans le système de la globalisation et dans son mode de production matérielle et symbolique adoptent à l'encontre de l'amazighe, le plus souvent, une attitude faite soit de mépris soit de condescendance. Ces élites se définissent par leur extraction sociale, leur formation, leur éducation, leurs

représentations et leur appartenance idéologique. Elles sont, dans une large mesure, *formatées* selon les canons de la culture universelle dont les principes généraux sont la rationalité économique, les valeurs modernistes, le pluralisme politique et le *libéralisme économique maîtrisé*. Les véhicules de cette culture sont les divers appareils idéologiques, les médias transnationaux, les nouvelles technologies de l'information et de la communication. Dans l'économie générale du modèle universaliste, les langues et les cultures sont des produits en compétition, de sorte que les produits les plus forts sur le marché survivent alors que les plus faibles périclent. Aussi les cultures périphériques sont-elles souvent considérées comme des survivances de l'âge pré-moderne et reflètent-elles le bas niveau culturel des sociétés retardataires, celles n'ayant pas encore accédé à la modernité. Toujours selon ce mode de pensée, le discours identitaire est généralement mobilisé par des forces sociales qui remettent en cause les fondements de l'Etat national (*cf.* Chraïbi, 2011). Les produits de la culture communautaire, catalogués en tant qu'objets d'art traditionnels et muséographiques, sont considérés comme un *substratum* réifié dont la valeur ne saurait être que celle que leur confèrent les lois du marché. C'est pourquoi la revitalisation des langues et des cultures périphériques est conçue en tant qu'*investissement sans retour* dans la mesure où elles sont perçues comme d'un anachronisme condamné à l'échec par la dynamique même de l'Histoire.

Sous l'éclairage de la vision moderniste, il semble que la condition fondamentale de la viabilité de l'amazighe en tant que projet politique réside dans sa capacité d'avoir un contenu qui fait la synthèse harmonieuse entre la localité et la globalité en termes de glocalisation (*v.* Boukous, 2012). Le contenu de l'offre fondée sur la localité se doit d'isoler l'ivraie du bon grain parmi les valeurs culturelles patrimoniales. L'ivraie consiste en l'ensemble des valeurs obsolètes, contreproductives et inadéquates eu égard aux enjeux réels et aux défis du temps présent. Quant au contenu de l'offre fondée sur la globalité, il puise logiquement dans ce que les valeurs universelles ont de plus positif en termes de réponse aux exigences politiques, sociales, économiques et culturelles de la modernité. Il s'agit d'un idéal à atteindre qui se construit et dont le partage est une condition *sine qua non* du développement humain. L'essence universelle des valeurs fait partie du propre de l'être humain et l'universalité de leur mise en œuvre constitue un horizon de vie et de pensée pour l'humanité (*v.* Morin, 2007). Aussi l'amazighité doit-elle intégrer cet horizon sous peine d'être frappée d'obsolescence.

De la gestion du bilinguisme institutionnel

Le droit international propose *grosso modo* deux principes pour la gestion de la problématique de l'implémentation du bilinguisme officiel, le principe de la personnalité et le principe de la territorialité. Le principe de la personnalité se décline en deux modalités, celle qui se fonde sur les droits personnels non territorialisés et celle qui se base sur les droits personnels territorialisés. Examinons l'impact de ces deux principes sur l'option du bilinguisme officiel.

Le bilinguisme officiel fondé sur les droits personnels non territorialisés est garanti par la loi sur l'étendue du territoire national, donc sans limite territoriale, à tous les citoyens appartenant à des groupes linguistiques dont la langue est reconnue officielle, quel que soit leur lieu de résidence. Ce type de bilinguisme est pratiqué dans des pays comme l'Afrique du Sud, la Norvège, l'Eire, la Nouvelle Zélande, la Tanzanie, le Canada fédéral et à Bruxelles. En théorie, la mise en œuvre du principe de personnalité conduit à garantir aux citoyens locuteurs d'une langue officielle le droit d'utiliser cette langue et de bénéficier du service public dans cette dernière dans les domaines de l'éducation, des médias et de la vie publique en général et ce sur tout le territoire national. Cela reviendrait, dans le cas de l'amazighe, à faire en sorte que l'Etat puisse assurer à tout citoyen amazighophone l'exercice de ses droits linguistiques à la fois dans les régions amazighophones et dans les espaces arabophones, et dans tous les secteurs de la vie publique. Ce qui veut dire que ces droits accompagnent le citoyen sur tout le territoire national.

Quant au bilinguisme officiel fondé sur la territorialité, il est pratiqué par les membres d'une communauté linguistique dont la résidence est concentrée dans une région ayant des frontières reconnues et marquées sur les plans linguistique et culturel. Dans ce type de bilinguisme, c'est la co-officialité qui est de rigueur au plan régional, c'est-à-dire que la langue officielle de l'Etat central, celle utilisée sur l'étendue du territoire national, cohabite avec la langue officielle spécifique à la région concernée. Les régions autonomes d'Espagne, l'Ecosse, la Finlande, l'Inde, l'Irlande du Nord, le Pays de Galles, etc. constituent les principales illustrations de la pratique de ce type de bilinguisme. Le droit des entités spatiales à la langue officielle se fonde ainsi sur une base géographique bien délimitée sur la carte, de telle sorte que dans les pays où coexistent deux ou plusieurs langues officielles ayant une assise régionale, les droits linguistiques liés au bilinguisme officiel sont reconnus et exercés dans les limites des régions concernées. Ce modèle se rencontre dans les Etats qui ne reconnaissent *de jure* qu'une seule langue officielle centrale, celle de l'Etat central, mais qui adoptent une politique de décentralisation linguistique par la reconnaissance officielle des langues régionales. Les langues régionales ou nationalitaires sont ainsi reconnues dans le cadre de l'espace qui est le leur et où elles sont employées dans tous les secteurs aux côtés de la langue officielle de l'Etat central. L'Espagne, avec la politique d'autonomie régionale, constitue le modèle le plus connu. Ce pays comprend 17 communautés autonomes ; le principe de l'autonomie territoriale s'y traduit par la création d'entités territoriales à caractère régional, dotées de capacités d'autogouvernement et l'instauration pour les administrations locales d'une garantie constitutionnelle pour gérer leurs intérêts respectifs d'une manière autonome. La répartition du pouvoir entre les niveaux d'administration territoriale est énoncée à l'article 137 de la Constitution: "L'Etat est territorialement organisé en communes, en provinces et en Communautés autonomes. Toutes ces entités jouissent de l'autonomie pour gérer leurs intérêts respectifs". Les Communautés autonomes sont classées en fonction des compétences qu'elles sont susceptibles d'exercer ; les communautés historiques de pleine autonomie sont au nombre de quatre : la Catalogne, l'Euzkadi ou Pays

Basque, la Galice et l'Andalousie. Sur le plan linguistique, le castillan (dit *español*) est ainsi en coexistence légale, dans les régions concernées, avec le catalan, le basque et le galicien. Pour information, on peut aussi rappeler les expériences de la Chine, du Viêtnam, de l'ex-URSS, du Nigeria, etc.

Afin de prendre la mesure des problèmes que pose la gestion de la diversité linguistique, considérons à présent l'application du principe de territorialité. Ce principe est appliqué dans les pays où il existe une forte concentration géographique dans le cadre de régions ayant des frontières linguistiques établies par la Constitution et délimitées sur les plans administratif, géographique, historique, culturel et linguistique. Les citoyens résidant dans ces territoires bénéficient ainsi de droits liés à la résidence territoriale, si bien que le changement de territoire entraîne *ipso facto* la perte des droits linguistiques liés au territoire d'origine. Le principe de la territorialité limite donc la garantie de l'application des droits linguistiques du citoyen à un espace donné. La territorialisation des droits linguistiques se retrouve dans les pays fédérés ou confédérés dans lesquels l'Etat reconnaît *de jure* l'existence de langues officielles chacune dans le cadre de son espace particulier. Chacune des langues est alors employée exclusivement dans tous les domaines et les secteurs d'activité dans les limites de son espace. En d'autres termes, les pays sont aussi caractérisés par l'existence d'une organisation étatique décentralisée qui fait que, officiellement du moins, l'Etat central y est bilingue ou plurilingue alors que l'Etat régional est monolingue. Cette situation se rencontre en Belgique dans la région flamande et dans le pays wallon, Bruxelles étant officiellement une ville bilingue dans laquelle le français et le flamand sont également utilisés dans les institutions. La Suisse représente un autre cas d'espèce où chacun des quatre cantons constitutifs de la Confédération helvétique a sa langue propre, en l'occurrence le français, l'allemand, l'italien et le romanche. Le cas du Canada est intéressant en ce qu'il pose des problèmes spécifiques. Ce pays est officiellement un pays bilingue (anglophone-francophone) sur tout le territoire canadien mais, dans les faits, la majorité des Canadiens est anglophone. Quant aux Québécois, ils sont francophones de souche mais aussi anglophones par nécessité alors que les Ontariens sont, en fait, francophones et/ou anglophones. Par ailleurs, le bilinguisme officiel anglo-français y est instable car, dans la réalité, l'anglais progresse au détriment du français, même dans l'espace de ce dernier (v. Landry *et al.*, 2005).

De la territorialisation

La gestion du processus de mise en œuvre du statut officiel de l'amazighe dans le cadre de la territorialité impose de donner une réponse claire et cohérente à la question suivante : parmi les deux politiques de bilinguisme officiel qui s'offrent dans le droit international, quelle est la plus appropriée, la plus pertinente et la plus efficiente quant à la gestion du cas de l'amazighe ? Force est de constater que le problème en lui-même est insuffisamment pensé dans le discours amazighiste. L'analyste peut cependant y déceler une tendance générale qui s'inscrit dans la

logique du principe des droits personnels avec ses deux modulations, celle qui place ces droits au niveau territorial national et celle qui les pose au niveau régional. Parallèlement à cette tendance, s'exprime une autre qui opte pour le principe de la territorialité en soi. Il semble ainsi que les tendances qui conçoivent la question amazighe en tant que problème politique s'inscrivent aussi bien dans l'approche des droits de la personnalité que dans celle des droits territoriaux. *Grosso modo*, l'une est inspirée du modèle espagnol et l'autre du modèle helvétique. Selon la première modalité, la gestion de la question amazighe se ferait dans le cadre de l'autonomie régionale. De la sorte, approximativement, à côté de l'arabe langue officielle, la variété langagière et culturelle tarifite serait gérée au niveau du Rif, la variété tamazighte dans l'espace compris entre le Maroc central, le Haut-Atlas septentrional et oriental et le sud-est, et enfin la variété tachelhite dans l'aire géoculturelle du Souss et du Haut-Atlas méridional occidental et de l'Anti-Atlas

Le modèle qui prône le bilinguisme officiel sur la base des droits personnels dans le cadre des territoires régionaux pourrait constituer une alternative viable et réalisable. Il doit, cependant, être porté effectivement par le projet politique d'une régionalisation qui garantit une autonomie réelle aux entités régionales, cette autonomie permettrait l'investissement et l'exploitation des ressources matérielles et symboliques des régions et des communautés qui y vivent, sur la base de la sauvegarde de l'Etat national et de l'activation de la solidarité nationale. Cette politique assurerait un surcroît de garantie à la revitalisation et à la promotion des langues et des cultures régionales face aux langues et aux cultures du pouvoir central. Paradoxalement, cette politique et le modèle qui lui est sous-jacent sont considérés comme une atteinte à l'unité de la communauté amazighe du fait qu'ils renforcent les identités régionales au détriment de l'homogénéité de la communauté nationale amazighe et qu'ils consolident l'émiettement dialectal de l'amazighe par la confirmation des géolectes aux dépens de la langue amazighe standard. A l'inverse du modèle basé sur le principe des droits personnels appliqués dans le cadre régional, et pour des raisons relevant plus de l'idéologie que de la stratégie politique, le modèle fondé sur les droits personnels non territorialisés semble également avoir les faveurs d'une partie de la mouvance amazighe. Il conduirait, du moins en théorie, à l'institutionnalisation du bilinguisme national arabe-amazighe en assurant à tous les citoyens les conditions d'accessibilité aux deux langues officielles. Il s'agirait alors d'un bilinguisme généralisé à tout le pays et garantissant à tous le droit de pratiquer les deux langues officielles dans toutes les institutions à l'échelon national, aux niveaux central et régional. Ce modèle n'est cependant qu'exceptionnellement appliqué à travers le monde, il est généralement plus idéologique et symbolique qu'effectif parce que sa mise en œuvre exigerait une vision stratégique multidimensionnelle. Il devrait conduire à gérer une multiplicité de défis et d'enjeux qu'il faudrait négocier sur le plan politique et gérer sur le plan opérationnel, en engageant les ressources humaines, financières et logistiques nécessaires.

Il est possible, du reste, de concevoir un modèle qui fait le *mix* entre le principe de la personnalité avec ces deux modalités, celle des droits territorialisés et celle des droits non territorialisés. Quelle que soit la modalité retenue, on devrait capitaliser les acquis relatifs à l'habilitation de la langue et de la culture amazighes. Entendons par acquis l'adoption de la graphie tfinaghe Ircam-Unicode, l'aménagement du corpus de l'amazighe sur une base compositionnelle et polynomique, l'utilisation de cette langue dans l'enseignement, les médias et dans la vie publique d'une manière générale.

Dans cette optique, la gestion de la demande et de l'offre relatives à l'amazighe fonctionnerait de la manière suivante :

- (i) sur le modèle canadien, à côté de l'arabe, langue officielle étatique, le droit d'usage de l'amazighe et le droit d'accessibilité aux services publics en amazighe s'appliqueraient au niveau national à la demande du citoyen amazighophone. A partir de l'exemple finlandais, tout groupe linguistique atteignant 10% de la population se verrait appliquer le principe du statut juridique différencié garantissant les droits à l'enseignement de leur langue et de leur culture dans le cadre des droits personnels ;
- (ii) sur le modèle espagnol et au niveau régional, les droits s'appliqueraient, de façon systématique et obligatoire, à l'arabe en tant que langue officielle centrale et à l'amazighe en tant que langue officielle régionale.

L'avantage de ce système modulaire est évident : il sauvegarde les droits personnels à la fois au niveau national et au niveau régional. Cette voie semble avoir été empruntée par le Mouvement pour l'Autonomie Kabyle (MAK) qui opte pour la résolution de la « question kabyle » en termes d'autonomie régionale sur les plans institutionnel, économique, culturel et linguistique. Dans cette optique, cinq fondamentaux sont retenus : la reconnaissance de la qualité de peuple et de nation à la Kabylie, l'autonomie territoriale de la Kabylie au sein d'une Algérie décentralisée et démocratique, l'officialisation de la langue kabyle en Kabylie, la laïcité et l'octroi à l'entité régionale de sa quote-part des richesses naturelles nationales. Dans cette optique, Chaker (2001) a clairement pris parti pour l'autonomie de la Kabylie à la manière catalane et basque.

Une autre option envisageable est celle de la territorialité telle qu'elle est mise en œuvre dans le modèle adopté par la Suisse (la Confédération helvétique). Son application présuppose l'existence d'entités spatiales historiques, culturelles et linguistiques bien individualisées et distinctes par des spécificités intrinsèques. Chacune de ces unités a sa langue officielle propre et ses expressions culturelles particulières lesquelles sont intégrées dans toutes les institutions cantonales. Pour résumer, le modèle suisse adopte le monolinguisme au niveau cantonal : l'allemand, le français, l'italien et le romanche sont langues officielles, chacune dans son espace propre alors qu'au niveau des institutions fédérales, l'exercice du

plurilinguisme est, en théorie, de rigueur. Dans la réalité, c'est le bilinguisme allemand-français qui est pratiqué en raison de la dominance de ces deux langues, dominance qui découle de manière naturelle de la force économique des deux communautés qui les parlent. Ce qui, de toute évidence, constitue la particularité du modèle suisse, c'est le statut des langues cantonales ; il s'agit de langues qui ont leur propre autonomie structurelle, leurs fonctions et leurs attributs sociolinguistiques spécifiques. L'application à la gestion de l'amazighe du principe de la territorialité, à la manière helvétique, peut s'avérer inadéquate eu égard au fait que les variétés régionales sont des réalisations d'une même langue, en l'occurrence l'amazighe. Certes, c'est une langue marquée par une certaine variation dans ses structures phoniques, morphosyntaxiques et lexicales, à l'instar de toutes les langues du monde, mais une langue dont l'identité structurelle est établie (v. Basset, 1952).

La gestion territoriale de la langue et de la culture amazighes soulève, en définitive, les problèmes suivants :

- (i) la territorialisation fournit un espace naturel ayant des fondements historiques, culturels et socio-économiques qui assurent les conditions effectives de la sauvegarde, de la transmission et de la promotion de la langue et de la culture amazighes dans sa diversité ;
- (ii) la territorialisation renforce l'éclatement de fait de la langue et de la culture amazighes en dialectes et parlers, ce qui pourrait empêcher la standardisation d'une langue commune ;
- (iii) en outre, la territorialisation conduit de facto à ignorer les communautés amazighophones enclavées dans les agglomérations arabophones notamment en milieu urbain.

Nous voyons ainsi combien le choix d'une politique de bilinguisme arabe-amazighe est malaisé du fait des enjeux qu'il implique et des positionnements où l'utopie idéologique prend le pas sur la politique du possible et de l'efficacité. La condition *sine qua non* de l'efficacité demeure l'impératif d'une analyse concrète de la situation concrète qui prévaut au Maroc, une situation marquée par la diversité culturelle et linguistique régionale et les pesanteurs de l'histoire et de la sociologie politique et culturelle. Ces pesanteurs se reflètent clairement dans les déclarations, les chartes et les pactes des associations qui revendiquent les unes l'autonomie régionale et les autres l'inclusion dans la communauté nationale dans le cadre des droits personnels non territorialisés (v. webographie).

De la sphère de la souveraineté au domaine de la chose publique

L'amazighité connaît aujourd'hui une période euphorique de son histoire. C'est un constat largement partagé, à l'exception de quelques voix discordantes. Depuis le discours d'Ajdir (2001), la question amazighe a relevé du domaine réservé de la souveraineté, c'est-à-dire qu'elle a été placée sous la tutelle du Roi en vertu de

l'article 19 de la précédente Constitution. Cela a permis de réaliser des progrès importants sur le plan politique et symbolique, et dans le domaine de la promotion de la langue et de la culture amazighes, notamment dans les secteurs vitaux de l'éducation, des médias, de l'aménagement de la langue et de la mise à niveau des expressions culturelles, cela grâce notamment aux réalisations de l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM). Aujourd'hui, dans le cadre de la nouvelle Constitution, la question amazighe devient une question incluse dans le champ des questions nationales relevant du domaine public et régies par les dispositions constitutionnelles. Du coup, l'amazighité n'est plus prise en charge par l'Etat dans le cadre de l'approche de la tutelle de la souveraineté et de l'application *de facto* du principe de discrimination positive. Dans ce nouveau contexte, la question qui taraude nombre d'observateurs est de savoir si l'amazighe gagnera dans le passage de la sphère de la souveraineté au domaine de la chose publique gérée par les forces politiques partisans, avec la diversité de leurs positionnements, leurs contradictions et leurs calculs.

Cette nouvelle situation confère à l'amazighe des opportunités mais elle le soumet aussi à des menaces potentielles. La constitutionnalisation offre assurément à la langue des opportunités inédites dans l'éducation, les médias, la culture, les départements de l'administration publique et dans la société en général. En vertu des dispositions constitutionnelles, les verrous, les blocages et les handicaps, qui entravent l'implantation effective de la langue et de la culture dans les différentes institutions, devraient logiquement être levés. L'officialisation de l'amazighe participe du changement qualitatif que connaît le Maroc. Elle est assurément aussi l'indice d'une révolution dans la situation de la langue et de la culture par l'appropriation d'un statut, de fonctions et d'usages socioculturels inédits. Du point de vue de l'inclusion des communautés amazighophones dans la vie du pays, l'usage de l'amazighe en tant qu'outil de communication institutionnel de masse peut avoir un impact important sur le développement humain en termes d'accessibilité effective à l'éducation, à l'emploi, à la justice, aux conditions sanitaires et, en général, à la participation aux projets nationaux structurants. Il est évident cependant que, pour arriver à cette situation idéale, la constitutionnalisation gagnera à être accompagnée de la volonté politique de l'Etat et de ses institutions, et à être appropriée par la société. Cela se vérifiera à l'aune de l'engagement des pouvoirs exécutif et législatif quant à la promulgation des lois organiques énoncées à l'article 5 de la Constitution, notamment celle relative au processus de mise en œuvre effective de l'officialisation de l'amazighe. Les indices de cet engagement seront appréciés en fonction de la politique étatique à venir, notamment le degré de capitalisation des acquis accumulés depuis une dizaine d'années en matière d'habilitation de l'amazighe, la consolidation des acquis et l'entame de nouveaux axes stratégiques selon les nécessités de la situation actuelle. A défaut de promulgation des lois organiques afférentes et de leur mise en œuvre effective, la constitutionnalisation de l'amazighe risquerait de n'être tout au plus que symbolique. Pour parer à cette éventualité, le Roi Mohammed VI a souligné, dans le discours inaugural de l'actuelle législature, le 12 octobre 2012, la nécessité

d'adopter la loi organique relative à la création du Conseil national des langues et de la culture marocaine et celle concernant la mise en œuvre du processus d'officialisation de la langue amazighe avec diligence et « loin de tout *a priori* et de tout calcul étroit ». Ce message est, semble-t-il, adressé à la fois aux velléitaires pour susciter leur engagement résolu et aux sceptiques pour apaiser leur inquiétude.

Dans ce contexte et pour limiter les risques d'échec, l'engagement de la mouvance amazighe dans le champ politique devient une nécessité vitale. Or la participation politique passe par la clarification de la ligne politique, la maîtrise du jeu des alliances, du lobbying et du plaidoyer dans le fonctionnement des mécanismes de la négociation politique. La participation politique se fera-t-elle dans un ou plusieurs cadres partisans existants ou dans une ou plusieurs organisations autonomes sur une base nationale ou régionale, selon ce que permet la loi sur les partis (2005) ? La mouvance amazighiste est-elle prête à être un acteur crédible dans la vie politique et capable de soutenir la compétition avec les autres forces partisanses ? A-t-elle développé une élite en mesure d'intervenir comme leader reconnu dans le champ politique ? A-t-elle une doctrine, un programme consensuel qui marque son positionnement dans le champ politique ? A-t-elle une base sociale et militante consistante qui se reconnaît en elle et qui appuie son programme face aux autres mouvances ?

Ce sont là autant de questions cruciales dont la résolution conditionne l'effectivité de l'officialisation de l'amazighe et, au-delà, l'appropriation même du processus démocratique dans son ensemble par la communauté nationale. Dans ce contexte, force est de constater un déficit de mobilisation sociale et politique qui sert objectivement le courant conservateur et traditionaliste. Ce déficit est sans doute préjudiciable à l'ensemble du système ; il se pourrait qu'il fût nuisible aussi au processus de revitalisation de l'amazighe. C'est pourquoi il serait indiqué de soustraire l'amazighe au domaine d'intervention du gouvernement pour le réserver à celui du Chef de l'Etat conformément aux dispositions de l'article 42 de la Constitution. En effet, la sphère de l'exécutif et du législatif est le théâtre du jeu partisan soumis aux aléas de la conjoncture politique alors que le domaine de l'Etat est régi par le temps stratégique, celui de la longue durée, de la pérennité et de la continuité de l'Etat.

Du contrat sociopolitique

Les enjeux en matière de gestion de la question linguistique interpellent l'Etat, la classe politique et la société dans sa globalité. D'où la nécessité d'un contrat social et politique qui sauvegarde l'unité de la nation et la cohésion sociale, et qui préserve les droits humains dans leur intégralité et leur indivisibilité. Les éléments de base du cadre logique de ce contrat, qui doit faire l'objet d'une négociation entre les différentes composantes de la communauté nationale, repose sur la gestion consensuelle des contradictions entre les groupes et les individus sur la base de la chaîne vertueuse suivante : « unité / diversité / démocratie ». Les pré-requis sont :

la gestion démocratique des différences et des divergences idéologiques, la neutralisation des effets pervers des allégeances traditionnelles, le primat des droits humains dans le cadre constitutionnel, la consolidation d'un leadership citoyen à même d'assurer le portage politique du contrat sociopolitique et, enfin, l'engagement loyal de la communauté elle-même.

La gestion des contradictions idéologiques constitue dans cette perspective une question centrale. Or, dans un système dominé par des élites d'obédience arabo-islamiste ou, à un moindre degré, de tendance occidentaliste extravertie, cette gestion ne peut, vraisemblablement, être que sélective sinon réductionniste. L'amazighe est confronté, en effet, dans son environnement à des forces qui aspirent à maintenir le *statu quo*, c'est-à-dire à lui garder le statut de langue minorée en dépit de sa constitutionnalisation. Il faut rappeler ici que le problème de la culture et de la langue amazighes a constitué pendant longtemps un tabou dans le Maroc postcolonial, en réaction contre « la politique berbère » et la promulgation du « Dahir berbère » (v. Lafuente, 1999). De par son référentiel culturel, le mouvement national a été nourri de l'idéologie arabiste et a marqué durablement le choix du Maroc indépendant en faveur de *l'arabisation totale* et, corrélativement, l'occultation de la langue et de la culture amazighes. La volonté de construire un Etat-nation arabe et musulman centralisé annihilant les forces centrifuges, supposées à caractère régionaliste ou tribal et alimenter « la *siba* berbère », a produit une vision qui voit dans l'identité amazighe un danger réel ou potentiel pour l'unité du pays, son arabité et/ou son islamité. Aujourd'hui, avec l'officialisation de l'amazighe, le dépassement de ces phobies et de ces appréhensions est possible dans le cadre de l'implémentation de politiques publiques inclusives.

Le repli sur soi et la tendance au communautarisme chloroformant constitue un danger mortel auquel est confronté à l'amazighe. Pour lutter contre le négationnisme, la mouvance amazighiste a adopté une stratégie de différenciation symbolique, avec des tonalités variées, en investissant le champ socioculturel pour contribuer, éventuellement, à sa reconfiguration et pour briser le monopole des idéologies qui le sous-tendent. Dans cette stratégie, l'amazighe sert de pôle de cristallisation identitaire par la mobilisation d'une triple légitimité : la légitimité d'ordre historique du fait de l'autochtonie des Amazighes, la légitimité constitutionnelle et la légitimité du droit international en matière de droits humains. L'officialisation de l'amazighe est considérée comme un levier important dans le processus de revitalisation de la langue et de son implantation effective dans les institutions à travers les politiques publiques. Cependant, d'autres enjeux se profilent à l'horizon dans un environnement marqué par les développements récents que connaît la scène régionale. Aussi, dans un contexte caractérisé par la contestation sociale et politique, peut-il apparaître que la satisfaction de la demande culturelle et identitaire ne puisse occulter les revendications à base politique et sociale en raison de la précarité des conditions de vie et de travail, notamment en

milieux rural et périurbain. C'est dire que la revendication culturelle et linguistique n'est peut-être que l'arbre qui cache la forêt.

Le cadre constitutionnel demeure la voie royale pour faire prévaloir les droits linguistiques et culturels en tant que partie intégrante des droits humains universels et indivisibles. Ainsi, à la lumière des options qui s'offrent pour gérer la question amazighe, il appert que l'approche des droits humains constitue le commun dénominateur des revendications de la mouvance amazighiste. Ce dénominateur s'inscrit dans une vision de droits personnels se déclinant en deux modalités. La première modalité, inspirée du principe du *statut juridique différencié*, considère la gestion du fait amazighe dans les termes d'une reconnaissance *de facto*. La seconde modalité, s'inscrivant dans le cadre du modèle du *bilinguisme institutionnel* généralisé à l'échelle de la nation, préconise la reconnaissance *de jure* de l'amazighe et son emploi généralisé dans les institutions et dans les divers domaines. Le choix de l'une ou l'autre modalité n'est pas sans coût ni conséquences. En effet, si l'application du principe du *statut juridique différencié* représente le minimum vital dans le contexte actuel, celle du principe du bilinguisme institutionnel est manifestement plus exigeante. La prise en charge institutionnelle de l'officialisation de l'amazighe, dans le cadre de politiques publiques effectives, présuppose une vision qui garantit nécessairement l'exercice autonome des droits linguistiques.

La consolidation d'un leadership citoyen constitue une condition nécessaire à l'effectivité de la promotion de l'amazighe à travers son portage politique. La question de la politisation des identités, en rapport avec la formation et le fonctionnement des Etats, est un fait appelé sans doute à s'étendre dans un contexte global caractérisé par les contradictions entre la polarité de la globalisation et celle de la localisation. La question amazighe n'échappe pas à ce constat. C'est pourquoi l'émergence d'un leadership citoyen et intégré dans le tissu des élites politiques représente la condition *sui generis* de l'intellectuel collectif devant conceptualiser une stratégie et une politique permettant de produire de nouveaux symboles mobilisateurs qui transcendent résolument les aléas des *solidarités mécaniques* et les vicissitudes des allégeances traditionnelles. Ce type de leadership devrait conduire à adopter de nouveaux modes d'organisation et de nouvelles formes de revendications engagées dans un large répertoire d'actions collectives (cf. Touraine, 1992). L'étape historique présente exige, en effet, qu'émerge une élite qui n'ambitionne pas seulement la mobilisation de l'ethnicité dans la lutte pour la participation au pouvoir et au contrôle de l'Etat à des fins de partage des prébendes et des privilèges. L'officialisation de l'amazighe, qui en fait la langue de tous les citoyens marocains, signifie que l'amazighe, comme l'arabe d'ailleurs, ne peut être exploité ni comme « un fonds de commerce » ni comme « une chasse gardée ». C'est là un réel défi pour le leadership amazighe.

Au-delà des précédentes considérations, la condition *sine qua non* du succès du processus d'officialisation de l'amazighe dans son ensemble est l'engagement citoyen de la communauté locale et nationale à s'approprier l'amazighe à côté de

l'arabe. Ce prérequis suppose la loyauté de la communauté à l'égard du patrimoine linguistique et culturel national dans ses représentations, ses attitudes et ses comportements par l'usage créatif de ce patrimoine et sa transmission aux jeunes générations. De cette loyauté dépendra assurément la pérennité de la communauté amazighophone elle-même et, *ipso facto*, la vitalité et la survie de l'amazighe.

Il appert, en définitive, que la question amazighe est multidimensionnelle par les enjeux qu'elle implique et les stratégies mises en œuvre par les acteurs sociopolitiques. D'où la nécessité pour l'ensemble des acteurs, l'Etat, les stratèges, les politologues, la classe politique et la société civile, d'accorder l'intérêt qu'elle mérite à la gestion de la diversité culturelle et linguistique sachant qu'elle pourrait bien représenter le théâtre d'enjeux politiques et socio-économiques dépassant la dimension symbolique *stricto sensu*.

Bibliographie

- Basset, A. (1952), *La langue berbère*, Oxford, Handbook of African Languages.
- Berdouzi, M. (2012), *Structures du Maroc précolonial. Critique de Robert Montagne*, Rabat, Publications du Conseil national des droits de l'Homme.
- Boukous, A. (2012), *Revitalisation de l'amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, Rabat, Publications de l'IRCAM.
- Chaker, S. (2001), *Réflexion pour l'autonomie de la Kabylie*, Paris, Editions Tamazgha.
- Chraïbi, M. (2011), *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc*, thèse de doctorat, Oujda, Université Mohammed I.
- Fishman, J. A. (2000), *Can Threatened Languages Be Saved ?* Clevedon, Multilingual Matters.
- Lafuente, G. (1999), *La politique berbère de la France*, Paris, L'Harmattan.
- Landry, R., Deveau, K. et Allard, R. (2005), *Au-delà de la résistance. Principes de la revitalisation ethnolangagière*, Université du Québec à Chicoutimi.
- Montagne, R. (1930), *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, F. Alcan.
- Morin, E. (2007), *Vers l'abîme*, Paris, L'Herne.
- Royaume du Maroc (2001), Discours royal d'Ajdir, Bulletin officiel n°4948, 1^{er} février, p. 3677.
- Royaume du Maroc, (2005), Rapport du cinquantenaire.
- Royaume du Maroc (2006), Dahir n° 1-06-18 du 14 février 2006, portant promulgation de la loi n°36-04 relatives aux partis politiques.

Royaume du Maroc, (2011), Rapport de la Commission consultative de la régionalisation avancée.

Royaume du Maroc (2011), Bulletin officiel n°5952 bis, du 17 juillet 2011, Constitution du Royaume du Maroc.

Sawan, A. de (2001), *Words of the World*, Malden, M.A., Polity Press.

Touraine, A. (1992), *Critique de la modernité*, Paris, Fayard.

Tsunoda, T. (2005), *Language Endangerment and Language Revitalization, An Introduction*, Berlin, Mouton de Gruyter.

Webographie

Charte d'Agadir relative aux droits linguistiques et culturels, août 1991 : [http:// www.tfq.ulaval.ca/axl/afrique/charte_berbere.htm](http://www.tfq.ulaval.ca/axl/afrique/charte_berbere.htm).

Manifeste pour l'amazighité du Maroc, mars 2000 : <http://docs.google.com>.

Déclaration de Taynzert pour l'autonomie du Grand Souss, 2007 : <http://www.amazighnews.org>

Déclaration d'autonomie du Grand Rif, 2007 : <http://www.amazighworld.org>

Déclaration d'Al-Hoceima, 2009: <http://www.amazighnews.org>

Appel Timmouzgha pour la démocratie, 20 avril 2011 : <http://www.albayane.press.ma/index.php>

Appel d'Agadir en faveur de l'amazighité, 15 juillet 2012 : <http://www.libe.ma>.

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

Salem Chaker
Université d'Aix-Marseille
IREMAM/LACNAD, Inalco

Au cours de la dernière décennie, le statut juridique de la langue berbère a significativement changé, tant en Algérie (2002) qu'au Maroc (2011). Les deux pays sont passés de l'occultation totale de cette langue dans leur constitution à une situation où elle y est reconnue comme réalité du pays.

On examinera tout d'abord :

- Les éléments de convergence et de divergence décelables dans ces nouveaux textes de référence.
- Leurs conditions et contextes sociopolitiques spécifiques.
- On s'interrogera ensuite sur les implications politico-juridiques prévisibles, en tenant compte de la différence de chronologie (plus de 10 années en Algérie, à peine plus d'une année au Maroc).

Ces évolutions statutaires ne portent-elles pas en germe la remise en cause, même si les voies dans chacun des deux pays peuvent en être spécifiques, des fondements mêmes des Etats-nations issus de la décolonisation ?

Cela amènera aussi à poser la question du degré de maîtrise des décideurs politiques sur ces évolutions et à souligner l'interdépendance existant sur le terrain berbère entre les deux pays.

During the last decade, the constitutional status of the Berber language has changed significantly, in both Algeria (2002) and Morocco (2011). The two countries have gone from total concealment of the language in the Fundamental Law to a situation where it is recognized as a reality of the country.

First, we will consider:

- - The elements of convergence and divergence that can be detected in these new reference texts.
- - Their specific conditions and socio-political contexts.

We will then examine the foreseeable political/legal implications, taking into account the difference in timing (more than 10 years in Algeria, just over a year in Morocco). Do these statutory evolutions not represent the seed of a challenge to the very foundations of the nation-states resulting from decolonization, even if the routes in each country may be specific? This will also lead to asking the question of the degree of control of policy makers on these developments and to highlighting the interdependency of the Berber domain between the two countries

*

Par des cheminements différents mais parallèles, et avec une chronologie décalée de quelques années, le statut juridique de la langue berbère a profondément évolué au cours de la dernière décennie dans les deux principaux pays berbérophones, l'Algérie et le Maroc.

En Algérie: une modification de la constitution par voie parlementaire accorde depuis le 10 avril 2002 au berbère (« *Tamazight* ») le statut de « langue nationale », l'arabe restant « langue officielle et nationale » (Art. 3 & Art. 3 bis ; cf. Annexe).

Au Maroc, la nouvelle constitution, adoptée par référendum et promulguée le 1^{er} juillet 2011, reconnaît le statut de « langue officielle » au berbère (« *Amazighe* »), au côté de l'arabe (Art. 5 ; cf. Annexe).

Cette évolution est considérable et, à bien des égards, étonnante même si dans les opinions publiques et intellectuelles locales on peut avoir parfois le sentiment d'une certaine « banalisation ». Ces mutations juridiques n'avaient rien de très « naturel » ni de prévisible – et quasiment personne ne les avait prévues – si l'on considère le contexte idéologico-politique de l'Afrique du Nord sur la longue durée. La référence identitaire exclusive des courants idéologiques et politiques dominants des nationalismes nord-africains est l'arabo-islamisme, depuis les années 1920. Par ailleurs, même s'il existe bien sûr des nuances sensibles entre les deux pays, les politiques linguistique et culturelle des Etats algérien et marocain indépendants ont eu pour ligne de force la mise en œuvre de cet arabo-islamisme fondateur : arabisation, généralisation et extension de l'usage de la langue arabe, (ré)islamisation de la société et du système éducatif... La chose est trop connue et trop bien documentée¹ pour qu'il soit utile ici d'y revenir plus précisément. Les textes officiels fondamentaux, chartes idéologiques, constitutions, corpus législatifs sont sans ambiguïté sur ce plan jusqu'au milieu des années 1990 : l'Algérie et le Maroc sont des pays *arabes* qui ne reconnaissent aucun statut ni aucune place au paramètre berbère, ni aucun droit particulier aux Berbérophones.

L'analyse de la production idéologique dominante des périodes « anciennes » est même encore plus explicite puisqu'il en ressort, là aussi sans la moindre ambiguïté,

¹ Cf. notamment l'ouvrage de référence de G. Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1983.

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

que la politique d'arabisation était aussi un projet d'éradication du berbère. Dans les approches les plus libérales, on reconnaissait un intérêt historique et/ou muséographique à la dimension berbère. Là encore, la chose est parfaitement connue et documentée tant pour l'Algérie que pour le Maroc et on nous permettra de renvoyer aux nombreux travaux sur le sujet, dont ceux d'A. Bounfour et les miens². Sur ce plan, l'Algérie a souvent eu des positions plus explicites parce que la production de textes doctrinaux officiels y a été plus abondante et que le pouvoir politique a été plus fortement et plus souvent confronté à des contestations berbères de grande ampleur, kabyles notamment.

La rupture qui s'amorce dans les années 1990 (*cf.* Annexe) et se confirme dans les constitutions en 2002 (Algérie) et 2011 (Maroc) est donc nette et importante. Le berbère qui faisait jusque-là l'objet d'une occultation complète, voire d'une hostilité déclarée (en Algérie), fait irruption dans la loi fondamentale. L'évolution n'est pas anodine et soulève de très nombreuses questions.

Convergences et divergences

Le premier élément commun aux deux pays dans le processus d'officialisation du berbère, bien que d'ordre terminologique, n'est certainement pas anodin : on constate le rejet absolu du terme traditionnel « Berbère/berbère » (en arabe et en français) au profit des néologismes *Amazigh/Imazighen* (Berbère/Berbères) et, pour la langue, *tamazight* (Algérie) et *amazighe* (Maroc). On ne reviendra pas ici sur les aspects socio-historiques et étymologiques de cette dénomination *Amazigh/tamazight*, qui sont bien documentés : on se reportera pour cela aux notices pertinentes de *l'Encyclopédie berbère*³.

On soulignera seulement ici la convergence, paradoxale mais intéressante, entre la militance berbère et les institutions étatiques algériennes et marocaines. En français et en arabe, ce néologisme a été initié par les milieux militants berbères kabyles⁴ dans les années 1940, diffusé en Kabylie puis progressivement réapproprié par toute la militance berbère à partir des années 1970. Le discours officiel algérien (dès le début des années 1980), puis marocain, l'a repris à son compte et finalement institutionnalisé. En fait, on peut dire qu'à partir de 1980, « le Berbère/berbère » a été nationalisé et rendu sinon immédiatement acceptable du moins dicible, en devenant *Amazigh/tamazight*.

² Notamment : A. Bounfour, *Le nœud de la langue*, Aix-en-Provence, Edisud, 1994 ; S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1988 (2^e éd.).

³ Notamment « Amazigh », *EB IV*, 1987 par S. Chaker et « Mazices », *EB XXXI*, 2010, par Y. Modéran.

⁴ Ceux que l'historienne M. Benbrahim a appelés les « Berbéro-nationalistes » : *La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, Thèse de Doctorat de 3^{ème} Cycle, Paris, EHESS, 1983 et M. Benbrahim & N. Mécheri-Saada, « Chants nationalistes algériens d'expression kabyle... », *Libyca* [Alger], XXVIII-XXIX, 1981.

Car, pour les militants berbères, le terme « Berbère », en raison de son sens étymologique (*Berbères* < latin *Barbari* = Barbares), était perçu comme péjoratif et dévalorisant et donc illégitime. Pour les voix officielles, historiquement liées à l'idéologie nationaliste anticoloniale, il évoquait immédiatement la « politique berbère de la France » et ses tentatives (ou tentations) de diviser les nations algérienne et marocaine en opposant « Berbères » et « Arabes ». Double illégitimité donc du « Berbère/berbère », qui a été dépassée par le recours salutaire à *Amazigh-Imazighen / tamazight-amazighe*. On notera incidemment combien l'univers idéologique et discursif de l'Afrique du Nord reste déterminé par l'horizon de la période coloniale française puisque, après tout, on aurait pu considérer que le terme « Berbère » avait été légitimé par plus d'un millénaire d'usage historiographique arabe, notamment par l'icône Ibn Khaldûn.

Un second trait commun aux deux pays est l'affirmation du statut de « patrimoine national commun à tous les citoyens » de la langue berbère : au Maroc, le berbère est reconnu « *en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception* » (constitution de 2011, art. 5) ; en Algérie, « *il est la langue de tous les Algériens* »⁵.

On retrouve là, dans des termes quasiment identiques, la position de la République française vis-à-vis de ses langues régionales, explicitée récemment par les experts du Gouvernement français, le juriste constitutionnaliste G. Carcassonne et le linguiste B. Cerquiglini, en 1999 à l'occasion du débat autour de la ratification avortée de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires⁶. On en résumera ainsi les grandes lignes :

- Il s'agit de protéger des patrimoines linguistiques et est exclue toute reconnaissance de droits de minorités ou de communautés linguistiques, territoriales ou non territoriales, ou même de droits linguistiques des individus.
- C'est l'Etat qui s'engage et est le seul responsable de cette action de sauvegarde d'un *élément indivis du patrimoine culturel national*. Autrement

⁵ Dans les négociations et les déclarations officielles (Premier ministre et Président de l'Etat) préalables au décret présidentiel 95-147 du 25 mai 1995 portant création du HCA ; voir à ce sujet l'analyse qu'en donne S. Chaker dans (S. Chaker & A. Bounfour), *Langues et littératures berbères : chronique des études XIII (1994-1995)*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 21-29, ou celle de D. Abrous, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXX, 1995 ; mais aussi à l'occasion de la modification constitutionnelle de 2002 : le Président Bouteflika déclarait le 13 octobre 2002 à Tiaret : « Ce patrimoine est la propriété indivisible de tous les Algériens... ».

⁶ Cette charte, signée par le Gouvernement français, n'a pas été ratifiée par le parlement français suite à la censure du Conseil constitutionnel. Sur le sujet, cf. S. Chaker, « Le berbère, langue de France ? La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVII, 1998 et « Quelques observations sur la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires... », *Mélanges David Cohen* (J. Lentin & A. Lonnet, eds.), Paris, Maisonneuve & Larose, 2003.

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

dit, le breton ou le basque ou toute autre langue régionale de France n'est pas « la propriété » des Bretons ou des Basques (ou de la Bretagne ou du Pays Basque), qui n'ont aucun droit particulier vis-à-vis de ces langues, « *mais patrimoine commun de la Nation française* », à la sauvegarde duquel l'Etat français décide souverainement de contribuer.

Cette interprétation, conforme à la constitution française, s'inscrit dans la droite ligne de toute la tradition républicaine « centraliste et unitaire » depuis la Révolution de 1789 ; elle est bien sûr aux antipodes d'autres traditions idéologiques et juridiques européennes, d'inspiration fédéraliste, comme celle de l'Espagne (démocratique) où, par exemple, le catalan est « *la langue propre de la Catalogne* » (art. 3 du *Statut d'autonomie de la Catalogne*).

On constate ainsi, sans surprise, une convergence forte entre la doctrine de l'Etat français et celle des Etats algérien et marocain en la matière. Approche juridique convergente qui renvoie à un socle idéologique commun : l'affirmation de l'*unité et de l'indivisibilité de la Nation* et le refus de reconnaître des composantes ethnolinguistiques en son sein. De même que la constitution française et la jurisprudence constante du conseil constitutionnel français ne reconnaissent pas d'entités bretonne, basque, corse..., les Etats algériens et marocains n'admettent pas l'existence d'entités berbérophones auxquelles pourraient être reconnus des droits linguistiques spécifiques : il n'y a que des citoyens algériens ou marocains, et les patrimoines linguistiques et culturels de la Nation sont la « *propriété indivise de tous* ».

Derrière cette approche « nationale – unitaire » se profile à l'évidence le « spectre de la sécession berbère », enraciné dans l'univers idéologico-politique de l'Afrique du Nord depuis les années 1930, avec le « Dahir berbère » au Maroc, la « politique berbère (surtout kabyle) de la France » et les différentes crises berbéristes au sein du mouvement national en Algérie. Reconnaître une spécificité linguistique à certaines régions (ou à des groupes de populations) mène inmanquablement à inscrire des droits particuliers, territorialisés ou individuels, et donc à ancrer dans le droit une distinction « Berbérophones » / « Arabophones » et à renoncer à la thèse de l'unité linguistique et culturelle de la Nation. L'enjeu est de taille et ses implications politico-juridiques éventuelles considérables : La Catalogne, pour reprendre ce cas d'école tout proche, envisage très sérieusement un référendum d'autodétermination et donc l'indépendance.

Un dernier paramètre commun aux deux pays peut être aisément mis en évidence. Dans la constitution algérienne comme dans celle du Maroc, le berbère apparaît en position subalterne (Algérie) ou seconde (Maroc) :

- En Algérie, le berbère n'est que « *langue nationale* », alors que l'arabe reste « *langue nationale et officielle* ». Le distinguo est d'autant plus net que si la notion de langue officielle est claire – *il s'agit de la langue de l'Etat et de ses institutions* –, la notion de « langue nationale » reste assez imprécise, voire obscure, dans ses implications juridiques et concrètes.

- Au Maroc, si le berbère acquiert d'un coup le statut de « langue officielle », il apparaît néanmoins explicitement en position seconde par rapport à l'arabe, avec une perspective de concrétisation à *venir et modulable* de son nouveau statut :

« *L'arabe demeure langue officielle de l'Etat [...]. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État...* », énoncé qui peut signifier que l'introduction du berbère ne remet pas en cause la position de prééminence antérieure de l'arabe. S'agissant d'un texte constitutionnel qui, normalement, pose des principes, la formulation retenue ne place pas les deux langues sur un pied d'égalité. L'amazighe apparaît comme un *rajout, second*, à une donnée fondamentale, première : « *l'arabe est langue officielle de l'Etat* ».

La suite de l'article de la constitution marocaine confirme cette lecture et est encore plus nette : « *Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration...* ». La langue berbère devient langue officielle mais la concrétisation de ce statut, ses conditions et modalités précises sont renvoyées à une loi ultérieure. On introduit ainsi non seulement une conditionnalité – avec tous les aléas politiques qui peuvent l'accompagner – mais aussi une limitation, *une réserve a priori* quant au champ d'application de cette officialité. Les exemples abondent, dans bien des régimes autoritaires, de ce genre de formulations qui soumettent *ab initio* un principe constitutionnel aux modalités à *définir* d'une loi ultérieure, cette loi réduisant à néant le principe affirmé⁷.

Alors qu'il eut été tout à fait possible de poser d'emblée un principe d'égalité des deux langues, de co-officialité comme disent les Catalans, *même en tant qu'horizon à venir pour tenir compte du niveau de développement inégal des deux langues*. Il y a donc bien, à s'en tenir à la lettre de la constitution marocaine, une langue officielle « de plein exercice », l'arabe, et une « langue officielle putative/en devenir restant à *définir* », le berbère.

Des divergences très sensibles existent cependant dans les modalités d'intégration du berbère dans la loi fondamentale des deux pays.

Bien sûr, en premier lieu, la distinction entre « langue nationale » (Algérie) et « langue officielle » (Maroc) abordée précédemment ; elle marque indiscutablement un niveau de reconnaissance plus élevé, un statut plus clair et

⁷ Un exemple fameux est celui de l'article 56 de l'ancienne constitution algérienne (1976), du temps du parti unique (FLN), relatif au droit d'association qui était renvoyé pour ses modalités d'application aux lois et règlements existants et, par cet artifice, soumis à des limitations draconiennes par des textes de niveau inférieurs, avec contrôle *a priori* et *a posteriori*, notamment à travers la procédure de *l'agrément préalable*, qui réduisait à néant le principe proclamé par la constitution. Les textes (notamment l'ordonnance 71-79 du 3 décembre 1971) donnaient en effet un pouvoir d'appréciation discrétionnaire à l'administration et plaçaient toute association sous l'égide du Parti (*i.e.* impliquaient son accord préalable).

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

plus avancé au Maroc qu'en Algérie où la hiérarchie entre les deux langues est formellement maintenue dans la constitution (l'arabe est « langue officielle et nationale », le berbère seulement « langue nationale »).

Mais aussi dans la définition même de la langue berbère : la constitution marocaine parle de l'*amazighe*, au singulier, sans aucune référence à la diversité dialectale du berbère, ni à la dimension transnationale de la langue. Implicitement, l'objet (et son avenir) ainsi défini est, au moins potentiellement, une « langue berbère unique marocaine », un standard de langue marocain.

La constitution algérienne a une approche toute autre : « *L'Etat œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national.* ». La diversité dialectale est donc inscrite dans la constitution et actée comme base du travail de promotion de la langue par l'Etat. Contrairement au Maroc, l'objet « langue berbère » admet plusieurs standards régionaux. La mention explicite du « territoire national » est plus ambiguë : elle peut être lue à la fois comme la reconnaissance implicite d'une dimension transnationale du berbère et une volonté expresse de limitation au territoire algérien.

Conditions et contextes sociopolitiques

Les contextes politiques de ces évolutions sont aussi profondément différents.

En Algérie, toutes les avancées depuis 1990, de quelque niveau qu'elles soient, ont été des réponses directes à une contestation berbère de grande ampleur en Kabylie. Ce fut notamment le cas du décret du 27 mai 1995 portant création du Haut Commissariat à l'Amazighité et initiant l'enseignement facultatif du berbère : il a fait suite à un boycott scolaire quasi-total de plus de six mois en Kabylie. Ce fut aussi le cas de la modification constitutionnelle de 2002 qui est la réponse politique immédiate du Président Bouteflika⁸ au « Printemps noir » de 2001-2, période de confrontation longue et très dure entre la Kabylie et l'Etat central au cours de laquelle 128 personnes – essentiellement de jeunes manifestants – ont été tuées par les forces de gendarmerie et de police algériennes, par des tirs à balles réelles.

Comme l'on sait, depuis le « Printemps berbère » de 1980, il existe une relation de tension cyclique, souvent très violente, entre la Kabylie, principale région

⁸ Le caractère éminemment conjoncturel de cette décision est bien établi par le fait que, peu de temps auparavant (le 2 septembre 1999, lors d'un meeting à Tizi-Ouzou, à l'occasion de la campagne pour le référendum de la « Concorde civile » du 16 septembre 1999), le Président Bouteflika en personne déclarait publiquement que : « *Tamazight ne sera jamais langue officielle et si elle devait devenir langue nationale, c'est tout le peuple algérien qui devra de se prononcer par voie référendaire* », une telle innovation constituant une réforme constitutionnelle fondamentale qui suppose un référendum populaire (sous-entendant par là qu'une telle perspective serait de toutes façons rejetée par la majorité arabophone du pays – ce que confirme le fait qu'il ait eu recours à la voie parlementaire pour réaliser la réforme constitutionnelle de 2002).

berbérophone d'Algérie, et le pouvoir central. Depuis cette époque, les courants contestataires kabyles, dans leur diversité, ont constamment revendiqué : a) l'enseignement du berbère, b) sa reconnaissance comme « *langue nationale et officielle* » au même titre que l'arabe. Sur le terrain de la langue berbère, l'Etat algérien a donc toujours réagi à une contestation berbère durable, à fort ancrage social, explicite dans ses revendications ; entre 1980 et 1989, il y a répondu uniquement par la répression et le rejet de ces revendications linguistiques et, à partir de 1990, par une gestion plus souple, passant ainsi d'une position de refus absolu à une tolérance de plus en plus large, dont les étapes principales (cf. Annexe) correspondent toutes à un contexte de tension en Kabylie.

Bien entendu, on ne négligera pas non plus le contexte politique global de l'Algérie, marqué pendant la décennie 1990 par la forte pression de l'islamisme radical et la confrontation armée extrêmement violente entre celui-ci et l'Etat. Il n'y a aucun doute que l'ouverture opérée par le pouvoir sur le « front berbère » a fait partie de sa gestion du conflit avec les islamistes : il fallait impérativement rassembler autour du pouvoir et de l'armée les forces les plus hostiles aux islamistes. A l'époque, des courants berbéristes significatifs⁹ ont fait officiellement alliance avec le pouvoir militaire puis, à partir de 1998, avec le président A. Bouteflika. Il y a donc eu pendant toute la décennie 1990 un travail d'intégration politique de la mouvance berbère, travail qui se poursuit avec constance depuis, et qui a impliqué évidemment un certain nombre de gestes d'ouverture en faveur du berbère.

Au Maroc, les choses ont été bien différentes. Sans sous-estimer l'action d'un réseau associatif berbère dense et ancien, ni ignorer l'impact de sa réflexion doctrinale engagée depuis bien longtemps et qui a abouti à des textes de références non négligeables¹⁰, l'initiative en la matière semble avoir toujours été celle de l'Etat en la personne du Roi. Il n'y a pas eu au Maroc, jusqu'à présent en tout cas, de contestation berbère large et durable, qui ait dépassé les milieux militants et intellectuels, essentiellement urbains. Et malgré des faits de répression réels et récurrents, de diverses natures, il n'y a pas eu dans ce pays de confrontations qui aient eu l'ampleur de celles qui ont régulièrement secoué la Kabylie.

Cela ne signifie évidemment pas qu'il n'existait/n'existe pas parmi les populations berbérophones marocaines un sentiment de frustration, de marginalisation, voire une revendication linguistique plus ou moins larvée. Mais son expression n'a jamais pris de formes socialement significatives, pouvant remettre en cause les équilibres politiques globaux du pays. Ceci sans doute pour des raisons d'histoire sociale et politique spécifiques au Maroc : malgré leur poids démographique, la

⁹ Principalement le RCD, Rassemblement pour la Culture et la Démocratie de S. Sadi et ses organisations satellites.

¹⁰ Entre autres, la *Charte d'Agadir* de 1991, mais la réflexion et le débat étaient engagés parmi les intellectuels et la militance berbères depuis les années 1970, au moins. Sans oublier les prises de position, plus anciennes encore, d'hommes comme Mahjoubi Aherdane qui ont maintenu une « petite flamme berbère » dans le champ politique.

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

marginalité, politique, sociale, culturelle, des Berbères marocains est une réalité qui a des racines fort anciennes et qui produit encore des effets, même si les données ont changé depuis 1956 et peuvent encore très rapidement changer dans un pays en pleine mutation.

En tout cas, dans toutes les étapes (cf. Annexe) de l'ouverture marocaine à la berbéricité, depuis le discours du Roi Hassan II en 1994, les décisions semblent bien avoir été prises « à froid » par le pouvoir politique. Et les manifestations du début 2011, où la « demande de berbère » était bien présente, paraissent trop sporadiques, isolées, sans relais politiques et, surtout, *sans bases dans le monde rural berbère*, pour permettre d'expliquer, à elles seules ni même comme détermination principale, l'ouverture constitutionnelle de 2011.

Je fais pour ma part l'hypothèse qu'en la matière la monarchie marocaine a fait preuve, depuis 1994, d'une capacité d'anticipation politique assez remarquable, prévenant par ses initiatives la cristallisation de toute contestation berbère de grande ampleur. Instruite en cela par l'exemple algérien où l'hostilité déclarée et durable à la revendication berbère a entraîné une radicalisation de la situation, aboutissant à l'émergence d'un courant autonomiste bien implanté.

Bien entendu, au Maroc aussi, l'évolution sur le terrain berbère ne peut être dissociée du contexte politique global, marqué avec l'avènement du Roi Mohammed VI par une dynamique de libéralisation politique significative : il est absolument certain que dans un tel environnement, la fermeture juridique au berbère ne pouvait être maintenue durablement. D'autant que l'Algérie voisine avait reconnu le statut de langue nationale au berbère depuis 2002 : on voit mal comment le principal pays berbérophone¹¹ aurait pu ne pas reconnaître le berbère dans sa constitution. *En réalité, depuis 2002, cette introduction dans la loi fondamentale marocaine était devenue inéluctable*. La seule incertitude était : quand et jusqu'où ?

Et l'on touche là sans doute le point le plus intéressant et plus significatif de ce dossier : le Maroc, au lieu de s'aligner sur l'Algérie en reconnaissant au berbère un statut nettement subalterne de « langue nationale », lui a octroyé d'emblée le statut de « langue officielle ». Même si de sérieuses réserves et interrogations peuvent être émises quant à la solidité de ce statut (cf. ci-dessus), il y a là un acte fort, qui doit être souligné et analysé ; et qui peut aussi apparaître comme une surenchère par rapport à l'Algérie, dans une relation d'émulation implicite. Je ne doute pas, pour ma part, que ce choix marocain produira très rapidement des effets en Algérie où la revendication de l'officialité est ancienne (une bonne trentaine d'années).

Au plan des déterminations politiques globales, on ne peut non plus négliger l'impact hautement probable du contexte régional large : les risques de déstabilisation liés à un choc en retour des « Printemps arabes », qui ont touché

¹¹ Le Maroc compte sans doute deux fois plus de berbérophones que l'Algérie (14/15 millions contre 7/8 millions).

d'abord des pays très proches, la Tunisie et la Libye¹², ont sans doute amené les autorités marocaines à accélérer et approfondir la dynamique de réformes sur de nombreux fronts, notamment celui du berbère.

Les implications structurelles

Qu'en est-il des effets et des implications juridiques, politiques, idéologiques de cette dynamique d'officialisation, de cette ouverture dans la doctrine des Etats ?

En Algérie, le début de l'évolution étant déjà ancien (1990, 1995, 2002), on peut en cerner précisément les limites et contradictions.

En premier lieu, l'affirmation du caractère « national » du berbère est clairement contredite par les faits et données du terrain :

- Les trois départements universitaires de berbère existants sont tous situés en Kabylie, et aucun projet d'ouverture dans la capitale ou en région non-berbérophone ne semble être à l'ordre du jour. Ce qui est assez paradoxal lorsqu'on rappelle qu'il existait pendant la période française une chaire de langue berbère à l'université d'Alger !
- L'enseignement du berbère qui, expressément, devait être mis en place sur toute l'étendue du territoire national, se limite de fait, 17 ans après son lancement, aux seules régions berbérophones : selon les derniers chiffres disponibles¹³, autour de 90% des élèves et des classes sont localisés en Kabylie, le reste dans les autres régions berbérophones, principalement l'Aurès. Cette rétraction sur les zones berbérophones s'est même accentuée au cours des dernières années.

Par ailleurs, le corpus juridique algérien depuis 1990, loin d'avoir consolidé et précisé le statut de « langue nationale » du berbère, l'a au contraire vidé avec constance de toute réalité en réaffirmant à de nombreuses reprises le caractère *exclusif* de l'arabe dans toutes les sphères publiques :

¹² Les Berbères libyens se sont engagés dans la lutte armée contre le régime de Kadhafi sur des bases très explicitement « berbères » et ont joué un rôle décisif dans sa chute ; cf. S. Chaker & M. Ferkal, « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue. », *Politique africaine*, n° 125, mars 2012.

¹³ Par exemple, pour l'année 2005/6, les données sont les suivantes (pour l'ensemble des cycles scolaires : primaire, collège, lycée) : Kabylie = 95,3%, Aurès = 4,1% (sur 105.182 élèves) ; pour l'année 2008/2009 : Kabylie = 91,1%, Aurès = 7,1% (sur 166.351 élèves) (source : MEN). En fait, les tendances sont à peu près stabilisées depuis une bonne dizaine d'années ; les seules évolutions notables se situent au niveau du nombre total d'élèves bénéficiant de cet enseignement – il augmente régulièrement – et de l'équilibre entre la Kabylie et la région chaouie (Aurès) où la situation s'améliore peu à peu. En dehors de ces deux régions berbérophones, le poids du reste de l'Algérie est insignifiant, même à Alger, réputée « ville kabyle ».

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

- La loi 91-05 du 16 janvier 1991 portant « généralisation de la langue arabe », après avoir été gelée pendant plusieurs années, est confirmée et mise en application le 5 juillet 1998. Cette loi organise une répression linguistique explicite généralisée : *seule la langue arabe est admise dans tous les espaces officiels et publics, y compris politiques et associatifs*. On peut considérer ce texte, toujours en vigueur, comme l'une des lois linguistiques les plus répressives au monde.
- L'ordonnance 05-07 du 23 août 2005 relative à l'enseignement privé stipule que :

« L'enseignement est assuré obligatoirement en langue arabe dans toutes les disciplines et à tous les niveaux d'enseignement. »

- Enfin, la loi 08-09 du 25 février 2008 relative au code de procédure civile et administrative énonce :

« Les procédures et actes judiciaires [...] doivent, sous peine d'être irrecevables, être présentés en langue arabe. Les documents et pièces doivent, sous peine d'irrecevabilité, être présentés en langue arabe ou accompagnés d'une traduction officielle. Les débats et les plaidoiries s'effectuent en langue arabe ».

On peut en conclure que l'Etat algérien, en introduisant dans sa constitution le berbère en tant que « seconde langue nationale » a fait une concession purement formelle à la contestation berbère kabyle. Pour le législateur et l'Etat, l'arabe demeure la langue exclusive des espaces institutionnels et publics, *même non-officiels*.

Concrètement, le statut de « langue nationale » se réduit à la reconnaissance d'une légitimité patrimoniale – *le berbère fait partie du patrimoine historique et culturel de l'Algérie* – et à la tolérance d'un enseignement facultatif là où une demande existe. Au fond, on est à peu de chose près dans la configuration de la France par rapport à ses langues et cultures régionales : un élève du secondaire *peut*, dans les régions concernées, bénéficier d'un enseignement de breton, de basque ou d'occitan...

L'ensemble de ces données de mise en œuvre de l'ouverture au berbère dessine assez clairement de la part de l'Etat algérien une stratégie d'enkystement régional : on a cherché à fixer « l'abcès kabyle » en accordant à la région une (modeste) partie de ce qu'elle demandait, pour mieux réaffirmer, s'arc-bouter sur le caractère exclusif de l'arabe en tant que langue officielle. Ce que rappelle du reste lourdement le préambule de la constitution :

« *L'Algérie [est] terre d'Islam, partie intégrante du Grand Maghreb arabe, terre arabe, pays méditerranéen et africain...* »¹⁴.

Ce postulat, qui date de l'adoption de la constitution en 1996, est toujours en vigueur malgré la modification de 2002 en faveur du berbère !

Bien entendu, l'analyse précédente ne porte que sur la doctrine de l'Etat : la réalité concrète sur le terrain est bien différente et va très clairement dans le sens d'un enracinement et d'une consolidation du berbère, dans le système scolaire, dans les espaces publics, dans la vie culturelle et intellectuelle, notamment en Kabylie. Au point que l'on peut parler d'une forme d'autonomie linguistique *de facto* de la Kabylie¹⁵. Situation qui produira certainement à terme des effets en retour considérables, y compris au plan politique.

Au Maroc, on a encore trop peu de recul par rapport à l'officialisation pour porter un jugement, ou formuler une évaluation définitive. On peut cependant, sur la base des données connues de l'enseignement du berbère depuis 2002/3, du contexte sociopolitique global marocain et des éléments pertinents de l'expérience algérienne, émettre un certain nombre d'hypothèses, que l'avenir confirmera ou infirmera.

- La réussite de la généralisation de l'enseignement du berbère sur l'ensemble du territoire national et du système éducatif est hautement improbable. D'une part parce que les moyens n'en existeront pas avant longtemps, d'autre part et surtout, parce qu'il n'y a certainement pas de demande sociale massive en ce sens parmi les arabophones. La « demande de berbère », dans cette partie de la population, est certainement marginale, même si elle peut être réelle dans certains milieux intellectuels ou en situation de contact. On aboutira sans doute, comme en Algérie, à une concentration et à un enracinement de l'enseignement dans les régions berbérophones. Au mieux, on aura un enseignement dense en régions berbérophones et une implantation sporadique ailleurs. Les réalités sociolinguistiques sont là et le discours normatif – « *le berbère est la langue de tous les Marocains* » – n'y changera certainement rien parce qu'il ne correspond pas à la réalité.
- Le statut de « langue officielle », avec toutes ses incertitudes soulignées précédemment, crée une situation juridique radicalement nouvelle, porteuse d'évolutions potentielles considérables. Aujourd'hui ou demain, il ne peut faire de doute que les militants berbères, les populations berbérophones

¹⁴ Traduction à partir de l'original arabe sur lequel mon collègue K. Naït-Zerrad attire mon attention ; la traduction française officielle parle de « *pays arabe* » et non de « *terre arabe* », nuance lexicosémantique hautement symbolique.

¹⁵ Le berbère est omniprésent dans l'espace public de la région, y compris dans la signalétique communale qui est exclusivement en berbère ; l'arabe n'apparaît plus guère que sur les bâtiments officiels de l'Etat central. Le berbère y est désormais bien implanté à tous les niveaux du système scolaire, du primaire au secondaire.

L'officialisation de tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables

s'empareront de cet instrument pour exiger la concrétisation du statut d'officialité. Et l'on voit mal comment la loi organique ultérieure pourrait, *légitimement*, limiter ou réduire à l'insignifiance cette officialité. Toute mise en œuvre dilatoire ou restrictive du principe d'officialité sera immanquablement perçue par les Berbérophones comme un déni de justice, une violation d'un engagement constitutionnel. Avec toutes les conséquences politiques que l'on peut imaginer.

Au fond, l'Etat marocain, ayant posé le principe de l'officialité du berbère, ne peut guère faire autrement que de le mettre en œuvre dans sa plénitude, même progressivement, sauf à prendre le risque d'une rupture du pacte national. Sur la durée, il sera en effet très difficile de faire admettre aux Berbérophones que leur langue est « officielle », mais « moins officielle » que l'arabe... Or, officialité du berbère signifie et signifiera nécessairement : berbérisation de l'administration, de la justice et de toutes les expressions de l'Etat... C'est-à-dire un bilinguisme généralisé de l'appareil d'Etat et des institutions publiques. Les effets sur le système éducatif seront également très lourds – et d'une certaine façon imprévisibles dans leurs formes précises – car l'officialité est aussi porteuse du principe d'égalité de l'arabe et du berbère dans l'enseignement. Et la mise en œuvre de ce principe soulèvera des questions redoutables, qui supposent une grande maturité politique démocratique : enseignement bilingue territorialisé (avec régions à dominante berbère et régions à dominante arabe) ? Enseignement bilingue national équilibré généralisé – très irréaliste ? Droit d'option laissé aux familles et aux individus... Les configurations théoriques ou connues par ailleurs sont diverses, mais quelle que soit celle qui s'imposera, elle devra respecter le principe d'égalité des deux langues si l'on ne veut pas mettre en péril la cohésion nationale.

Se pose alors la question de savoir si les autorités marocaines ont bien eu une claire conscience des implications à terme de cette officialisation quand elles l'ont engagée. La réponse est évidemment délicate. Dans la négative, on peut s'attendre à des turbulences et tensions durables, à l'issue imprévisible, sur le terrain berbère et politique général. Dans l'affirmative, cela signifierait que l'Etat marocain s'est bien engagé dans une dynamique de réforme structurelle profonde, qui remodelera totalement le visage du Maroc de demain.

*

Quoi qu'il en soit, et quelles que soient les résistances, les blocages éventuels, les manœuvres dilatoires, le principe d'officialité produira nécessairement des effets, *ses* effets, non seulement au Maroc mais aussi dans l'Algérie voisine. Le Maroc a donc – qu'il l'ait voulu ou non – ouvert une porte sur un horizon tout à fait nouveau, même si sa réalisation comporte bien des incertitudes et pourra prendre un certain temps.

Cet acte constitutionnel signe aussi la fin de l'arabisme comme horizon politique en Afrique du Nord. A ce point de vue, on ne peut le dissocier de l'effondrement de

cette idéologie politique à l'échelle de ce qu'il est convenu d'appeler le « monde arabe ». Il marque aussi un recentrage sur les réalités locales, nationales. Le « Maghreb arabe » a vécu et nous sommes déjà dans le « Maghreb arabo-berbère », et sans doute, demain, dans l'« Afrique du Nord arabe et berbère ».

Références bibliographiques

Abrous, D. (1995), « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXX.

Benbrahim, M. (1983), *La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, Thèse de Doctorat de 3ème Cycle, Paris, EHESS.

Benbrahim, M. & N. Mécheri-Saada,(1981), « Chants nationalistes algériens d'expression kabyle... », *Libyca* [Alger], XXVIII-XXIX.

Bounfour, A. (1988 [2^e éd.]), *Le nœud de la langue*, Aix-en-Provence, Edisud, 1994 ; S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan.

Chaker, S. (1987), « Amazigh », *EB* IV.

Chaker, S. (1996), dans (S. Chaker & A. Bounfour), *Langues et littératures berbères : chronique des études XIII (1994-1995)*, Paris, L'Harmattan, p. 21-29.

Chaker, S. (1998), « Le berbère, langue de France ? La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires », *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVII.

Chaker, S. (2003), « Quelques observations sur la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires... », *Mélanges David Cohen* (J. Lentin & A. Lonnet, éd.), Paris, Maisonneuve & Larose.

Chaker S. & M. Ferkal, (2012), « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue. », *Politique africaine*, n° 125.

Grandguillaume, G. (1983), *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Modéran, Y. (2010), « Mazices », *EB* XXXI».

Annexe : L'évolution du statut institutionnel de la langue berbère depuis 1990. Algérie / Maroc.

ALGERIE

1. Rentrée 1990 : création du Département de Langue et Culture Amazigh de l'Université de Tizi-Ouzou (Magister = 1^{ère} post-graduation)

– Rentrée 1991 : création du DLC Amazigh de l'Université de Bougie (Magister)

2. 27 mai 1995 : décret présidentiel créant le « HCA » (Haut Commissariat à l'Amazighité), rattaché à la Présidence de la République.

– Les déclarations officielles (Premier Ministre et Président) préparant/accompagnant le décret affirment expressément que : « *le berbère/la berbéricité ne sont pas l'apanage d'une ou de régions particulières mais le patrimoine national de tous les Algériens.* »

– Rentrée 1995 : Enseignement facultatif, (officiellement) sur tout le territoire national, du berbère au Collège (3^e) et au Lycée (Terminale)

3. 1995 – 2002 : Extension et consolidation progressive de l'enseignement dans le Secondaire, le Moyen et le Primaire ;

– 1998 : Ouverture d'une Licence de berbère (Tizi-Ouzou/Bougie)

– 2008 : Création d'un troisième DLCA en Kabylie (Bouira)

4. La Constitution du 28 novembre

MAROC

1. Discours royal du 20 août 1994 : le roi Hassan II se déclare favorable à l'enseignement « *des dialectes berbère* » dans le système éducatif marocain.

2. 1999 : La Charte Nationale de l'Education élaborée par la Commission Spéciale d'Education et de Formation dans le cadre de la réforme de l'enseignement au Maroc évoque un possible enseignement du berbère comme moyen facilitateur de l'acquisition de l'arabe (classique).

– En son "Levier" 4/art. 60, la Charte énonce :

« *Les langues et les dialectes régionaux* » sont un moyen d'appui pour favoriser « *l'apprentissage des connaissances et aptitudes de compréhension et d'expression, en langue arabe* ».

– Le "Levier" 9/art. 115 confirme :

« *Les autorités pédagogiques régionales pourront, dans le cadre de la proportion curriculaire laissée à leur initiative, choisir l'utilisation de la langue Tamazight ou tout dialecte local dans le but de faciliter l'apprentissage de la langue officielle au préscolaire et au premier cycle de l'école primaire* ».

3. 30 juillet 2001, dans son discours d'Ajdir, le roi Mohamed VI annonce l'intégration de la langue berbère dans le système éducatif marocain.

1996 énonce, dans son préambule :

« ...Le 1^{er} Novembre 1954 aura été un des sommets de son destin. Aboutissement d'une longue résistance aux agressions menées contre sa culture, ses valeurs et les composantes fondamentales de son identité que sont l'Islam, l'Arabité et l'**Amazighité**, le 1er Novembre aura solidement ancré les luttes présentes dans le passé glorieux de la Nation.... ».

– **Mais**, simultanément : « L'Algérie, terre d'Islam, partie intégrante du **Grand Maghreb arabe, terre arabe**, pays méditerranéen et africain... ».

– Et son article 3 est maintenu en son état antérieur :

« *L'Arabe est la langue nationale et officielle* ».

5. 10 avril 2002 : Modification de la Constitution (par voie parlementaire) : le berbère (Tamazight) devient « langue nationale » (l'arabe reste « langue officielle & nationale » :

Art. 3 – « *L'Arabe est la langue nationale et officielle.* »

Art. 3 bis – « *Tamazight est également langue nationale. L'Etat œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national.* »

4. 17 octobre 2001 : par le Dahir n° 1-01-299, le roi crée et organise l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), annoncé dans son discours du 30 juillet 2001.

5. Rentrée 2003 : intégration de l'enseignement du berbère dans le cursus scolaire (Primaire)

Enseignement en principe *obligatoire sur tout le territoire national.*

6. 2006 et suivantes : Intégration progressive du berbère dans l'Université marocaine : ouverture d'un Master (Agadir : rentrée 2006 ; Tétouan : rentrée 2010 ; Rabat : rentrée 2011) puis d'une Licence (Agadir & Oujda : rentrée 2007 ; Fès-Saïs : rentrée 2008...

7. 1^{er} Juillet 2011 : Le référendum constitutionnel reconnaît le statut de « langue officielle » au berbère ;

Art. 5 : « L'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception.

Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle... ».

Note sur le profil de la politique culturelle et linguistique selon la constitution marocaine de juillet 2011

Abdellah Bounfour
INALCO, Paris

Le Maroc a adopté par référendum une nouvelle constitution le 1^{er} juillet 2011. De l'avis d'une grande majorité des observateurs nationaux, il s'agit d'un événement rare quant au processus d'élaboration, au contenu et à l'adoption de ce texte. Il ne m'appartient pas, dans cette note, de donner mon appréciation sur l'ensemble du texte, mais il est possible d'évaluer sa nouveauté, plus exactement la nouveauté de ses dispositions, du caractère positif et évolutif de leur contenu et des perspectives ouvertes en nous concentrant sur la politique linguistique et culturelle que cette constitution esquisse.

Présence de/des langue(s) dans la constitution marocaine de juillet 2011

Après de longues années de tergiversations juridiques et politiques¹ la constitution de 2011 semble constituer une rupture car elle comporte, à première vue, plusieurs nouveautés quant à la langue² :

¹ **Voici quelques exemples :**

- La Charte Nationale de l'Éducation élaborée par la Commission Spéciale d'Éducation et de Formation (COSEF) évoque l'enseignement du berbère comme moyen d'apprendre l'arabe. (Levier 4, art. 60 et Levier 9, art. 115, 1999).
- Discours du roi Mohamed VI le 30 juillet 2001 à Ajdir.
- Dahir n° 1-01-299 création de l'IRCAM.

² Art. 5 : « L'arabe demeure la langue officielle de l'État. L'État œuvre à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception.

Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle... »

1. Tout en affirmant la pérennité de l'arabe – sans autre qualificatif – comme langue officielle de l'Etat (article 5, alinéa 1), l'amazighe (berbère) est déclaré langue officielle (article 5, alinéa 1) pour la première fois dans ce pays où plus de la moitié de sa population est berbérophone.
2. Le hassani, variété dialectale de l'arabe, langue commune au Sahara marocain et à la Mauritanie, est déclaré 'partie intégrante de l'identité culturelle marocaine unie' (article 5, alinéa 2).
3. Il y est déclaré que l'Etat protégera les 'parlers pratiqués au Maroc.' (article 5, alinéa 2).
4. Les langues étrangères sont mentionnées nécessaires à l'ouverture du Maroc sur le monde, à son intégration et à la communication scientifique et culturelle.
5. Deux lois organiques sont annoncées : la première aura pour objet de définir le 'processus de la mise en œuvre du caractère officiel' de l'amazighe et des 'modalités de son intégration dans l'enseignement et des domaines prioritaires de la vie publique.' (article 5, alinéa 2) ; la seconde viendra définir les attributions, la composition et le fonctionnement du conseil national des langues et de la culture marocaine – créé par la Constitution - dont les objectifs sont la protection et le développement des deux langues officielles et la réunification, sous son égide, de toutes les institutions culturelles existantes (article 5, alinéa 3).

Pour conclure cet *excursus*, on notera que la constitution de 2011 inscrit en son sein une politique linguistique et culturelle dans ses deux aspects fondamentaux : le contenu linguistique et culturel ainsi que les institutions dédiées à ce contenu. On peut caractériser le contenu linguistique de 'multilinguisme' et le contenu culturel de 'diversité culturelle'. Néanmoins, multilinguisme et diversité culturelle ont un repère unique, l'unité de la nation. C'est là un transcendantal que la constitution intègre dans ce qu'elle appelle les 'constantes fédératives' de la nation. Ces constantes sont 'la religion musulmane modérée', la monarchie constitutionnelle, la régionalisation avancée et, bien sûr, 'l'unité nationale aux affluents multiples' (article 1^{er}, alinéa 2).

Tout est possible – diversité et affluents de toute sorte – mais le socle sacré et intouchable reste l'unité de la nation. C'est, donc, en réalité lui qui détermine la politique linguistique et culturelle ainsi que le langage qui lui permet d'être dicible.

De quel multilinguisme s'agit-il ?

Si nous laissons de côté les langues étrangères et nous nous concentrons sur les langues autochtones, quelles sont-elles ? Ce sont l'arabe, l'amazighe, le hassani et d'autres parlers en usage au Maroc, mais ces derniers ne sont pas nommés³.

L'offre linguistique n'exclut, donc, aucune langue, aucun dialecte et aucun parler. Serions-nous devant un multilinguisme intégral ? Rien n'est moins sûr. Car il y a des différences entre ces langues.

Le premier critère de différenciation est une hiérarchisation quant au statut. En effet, le statut de chacune des langues de cette liste n'est pas commun. *De facto* la constitution établit une distinction entre les langues officielles et les autres. Comment ?

L'arabe et l'amazighe sont déclarées langues officielles de l'Etat et seront, donc, **protégées et développées**. Le **hassani** est qualifié de '**partie intégrante de l'identité culturelle marocaine unie**'. Les '**parlers**' en usage au Maroc seront **protégés**.

Le statut des langues établit une hiérarchie de trois niveaux : les langues officielles protégées et à développer (arabe et berbère), les langues régionales identitaires (hassani) et les parlers à protéger comme patrimoine.

Cette échelle peut être affinée. Les deux langues officielles ne le sont pas de manière égale : l'officialité de l'arabe est une simple réaffirmation (il 'demeure' langue officielle), celle du berbère est encore à construire. La première est naturellement langue officielle, la seconde l'est potentiellement.

On voit alors que cette représentation du multilinguisme est l'effet de contraintes politiques évidentes : l'arabe cristallise la dimension arabiste du nationalisme qui déclare cette langue pérenne (arabisme et islamisme), le berbère est officialisé pour répondre à une revendication de plus en plus diffuse, le hassani répond à la question de l'autonomie régionale (conflit saharien) et les parlers sont cités globalement pour éviter l'oubli de tout nouvel 'affluent' qui viendrait à surgir.

La seconde différenciation est relative au périmètre de l'usage de ces langues. Il appert que l'arabe est la langue de tous, que l'amazighe est 'patrimoine' de tous les Marocains sans exception, que le hassani serait un affluent parmi tant d'autres. Néanmoins, ce dernier n'est pas qualifié comme patrimoine de tous les Marocains, mais comme un segment de l'identité marocaine. Autrement dit, il s'agit, linguistiquement parlant, d'une langue régionale.

Tous les Marocains sont censés être/devenir arabophones, amazighophones pour ceux qui le veulent, hassanophones dans certaines régions du royaume.

³ Cf. Le Dahir instituant l'IRCAM, la charte élaborée par la CoSEF.

Le ‘marché linguistique’ est ainsi constitutionnalisé. Comme le disait un ami anthropologue, chacun pourra y parler la/les langue(s) qu’il veut. Tout se passe comme si la nation est un marché où l’individu mû par son intérêt bien compris serait capable de se confronter aux différentes offres linguistiques soumises à son libre choix. Autrement dit, la langue, certaines langues, devient une ressource individuelle pour la réalisation de soi de l’individu.

En réalité, il y a une langue obligatoire, l’arabe, et des langues offertes au choix des ‘consommateurs’. C’est un ‘multilinguisme’ post-nationaliste : il maintient l’arabe comme langue d’Etat et assouplit son hostilité aux autres langues autochtones. Le multilinguisme post-nationaliste est un multilinguisme politiquement administré.

Je n’ignore pas que l’élite intellectuelle a salué l’élaboration de la constitution de 2011 comme un pas important dans la ‘démocratisation’ du Maroc. Je n’ignore pas non plus que la militance berbère peut se saisir de la constitution pour faire aboutir l’officialité du berbère dans de bonnes conditions. Néanmoins, on ne peut ignorer deux contraintes. La première est relative au cadre de cette revendication. En effet, toute revendication doit respecter la constitution qui institue une hiérarchie des langues et fait du berbère une langue officielle de second ordre. Nul ne pourra changer ce cadre sans changer de constitution. La seconde contrainte est relative aux lois organiques qui viendront légiférer le statut de langue officielle potentielle. L’accomplissement du devenir officiel du berbère dépendra, désormais, ou de la politique gouvernementale dont les méandres sont insondables ou de l’institution chargée des langues dont la nature et le fonctionnement restent obscurs.

Il va sans dire que cette étape sera déterminante : quid de l’Ircam ? Quid de l’Académie de langue arabe ? etc.

De quelle diversité linguistique s’agit-il ?

Immense est la bibliographie sur le multiculturalisme, la diversité culturelle, le pluralisme culturel, etc. Or, la constitution marocaine de juillet 2011 aborde la culture et le multiculturalisme sans les définir. Cela va de soi, semble admettre le législateur, d’autant plus qu’il admet la diversité culturelle.

‘Diversité culturelle’ dénomme une situation étatique (Espagne, Tunisie, Afrique du Sud, etc.) où il y a plusieurs cultures. La Palisse ayant parlé, posons les questions difficiles à traiter : quels sont les rapports entre langues et cultures ? Entre ethnies, cultures et langues ? Entre langues, cultures, ethnies et devenir historique des sociétés concernées ?

Il est hors de mon propos d’aborder ces questions ici. Néanmoins, elles sont sous-jacentes à cette réflexion.

Je partirai d'une thèse que j'ai défendu récemment⁴ selon laquelle toute identité serait de l'ordre de l'injonction du Dehors, qu'elle est répétition, automatisme à 95% et que les 5% qui restent sont l'espace de nos choix les plus libres à condition de s'y incorporer comme sujet.

Si cette thèse, extrêmement résumée, est juste, alors l'ethnie, la langue et la culture ne sont pas des marqueurs de subjectivité et, par conséquent, rien ne nous empêche d'en faire des marqueurs d'identité au sens que je viens de définir : des marqueurs de l'identité comme automatisme de répétition. J'irai plus loin en affirmant que les identités sont, diverses et plurielles ; elles sont des données, des faits comme l'est la biodiversité naturelle. L'humain, plus exactement l'humanité, est dans sa capacité à devenir sujet, à s'arracher à l'identité comme automatisme de répétition, le temps de manifester une vérité pour tous. C'est sur ce point que je vais insister maintenant.

La diversité culturelle est aujourd'hui chantée comme l'oméga de la démocratie occidentale ; elle serait compatible avec les droits humains, le pluralisme des opinions, etc. L'UNESCO en a fait une valeur démocratique universelle⁵. Pourtant rien de plus ambivalent que cette notion. Résumons cette ambivalence.

La première déclaration dit que toutes les cultures sont des modalités particulières de dire l'humain et ses droits. Autrement dit, toutes les cultures se valent ou sont égales du point de vue des droits humains. Cette thèse aboutit à un relativisme intégral. Je dirai que tout courant postcolonial relève de cette problématique.

La seconde déclaration affirme que la mondialisation approfondit cette diversité et en prouve la réalité. Or, on sait que c'est le contraire qui se produit : la mondialisation concentre la production culturelle et sa diffusion dans les pays dominants en plus de la standardisation extrême de cette production. Au lieu d'un relativisme radical, on est face à un universalisme des dominants.

Pour sortir de cette ambivalence mortifère, il est nécessaire de rappeler que les cultures sont comme les opinions. Elles sont discutables. C'est pourquoi elles sont le pain quotidien des démocraties parlementaires. Celles-ci sont fondées sur le respect des opinions. Mais quid de la vérité de ces opinions ? Si toutes les opinions se valent (injonction de la démocratie parlementaire) alors elles sont égales au moins en droit : croire au père Noël ou à l'hystérie comme manifestation d'un génie sont des opinions équivalentes. Mais lorsqu'on y regarde de près, elles sont fausses.

⁴ Zamane n°25, p. 27.

⁵ Cf. 'De la diversité culturelle au pluralisme culturel', déclaration universelle de l'UNESCO adoptée en 2001 à Paris.

Pour une discussion des problèmes posés par cette déclaration, voir le n° spécial de la revue *Mouvements* (N° 37/2005) intitulé *Menaces sur la diversité culturelle*.

J'affirme, alors, que seule la vérité est constitutive de l'humain. Appliquons cette idée à notre thème de réflexion. La diversité culturelle est semblable à la diversité des opinions. Elles sont respectables tant qu'elles n'entravent pas l'éclat de quelque vérité.

Pour ne pas choquer mes contemporains, je remonterai loin dans l'histoire de la vérité. L'église catholique avait bien condamné Galilée. Pourquoi ? Parce qu'il a été le sujet de l'éclat d'une vérité scientifique, la rotation de notre planète. Je sais qu'il y a encore des personnes qui continuent à croire que la terre est plate et stable. Mais, nous nous en moquons aujourd'hui alors que Galilée fut confronté à la mort pour avoir dit cette vérité. Nous nous en moquons parce que cette opinion, partie intégrante d'une culture, s'est révélée fausse comme le sont la plupart des opinions.

La diversité culturelle est respectable, mais la vérité est seule désirable. C'est dans ce cadre que notre subjectivité doit s'incorporer à ce que sera la vérité de son devenir. La constitution de 2011 est, comme toute culture, respectable, mais elle n'a pas touché de quelque manière que ce soit à ce devenir. Le pouvait-elle ? Son horizon idéologique, le lui permet-il ? D'abord, quel est cet horizon ?

Il est balisé par deux idées contradictoires que l'Unesco a tenté d'articuler. La première idée est d'origine américaine : elle restreint la diversité culturelle à la reconnaissance des droits des minorités. C'est ainsi que les Etats-Unis reconnaissent diverses ethnies indiennes, leur culture (coutumes) ainsi que le droit des homosexuels, des femmes, etc. Dans ce contexte, l'Etat marocain aurait reconnu les Berbères comme minorité avec ses coutumes : c'est ce à quoi répond le slogan la diversité dans l'unité. Mais, c'est encore trop risqué.

La seconde idée est d'origine française : la diversité culturelle se joue non pas entre ethnies ou régions, mais entre nations ; il y a des nations hégémoniques (USA, en réalité) et d'autres qui doivent défendre leurs expressions culturelles au niveau national et international.

La constitution de juillet 2011 fait une référence implicite à ces deux courants.

La défense du berbère, hassani et des parlers en usage au Maroc relève de la position américaine. En tout état de cause, son intégration dans la constitution avec un langage audible au niveau international fait en sorte que le Maroc, sur le plan constitutionnel du moins, est inattaquable : on ne peut lui reprocher la ségrégation linguistique et culturelle puisque l'Etat s'engage à protéger jusqu'aux parlers et à dédier une instance à la diversité culturelle.

L'affirmation d'une culture unifiée de la Nation, même constituée de multiples affluents, réfère à la position française sur la diversité culturelle. La constitution vise deux choses à la fois : l'unité politique et culturelle où l'arabe joue et jouera un rôle de premier plan et la défense de tout un secteur qui a été et est toujours considéré comme un marqueur identitaire et économique : la production dite artisanale. Cette position est parfaitement audible comme universelle. Le Maroc ne peut être critiqué de défendre son unité et sa spécificité culturelle et économique.

Conclusion

Multilinguisme politiquement administré et diversité culturelle à la fois nationaliste et post-nationaliste, tel est le diptyque du profil de la politique linguistique esquissé par la constitution marocaine de 2011. Il reste maintenant à préciser davantage ce profil. Une des étapes dans cette clarification sera certainement l'élaboration des lois organiques dont la fonction est la mise en œuvre de cette politique culturelle et linguistique.

Aux origines de la politisation de l'action culturelle amazighe au Maroc¹

El Khatir Aboulkacem
IRCAM

ar immal kraygat asmmaql g tmitar d tigawin n igr asrtan d udlsan n lmvrib amiran, slawn akæ aylli izdin d usqsi nx isqsitn n tussna d tutlayt, mas tmnaway tkala n tussna tamaddudt s tmazivt d tgmi n imswuddutn d ittffvn g umussu yusin anzgum n usqsi a izddin g usutr nnsn ngr isuturn isrtan d idlsann. Mk an af vrant tuggt n tmsmunin timazivinin ad ur awsnt g istayn n umsasa xf tmnäawt tamaynut g wayyur n yulyuz 2011, mqqr tssn s waddad amaddud n tutlayt tamazivt lli tn ikkan iga asutr isugrn n umussu adlsan amaziv.

Tmmav twisi a ad d tssaâ asatal lli yiwin ayllig d uggan yimswuddutn n usskem n tmukrist tamazivt s igr n tsrtit, mkan af tuval s umzruy n umussu tml mas d iäëëääñ ittuggan mnid n isuturn idlsan g tmrawt tiss 1990 ad yiwin kra n igzman n umussu ad swangmn g ussnti n tigawt tasrtant acku tastratijit tamzwarut n umsawal d usutr adlsan imla iwttta nns. Iggi n uya, tmla twisi mamnk ad igma usqsi asrtan g twuri n umussu amaziv, tifras nns d mamnk as isat ar iswuttu tawuri d umnad n umussu ad.

L'observation de la scène politique et culturelle actuelle au Maroc révèle le développement simultané des processus de reconnaissance de la culture amazighe et des tendances à la politisation du mouvement se réclamant de cette culture. Les positions exprimées durant et après la campagne des consultations pour la révision de la constitution en 2011 et le référendum organisé pour l'adoption du texte auquel elle a donné corps, qui a pourtant consacré l'officialisation de la langue amazighe considérée comme la revendication capitale de cette mobilisation et le fondement de la contestation, traduisent bien cet état de choses. Dans ce cadre, l'attitude de l'Organisation Tamaynut est exemplaire. Juste après la mise en place de la Commission Royale pour la Révision Constitutionnelle, cette association a appelé à l'adoption d'une approche participative à travers l'association des acteurs

¹ Ce texte est une version remaniée de la communication présentée au colloque international sur « Les sociétés berbères : nouvelles approches à l'espace, au temps et aux processus sociaux », organisé les 29 et 30 juin 2012 à Tanger, par The American Institute For Maghreb Studies.

culturels amazighes à la réflexion autour de l'élaboration du projet constitutionnel et l'intégration de leurs principales propositions et revendication dont l'officialisation de la langue amazighe. Cependant, elle a décliné la convocation reçue de la part de cette commission et ne s'est pas présentée, comme ce fut le cas du Réseau Amazighe pour la Citoyenneté et l'Association Marocaine pour la Recherche et l'Echange Culturel, en arguant la méthode adoptée dans la nomination de ses membres et la définition de ses objectifs. Elle a réitéré cette position de méfiance/défiance dans son appel au boycott du référendum motivé pour des raisons qui, de surcroît, débordent les frontières de la demande culturelle. Aussi, l'attachement des autres composantes de la mobilisation amazighe à des revendications politiques comme la laïcité, qui est devenue l'une des caractéristiques fondamentales du discours du Réseau Amazigh pour la Citoyenneté, la mise en place d'un conseil constitutif, la défense des droits sociaux et du fédéralisme ainsi que la séparation des pouvoirs traduit clairement cette tendance. L'articulation de la demande culturelle avec le politique donne en effet à cette mobilisation une autre identité sensiblement différente du profil essentiellement culturel qui a caractérisé les premières années de son émergence et que synthétise le texte de la Charte d'Agadir de 1991. En accordant de plus en plus d'importance à ces demandes au détriment de l'action culturelle, la mobilisation amazighe acquiert progressivement les traits d'une contestation sociale et politique. Si cette dérive vers le politique exprime des évolutions et des tensions dans le contexte de leur développement, elle introduit nécessairement des réajustements dans les formes des actions de la valorisation identitaire initiée et de l'élaboration discursive. Cet article n'a pas pour ambition d'analyser les processus et les formes de cette politisation et des enjeux qu'elle traduit et exprime, même si cette analyse est d'une importance capitale pour saisir la spécificité de cette mobilisation et pour comprendre la nature de ses réactions actuelles aux différentes réponses institutionnelles à la liste de ses demandes culturelles. Il se veut juste une contribution à la restitution du contexte d'émergence et du développement de cette tendance à la politisation dans l'histoire de la mobilisation culturelle amazighe, la prise en compte de la dimension historique étant en effet préalable à la compréhension de sa nature et de ses expressions actuelles.

Contexte

L'affirmation identitaire amazighe commence à apparaître progressivement depuis au moins la fin des années 1960. Ses premières actions ont concerné particulièrement l'organisation collective de la mobilisation et l'activité culturelle. La création de l'Association Marocaine de Recherche et Echange Culturels en 1967 a inauguré cette organisation collective. Organisée sous formes d'associations culturelles ou de défense de la culture amazighe, elle s'est caractérisée par une multiplication, surtout à partir de la fin de la décennie 1970, par une diversification des actions et par la couverture spatiale des principales régions du pays. La signature de la charte d'Agadir en 1991 et la constitution en 1994 du Conseil

National de Coordination marquent un tournant décisif dans ses modalités opératoires : fixation des revendications, coordination des actions.... Quant au travail culturel, qui constitue un des modes d'actions stratégiques des mouvements de construction identitaire, il consiste essentiellement dans des procédés de « fabrication culturelle » : l'élaboration d'une langue écrite (bétonner cette langue dans l'écriture à travers l'aménagement d'une norme de transcription...), doter la culture d'une littérature et la revalorisation de l'identité affirmée...² le travail culturel est en effet une étape préalable et nécessaire à la constitution de la culture assumée en sujet de revendication politique. Pour prétendre à la revendication d'un statut politique pour une culture, acquérir le titre de national ou d'officiel par exemple, il faut impérativement la doter des mêmes habits et des mêmes parures que les autres cultures nationales. C'est pourquoi toute culture en processus d'affirmation est d'abord une culture en compétition et, partant, en construction. Il est donc concevable que l'une des premières actions du mouvement amazighe consiste dans ce travail culturel, un travail d'acquisition et de mise à niveau et qui a marqué les actions des militants culturels durant toute la décennie des années 1970.

C'est après la maturité des acteurs et la multiplication des associations conjuguées à une conjoncture politique relativement favorable que la mobilisation culturelle amazighe repense ses stratégies d'action et décide d'afficher publiquement son identité et ses raisons d'agir.

En effet, les représentants de six associations culturelles qui se réclament de la promotion et de la défense de la culture amazighe ou, du moins, populaire³ ont adopté, en marge de la quatrième rencontre de l'association Université d'Été d'Agadir, une charte relative à la langue et à la culture amazighes, le 5 août 1991, intitulée en arabe *mitaq agadir hawla al-lugha wa-taqafa al-mazighiya* (La Charte d'Agadir à propos de la langue et de la culture amazighes). La Charte, qui est l'aboutissement de réflexions individuelles et collectives, définit les principaux slogans qui ont fait le profil culturel de la mobilisation amazighe (« l'unité dans la diversité », « l'amazighe responsabilité nationale »...) et regroupe ses principales

² Après la définition des règles de notation, comme habit extérieur de l'écriture, et de collecte qui fait entrer les éléments de la culture orale dans l'écriture, les militants culturels devraient ensuite prouver que cette langue *en construction* peut être mise au niveau de la langue officielle et dominante. Il faut en faire, outre une langue écrite, une langue de littérature. L'obsession littéraire émerge à la fois dans la réflexion intellectuelle et dans le travail éditorial.

³ Les signataires sont : Brahim Akhiyat au nom de L'AMREC de Rabat, Lahcen Gahmou pour l'Association d'Université d'Été d'Agadir, Lahoucine Akhiyat pour l'Association nouvelle pour la Culture et les Arts populaires de Rabat (devenue Tamaynut en 2006), Mohamed Chami pour l'Association Ilmas de Nador, Ali Harcheras pour l'Association Culturelle Ghris « devenue Association Socio-culturelle Tilelli » de Goulmima (province de Errachidia) et Hamza Abdellah Kacem pour l'Association culturelle Souss de Casablanca.

revendications culturelles⁴. Considérant l'amazighité comme une composante essentielle de l'identité nationale, la charte souligne « la contradiction manifeste » entre « l'importance, la vitalité et le rôle de la langue et la culture amazighes dans la constitution de la personnalité du Maroc riche par la pluralité et la diversité de ses dimensions » et « la marginalisation et le refoulement qu'elles subissent ». c'est pourquoi, « il devient crucial, pour les acteurs adhérents aux termes de cette charte, de procéder à la promotion et au développement de la langue et la culture amazighes ». Dans ce sens, la charte est considérée comme « une contribution à l'élaboration d'une politique linguistique et culturelle démocratique fondée sur la reconnaissance et le respect des droits linguistiques et culturels légitimes de l'ensemble des composantes du peuple marocain ». Au-delà, la charte énumère les principales revendications relatives aux droits linguistiques et culturels amazighs⁵.

⁴ D'après Lhoucine Ouazzi, auteur d'une thèse sur le mouvement amazighe, l'idée de ladite charte remonte au début des années quatre-vingts. Elle consiste dans la préparation et l'édition d'un *livre blanc* pour mettre en lumière la situation de la langue et la culture amazighes. Mais, l'idée est abandonnée après l'arrestation d'Ali Sadki Azayku. C'est après sa sortie de prison que plusieurs chercheurs et militants ont été contactés et, par la suite, ont été chargés de préparer des papiers à propos de l'histoire, de la situation sociolinguistique de l'Amazighe et de l'établissement d'une liste des droits à revendiquer en s'inspirant des textes internationaux. Le contexte n'étant pas propice, les initiateurs ont renoncé à cette idée. Il faudra attendre 1991, quand les circonstances sont devenues relativement favorables à une démarche de transparence politique et sociale, pour que Lahoucine el-Moujahid (membre de l'AMREC et linguiste à l'Université de Rabat, actuellement secrétaire général de l'Institut royal pour la Culture amazighe) propose, lors d'une réunion de l'AMREC, d'élaborer une Charte sur la langue et la culture amazighes à partir de divers dossiers préparés au début des années quatre-vingts et de la soumettre pour une approbation collective aux représentants des différentes associations présentes à la session de l'Université d'Eté. C'est ainsi qu'en marge de cette rencontre, le texte a été diffusé, discuté au sein de la délégation de chaque association avant d'être adopté le 5 août 1991. Le texte final a fait ensuite l'objet d'une lecture publique lors de la séance de clôture de la quatrième rencontre de l'UEA à Agadir, voir L. Ouazzi, *Nashat al-haraka at-taqafiya al-mazighiyya. Sayrurat tahawul al-wa'y bi lhuwiyya al-amazighiya min al-wa'y at-taqalidi ila al-wa'y al-hadati, [Formation du mouvement culturel amazigh au Maroc, processus de la transformation de la conscience identitaire d'une conscience traditionnelle en une conscience moderne]*, Thèse d'Etat en sciences politiques, Rabat, Publication de l'AMREC, 2001 (2000).

⁵ Les revendications fixées par la charte sont : 1. La stipulation dans la Constitution du caractère national de la langue amazighe à côté de la langue arabe, 2. L'exhumation de l'Institut national d'études et de recherches amazighes chargé d'impulser et d'encadrer les projets de promotion de la langue amazighe en vue de réaliser les tâches suivantes : l'élaboration d'un système graphique unifié permettant de transcrire de façon adéquate la langue amazighe, la standardisation de la grammaire de la langue amazighe et la confection des outils pédagogiques appropriés à l'enseignement de la langue amazighe, 3. l'intégration de la langue et de la culture amazighes dans les divers domaines d'activités culturelles et éducatives, spécifiquement : à moyen terme, leur insertion dans les programmes d'enseignement public et, à court terme, la création d'un département de langue et de culture

Produit d'une réflexion collective en synthétisant les différentes conceptions élaborées par les principaux militants culturels, la charte marque un tournant décisif dans la mobilisation amazighe au Maroc et fonde en outre ses traits caractéristiques. En effet, les revendications affichées publiquement ne concernent que la reconnaissance constitutionnelle de la langue amazighe comme langue nationale à côté de l'arabe et la mise en place des moyens institutionnels nécessaires à sa promotion et à son intégration dans la vie sociale. La mobilisation inscrit donc clairement son action dans le cadre des demandes culturelles. Si la conception, que la Charte a du problème de l'amazighité au Maroc, est très déterminante dans la constitution de son identité essentiellement culturelle, la mobilisation autour des revendications et leur diffusion sociale dans un contexte marqué par la prégnance de l'idéologie nationaliste de tendance ethnonationale arabe et par l'indifférence et l'hostilité des composantes du champ culturel et politique national ne peuvent que conduire à la radicalisation de cette mobilisation et à l'apparition des tendances à sa politisation.

Outre sa valeur de plateforme de revendication culturelle, l'adoption de la charte a permis aussi l'établissement des liens entre les différents militants culturels et la mise en œuvre d'une action de coordination. Dès 1993, la mobilisation commence à se constituer en réseaux structurés. Ainsi, un groupe d'associations (au nombre de 7, outre celles qui ont signé la Charte d'Agadir, Masinissa de Tanger a rejoint le groupe d'Agadir) a adressé aux participants à la Conférence internationale des Droits de l'Homme, qui s'est tenue à Vienne du 14 au 25 juin 1993, un mémorandum où elles ont exprimé leur volonté de s'inscrire dans le mouvement international des droits humains. Le mémorandum, qui présente les Amazighs comme les populations autochtones de l'Afrique du Nord, interpelle l'opinion internationale pour « l'exercice des droits que reconnaît la communauté internationale à tous les groupes humains qui ne sont pas dominants dans un pays et qui tout en souhaitant d'une manière générale être traités sur un pied d'égalité avec la majorité, désirent, dans une certaine mesure, un traitement différentiel destiné à préserver les caractéristiques linguistiques qui les distinguent de la majorité de la population »⁶. En cela, le mémorandum, en amorçant le processus de

amazighes dans les universités marocaines, 4. Faire bénéficier la langue et la culture amazighes des programmes de recherche scientifique aux niveaux universitaires et académiques, 5. Accorder à la langue et à la culture amazighes le droit de cité dans les mass-média écrits et audiovisuels, 6. Encourager la production et la création dans les différents domaines de la connaissance et de culture en langue amazighe et 7. Confectionner, diffuser et utiliser les moyens d'expression et d'apprentissage en langue amazighe.

⁶ Lire le texte de ce mémorandum dans *Amezday*, bulletin d'information des associations culturelles amazighes, n°2, juin 1996.

l'internationalisation de la revendication amazighe, marque un tournant dans la construction politique de l'identité revendiquée⁷.

A partir de cette date, le Mouvement de l'affirmation, qui est clairement entraîné dans une transparence sociale et politique, commence à se réunir régulièrement (la présence à Rabat des principaux militants culturels a facilité la coordination des démarches à entreprendre) et à multiplier ses actions pour occuper davantage d'espace sur la scène politique nationale. Ainsi, il a adressé un autre mémorandum aux formations politiques et à l'opinion publique nationale et un autre au gouvernement et au parlement ainsi qu'aux présidents des groupes parlementaires. Outre la stratégie déterminant cette action qui consiste dans la volonté d'impliquer les décideurs politiques et de traduire en actes son slogan fondateur qui consiste en « l'amazighe est une responsabilité nationale », les associations signataires, de plus en plus nombreuses, et maniant parfaitement le langage de la revendication et des droits émanant des textes internationaux relatifs aux droits de l'homme et des peuples, partent à la conquête de l'espace politique et se posent comme des acteurs impliqués dans le champ politique⁸. Par-delà l'accumulation d'une tradition de revendication, les différentes rencontres entre les responsables de ces associations

⁷ Outre son insistance sur la différence linguistique, la mise en avant de l'autochtonie perçue comme altérité radicale a suscité un désaccord entre les différents acteurs associatifs, fidèles à la conception de base qui fonde leur affirmation et que résument les deux slogans : l'unité dans la diversité, et l'amazighité est une responsabilité nationale. C'est ainsi que certaines associations, comme l'AMREC, se sont dissociées de cette démarche. Néanmoins, Tamaynut reste active dans ce domaine. Rappelons, à propos de l'internationalisation, que, durant la Conférence de Genève, un groupe de militants culturels a discuté sur la nécessité de la création d'une organisation transnationale des Amazighs. Partant, les associations, présentes au festival de Douarnenez du Film (du 21 au 28 août 1994), ont déclaré être partie prenante du projet de création du Congrès mondial amazigh. A l'issue de la réunion préparatoire qui a eu lieu à Saint-Rome de Dolan dans le Sud de la France, en 1995, rassemblant les représentants des associations des différentes régions de l'Afrique du Nord, des Iles-Canaries et de la Diaspora (Europe/Etats unis), la naissance du Congrès mondial amazigh a été officiellement annoncée. Son premier congrès qui a eu lieu à Tafira à Las-Palmas a buté sur les problèmes nationaux de chaque délégation. Malgré la nouveauté sémantique des termes utilisés, comme la nation amazighe, le peuple amazigh, nous n'avons pas pris en considération, dans notre travail, cette dimension transnationale compte tenu de l'échec de cette structure. Sur la tentative de la transnationalisation de l'affirmation amazighe voir, Terhi Leitnen : *Nation à la marge de l'Etat. La construction identitaire du Mouvement culturel amazigh dans l'espace national et au-delà des frontières étatiques*.

⁸ Voir une liste de ces documents in AMREC, *Trente ans de travail associatif. Pour un approfondissement de la conscience de l'entité amazighe*, Rabat, Publication de l'AMREC, 1997. On peut y lire un appel, signé par 8 associations le 28 mai 1993, à l'adresse des formations politiques et de l'opinion publique, p. 106-107, le mémorandum, signé par 10 associations le 19 février 1994, envoyé au premier ministre à propos des revendications culturelles amazighes, p. 108-109.

ont abouti la création d'un Conseil national de Coordination (dorénavant CNC) le 19 février 1994. Le Conseil constitue ainsi un lieu où se délibèrent les actions et s'élaborent les textes à soumettre à l'opinion nationale et internationale. C'est dans le contexte de mobilisation de cette structure qu'émergeront les premières tentations de politisation.

La campagne pour l'amendement de la Constitution en 1996 constitue dans ce cadre un tournant important. Elle a révélé aux principaux acteurs de la mobilisation culturelle amazighe, regroupés au sein du CNC et qui représente désormais une dizaine d'associations couvrant tout le territoire, les limites de la stratégie adoptée. En inscrivant sa démarche « dans le cadre d'un dialogue démocratique... avec toutes les composantes de la société marocaine », le Conseil a saisi les instances législatives et exécutives en vue de la mise en œuvre des moyens possibles et pertinents afin de reconnaître dans la constitution réformée l'amazighe comme langue officielle à côté de l'arabe⁹. Il a aussi adressé une autre lettre aux organisations des droits de l'homme au Maroc. Il a également lancé une pétition dans le but de susciter une adhésion massive pour faire aboutir les revendications collectivement discutées et élaborées, « car seule la reconnaissance dans la constitution, rappelle le texte de la pétition, peut assurer la protection des droits linguistiques et culturels amazighs »¹⁰. Afin d'exposer sa vision et ses propositions, le Conseil a organisé une conférence de presse à l'Hôtel Hassan à Rabat¹¹ ; à la suite de quoi il a décidé, comme étape de fin du parcours, de déposer une lettre auprès du cabinet royal¹². La lettre propose d'inscrire dans le texte constitutionnel

⁹ Lettre adressée par le CNC aux partis politiques, au Parlement et au gouvernement le 6 janvier 1996.

¹⁰ Tiré de « la Déclaration au sujet de la reconnaissance de la langue amazighe dans la Constitution », *Amezday*, n°2, juin, 1996. Le texte de cette pétition, lancée depuis mars 1996, est le suivant : « Nous, soussignés, citoyennes et citoyens marocains :

- Nous soutenons le principe de réformer la Constitution, dans le but d'instaurer un Etat de droit et de justice ;

- Partant du principe d'égalité des droits des individus et des groupes, principe entériné par tous les traités internationaux et par la déclaration universelle des Droits de l'Homme ;

Revendiquons :

La reconnaissance officielle de la langue et de la culture amazighes dans la prochaine Constitution au même titre que la langue arabe ».

¹¹ Dans cette conférence, ouverte par une allocution en trois langues l'amazighe, l'arabe et le français, les responsables du CNC ont tenu à rappeler que « les associations culturelles amazighes considèrent que la réforme constitutionnelle ne saurait être achevée sans l'instauration du droit linguistique amazighe vu le caractère fondamental que revêt ce droit dans la détermination de l'identité marocaine », Voir « Déclaration au sujet de la reconnaissance de la langue amazighe par la Constitution », *Amezday*, n°2, juin, 1996.

¹² La lettre a été déposée au Cabinet royal le 22 juin 1996, auprès du conseiller André Azoulay, par Brahim Akhiyat, Hassan Id balkassm, Mohamed Chami, Abdelmalek

le principe d'égalité entre l'amazighe et l'arabe pour permettre ainsi à ces deux langues, considérées comme les deux langues officielles du pays, d'être dotées des moyens institutionnels pour assurer leur promotion et leur développement¹³.

Il apparaît dans les actions de cette mobilisation qu'elle entend plus faire du problème de cette culture une « responsabilité nationale » afin qu'elle soit reconnue officiellement et que la culture nationale est unie dans sa diversité » que la marque identitaire d'un groupe spécifique. La contestation du postulat identitaire national et la revendication des droits culturels et linguistiques ne confèrent pas à cette mobilisation les traits d'une action collective politique. Mais, les atermoiements des pouvoirs publics et l'indifférence des acteurs politiques et des organisations des droits humains à répondre positivement aux revendications culturelles ne pouvaient que susciter la volonté de changer les méthodes d'action. C'est ainsi que la divergence des points de vue et des stratégies à mettre en œuvre pour la satisfaction des demandes culturelles commence à apparaître. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre l'échec de la première Conférence nationale autour des stratégies d'action et de coordination qui devait avoir lieu à Maâmora en mars 1997, engageant ainsi le processus de la fragmentation de l'organisation culturelle collective et ses tendances à la politisation.

En fait, dès la publication du projet de la constitution en septembre 1996, concrétisant par ailleurs la normalisation des relations entre la monarchie et les anciennes formations nationalistes qui rappellent de surcroît les conditions de la réalisation politique du premier nationalisme et de l'exclusion de l'amazighe, les associations culturelles se réclamant de la culture amazighe informent l'opinion nationale et internationale que le texte soumis au référendum n'exprime pas leurs ambitions et qu'elles sont décidées à poursuivre leur lutte en vue de satisfaire leurs revendications légitimes. Bien que ces demandes demeurent profondément culturelles, la recherche des stratégies d'action à mettre en œuvre pour la satisfaction de ces « revendications légitimes » a favorisé l'apparition des premières tendances à la politisation de cette mobilisation culturelle.

Au-delà de la position négative des parties considérées comme interlocutrices, l'élargissement de la composition sociale du mouvement avec le développement du mouvement amazighe au sein des universités et la conversion de certains éléments de la gauche marxiste ne peut que favoriser la dérive vers le politique et la radicalisation de cette mobilisation.

Oussaden, en tant que représentants désignés par les 18 associations signataires, et par Ahmed Adghirni, en sa qualité du secrétaire général du Conseil.

¹³ Pour s'informer des actions et de la production idéologique des associations culturelles amazighes durant la période active du CNC, de 1996 à 1997, voir son bulletin d'information, *Amezday*. Le numéro 3 du bulletin, publié en Juillet 1996, contient le texte intégral de la Conférence de presse ainsi que la lettre déposée auprès du Cabinet royal.

Peu avant la tenue d'une session ordinaire du CNC en mars 1997, consacrée à la préparation de la Conférence prévue à Maâmora, Hassan Id Balkassm, avocat à Rabat et président de l'association Tamaynut, diffuse un article où il appelle les militants culturels à repenser leur stratégie d'action dans un contexte qu'il qualifie de transition politique. Estimant que le travail culturel a montré ses limites et partant d'une analyse du contexte particulier du pays qui présente les traits d'un processus de transition vers la démocratie, il invite les Amazighes à s'impliquer davantage dans l'action politique sans pour autant négliger le travail culturel nécessaire à la valorisation sociale de l'identité amazighe. L'action politique, pense-t-il, ne peut qu'être bénéfique à l'action culturelle. Outre le fait que « la jouissance d'une participation à la vie culturelle est étroitement liée à l'arrachement des droits politiques durant la phase de transition démocratique », l'indifférence politique des militants amazighes aurait des conséquences négatives sur le devenir des droits linguistiques et culturels et leur attentisme peut les conduire à « succomber dans le désespoir ». Le texte de Hassan Id Balkassm est ainsi une invitation claire à la politisation de la question identitaire, mais elle doit être conjuguée au travail culturel. Dans ce cadre, il propose la consolidation du Conseil National de Coordination nationale, représentant l'aile culturelle du Mouvement, et la création d'un « Front culturel pour la Démocratie », représentant son aile politique¹⁴.

La politisation n'était pas du goût de tous les acteurs. En réaction à cette proposition, l'AMREC, qui affirme sa fidélité à sa stratégie d'action, défend l'efficacité du travail culturel et de sensibilisation. Restée attachée à l'un des principes fondateurs du mouvement selon lequel « [la reconnaissance] de l'amazighe est une responsabilité nationale », cette association souligne que l'action des militants amazighes devrait s'exercer uniquement dans le champ culturel et tenter d'amener les acteurs politiques et les décideurs officiels à reconnaître leurs revendications culturelles et linguistiques légitimes. Pour ces militants culturels, l'amazighe ne comporte pas de droits réservés à un groupe particulier, elle est l'héritage commun à tous les Marocains, quelle que soit leur langue maternelle ou leur origine ethnique. Elle est en ce sens une responsabilité collective et les associations amazighes devraient se contenter d'une action circonscrite au champ du travail culturel et de la revendication des droits¹⁵. Dans la

¹⁴ H. Id Balkassm, *al-'Amal bi janahayn. Ayyu ufuqin limumarasat munadili al-haraka at-taqafiya al-amazighiya (Une action en deux ailes (politique et culturel). Quelle perspective pour l'action militante des militants du Mouvement culturel amazigh)*, document personnel.

¹⁵ Au-delà des positions exprimées dans ses communiqués et la poursuite du dialogue avec les principales composantes du champ politique et de la société civile, Voir notamment l'attitude de Lhoucine Ouazzi, « Le Devenir de l'action culturelle amazighe commune entre deux options : la preuve de la force et la preuve forte », *Agraw Amazigh*, 5 mai 1997, et d'Abdelaziz Bouras, « L'option de l'indépendance du Mouvement culturel amazigh », *Maghreb al-Yawm*, n°70, mai 1997. Tous deux sont membres du Bureau National de l'association.

même perspective, l'académicien et ancien élève du Collège franco-berbère d'Azrou Chafik intervient dans ce débat. Conscient des implications négatives de la dérive politique d'un mouvement identitaire, il met en garde les responsables officiels et appelle, au-delà de la reconnaissance officielle des droits culturels et linguistiques amazighes, à engager un débat avec sérénité¹⁶. La question de la politisation s'est imposée et conduit à en faire une des questions d'une rencontre organisée par l'AMREC les 12 et 13 décembre 1998 avec la présence des principaux acteurs de l'action culturelle amazighe et les représentants de certaines composantes politiques¹⁷.

Processus de politisation et ses premières expressions

Les implications de la divergence sur les méthodes d'action après l'échec du dialogue et de la sensibilisation autour des demandes culturelles sont nombreuses. Au-delà de l'apparition des appels à l'initiation d'une action politique, la Conférence qui devait débattre de la stratégie a été annulée. Aussi, le Conseil National de Coordination, proposé pour être l'aile culturelle de la mobilisation amazighe, a éclaté et la consolidation du Congrès mondial amazigh, en tant que forme d'organisation d'un ethnicisme transnational, s'est avérée difficilement réalisable¹⁸.

La mobilisation amazighe accueille la mort d'Hassan II et la succession dynastique dans une forme de fragmentation et de mise en veilleuse de son discours contestataire. C'est dans ce contexte que Mohamed Chafik a soumis un manifeste pour la reconnaissance de l'amazighité. Le préambule du manifeste, qui interprète certains faits historiques et tente de prouver que les Amazighes se sont montrés sages malgré la marginalisation dont leur culture a fait l'objet depuis l'indépendance, semble rompre avec la tradition du mouvement, qui se veut

¹⁶ Cf. Entretien avec, *Agraw amazigh*, mars 1997. Il réitère ses craintes dans ses différentes interventions dans une rencontre organisée par l'AMREC les 12 et 13 décembre 1998, Voir *al-Amazighiya al-'an*, Rabat, Publications de l'AMREC, 1998.

¹⁷ Cf. le papier de la rencontre dans AMREC, *al-Amazighiya al-'an*, op.cit., pp.5-7.

¹⁸ Pour avoir une idée de ce que certains militants amazighs pensent de cette structure et des raisons qui sont à l'origine de l'échec du congrès de Tafira, voir A. Adghirni, *al-Gunris al-amazighi al-'alami (Le Congrès mondial amazigh)*, Rabat, Adamsgraphic, 1997. Depuis cette date, les principales associations se sont engagées dans une forme de spécialisation sectorielle. L'AMREC est restée fidèle à la voie du dialogue, elle a ainsi entamé une série de rencontres avec les partis politiques et les différentes forces de la société civile. L'Association Tamaynut s'est activée dans le mouvement de l'autochtonie et a cherché, même si certains de ses membres se disent que la signification politique de ces droits n'est pas pertinente avec les principes qui structurent la revendication amazighe depuis la Charte d'Agadir, une protection politique des droits culturels et linguistiques amazighes auprès des institutions internationales. C'est pourquoi, son discours souffre de contradictions et d'une confusion entre droits individuels et collectifs.

indépendant de l'Etat et des partis politiques, en mettant en avant un certain légitimisme des Amazighes. Une telle position ne peut que susciter des réactions et raviver les anciens clivages endormis. C'est ainsi que des militants culturels considèrent ce document comme une tentative de normalisation des relations entre les Amazighes et la monarchie¹⁹, en rejetant la responsabilité de la crise sur l'élite urbaine et sa mainmise sur les centres de décision politique. Néanmoins, les revendications que le manifeste soumet aux décideurs politiques en vue de la reconnaissance de l'amazighité du Maroc ont suscité l'adhésion d'une partie importante des militants culturels²⁰. Outre les droits culturels et linguistiques, comme l'officialisation de la langue, son intégration dans les cycles scolaires et les secteurs actifs de la vie publique et une refonte sérieuse des programmes d'histoire, le manifeste invite l'Etat à mettre en œuvre un « programme adéquat de développement économique » pour le relèvement social des régions amazighophones. En cela, il établit le lien entre la situation sociale et politique des Amazighes et le statut marginal de leur culture. C'est ainsi qu'il amorce, malgré la position de son auteur et les méthodes mises en œuvre pour son élaboration, sa diffusion et sa soumission aux hautes sphères du pouvoir, un revirement sémantique dans le discours de la revendication. Il combine ainsi les demandes sociales et culturelles.

Par ailleurs, le dynamisme suscité par la publication du manifeste et la délibération des méthodes d'action à mettre en œuvre pour sa diffusion, a buté sur l'héritage des divergences cumulées depuis l'échec de la conférence de Mamoura en 1997. C'est pourquoi le Comité du manifeste amazighe, constitué après la première rencontre des signataires du manifeste en mai 2000, s'est transformé en un lieu d'expression des questions suspendues. Le débat est ainsi dominé par les mêmes questions qui ont conduit à l'explosion du CNC en 1997. Dès la première rencontre et la constitution du Comité, la scène est partagée entre les tenants du discours de la politisation, que représente désormais l'avocat et écrivain militant Ahmed Adghirni, et les tenants d'une solution de compromis préconisant la formation d'un forum de

¹⁹ Voir en particulier la position de Ahmed Arehmouch, actuellement président du Réseau amazigh pour la Citoyenneté et l'un des initiateurs de la « Charte des revendications amazighes, à propos de la révision du texte constitutionnel », « Le Manifeste amazigh légitime les méthodes makhzénienne », *Tasafut*, n°32, octobre 2000. Par ailleurs, les responsables de l'AMREC ont signifié leur opposition à la position exprimée par le manifeste à propos de l'action associative. Le Manifeste postule en effet qu'« il s'avère maintenant que l'action menée par les associations culturelles a atteint ses limites ; elles n'arrivent plus à canaliser le mécontentement des Berbères ». De plus, il ne s'inscrit pas dans l'histoire militante du Mouvement, en ignorant notamment la Charte d'Agadir.

²⁰ A cet égard, A. Adghirni souligne, dans un entretien accordé à *Tasafut*, que le préambule est une interprétation des faits historiques. Elle est naturellement susceptible de susciter des discussions et des analyses controversées. Par contre, aucun militant amazighe ne peut remettre en cause la liste des revendications affichées par le manifeste, *Tasafut*, n°32, Octobre 2000.

débat et de réflexion pour doter toute structure politique future d'une plateforme solide et d'un projet de société globale (la question de la laïcité, la délimitation des pouvoirs de la monarchie, le statut de la femme). D'un côté, Adghirni, qui met en avant la prégnance d'une situation de marginalisation politique, sociale et politique des Amazighes part du fait que la cause des Amazighes (le chômage, la corruption, l'expropriation des terres des tribus), estime que le combat ne devrait plus se limiter à la défense des droits culturels et linguistiques et soutient l'idée de créer un parti politique²¹. De l'autre côté se liguient les partisans d'un forum à caractère politique. Acquis à l'idée d'une inévitable politisation de la mobilisation culturelle amazighe, ils défendent toutefois une implication progressive. Le débat et la ténacité des discordes reflètent le fait que les acteurs sont mus par la volonté de participer à la vie politique. Cependant, ils ne parviennent pas encore à se prononcer sur la forme adéquate de cette participation. C'est dans ce contexte qu'on peut comprendre l'initiative de certains acteurs associatifs qui, à la suite d'une réunion à Rabat le 14 octobre 2000 (donc juste après la première conférence de presse du Comité du Manifeste amazigh ayant eu lieu le 12 septembre), ont proposé l'organisation d'une marche nationale en faveur de la cause amazighe, appelée *tawada*. *Tawada* signifie " la marche " en amazighe et exprime cette volonté d'une mise en visibilité de la contestation dans l'espace public.

Dans une plateforme présentée comme la charte de cette initiative, publiée plus tard, les initiateurs de cette idée soulignent que la marche/*tawada* est dictée essentiellement par la nécessité de passer « d'une action de revendication à une action de contestation ». La méthode d'action proposée déborde ainsi le cadre du dialogue et de la sensibilisation. Aussi, les revendications qui fondent désormais ce que ce groupe appelle « la cause amazighe » comportent, outre la liste des revendications linguistiques et culturelles devenue une thématique récurrente, la question de l'expropriation des terres des tribus amazighes et l'abrogation des lois relatives aux terres collectives, considérées comme une véritable machine de guerre privant les populations rurales de leurs ressources naturelles (mines, forêts, parcours). La charte intègre une partie du programme politique développée par Ahmed Adghirni dans l'*alternative amazighe* dans la perspective de la création d'un parti politique amazighe et fait écho aussi au processus de l'importation de certaines formules discursives de l'indigénisme politique. Au-delà, la lecture de cette charte montre que les initiateurs ne circonscrivent plus le champ d'action de la mobilisation amazighe aux demandes culturelles. Ils entendent se mobiliser également pour *la construction d'un Maroc démocratique* où tout le monde pourra jouir de ses droits dans leur conception universelle, y compris le droit des chômeurs au travail sans discrimination fondée sur la base de l'origine sociale, culturelle ou ethnique. Si cette dernière demande exprime l'élargissement de la

²¹ A. Adghirni a distribué un document très significatif, écrit en arabe et intitulé *al-Badil al-amazighi* (alternative amazighe), où il expose sa conception du pouvoir monarchique, du statut de la religion et comment les traditions amazighes peuvent constituer une alternative politique, *Document personnel*.

base sociale de la mobilisation amazighe qui déborde la frontière sociale de la classe moyenne urbaine, elle témoigne également de son entrée de plein pied dans le champ de l'action politique.

Les quatre textes susmentionnés amorcent ainsi le processus de l'articulation entre demandes culturelles et politiques dans la formation discursive amazighe. Il en résulte que les tendances à la politisation sont nées de l'absence de réponse aux demandes culturelles impliquant la mise en cause des méthodes d'action conjuguée à l'élargissement de la base sociale de la mobilisation culturelle qui commence à attirer des activistes estudiantins et des anciens issus des groupuscules de la gauche marxiste.

C'est dans ce contexte qu'intervient le début de la reconnaissance officielle de l'amazighe. Quelques semaines après cette interdiction, le Roi Mohamed VI considère, dans le discours du trône du 30 juillet 2001, l'amazighité comme une composante de la culture nationale. Il décide également la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe.

Sur fonds de discorde, des composantes de la mobilisation accueillent, avec réticence, cette reconnaissance partielle et entrent dans une nouvelle « traversée du désert ». Le processus de restructuration du mouvement, initié avec la constitution du Comité du manifeste, a été interrompu, mais cela ne signifie pas l'absence d'une production idéologique de plus en plus politisée. C'est ainsi que de petits groupes se forment et prennent position dans le débat politique. Dans ce cadre, les marches ouvrières donnent une occasion à ces « structures alternatives » d'exprimer publiquement leurs opinions. Ainsi, le *groupe d'action amazigh* de Rabat, constitué en majorité des dissidents de l'association Tamaynut, appelle au boycott des élections prévues pour la rentrée politique 2002/2003. De la même manière, les militants culturels de Nador exhortent l'Etat à se retirer de la Ligue arabe, considérée comme une organisation ethnique qui ne reflète pas les dimensions identitaires de la *nation* marocaine. Ces manifestations sporadiques traduisent le fait que, même si le Mouvement de l'affirmation amazighe souffre d'une fragilité d'organisation collective, il gagne du terrain et se transforme en une véritable force citoyenne, se réclamant des principes universels et défendant les valeurs de la démocratie, des Droits de l'homme, de la laïcité et de l'égalité des sexes. S'il n'a pas réussi à se positionner dans le champ politique recomposé après la constitution du gouvernement de l'alternance, il tente, – surtout depuis la constitution d'un mouvement pour une Constitution démocratique, orchestré principalement par des militants de la Gauche –, de se poser comme un acteur principal dans le nouvel espace politique créé après l'épuisement dans d'anciennes formations politiques et le passage au terrorisme de certains groupuscules islamistes (attentat de Casablanca, 16 mai 2003).

Les débuts de la reconnaissance du volet culturel et les compétitions nées de l'intégration institutionnelle de certains acteurs associatifs donnent de plus en plus forme à l'affirmation des tendances de politisation. L'ethnicité s'exacerbe souvent

quand elle est minée de son contenu culturel. Après un relatif passage à vide, la mobilisation amazighe met en avant le thème de la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighe. C'est ainsi qu'un autre groupe, constitué principalement des dirigeants du Réseau amazigh pour la Citoyenneté, né de la scission de Tamaynut, et des militants culturels ou politiques sans attaches associatives, publie une « Charte des revendications **amazighes à propos de la révision du texte constitutionnel** ». Ce texte inscrit clairement sa conception de la révision constitutionnelle dans « la vague des constitutions qui sont venues encadrer les phases de transitions démocratiques ». C'est pourquoi il propose une conception nouvelle de la constitution qui ne devrait pas se limiter à la définition classique de la Constitution²². Pour ce groupe, le texte constitutionnel devrait être une « charte nationale des droits » et s'inspirer de la « déclaration Universelle des Droits de l'Homme, des deux Pactes Internationaux, et de la troisième génération des droits ». Au-delà, la Charte met en exergue les conditions de sa production. Elle est en fait le produit de l'échec des méthodes d'action habituelles de la mobilisation amazighe. Elle explique que « l'action du mouvement amazighe dans cette « bataille constitutionnelle » durant toute une décennie, en empruntant les canaux du dialogue et des colloques, en usant de la pratique des mémoires, en utilisant toutes les formes de concertation aux côtés des forces politiques aspirant à la transition par le truchement d'une constitution démocratique matériellement et formellement, n'a pas réussi à amener les élites partisans, syndicales, et de la société civile, à faire sienne la revendication « de la constitutionnalisation officielle de la langue amazighe », ni à l'inscrire parmi ses revendications constitutionnelles et ses projets demandant la révision de l'actuelle constitution. Il va de soi, donc, que le mouvement amazighe est désormais sommé d'observer un moment de réflexion sur lui-même, et d'interroger la nature de son action militante au niveau de la revendication constitutionnaliste, ainsi que toutes les questions qui s'y rattachent comme la méthodologie des initiatives revendicatives, la nature des alliances possibles du mouvement amazighe, et des mécanismes d'action et de fonctionnement de ses structures ». Et à la charte de définir, à partir de l'analyse du rapport de la mobilisation au politique et à la réalisation de ses revendications, sa

²² « Il est remarquable, dit la Charte, que le retour sur la scène politique de l'argumentaire constitutionnel comme préalable à la démocratisation se fait uniquement au travers du paradigme de « la séparation des pouvoirs » c'est-à-dire à travers la recherche d'une architecture constitutionnelle supposée garantir une transition vers une parlementarisation du régime politique marocain ; démarche qui évacue, il faut bien le reconnaître, le paradigme des « droits et libertés », celui-là même qui fonde l'ensemble de la perception, par le mouvement amazighe, du texte constitutionnel et de l'opération visant la constitutionnalisation des droits culturels et linguistiques. De même que la réduction de l'idée des droits de l'homme exclusivement aux seuls individus, *et non aux peuples*, exprime une volonté manifeste d'ignorer ce qui sert de fondement philosophique à toutes les formes des législations conventionnelles internationales, à toutes les déclarations universelles des droits de l'homme, et à l'esprit même du préambule de la constitution marocaine qui y fait explicitement référence ».

conception de la nouvelle stratégie. Postulant l'idée de « la crise profonde que connaît le principe de la représentation politique des Amazighes », la charte appelle à une *auto-représentativité politique des Amazighes*. « Notre action, explique-t-elle, se fonde sur l'idée d'autoreprésentation comme mécanisme de fonctionnement permettant aux Amazighes de se constituer en force de revendication constitutionnaliste, et de ne plus compter, comme par le passé, sur les protagonistes traditionnels du jeu politique en les chargeant de transmettre nos revendications au sommet de l'Etat. L'Auto Représentation se fonde sur l'appropriation par l'acteur de ses propres revendications au lieu de les confier à d'autres. Il s'agit d'une démarche qui a été payante pour le mouvement féminin marocain et pour les mouvements des droits de l'homme. Il s'agit de dépasser les canaux partisans, présentés traditionnellement comme un passage obligé. Le mouvement amazigh est, depuis longtemps, convaincu de cette démarche d'Auto Représentation ».

C'est en cela que ce texte rompt définitivement avec la tradition du dialogue que symbolise le slogan de « l'amazighe est une responsabilité nationale ». Le groupe tend donc à restructurer les initiatives de la politisation de la question amazighe en mobilisant l'argument constitutionnel et en inscrivant leur action dans la recherche d'une auto représentation. L'amazighe n'est plus une responsabilité commune, elle est devenue la cause des personnes qui se définissent désormais comme amazighes. De même, les revendications ne se limitent plus aux droits culturels et linguistiques. Même si elles sont qualifiées d'amazighes, comme l'entend l'intitulé de la charte, elles sont également d'ordre social et politique²³. Nous pouvons retenir de ces passages que, mis à part l'égalité des langues à travers la reconnaissance constitutionnelle de l'amazighe, la Charte comporte des éléments nouveaux. Elle fait le lien entre l'absence de représentativité politique des Amazighes et la situation marginale dont souffrent leurs droits et leur culture. En établissant un

²³ Les revendications sont : 1. La constitutionnalisation de l'amazighité du Maroc, ainsi que le fait que le Royaume du Maroc soit une partie de l'Afrique du Nord dans son appartenance méditerranéenne et ses prolongements africains, 2. Consécration de l'égalité linguistique de l'amazighe et de l'arabe à travers la reconnaissance de leur caractère officiel, et de l'obligation faite à l'Etat d'assurer leur évolution et leur introduction dans les rouages officiels de l'Etat marocain, 3. *Constitutionnalisation du principe de laïcité*, 4. Enrichir le texte constitutionnel par une référence solennelle aux *Droits de l'Homme en constitutionnalisant les droits culturels et linguistiques, et en reconnaissant les droits des peuples aux côtés des droits des individus*, 6. Consécration des « coutumes amazighes » comme l'une des sources de législation, et un espace d'inspiration pour le législateur, 7. Consécration de la *suprématie du traité international par rapport à la loi nationale*, suprématie qui ne doit en aucun cas être conditionnée par la ratification ou non des pouvoirs publics, ainsi que la reconnaissance de la possibilité pour le citoyen de la faire valoir auprès de la justice, 8. *Constitutionnalisation de la régionalisation par une transition de l'Etat marocain « unitaire et centralisé » vers un « Etat des régions »*, conformément au principe du respect de l'unité territoriale qui ne doit souffrir d'aucune atteinte sauf pour la Nation de le décider autrement par référendum populaire ».

bilan négatif du rapport entre la mobilisation culturelle avec les formations politiques et les organisations de la société civile qui, fidèles à leur passé “arabiste”, refusent de s’ouvrir sur la reconnaissance de la dimension amazighe, l’*Auto représentativité* politique des Amazighes semble donc s’imposer d’elle-même. La Charte inscrit aussi sa démarche dans le mouvement des droits collectifs. C’est ainsi que le texte se réfère à la troisième génération des droits de l’homme, appelle à la reconnaissance constitutionnelle des droits des peuples et défend la légitimité d’une *auto-représentativité*. C’est en cela que la Charte, en tant que nouvelle synthèse des réflexions collectives qui ont marqué le champ de la production intellectuelle du mouvement de l’affirmation amazighe depuis 1996, devrait marquer un tournant décisif dans le processus de son évolution et inscrit la mobilisation dans une recherche d’autoreprésentation et de l’élaboration de demandes de plus en plus politiques.

Conclusion

En guise de conclusion nous pouvons dire que si les contraintes de la mobilisation autour des demandes culturelles durant la campagne de la révision de la constitution en 1996 ont créé les conditions favorables à l’apparition des tendances à la politisation, la Charte des revendications amazighes à propos de la révision du texte constitutionnel, adoptée au moment même où le pouvoir commence à répondre positivement à certaines demandes culturelles, a donné lieu à cette tendance de se cristalliser et de prendre forme. La présentation sommaire de cette charte montre que celle-ci a fait endosser un nouveau profil à la mobilisation amazighe. Elle n’est plus centrée sur la satisfaction des revendications culturelles, elle est devenue une mobilisation qui se réclame d’un groupe ethnique qui cherche à porter lui-même la responsabilité de la défense de ses droits, qui, de surcroît, ne se limitent plus à des demandes culturelles, celles-ci étant clairement articulées ou déterminées par des demandes sociales et politique. Les dernières actions mettent au jour cette nouvelle identité de la mobilisation amazighe et font apparaître le primat du politique sur le culturel et une tendance à la mise en visibilité publique de l’appartenance ethnique (marche des Imazighen, demandes amazighes...) avec toutefois une confusion dans l’emploi de la dénomination amazighe. Quel signifié ce terme recouvre-t-il ? Est-il appliqué à désigner une langue et une culture, des valeurs, une histoire ou un groupe ethnique qui sous-entend l’usage du terme dans certains discours appelant à la reconnaissance des droits collectifs des Amazighes ?

Bien que le culturel demeure l’argument principal de la mobilisation, c’est le politique qui se pose comme un élément de l’évaluation de la réponse aux demandes culturelles²⁴. Il est devenu déterminant et commence à façonner la

²⁴ Ainsi et pendant la campagne de la révision de la constitution qui a pourtant consacré la langue amazighe comme langue officielle, une large majorité des associations ont appelé au boycott du référendum organisé pour l’adoption du texte constitutionnel. Les positions diffèrent d’un acteur à un autre quant aux motivations arguées pour soutenir l’opposition au

position et la pratique culturelles et à conditionner les attitudes envers les réponses institutionnelles aux demandes culturelles. L'importance du politique se manifeste aussi et d'une manière très prononcée dans l'apparition d'une appréciation dépréciative et parfois même dénigrante de la valeur de l'action culturelle. Dans ce cadre, la place du culturel dans les modalités opératoires apparaît également dans le caractère déficitaire de la pratique et la perception de la langue dans les différentes actions du mouvement. L'écriture demeure projective. Le mouvement amazighe en tentant d'articuler ses revendications avec des demandes sociales et politiques ne cherche-t-il pas à protéger son statut distinct et de garder sa survie parce que le développement de la reconnaissance institutionnelle risque de mettre en péril sa raison d'être. Comment peut-il adapter ses stratégies d'action et son discours aux nouvelles réalités politiques et culturelles du Maroc après la constitutionnalisation de l'amazighe ?

Références bibliographiques

Adghirni, A. (2000.), *al-Badil al-amazighi* (alternative amazighe), *Document personnel*.

Adghirni, A., Entretien avec *Tasafut*, n°32.,

Adghirni, A., 1997, *al-Gunris al-amazighi al-'alami* (*Le Congrès mondial amazigh*), Rabat, Adamsgraphic.

Amezday, bulletin d'information des associations culturelles amazighes, n° 3, Juillet 1996.

AMREC, 1997, *Trente ans de travail associatif. Pour un approfondissement de la conscience de l'entité amazighe*, Rabat, Publication de l'AMREC.

texte constitutionnel. Globalement les critiques adressées à la consécration de l'amazighe comme langue officielle sont de deux ordres : certaines composantes refusent de reconnaître le caractère exclusivement culturel de la revendication amazighe et entendent faire savoir leur position qui articulent les demandes culturelles avec des questions sociales et politique alors que d'autres expriment des craintes et des doutes envers la volonté réelle du pouvoir et des partis. La première attitude manifeste le retour du refoulé politique d'un nombre important de militants culturels qui, avant de se convertir en défenseurs de la langue et la culture amazighes, étaient des activistes dans les groupuscules de gauche à l'université ou ailleurs. La deuxième traduit un sentiment de faiblesse, parce que la mobilisation ne fait pas le poids dans le champ politique. Elle exprime les doutes concernant la présence d'une réelle volonté politique au sujet de l'intégration institutionnelle de l'amazighe. L'appel à la dissolution de l'Istiqlal et du PJD n'est qu'une forme de peur de maintien de l'idéologie de la négation au sein du futur gouvernement.

AMREC, 1998, *al-Amazighiya al-an (L'Amazighité, maintenant)*, Actes du Colloque organisé à l'occasion du 30^e anniversaire de l'AMREC les 12 et 13 décembre 1998, Rabat, Publication de l'AMREC.

Aremouch, A., « Le Manifeste amazigh légitime les méthodes makhzénienne », *Tasafut*, n°32, octobre 2000.

Bouras, A. (1997), « L'option de l'indépendance du Mouvement culturel amazigh », *Maghreb al-Yawm*, n°70.

Chafik, M., (1997), Entretien avec *Agraw amazigh*.

CNC, (1996), « La Déclaration au sujet de la reconnaissance de la langue amazighe dans la Constitution », in *Amezday*, bulletin d'information des associations culturelles amazighes, n°2.

Id Balkassm, H., « *al-'Amal bi janahayn. Ayyu ufuqin limumarasat munadili al-haraka at-taqafiya al-amazighiya (Une action en deux ailes (politique et culturel). Quelle perspective pour l'action militante des militants du Mouvement culturel amazigh)* », document personnel.

Leitnen, T., (2003), *Nation à la marge de l'Etat. La construction identitaire du Mouvement culturel amazigh dans l'espace national et au-delà des frontières étatiques*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS.

Ouazzi, L., (1997), « Le Devenir de l'action culturelle amazighe commune entre deux options : la preuve de la force et la preuve forte », *Agraw Amazigh*, 5.

Ouazzi, L., (2001), *Nashat al-haraka at-taqafiya al-mazighiyya. Sayrurat tahawul al-wa'y bi lhuwiyya al-amazighiya min al-wa'y at-taqlidi ila al-wa'y al-hadati, (Formation du mouvement culturel amazigh au Maroc, processus de la transformation de la conscience identitaire d'une conscience traditionnelle en une conscience moderne)*, Rabat, Publication de l'AMREC.

Le déni institutionnel des langues endogènes en Belgique. Quelques enseignements de rendez-vous manqués avec l'histoire ¹

Michel Francard
Centre de recherche VALIBEL
Université de Louvain (Belgique)

□ □□□□□ □ □□□□ □ □□□□, □□□□ □ □□□ □□□□□□□□□□
□□□□□□□□ □□□□, □□□□ □□□□ □□ □□ □□□□ □□□□□
□□□□ □□□□ □□□□ □□□□ □□ □□□ □□□ □ □□□□□□. □
□□□□□, □□ □□□□□□□, □□□□□ □ □□□□ □ □□□□□□□□□
□□□□□□ □□□□□ □□□□□□□□□□, □□□□□ □□□□□ □□□□□ □
□□□□ □ □□□□□□□ □□□□□□□□ □ □□□□□: □□□□□□ □□□ □
□□□□□□□□□□ □ □□□□□□ □□□ □ □□□□□□□□□□.

□□□□□□ □□□□□ □□ □□□□□□ □ □□□□□□□□ □ □□□□□ □
□□□□ □□□□□□□ □ □□□□□ □□□ 19, □□□ □□□□ □□□□□□□□ □
□□ □□□□□ □ □□□□ □ □□□□□□ □□□□□□□□ □□□ □□ □□□□□□□
□□□□□□□□□□ □ □□□□□□ □ □□□□□□□□

Les langues régionales endogènes bénéficiaient, dans les premières décennies de l'État belge, d'une situation favorable du point de vue de la vitalité de la langue (corpus), mais défavorable du point de vue du prestige et de la reconnaissance officielle (statut). Au terme d'un processus qui s'est déroulé dans des contextes très différents, un même résultat est apparu dans chacune des deux principales régions du pays, la Flandre et la Wallonie : les langues endogènes ont été évincées au profit d'une langue exogène, le néerlandais en Flandre, le français en Wallonie.

Cette contribution présente d'abord l'histoire des langues endogènes en Belgique, en se centrant sur quelques moments-clés de la seconde moitié du 19^e siècle. Elle en retire ensuite quelques enseignements dans le domaine de la

¹ Une version préliminaire de cet article a bénéficié d'une relecture attentive de membres (anonymes) du Comité de lecture d'Asinag, ainsi que des commentaires et suggestions du professeur Ludovic Beheydt (Université de Louvain). Que chacun(e) soit sincèrement remercié(e).

politique linguistique et met ceux-ci en parallèle avec certains aspects du processus d'aménagement de l'amazighe.

Introduction

Les questions linguistiques pèsent d'un poids très lourd dans la vie politique belge depuis la création de l'État en 1830. Elles opposent deux communautés linguistiques : au Nord du pays, la Flandre, néerlandophone et majoritaire (6.370.493 habitants au 1^{er} janvier 2012) ; au Sud, la Wallonie, francophone et minoritaire (3.561.256 habitants au 1^{er} janvier 2012)². Ces « conflits communautaires » entre les deux composantes majeures³ d'un Etat devenu fédéral dépassent les aspects linguistiques : les enjeux ultimes sont politiques et économiques.

En dépit de confrontations parfois très dures⁴, Flandre et Wallonie ont toujours réussi, jusqu'à présent, à régler leurs différends par la négociation, dans un cadre démocratique. Un système complexe de protection institutionnelle des minorités a été progressivement mis en place, qui tempère la stricte application du principe de territorialité (Sinardet, 2008) en vigueur depuis la fixation du tracé de la frontière linguistique dans les années 1960. Même si ces garanties sont régulièrement remises en question par la majorité flamande, elles font l'objet d'un débat public, et rarement d'affrontements dans la rue⁵.

L'arsenal juridique en matière de droits linguistiques dont s'est dotée la Belgique, fruit d'ingénieux consensus « à la belge », attire l'attention de nombreux constitutionnalistes à la recherche de « modèles » de cohabitation entre des entités que leur langue et leur culture séparent. Il suscite également l'intérêt de spécialistes de l'aménagement linguistique désireux de mieux comprendre quelle politique l'État belge met en œuvre pour gérer la coexistence des langues officielles sur son territoire.

² La Flandre réunit les provinces de Flandre occidentale, de Flandre orientale, d'Anvers, de Limbourg et du Brabant flamand. La Wallonie est composée des provinces de Hainaut, du Brabant wallon, de Namur, de Liège et de Luxembourg. La région de Bruxelles-capitale est située sur un territoire historiquement flamand (en Brabant flamand), mais sa population est aujourd'hui en majorité francophone. Voir la carte reproduite à la p. 94, infra.

³ Une troisième communauté, comptant quelque 70.000 germanophones à l'Est du pays, échappe à ces querelles communautaires.

⁴ Et quelquefois très longues... La dernière crise constitutionnelle a duré 541 jours (de juin 2010 à décembre 2011), ce qui en fait la plus longue crise politique de l'histoire contemporaine européenne).

⁵ Une exception notable est celle des manifestations flamandes de la fin 1967 au début 1968, en vue d'obtenir le départ de la section francophone de l'Université de Louvain, localisée depuis sa fondation en 1425 à Leuven, en territoire flamand.

C'est pourtant moins cette gestion du multilinguisme officiel (comparable à celle d'autres entités fédérées reposant peu ou prou sur le principe de territorialité comme la Suisse ou le Québec) que certains choix historiques posés par les deux principales communautés linguistiques du pays qui constitueront le thème de cette contribution. En effet, dans le contexte d'officialisation de l'amazighe qui constitue le fil conducteur des contributions à cette revue, les parallèles les plus éclairants à proposer remontent, pour la Belgique, aux premières décennies de l'État, moment où chacune des communautés s'est positionnée vis-à-vis de l'autre et vis-à-vis de ses propres usages linguistiques.

Cette période de l'histoire de la Belgique est marquée par un double déni, tant de la Flandre que de la Wallonie, à l'égard des langues endogènes, dont les conséquences marqueront longtemps les identités collectives et les pratiques linguistiques de part et d'autre de la frontière linguistique. Après avoir explicité cette étape décisive dans le devenir de la Belgique, nous proposerons d'en tirer quelques enseignements transposables à certaines situations d'aménagement linguistique, dont celle de l'amazighe.

1. À la création de l'État belge

Bruxelles, 27 septembre 1830. Les provinces méridionales du Royaume uni des Pays-Bas, créé par le Congrès de Vienne en 1815 et placé sous l'autorité du roi (hollandais) Guillaume I^{er} d'Orange-Nassau, se révoltent et chassent les troupes hollandaises de Bruxelles après un mois d'insurrection. Un gouvernement provisoire proclame l'indépendance de la Belgique dès le 4 octobre – une indépendance qui sera reconnue par les grandes puissances de l'époque lors de la conférence de Londres en novembre 1830.

Les deux principales composantes du nouvel État sont les Flamands, au Nord du pays, qui usent de parlers germaniques appelés génériquement « flamand » ; les Wallons, au Sud, qui pratiquent des parlers romans de la famille du français (wallon, picard, lorrain). Entre ces deux communautés passe une frontière linguistique dont le tracé n'a guère varié depuis le Moyen Âge, mais dont les lointaines origines remontent aux grandes migrations qui ont sonné le glas de l'empire romain en Gaule : les Flamands occupent un territoire où le latin a été supplanté par la langue des Germains ; les Wallons habitent une région appartenant au domaine d'oïl, où le latin s'est maintenu pour donner naissance aux langues romanes (Legros, 1948).

Au moment de l'indépendance de la Belgique, Flandre et Wallonie n'existent pas en tant qu'entités qui se percevaient comme distinctes l'une de l'autre, encore moins comme deux peuples qui seraient réunis au sein d'un même État-nation. La création de la Belgique est la première étape d'une prise de conscience progressive de l'existence de « Flamands » et de « Wallons », ces deux termes renvoyant d'ailleurs à des réalités très polysémiques. Par contre, une langue cimente le

nouvel État, le français de la haute bourgeoisie qui prend en main les rênes du pouvoir.

Un *Arrêté* du gouvernement provisoire du 16 novembre 1830 confirme cet état de fait, en promulguant que « [l]es citoyens dans leurs rapports avec l'administration, sont autorisés à se servir indifféremment de la langue française, flamande ou allemande. » (article 5). Toutefois, le français est la seule langue officielle, celle dans laquelle « le bulletin officiel des lois et des actes du gouvernement sera publié » (article 1). C'est donc un unilinguisme de fait qui s'impose dans les usages officiels (administration, justice, droit, etc.), même s'il est prévu que les actes administratifs et les publications par affichage soient rendus disponibles en flamand ou en allemand selon les besoins.

2. En Flandre

2.1. Flamand / néerlandais

En 1830, le français en Flandre est l'apanage des seules couches aisées de la population. Il deviendra rapidement une sorte de repoussoir pour la population flamande revendiquant la reconnaissance de ses droits linguistiques et culturels.

La majorité de cette population emploie des parlers régionaux de la famille du néerlandais, désignés sous le terme générique de « flamand » et qui sont parlés au Sud du Rhin, tant au Pays-Bas qu'en Belgique et même dans le Nord de la France. Essentiellement oraux, ces parlers sont fortement marqués par la variation géographique, ce qui entraîne des problèmes d'intercompréhension entre des locuteurs originaires de régions différentes de la Flandre.

En Belgique, cette acception strictement linguistique du terme « flamand » se double d'une autre, qui en fait – indûment – un équivalent de « néerlandais ». Or, le néerlandais est la langue pratiquée aux Pays-Bas, que Guillaume I^{er} d'Orange-Nassau avait promue dans l'administration durant le régime hollandais⁶. Il est issu d'une standardisation de dialectes bas-allemands en usage aux Pays-Bas et qui diffèrent de ceux parlés en Belgique.

Les Flamands, au moment de la création de la Belgique, ne se reconnaissent pas vraiment dans la pratique du néerlandais⁷, ce qui peut expliquer que l'*Arrêté* du

⁶ Cette politique de Guillaume I^{er} trouve son origine dans le constat que les magistrats et fonctionnaires des provinces flamandes du Royaume uni des Pays-Bas parlaient flamand (et français) et n'avaient qu'une connaissance approximative du néerlandais. Le roi des Pays-Bas imposa le néerlandais comme langue administrative dans ces provinces à partir de 1823 (Witte & Van Velthoven, 1999 : 56).

⁷ On peut donc parler, pour les Flamands au sein du nouvel État belge, d'une double « aliénation linguistique » : vis-à-vis de la langue de la bourgeoisie dominante, le français, et vis-à-vis du néerlandais, langue considérée comme supérieure aux parlers endogènes flamands.

gouvernement provisoire du 16 novembre 1830 (voir plus haut) parle de « langue flamande » et non de « langue néerlandaise ». Mais cette « langue flamande » n'existait pas vraiment⁸ en 1830 – pas plus qu'aujourd'hui.

2.2. Un choix rationnel : celui du néerlandais

Très tôt après la création de la Belgique naît le Mouvement flamand⁹ à l'instigation initiale d'artistes et d'écrivains (Hendrik Conscience, Guido Gezelle, Albrecht Rodenbach, etc.) soucieux de promouvoir la culture flamande face à la culture française de l'élite.

Le combat pour la reconnaissance des droits culturels et linguistiques des Flamands va être confronté à l'alternative suivante : soit promouvoir *le* flamand, ce qui impliquait de faire émerger une langue commune au départ de la diversité des parlers flamands ; soit adopter une langue plus standardisée mais ressentie comme plus étrangère, le néerlandais des Pays-Bas¹⁰.

La seconde solution prévaudra : la « langue flamande », y compris dans le chef d'auteurs comme Conscience qui souhaitaient faire exister une « littérature flamande », ne sera pas une langue endogène existante ou aménagée, mais une variété du néerlandais, langue exogène. Dans un contexte où le Mouvement flamand souhaitait prendre en main son devenir linguistique et culturel, comment comprendre ce déni du patrimoine linguistique le plus apte à véhiculer une identité flamande forte ?

Une première raison est liée à la conscience aiguë de la fragmentation dialectale en Flandre. Face à une langue française perçue comme homogène, l'hétérogénéité linguistique des parlers flamands était un handicap difficile à surmonter dès qu'il s'agissait d'emploi des langues dans la sphère publique¹¹. Par ailleurs, il n'existait

⁸ Il n'y avait pas, en 1830, de « langue flamande » à l'oral. Par contre, il existait une tradition écrite basée sur une koinè supra-régionale utilisée en littérature et dans des textes juridiques. Voir Vosters & Rutten, 2011 : 217-219 ; Van der Horst, 2004.

⁹ S'il est culturel (et toujours pro-belge) à son origine, le Mouvement flamand évoluera progressivement vers un mouvement politique qui revendiquera la néerlandisation de la vie publique en Flandre. Il obtiendra rapidement des avancées significatives, dont l'introduction du néerlandais dans l'enseignement à partir de 1883 et dans la rédaction des textes de loi en 1898. En 1893, le remplacement du suffrage censitaire par le scrutin majoritaire diminuera l'influence de la grande bourgeoisie francophone au profit du groupe linguistique flamand (démographiquement majoritaire depuis la création de la Belgique).

¹⁰ La standardisation du néerlandais avait reçu une impulsion décisive de la traduction officielle de la Bible (destinée aux fidèles protestants) en 1639, réalisée à la demande des États généraux des Provinces Unies (voir note 12) par une commission composée de traducteurs originaires de Hollande, mais également de Flandre, ce qui explique la présence de mots d'origine flamande dans cette traduction.

¹¹ Witte et Van Velthoven (1999 : 67) rapportent qu'aux premiers moments de la Belgique indépendante, il avait été question de confier à chaque gouverneur de province (flamande) le soin d'assurer une traduction – non officielle – des lois rédigées en français. Mais en

pas de parler flamand dont le prestige eût pu lui valoir d'être élu comme « variété de référence », de préférence aux idiomes des autres régions.

Une seconde raison est que ces parlers flamands étaient eux-mêmes en position de faiblesse vis-à-vis du néerlandais (des Pays-Bas), que le régime hollandais avait déjà consacré comme langue administrative. Et même si ce néerlandais était clairement inscrit dans un rapport diglossique défavorable par rapport au français dans le nouvel État belge, il représentait un concurrent plus crédible face à la langue des Lumières que des « patois » pratiqués par des populations défavorisées.

Dans ce contexte, la nouvelle élite flamande a estimé que seul un rapprochement avec la langue et la culture des Pays-Bas était de nature à favoriser la pérennité de la culture flamande en Belgique face au français.

2.3. Un correctif symbolique : l'orthographe

Le choix « rationnel » du néerlandais comme langue à promouvoir face au français allait à l'encontre des sentiments anti-hollandais toujours vivaces en Flandre¹². La distanciation vis-à-vis de ce choix se fera sur une question plus symbolique que pragmatique : le choix de l'orthographe.

Le néerlandais au Pays-Bas suivait les règles du système graphique mis au point par Matthijs Siegenbeek (1774-1854), pionnier de l'enseignement du néerlandais à l'Université de Leiden (Pays-Bas). Considéré comme « hollandais » et « protestant », ce système fut supplanté en Flandre par celui mis au point par le Belge Jan Frans Willems (1793-1846), écrivain et père du Mouvement flamand. Ce choix fut officialisé par un arrêté royal le 9 janvier 1844.

Une étape supplémentaire fut franchie dix ans plus tard, à la faveur d'un ambitieux projet de dictionnaire du néerlandais, le *Woordenboek der Nederlandsche Taal* [WNT]. Sous l'impulsion des linguistes (hollandais) Matthias de Vries et Lammert Allard te Winkel, une orthographe conçue pour les besoins du WNT fut mise au point et adoptée en Belgique dès 1854. Les Pays-Bas furent plus lents à se rallier

raison de la multiplicité des régiolectes, le danger était grand d'exhiber le morcellement linguistique de la Flandre. L'autorité centrale choisit donc d'assurer elle-même cette traduction dans la « langue flamande », laquelle était en réalité la variété du néerlandais en usage en Belgique.

¹² L'antagonisme entre les Flamands et les Hollandais, clairement affirmé lors de l'Indépendance de la Belgique, remonte au dix-septième siècle, lorsque les « Dix-Sept Provinces », réunies par Charles Quint, furent scindées par le Traité d'Anvers (1609) en « provinces du Nord » (appelées les « Provinces Unies », de religion protestante, actuellement les Pays-Bas pour l'essentiel) et « provinces du Sud » (appelées les « Pays-Bas du Sud », de religion catholique, regroupant l'actuelle Belgique et une partie du Nord de la France). L'évolution politique de chacune de ces entités agrandira le fossé entre elles, contribuant notamment à nourrir un complexe d'infériorité en Flandre vis-à-vis de son voisin du Nord, sûr de lui et conquérant. Cela n'empêche pas de réelles convergences culturelles entre elles, comme le montre notamment Beheydt (2002a).

aux propositions de De Vries et Te Winkel, mais ils firent le pas en 1884, ce qui ouvrait la voie à une unité de la langue écrite (et en particulier de la graphie) entre la Flandre et les Pays-Bas. Diverses réformes successives (Willemyns & Daniëls, 2003) parachèveront le travail d'uniformisation orthographique du néerlandais¹³.

2.4. Une norme endogène pour le néerlandais en Flandre

Cette convergence évoluera vers un « Algemeen Beschaafd Nederlands » (un « néerlandais généralisé châtié ») largement partagé entre les Pays-Bas et la Flandre dans les usages écrits. Toutefois, à l'oral, la variété « flamande » du néerlandais reste distincte de la variété « hollandaise » et cet écart tend même à se creuser (Beheydt, 2003). Aujourd'hui, certains (dont Geeraerts, 1999 ; De Caluwe, 2002 ; Beheydt, 2002b : 31-39 ; Beheydt, 2010) vont jusqu'à distinguer un « Poldernederlands » (littéralement « néerlandais des Polders ») aux Pays-Bas et un « Vlaamse tussentaal » (littéralement « langue intermédiaire flamande ») en Flandre, une sorte de standard pour les communications informelles.

De la sorte, les particularités – surtout orales – du néerlandais en usage en Belgique, naguère stigmatisées par les Flamands eux-mêmes face à la variété des Pays-Bas qui représentait à leurs yeux la norme souhaitable et donc « légitime » (Deprez, 1984), participent aujourd'hui d'un sentiment de revendication identitaire en Flandre.

Dans la conscience linguistique des Flamands, une claire distinction est opérée entre la variété informelle du néerlandais (« Vlaamse tussentaal ») et les parlers régionaux flamands (qui continuent d'être pratiqués). Toutefois, les interférences sont nombreuses, la situation évoluant davantage vers un continuum que vers une bipolarisation. Par ailleurs, une distinction tout aussi nette existe entre les variétés informelles du néerlandais et le néerlandais « châtié » de référence : « Als mensen niet langer dia-/regiolect kunnen of willen spreken, ontstaat een tussenvorm, een mengtaal tussen het endogene dia-/regiolect, en de exogene standaardtaal.¹⁴ » (De Caluwe, 2002 : 59-60).

Comme dans certaines aires de la francophonie (dont la Wallonie, voir plus loin), on constate en Flandre une remise en cause de la hiérarchie normative entre la variété de référence (le néerlandais châtié, exogène) et les variétés endogènes, au

¹³ Ce processus débouchera en 1954 sur le *Woordenlijst van de Nederlandse Taal* (le « vocabulaire de la langue néerlandaise »), remplacé en 1994 par le *Groen Boekje* (le « livret vert ») sous l'impulsion de la « Nederlandse Taalunie » (« Union linguistique néerlandaise »), une association fondée en 1980 et réunissant à ses débuts les Pays-Bas et la Flandre, puis en 2004 le Suriname. Ce *Groen Boekje* sera lui-même revu en 2005.

¹⁴ « À partir du moment où les gens ne peuvent ou ne veulent plus parler un dialecte/régiolecte, une langue composite apparaît, intermédiaire entre le dialecte/régiolecte endogène et la langue standard exogène. » (traduction MF).

bénéfice de ces dernières. Le déni des parlers flamands endogènes trouve ici une intéressante compensation identitaire.

3. En Wallonie

3.1. Wallon¹⁵ / français

Au moment de l'indépendance de la Belgique, la Wallonie présente une situation linguistique parallèle à celle de la Flandre. Les couches moins favorisées de la société ont un répertoire linguistique qui se limite aux langues romanes endogènes (wallon, picard, lorrain), lesquelles dérivent en droite ligne du latin. Chacune de ces langues connaît une grande variation géographique, pouvant aller jusqu'à entraver l'intercompréhension.

Les élites, par contre, pratiquent le français depuis des siècles, en plus des parlers régionaux romans¹⁶. La Wallonie connaît donc, comme la Flandre à la même époque, une situation de diglossie qui oppose le français, langue réservée à l'élite, et les parlers endogènes que pratiquent une grande majorité des Wallons au milieu du 19^e siècle.

Toutefois, l'appartenance commune du français et du wallon (picard, lorrain) à la même famille linguistique (domaine d'oïl), conjuguée à la « francophilie » des élites¹⁷, feront que, durant les premières décennies de la Belgique, les Wallons ne ressentiront pas le français comme une langue à ce point étrangère qu'elle menaçait leur identité (et leurs droits). Et si, comme dans le Nord du pays, l'administration ou la justice se pratiquaient en français, les Wallons n'y percevaient pas aussi nettement que leurs compatriotes flamands une volonté de domination et d'acculturation de la part de l'élite francophone.

3.2. Un choix rationnel : celui du français

¹⁵ Si « Wallon » désigne une personne qui habite en Wallonie, quel que soit l'endroit, le nom « wallon » s'applique à une des langues romanes endogènes en usage sur le territoire de la Wallonie (centre et Est), à côté du picard (parlé à l'Ouest de la Wallonie, à la frontière avec la Picardie française) et du lorrain (parlé au Sud de la Wallonie, à la frontière avec la Lorraine française). Pour simplifier certains énoncés, le nom « wallon » (et l'adjectif correspondant) sera employé ici comme « générique » pour désigner l'ensemble des régiolectes romans de la Wallonie.

¹⁶ La pratique très ancienne du français dans les couches privilégiées de la société n'empêche pas celles-ci de pratiquer également les parlers régionaux romans, tant à l'oral qu'à l'écrit. Un indice parmi d'autres de ce bilinguisme des élites : l'essentiel de la littérature régionale en wallon sera composé par elles.

¹⁷ La « francophilie » des élites s'explique par le prestige séculaire dont la France et le français ont bénéficié en Wallonie, notamment le siècle des Lumières. Et ce, malgré des périodes noires comme celle marquée par les excès des révolutionnaires français durant l'annexion à la France ou les campagnes meurtrières de Napoléon I^{er}.

Dans ce contexte, le Mouvement wallon, créé en réaction aux avancées du Mouvement flamand, se prononcera dès sa fondation (1880) à la fois contre l'extension du néerlandais et pour la promotion du français. On constate donc en Wallonie le même déni institutionnel que dans le Nord du pays à l'encontre des parlers endogènes séculaires.

Plus étrangement, des institutions ayant pour objet la promotion de la langue et de la littérature wallonnes – une des plus riches littératures régionales du domaine d'oïl –, dont la plus célèbre est la « Société liégeoise de littérature wallonne », fondée en 1856, ne feront pas entendre d'écho discordant dans le concert du « tout au français ». Ce silence participe d'un consensus tacite sur les rapports de force entre les langues coexistant en Wallonie à la fin du 19^e siècle.

Le non-débat sur le sort à réserver aux langues régionales endogènes de la Wallonie est dû à des raisons proches de celles qui ont conduit à la marginalisation institutionnelle des parlers flamands. L'importante variation géographique qui caractérise le wallon, le picard et le lorrain est un handicap face au français « homogène » et centralisé. Par ailleurs, dans une Wallonie qui, en cette fin du 19^e siècle, se découvre à peine un nom¹⁸ et a été jusqu'alors très morcelée politiquement, aucune de ces langues endogènes n'est susceptible de recueillir l'adhésion des Wallons pour devenir leur langue de référence. Enfin, de quel poids pèsent ces usages essentiellement oraux des couches peu favorisées par rapport au français de l'élite ?

La mise en place d'écoles primaires gratuites et obligatoires dans tout le pays, à partir de 1918, consacrera l'hégémonie du français qui sera longtemps, en Wallonie, la seule langue associée à la promotion sociale. Sa pratique de plus en plus exclusive dans l'espace social¹⁹ entraînera le déclin rapide des langues régionales endogènes, devenues moribondes à la fin du 20^e siècle.

3.3. Un sursaut (trop) tardif : la tentative d'un « rfondu walon »

C'est dans ce contexte d'attrition qu'une tentative d'aménagement linguistique des parlers régionaux de la Wallonie sera mise en chantier fin des années 1990 par quelques intellectuels nourris des enseignements de la sociolinguistique et des principaux aménagistes (Fishman Haugen, Kloss), souhaitant sauver ce qui pouvait encore l'être en proposant, pour les usages écrits, un *rfondu walon* (littéralement un

¹⁸ Si « wallon » est attesté dès le 15^e siècle, le mot « Wallonie » n'apparaît pour la première fois qu'en 1844, sous la plume de François Grandgagnage, dans la *Revue de Liège*.

¹⁹ Le français va s'imposer en phagocytant les langues régionales, situation bien connue dans de nombreux endroits de la francophonie et dans d'autres aires linguistiques. Sa progression sera impressionnante : en 50 ans, l'équivalent de trois générations, une population qui pratiquait le wallon dans sa quasi-totalité va devenir unilingue francophone. Voir Francard (2000 : 15).

« wallon refondu ») issu d'une standardisation des parlers régionaux existants, essentiellement aux plans du lexique et de la morphologie (Mahin, 1999).

Ce wallon « normalisé » adopterait, non pas des graphies phonétisantes tentant de rendre un maximum de différences de prononciation²⁰, mais des graphies diasystémiques susceptibles d'être investies de la prononciation effective de chaque locuteur, tout en unifiant l'ensemble des réalisations possibles d'un même mot²¹.

Ces initiatives susciteront des débats passionnés – et quelquefois virulents – entre les promoteurs du *rfondu walon* et des acteurs « historiques » de la promotion des langues régionales, représentés dans la plupart des cercles influents en matière de langues régionales. Ceux-ci vont refuser toute standardisation des langues régionales endogènes au nom de la nécessaire préservation du caractère identitaire des variantes linguistiques. Selon eux, face au « monstre linguistique » que représenterait un wallon « normalisé », mieux valait continuer, aussi longtemps que possible, d'illustrer l'infinie richesse des variétés existantes, quitte à ce que cette œuvre de préservation se transforme en un travail de philologue plutôt que de créateur.

Le débat entre ces positions contradictoires s'enlisera et, à l'heure actuelle, il n'y a toujours pas de politique volontariste de promotion des langues régionales en Wallonie, alors que celles-ci ont atteint un point de non-retour en ce qui concerne leur survie (Francard, 2009)²².

3.4. Une norme endogène pour le français en Wallonie

L'imposition du français à l'ensemble de la population de Wallonie se fera en référence à la seule variété légitime, le français « des Français ». Mais, parallèlement à ce qui s'observe en Flandre à propos du néerlandais effectivement pratiqué aujourd'hui, les Wallons (et les Bruxellois francophones) usent d'une

²⁰La proximité de la graphie avec la prononciation était un des principes fondateurs du système graphique mis au point par Jules Feller (1859-1940) pour transcrire les langues régionales romanes de la Wallonie. Ce système est toujours en vigueur aujourd'hui, mais essentiellement dans le domaine wallon proprement dit. Dans les aires picardes et lorraines, son application est moins répandue.

²¹ Le digramme *oi* (dans *foirt* « fort », *oidje* « orge », etc.), par exemple, peut être prononcé, selon les régions, [wa], [wE], [we] ou [o]. Le digramme *ea* rend les prononciations régionales [ja] ou [E] dans des mots comme *tchestea* « château », *bea* « beau », etc.

²² On ajoutera qu'un décret de la Communauté française (entité compétente en matière de politique linguistique en Belgique francophone) avait officiellement reconnu en 1990 les langues régionales endogènes comme composantes du patrimoine culturel de cette Communauté et, qu'à ce titre, elles devaient être préservées et promues comme « outil de communication ». Cette avancée significative arrivera elle aussi trop tard et sera grevée par l'absence de moyens significatifs dévolus à cette politique volontariste.

variété de français spécifique, qui diffère de la variété « de Paris », surtout aux plans de la prononciation et du lexique (Francard, 2010).

Cette variété, dont les caractéristiques ont été « chassées » par des puristes (Hanse et *al.*, 1971, 1974), a longtemps été considérée comme un abâtardissement du français causé par les interférences avec le flamand/néerlandais d'une part, avec le wallon d'autre part. D'où une insécurité linguistique patente (Francard et *al.*, 1993), également constatée dans bien d'autres aires de la francophonie, mais vis-à-vis de laquelle de plus en plus de Wallons prennent aujourd'hui leurs distances. Sans remettre en question la légitimité du français « standard » sur le marché officiel (Bourdieu), les francophones wallons adoptent sur des marchés restreints un français plus en adéquation avec leur environnement et avec leur identité, où les traits empruntés aux langues régionales ne sont pas rares – mais de moins en moins identifiés comme tels (Hambye & Francard, 2004).

Ce chemin ne présente-t-il pas d'étonnantes proximités avec celui emprunté au Nord du pays ?

4. Quelques enseignements

4.1. Les langues endogènes en Belgique : des rendez-vous manqués avec l'histoire

Tant en Flandre qu'en Wallonie, les langues régionales endogènes bénéficiaient, dans les premières décennies de l'État belge, d'une situation favorable du point de vue de la vitalité de la langue (corpus), mais défavorable du point de vue du prestige et de reconnaissance officielle (statut).

Au terme d'un processus qui s'est déroulé dans des contextes très différents, un même résultat est observé de part et d'autre de la frontière linguistique en Belgique : les deux communautés ont choisi comme langue officielle une langue qui est (largement) exogène. Trois enseignements généraux peuvent être tirés de ce déni institutionnel des langues régionales endogènes en Belgique.

Une urgence à gérer

La réussite de l'aménagement linguistique d'une langue minorisée, dans son corpus ou/et dans son statut est toujours une course contre le temps, où les – rares – occasions d'infléchir le cours des choses doivent être saisies dès qu'elles apparaissent.

Cette urgence met parfois en porte-à-faux avec la réalité les aménagistes, persuadés à juste titre qu'il faut donner le temps nécessaire aux communautés linguistiques pour évoluer vers l'autodétermination. La temporalité des changements de mentalité collective, illustrée dans les pages qui précèdent et dans bien d'autres

situations de minorités linguistiques, est souvent en décalage avec les impératifs de survie des langues menacées.

Un handicap à surmonter

Que l'identité collective s'exprime par un certain nombre de spécificités linguistiques est une réalité observable. Que cela aboutisse à une série de variétés irréductibles les unes aux autres peut être un résultat de l'histoire, mais aussi un potentiel handicap pour la survie de la langue menacée.

Les parlers endogènes en Belgique – et ailleurs – ont lourdement pâti de leur fragmentation dialectale face à une langue ressentie comme hégémonique et homogène, qu'il s'agisse du français (dans les deux cas) ou du néerlandais (dans le seul cas de la Flandre).

La dynamique des situations de diglossie ne s'inverse que si les rapports de force entre les langues en présence se modifient radicalement. Une langue perçue comme « unique »²³ par la communauté est plus forte qu'un conglomérat de variétés (même proches).

Des soutiens institutionnels à obtenir

Une des différences essentielles entre Flamands et Wallons en Belgique est que les premiers, contrairement aux seconds, ont cherché dès la création du nouvel État une autodétermination qui les mènerait à une « nation flamande » reconnue dans ses droits. L'engagement des Flamands ne s'est toutefois pas traduit dans le choix d'une langue issue du patrimoine linguistique séculaire de cette collectivité.

Le déficit de légitimité qui a lourdement pesé sur une hypothétique « langue flamande », à la fois vis-à-vis du français et vis-à-vis du néerlandais, n'aurait pu être contrecarré que par des interventions institutionnelles fortes qui auraient soutenu la dynamique impulsée par le Mouvement flamand. Car la seule implication des membres d'une communauté linguistique ne suffit pas à faire reconnaître, et donc à faire vivre une langue dans un environnement concurrentiel.

Il a donc manqué à la Flandre un « discours du Trône » semblable à celui du roi Mohammed VI en 2001, qui a permis la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes au Maroc. Mais dans une Belgique dominée à ses débuts par la bourgeoisie francophone, la cause était perdue d'avance.

4.2. Et l'amazighe aujourd'hui au Maroc ?

²³ Il y a lieu de distinguer l'unicité de la langue (qui est de l'ordre des représentations) et son homogénéité (qui est de l'ordre des pratiques). Si la première peut être un atout à faire valoir face à des langues concurrentes, la seconde est un leurre.

L'amazighe est aujourd'hui à un tournant de son histoire²⁴. Des phases décisives du processus d'aménagement ont été menées à bien, tant du point de vue du corpus²⁵ que de celui du statut²⁶. Le processus en cours repose en outre sur une collaboration étroite entre la communauté linguistique amazighe, des institutions officielles et des instances au plus haut niveau de l'État. Cette synergie est le gage de la réussite démocratique du processus imminent d'institutionnalisation de l'amazighe.

Ces avancées n'ont jamais été à portée des langues endogènes en Belgique, mais elles pourraient ne pas suffire pour garantir la réussite finale du processus de revitalisation de l'amazighe. D'autres défis sont à rencontrer, dans l'urgence qu'impose la combinaison actuelle d'éléments éminemment favorables - parce que celle-ci est plus conjoncturelle que structurelle (d'après le diagnostic posé par Boukous, 2009 : 15-21).

Un de ces défis, bien identifié par l'IRCAM, sera le passage de l'actuel morcellement dialectal à une langue amazighe « standard ». Le processus qui semble avoir recueilli le consensus des aménagistes²⁷ est celui d'une convergence à construire au départ d'une standardisation préalable et progressive des principaux géolectes de l'amazighe au Maroc : le tarifite, le tamazighte, le tachelhite.

Cette démarche d'aménagement du corpus en deux temps, qui combine la prise en compte effective de la variation existante et la nécessité d'une norme intégrative (voir notamment Boukous, 2009 : 34 ; Boumalk 2009 : 56-57) n'est toutefois pas sans risque au plan du statut : elle « grève les chances de l'amazighité de constituer un bloc communautaire avec un leadership national en mesure d'être en position de négocier avec les instances centrales » (Boukous, 2009 : 35). Et il n'est pas certain

²⁴ Pour une synthèse sur l'évolution récente de l'amazighe, tant du point de vue du statut que du point de vue du corpus, voir Bouhjar, 2012

²⁵ On songe en particulier à la délicate étape d'adoption du tifinaghe comme alphabet officiel (Bouhjar 2004 ; Ameer *et al.*, 2006), mais aussi à l'intense activité de création terminologique (Ennaji 2004 ; Boumalk & Bounfour 2009 ; la série « Lexiques » du Centre d'aménagement linguistique de l'IRCAM).

²⁶ Introduction de l'amazighe dans l'enseignement (revue *Asinag* n° 2 [2009] ; Agnaou 2009), dans les médias ; reconnaissance comme langue nationale, etc.

²⁷ En témoignent les contributions publiées dans Bouhjar, 2004 et, plus encore, celles réunies dans Ameer, 2009, inspirées des positions énoncées dans Chaker, 1985 et Boukous, 2004. Le projet d'un amazighe standard « supranational », qui serait partagé par les amazighophones du Maghreb et du Sahel paraît actuellement hors d'atteinte. Par ailleurs, l'idée d'identifier comme « référence » une des variétés existantes de l'amazighe n'a pas été retenue (cf. El Mountassir, 2006 : 83 : « Cette stratégie de la standardisation linguistique de l'amazighe constitue le fondement essentiel pour un rééquilibrage des variétés intradialectales. Car, il ne s'agit pas de sélectionner ou de privilégier une variété déterminée à l'intérieur d'une zone dialectale, mais plutôt de « rapprocher » plusieurs variétés autant que possible en sélectionnant les formes les plus simples et les plus unifiantes. Voir aussi Ameer, 2009 : 77 : « Une telle option est la moins démocratique de toutes et engendrera des conflits au sein d'une même communauté. »

que l'adhésion plus aisée des amazighophones à une variété régionale (standardisée) ressentie comme proche de leur usage suffise à contrecarrer les effets pervers d'une minorisation sociale dont ces locuteurs pâtissent encore trop souvent²⁸.

Les leçons tirées du déni institutionnel des langues endogènes en Belgique suggèrent – modestement – non seulement de garder bien présent à l'esprit l'objectif d'une langue standard susceptible de peser dans l'équilibre des langues du marché linguistique marocain, mais aussi de ne pas s'enliser dans la première étape de la démarche. Celle-ci représente une rupture avec les pratiques linguistiques effectives, minimale sans doute, mais symboliquement forte. La seconde étape devrait pouvoir bénéficier rapidement de cette première avancée, pour éviter de rester une « inaccessible étoile ».

Il serait sans doute judicieux d'évaluer, à intervalles rapprochés, le degré d'adhésion de la communauté amazighe au processus de standardisation en cours. La mise en place, par les soins de l'IRCAM, d'un observatoire de l'aménagement linguistique de l'amazighe pourrait assumer cette mission, au départ d'une série d'indicateurs – tant au plan du corpus que du statut – et régulièrement contrôlés dans la communauté. Ce faisant, les aménagistes pourraient ajuster au mieux l'évolution des mentalités collectives et l'urgence des politiques à mener.

Références bibliographiques

Agnaou, Fatima (2009), « Curricula et manuels scolaires : pour quel aménagement linguistique de l'amazighe marocain ? », in Ameur [dir.], 2009, p. 109-126.

Ameur, Meftaha, Bouhjar, Aïcha, Boukhris, Fatima, Boukous, Ahmed, Boumalk, Abdallah, Elmedlaoui, Mohamed, El Mehdi, Iazzi (2006), *Graphie et orthographe de l'amazighe*, Rabat, IRCAM.

Ameur, Meftaha (2009), « Aménagement linguistique de l'amazighe : pour une approche polynomique », in Ameur [dir.], 2009, p. 75-88.

Ameur, Meftaha [dir.] (2009), « Aménagement de l'amazighe : motivations, méthodologie et retombées », *Asinag* (numéro thématique), n° 3, Rabat, IRCAM.

Ameur, Meftaha & Boumalk, Abdallah [dir.] (2004), *Standardisation de l'amazighe*. Actes du séminaire organisé par le Centre d'Aménagement Linguistique (Rabat, 8-9 décembre 2003), Rabat, IRCAM.

Beheydt, Ludovic (2002a), *Eén en toch apart. Kunst en cultuur van de Nederlanden*, Leuven, Willems Fonds.

²⁸ Comme le rappelle pertinemment Boumalk, 2009 : 60 : « Le défi à relever est de maintenir et de (re)créer les conditions favorables à cette transmission [= transmission intergénérationnelle de la langue et de la culture amazighes]. À cet égard, la valorisation sociale de la langue et de la culture amazighes s'avère être incontournable ; elle doit se traduire par la promotion sociale des individus qui pratiquent cette langue. »

Beheydt, Ludovic (2002b), « Deelen Vlaanderen en Nederland een culturele identiteit ? », in Gillaerts, Paul, van Belle, Hilde & Ravier, Luc [dir.] (2002), *Vlaamse identiteit : mythe én werkelijkheid*, Leuven, Acco, p. 22-42.

Beheydt, Ludovic (2003), « De moeizame weg van een standaardtaal », in Stroop, Jan [dir.] (2003), *Waar gaat het Nederlands naartoe ? Panorama van een taal*. Amsterdam, Bert Bakker, p. 152-163.

Beheydt, Ludovic (2010), « Culturele identiteit en normativiteit », in Hendrickx, Els *et al.* [dir.] (2010), *Liever meer of juist minder ? Over normen en variatie in taal*. Gent, Academia Press, p. 1-14.

Bouhjar, Aïcha (2004), « Le système graphique Tifinaghe-Ircam », in Ameur & Boumalk [dir.], 2004, p. 44-62.

Bouhjar, Aïcha (2012), « De la langue du terroir à une langue au pouvoir : officialisation de la langue amazighe (berbère) au Maroc », *Lengas*, n° 71, p. 29-40.

Boukous, Ahmed (2004), « La standardisation de l'amazighe : quelques prémisses », in Ameur & Boumalk [dir.], 2004, p. 11-22.

Boukous, Ahmed (2009), « Aménagement de l'amazighe : pour une planification stratégique », in Ameur [dir.], 2009, p. 13-40.

Boumalk, Abdallah (2009), « Conditions de réussite d'un aménagement efficient de l'amazighe », in Ameur [dir.], 2009, p. 53-61.

Boumalk, Abdallah & Bounfour Abdellah [dir.] (2009), *Néologie et terminologie grammaticale de l'amazighe*. Actes des journées d'étude de Rabat (27-28 juin 2005) et Paris (12-13 février 2007), Rabat, IRCAM.

Caluwe, Jan De (2002), « Tien stellingen over functie en status van tussentaal in Vlaanderen », in Caluwe, Jan De, Geeraerts, Dirk *et al.* [dir.] (2002), *Taalvariatie en taalbeleid, bijdragen aan het taalbeleid in Nederland en Vlaanderen*, Antwerpen/Appeldoorn, Garant, p. 57-69.

Chaker, Salem (1985), « La planification linguistique dans le domaine berbère : une normalisation pan-berbère est-elle possible ? », *Tafsut - Études et débats*, n° 2, p. 81-91.

Deprez, Kas (1984), « Why do Antwerpians consider Netherlandic language varieties as 'cultured', 'pleasant', 'beautiful', 'rich' ? » in Deprez, Kas [dir.] (1984), *Sociolinguistics in the low countries*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, p.239-285.

El Mountassir, Abdallah (2006), « La dérivation verbale. Construction d'une norme morphologique standard (domaine tachelhit) », in Ameur, Meftaha & Boumalk, Abdallah [dir.] (2006), *Structures morphologiques de l'amazighe*. Actes du deuxième séminaire du CAL (Rabat, les 7 et 8 octobre 2004), Rabat, IRCAM.

Ennaji, Moha (2004), « Standardisation du lexique amazighe : le cas des néologismes », in Ameur & Boumalk [dir.], 2004, p. 246-259.

Francard, Michel, Lambert Joëlle & Masuy, Françoise (1993), *L'insécurité linguistique en Communauté française de Belgique*, Bruxelles, Service de la langue française.

Francard, Michel (2000), *Langues d'œil en Wallonie*, Bruxelles/Charleroi-Liège, Bureau européen pour les Langues moins répandues/*micRomania*.

Francard, Michel (2009), « Regional languages in Romance Belgium : the point of no return ? », *International Journal of the Sociology of Language*, n° 196-197, p. 99-119.

Francard, Michel (2010), « Variation diatopique et norme endogène. Français et langues régionales en Belgique francophone », *Langue française* n° 167/3, p. 113-126.

Geeraerts, Dirk (1999), « Noch standaard, noch dialect. Tussentaal in Vlaanderen en Nederland », *Onze Taal*, n° 68, p. 232-235.

Hambye, Philippe & Francard, Michel (2004), « Le français dans la Communauté Wallonie-Bruxelles. Une variété en voie d'autonomisation ? », *Journal of French Language Studies*, n° 14 (1), p. 41-59.

Hanse, Joseph, Doppagne, Albert & Bourgeois-Gielen, Hélène (1971), *Chasse aux belgicisms*, Bruxelles, Office du bon langage (Fondation Plisnier).

Hanse, Joseph, Doppagne, Albert & Bourgeois-Gielen, Hélène (1971), *Nouvelle chasse aux belgicisms*, Bruxelles, Office du bon langage (Fondation Plisnier).

Horst, Joop van der (2004), « Schreef J.B. Verlooyecht zo gebrekkig ? Het 19de/20e-eeuwse beeld van de 18de eeuw getoetst », *Verlagen en Mededelingen van de Koninklijke Academie voor Nederlandse Taal- en Letterkunde*, n° 114 (1), p. 71-82.

Legros, Élisée (1948), *La frontière des dialectes romans en Belgique*, Liège, H. Vaillant-Carmanne.

Mahin, Lucien (1999), *Qué walon po dmwin ?* Ottignies, éditions Quorum.

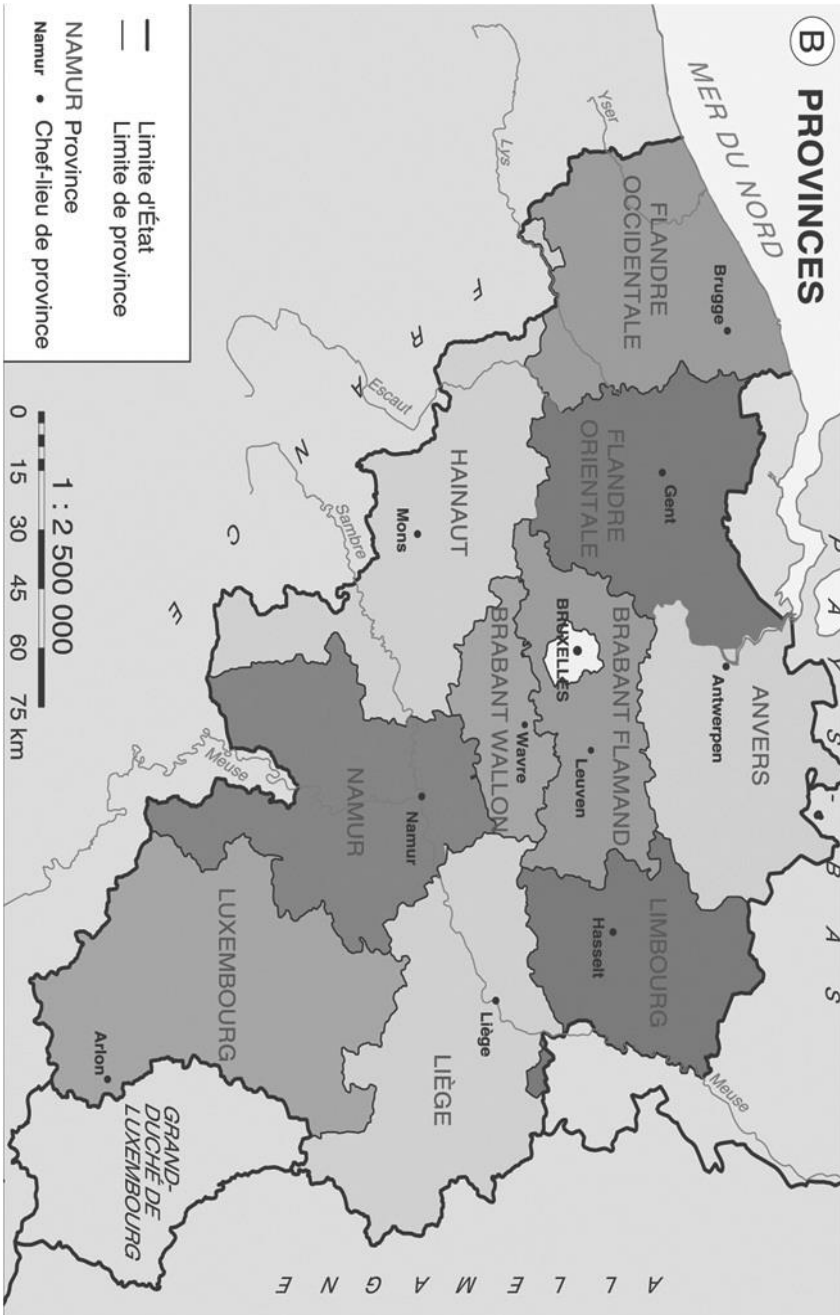
Sinardet, Dave (2008), « Territorialité et identités linguistiques en Belgique », *Hermès* (Paris), n° 51. Disponible en ligne à l'adresse <http://hdl.handle.net/2042/24188>

Vosters, Rik & Rutten, Gijsbert (2011), « Iets over de Hollandse tael, noch voor, noch tegen », in Vosters, Rik & Weijermars, Janneke [dir.] (2011), *Taal, cultuurbeleid en natievorming onder Willem I*. Bruxelles, Verhandelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie van België voor Wetenschappen en Kunsten – Nieuwe reeks n° 23, p. 201-225.

Willemys, Ronald & Daniëls, Wim [dir.] (2003), *Het verhaal van het Vlaams. De geschiedenis van het Nederlands in de Zuidelijke Nederlanden*, Antwerpen/Utrecht, Standaard Uitgeverij/Het Spectrum.

Witte, Els & Van Velthoven, Harry (1999), *Langue et politique. La situation en Belgique dans une perspective historique*, Bruxelles, VUB University Press.

Annexe



L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

Driss Khrouz

Abdesselam Cheddadi

Entretien réalisé par le Comité de Rédaction

Quelle lecture faites-vous des dispositions de la Constitution marocaine en matière de gestion de la diversité culturelle et linguistique ?

Driss Khrouz

La constitution adoptée par référendum en juillet 2011 retient tant dans son préambule que dans son article 5, le principe fondamental de la diversité culturelle et linguistique. Outre l'énoncé des composantes culturelles et linguistiques, la constitution affirme de nouveau la quintessence sur l'amazighe, culture et langue, comme patrimoine commun de tous les Marocains et socle de la civilisation marocaine.

La constitution – loi suprême du pays – consacre ainsi les dispositions du Discours Royal d'Ajdir et le Dahir portant création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM).

Dorénavant l'amazighe est langue officielle à côté de la langue arabe.

Cette langue, l'amazighe, est l'expression d'une culture, celle de tous les Marocains. Ces dispositions ; fortes par leur contenu, par leur teneur et par leurs implications ; sont d'une grande portée sur le long chantier de l'édification d'une société marocaine démocratique, moderne. C'est un acte fondateur à mon sens.

Abdesselam Cheddadi

Avec la nouvelle Constitution, après des hésitations et des atermoiements qui ont duré plus d'un demi-siècle, les principes généraux d'une politique culturelle et linguistique sont posés dans leur globalité avec une certaine clarté.

En effet, la nouvelle Constitution pose, sur un plan général, trois grands principes :

1. La nécessité de bannir et de combattre toutes les formes de discrimination fondées sur le genre, la couleur, les croyances, la culture, l'origine sociale ou régionale, la langue, le handicap ou toute circonstance personnelle que ce soit. (Préambule)

2. Le caractère divers de l'unité nationale, avec ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassani, et avec ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen. (Préambule)
3. Le caractère officiel de l'arabe et de l'amazighe. (Article 5)

Sur la base de ces principes, l'État s'engage à :

- Œuvrer à la protection et au développement de la langue arabe, ainsi qu'à la promotion de son utilisation.
- Promulguer une loi organique qui définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de l'amazighe, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique et ce, afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle.
- Œuvrer à la préservation du Hassani en tant que partie intégrante de l'identité culturelle marocaine unie.
- Protéger les expressions culturelles et les parlers pratiqués au Maroc.
- Veiller à la cohérence de la politique linguistique et culturelle nationale.
- Veiller à l'apprentissage et à la maîtrise des langues étrangères les plus utilisées dans le monde, en tant qu'outils de communication, d'intégration et d'interaction avec la société du savoir, et d'ouverture sur les différentes cultures et sur les civilisations contemporaines.

Si une telle définition de la politique culturelle et linguistique dans le cadre même de la Constitution est l'indice d'une avancée considérable sur la voie de la démocratie, elle permet de lire en creux le retard pris au cours des cinquante dernières années au niveau des droits sociaux et linguistiques, à celui de la reconnaissance et du développement de nos langues sous leurs formes écrite et orale, et à celui du développement culturel. À propos de ce dernier point, il est important de signaler que la nouvelle Constitution est très vague et lacunaire : d'un côté, en parlant de la nécessité de protéger « les expressions culturelles et les parlers pratiqués au Maroc », elle reste très en deçà du problème réel que nous vivons, qui est celui d'une revivification de notre culture par un travail de sauvegarde de notre patrimoine et de son renouvellement à travers la recherche, l'étude et la création, et, de l'autre côté, elle reste muette sur la nécessité vitale d'une appropriation des divers aspects, scientifique, technique et artistique de la culture moderne. On voit par là combien la question culturelle et linguistique est étroitement liée à l'édification d'un État moderne et d'une véritable démocratie. On voit également l'énormité de la tâche à accomplir, à cause du retard pris, de la complexité des problèmes qui se posent, et des moyens intellectuels et matériels qu'il faudra mobiliser. Si nous voulons réussir dans cette tâche gigantesque, il faut considérer qu'après avoir franchi l'étape de la prise de conscience, avec ses débats politiques et idéologiques, il est temps maintenant de laisser de côté les vieilles

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

querelles et discussions, de ne considérer que l'intérêt général en écartant tout esprit partisan et tout fanatisme, et d'envisager le travail à accomplir avec confiance et sérénité, en y apportant la volonté, la vigilance et les compétences requises.

À votre avis, quels sont les mécanismes juridiques à même d'assurer la mise en œuvre des nouvelles orientations des politiques linguistique et culturelle énoncées dans la Constitution ?

Driss Khrouz

Cette décision constitutionnelle doit être traduite dans des lois organiques réglementant les champs de son application et les modalités de sa mise en œuvre.

Suivront par institution et par domaine d'exécution des textes réglementaires plus précis, sous formes de décrets, d'arrêtés et de circulaires. Ce sont les lois organiques qui assurent le niveau le plus pertinent de l'application des principes du préambule et de l'article 5 de la constitution.

Ces lois déterminent l'étendue des actions, les partenariats institutionnels à mettre en œuvre, la hiérarchie administrative qui s'impose, ainsi que le cadre de concertation et d'évaluation idoine pour une exécution efficiente des orientations constitutionnelles.

Les échéanciers, les feuilles de route et les différents niveaux de responsabilité en sont, bien entendu, des composantes aussi exigeantes que déterminantes.

Comme toute loi organique, celle de la mise en application de la diversité culturelle en général et de l'officialisation de l'amazighe en particulier, devra consacrer le bilinguisme de base et ses articulations avec le français d'abord et puis l'anglais et l'espagnol comme langues d'ouverture. L'enseignement, les médias, la communication, la justice, l'administration territoriale et la formation des cadres sont aussi bien concernés que les signalisations externes diverses et variées et la vie publique dans son ensemble.

Abdesslam Cheddadi

La mise en œuvre des nouvelles orientations est extrêmement complexe et difficile, encore une fois en raison de l'accumulation des problèmes et des obstacles pendant plus de cinquante ans, de la rareté des ressources humaines compétentes, et de l'ampleur des moyens financiers à mobiliser. Le processus organisationnel par lequel il faut passer peut être facilement imaginé : tout d'abord, un organe qui définit les orientations générales, les objectifs à court, à moyen et long termes, et qui assure la coordination d'une politique cohérente et harmonieuse, en tenant

compte à la fois de la diversité et des spécificités sociales, linguistiques et culturelles. C'est le Conseil National des Langues et de la Culture (CNLC), prévu par la Constitution. Sa composition ne doit pas se faire uniquement sur la base des tendances et des sensibilités politiques et idéologiques, car les discussions et les divergences en son sein risqueraient de se prolonger à l'infini, mais beaucoup plus en considérant les types de problèmes qui doivent être affrontés et les compétences requises pour les aborder correctement et leur apporter des solutions adéquates. Le rôle de la politique au niveau de l'État comme à celui des partis et des ONGs est désormais d'impulser, de redoubler de vigilance, d'évaluer et de contrôler les actions menées pour réussir le saut qualitatif tant attendu du développement de nos langues et de notre culture. La société civile peut aussi jouer un rôle primordial à cet égard en faisant pression sur les décideurs.

L'enjeu le plus important est donc celui de la création des organes chargés de la mise en œuvre des politiques définies au sein du CNLC. On peut penser, dans ce cadre, à la mise en place de l'Académie Mohammed VI de la langue arabe, qui a été créée par dahir depuis près de 10 ans, le 19 juin 2003, mais qui n'a pas vu le jour jusqu'ici ; à la création d'une Académie de la langue amazighe, qui reprendrait, en les approfondissant et les amplifiant, les travaux réalisés par l'IRCAM dans le domaine de la langue amazighe ; et à la création ou l'activation d'autres académies et d'autres types d'institutions dans les divers domaines scientifiques, techniques, artistiques et littéraires.

Mais le plus difficile est le niveau de l'application et de la pratique. Le temps de la langue et de la culture est un temps moyen ou long, qui est très différent de celui de la politique, immédiat ou très court. Il faut du temps, de la progressivité, de la continuité et beaucoup de persévérance pour atteindre les résultats escomptés.

Quelle est votre conception des modalités d'intégration de l'amazighe, en tant que langue officielle, dans les politiques publiques et les institutions ?

Driss Khrouz

Parler d'échéancier, signifie transition, instruments de mise en œuvre, moyens pédagogiques et surtout un processus bien conçu, bien pensé et bien suivi d'appropriation de l'amazighe dans tous les espaces publics.

Le défi majeur n'est pas tant les décisions législatives, politiques, qu'administratives de l'intégration de la langue amazighe. Il est lié à son acceptation dans le quotidien et à son appropriation par les non amazighophones aussi.

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

Les traductions, les transcriptions et l'interprétariat doivent diffuser plus et mieux la langue. La langue amazighe doit être une langue en partage pour tous les Marocains.

Loin d'exclure, la langue amazighe et le tifinaghe, son caractère, ne doivent pas être des espaces clos, réservés et d'exclusion pour les autres. Les amazighophones ne doivent pas faire de la langue qu'ils parlent une langue de ségrégation linguistique, mais de cohésion dans le respect de cette richesse pour tous.

La langue standard, telle que véhiculée, enseignée et écrite ne doit, en aucun cas, donner l'impression que la transcription en tifinaghe, est un paravent pour asseoir une langue et une écriture pour une élite. L'amazighe – langue moderne – doit prolonger, capitaliser et adapter les différents parlers régionaux, sans en être prisonnière. Le régionalisme et l'isolement dans une « tour d'ivoire » sont des écueils à éviter pour une diffusion acceptée de l'amazighe dans les différentes strates du tissu social marocain, amazighophone et arabophone.

Abdesselam Cheddadi

Si la langue amazighe a été reconnue par la Constitution comme langue officielle, au même titre que l'arabe, ce n'est que justice. Réparer le long déni dont elle a souffert est donc une urgence. Mais il faut se garder de la précipitation et de l'improvisation, dont les effets peuvent être extrêmement néfastes.

Reconnaître l'amazighe comme langue officielle, cela signifie qu'elle est considérée comme une langue de l'État ; autrement dit, qu'elle doit être utilisée par les divers appareils d'État et, d'une manière générale, par les services publics et dans toutes les activités officielles. Comme l'arabe est également reconnu comme langue officielle, cela implique en toute rigueur que l'État doit utiliser également les deux langues, leur accorder les mêmes moyens pour leur développement et leur épanouissement, et prendre les mesures qui s'imposent pour rendre possible leur utilisation dans la pratique. Ce principe est intangible et doit constituer l'horizon de toute politique linguistique au Maroc.

Toutefois, la réalité présente, résultat à la fois de l'histoire récente et d'une histoire plus ancienne, recèle un certain nombre de contraintes, de lacunes et d'obstacles dont il faut en premier lieu prendre toute la mesure. Durant la période coloniale, les deux langues ont été marginalisées au bénéfice de la langue française ou de la langue espagnole, en voyant leur usage limité, leurs fonctions restreintes, et leur développement freiné. Réduite, pour l'une, l'amazighe, à une langue orale vernaculaire sans possibilité d'unification de ses diverses variantes régionales ; cantonnée, pour l'autre, l'arabe, dans les sphères religieuse et judiciaire, et, secondairement, littéraire, elles ont été toutes les deux, à quelques nuances près, figées dans leur évolution et empêchées de s'adapter aux conditions du monde moderne en se réformant sur le plan grammatical, syntaxique et lexical, et en accueillant et assimilant les savoirs modernes. Avec l'indépendance, cette situation

ne s'est guère améliorée. Pendant une trentaine d'années, laissé à l'abandon, non institutionnalisé dans le système d'enseignement et ignoré des services publics, l'amazighe a été essentiellement porté par le mouvement associatif et militant et par quelques universitaires et écrivains. Le sort de l'arabe n'a pas été bien meilleur, malgré une politique apparemment plus favorable. L'arabisation, revendiquée bruyamment par les partis nationalistes, adoptée par le gouvernement, est restée superficielle, parce qu'elle n'a jamais été accompagnée par les mesures susceptibles de la réaliser véritablement. Improvisée, menée de manière incomplète et sans moyens adéquats, elle a eu des effets néfastes, contraires à ceux auxquels on devait s'attendre, notamment dans le secteur de l'enseignement et de la formation des cadres. Si quelques progrès ont pu être enregistrés dans la formation d'un arabe moderne, les questions épineuses de la standardisation, de la formation d'une langue scientifique, et du rapprochement entre la langue parlée et la langue écrite n'ont pas pu être abordées correctement.

Cette situation de nos deux langues nationales a eu pour conséquence une très grave carence dans les fonctions linguistiques telles qu'elles doivent être exercées dans une société moderne, et cette carence s'est négativement répercutée sur le plan culturel et social, laissant la place libre aux langues étrangères, notamment le français. D'une façon occulte et non avouée, cette langue est ainsi devenue par la force des choses la langue de l'efficacité technique et économique, de la promotion sociale, mais aussi la langue de l'élite. C'est ainsi que bon nombre de Marocains, devant l'impasse linguistique dans laquelle le Maroc est plongé depuis des décennies, n'hésitent pas, au nom de l'efficacité, souvent de bonne foi d'ailleurs, à accepter comme une fatalité le recours aux langues étrangères dans les secteurs clés de la vie de notre société.

La question de l'évolution de l'arabe et de l'amazighe pour en faire des langues modernes dans le sens plein du terme reste donc posée dans toute son ampleur. Idéalement, dans un horizon qui reste à définir, les deux langues doivent être simultanément développées de telle sorte qu'elles soient à même de remplir toutes les fonctions des langues modernes dans l'enseignement et la formation, la création, la recherche scientifique, l'administration, le secteur de production et la vie publique d'une manière générale. Un nouveau départ, pour l'une et pour l'autre, s'impose, en considérant les spécificités de chacune d'elles, leurs degrés d'évolution et de développement respectifs, et les relations qu'elles doivent entretenir entre elles.

Une fois le principe de l'officialité des deux langues admis, et c'est le cas aujourd'hui avec les nouvelles dispositions de la Constitution, c'est aux spécialistes d'élaborer un programme progressif qui tienne compte, sur la base d'un état des lieux, des problèmes à résoudre, des objectifs à atteindre par étape en commençant par les plus urgents et les plus stratégiques, et des moyens humains et financiers à mobiliser. Ce qu'il faut éviter à tout prix, c'est de retomber dans des démarches improvisées, purement idéologiques et formelles ou soumises à des calculs politiques.

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

L'article 5 de la Constitution stipule la création du Conseil National des Langues et de la Culture Marocaines. Comment voyez-vous cette institution quant à ses attributions, sa composition, son fonctionnement, ses ressources... ?

Driss Khrouz

Le Conseil National des Langues et de la Culture Marocaine est ainsi créé par l'article 5 de la constitution. Sa mission est de coordonner les institutions, leurs attributions, leurs politiques et leurs ressources pour une harmonisation optimale.

Les deux langues officielles, l'arabe et l'amazighe, ne doivent pas être placées dans un contexte de concurrence et encore moins d'opposition. Elles ne doivent pas non plus être cloisonnées, chacune, dans des domaines précis. Toute spécialisation, *a priori*, ne peut être que nocive.

La question centrale dans les missions du Conseil National est celle de l'adaptation et de la simplification de la langue arabe et de l'introduction progressive et cumulative d'un amazighe moderne, simple, accepté et accompagné par ses locuteurs, pour intégrer l'enseignement, la recherche et l'administration.

Le Conseil National est chargé de la préservation du « patrimoine authentique » du Maroc et il sera chargé de la « protection et du développement des langues arabe et amazighe et des diverses expressions culturelles marocaines ». Il a pour mission de traduire en politiques la valorisation du parler hassani et des « influences » méditerranéenne et hébraïque du Maroc.

Outre la coordination entre les différentes institutions spécialisées chacune dans ses domaines, le Conseil National doit les articuler avec les exigences d'une société marocaine plurielle, unie, moderne, démocratique et ouverte sur le monde.

C'est bien d'un Conseil qu'il s'agit. Sa fonction est centrée d'abord sur des orientations stratégiques, laissant à ses composantes leur mise en œuvre par domaine.

Est-il une institution consultative relais entre le pouvoir législatif et le pouvoir politique en la matière ?

Est-il une tribune, un « think-tank » chargé de faire émerger des idées et de les débattre, laissant aux décideurs politiques le recul nécessaire avant toute décision ?

Entretien avec Driss Khrouz et Abdesselam Cheddadi

Selon vous, quelles sont les mesures pouvant garantir l'articulation et la synergie entre les institutions dédiées aux langues et aux expressions culturelles marocaines ?

Driss Khrouz

Trois niveaux me paraissent essentiels dans leur synergie pour assurer une articulation harmonieuse entre les instituts chargés de la modernisation et de la valorisation des langues et composantes culturelles du Maroc.

Le niveau levier est institutionnel, le choix est politique. Ce sont les institutions publiques, privées et les ONGs qui portent ces orientations et les traduisent en politiques. Tous les types du pouvoir sont concernés, le sont aussi tous les acteurs.

Il s'agit à ce niveau d'actes de souveraineté et d'expressions politiques des actes législatifs.

La vision d'ensemble, les structures des différentes institutions, l'équité dans l'attribution des ressources, les statuts des institutions chargées des langues et des cultures différentes doivent leur permettre de remplir leurs missions respectives dans les meilleures conditions.

Le niveau relatif au Conseil National chargé de la coordination doit se situer à la dimension d'un pouvoir consultatif éclairé et tourné vers les stratégies et les priorités. La coordination devait se faire avec d'autres institutions similaires, notamment le Conseil Supérieur de l'Enseignement.

Le rôle que jouent les associations non gouvernementales est primordial à plus d'un titre. Outre le plaidoyer nécessaire et la pédagogie de diffusion de la langue, des chants, des productions littéraires et artistiques ; le mouvement associatif en général et amazighophone en particulier a bien adhéré dans sa quasi-totalité aux objectifs stratégiques d'une langue officielle amazighe, véhicule d'une culture amazighe. Et cela n'est en aucun cas, en contradiction ni avec des parlers régionaux, ni avec des variantes culturelles diverses et variées.

L'Institut Royal de la Culture Amazighe a accumulé un ensemble d'acquis dans le domaine de la langue et de la culture amazighes. Quel rôle envisagez-vous pour cette institution à l'aune de la nouvelle Constitution ?

Driss Khrouz

L'IRCAM a accumulé en dix ans une expérience et une production scientifique et culturelle importantes. La renaissance de l'écriture amazighe et en amazighe est un acquis essentiel.

L'officialisation de l'amazighe : défis et enjeux

Tout le processus adopté et progressivement mis en œuvre par l'IRCAM a créé un mouvement d'ensemble. La production académique et la recherche en linguistique sont une base solide pour l'édification culturelle. Il y a un engagement maîtrisé, progressif et continu dans la structuration de la langue standard qui donne toute sa portée à ses prolongements culturels et académiques dans les manuels, les publications, l'enseignement, la recherche, les médias et la communication.

Dans la configuration que propose la constitution, rien n'empêche l'IRCAM de continuer à jouer le rôle qui lui est dévolu par le Dahir portant sa création, dans une nouvelle construction institutionnelle en termes de tutelle, de conseil d'administration et de budget.

Abdesselam Cheddadi

Avec un passé d'un peu plus de dix ans, l'IRCAM a accompli un travail considérable tout azimut. Etant, au cours de toute cette période, la seule grande institution officielle à s'occuper exclusivement de la question de la langue et de la culture amazighes dans toutes leurs dimensions, allant de la définition des orientations générales jusqu'à la détermination des programmes de recherche et d'enseignement et à la confection des manuels, l'étendue des attributions et des tâches qu'il devait assumer le condamnait à la dispersion des efforts, et, au final, à beaucoup de lenteur dans le traitement des problèmes. La mise en œuvre de l'officialisation de l'amazighe nécessite un travail encore plus vaste et plus complexe dont il faut commencer par délimiter les grands domaines. On peut en distinguer au moins trois, chacun pouvant lui-même être subdivisé en plusieurs sections : 1. tout ce qui concerne la langue amazighe, son étude, sa protection et son développement ; 2. tout ce qui concerne l'enseignement de l'amazighe, sa conception, ses programmes, ses outils pédagogiques, et la formation des formateurs ; 3. enfin tout ce qui concerne la culture amazighe, son étude, la sauvegarde de son patrimoine, son développement et sa diffusion. Étant entendu que toutes ces tâches ne peuvent être assumées par un seul organisme ou une seule institution, l'IRCAM sera amené à se réorganiser en choisissant un domaine d'activités spécifique, soit en gardant son nom, soit en se transformant en académie de la langue amazighe, s'il choisit par exemple de se spécialiser dans le domaine linguistique.

Varia

Glottonymie au maghreb : défis et enjeux

Mohand Mahrazi
Université de Béjaïa (Algérie)

Throughout this article, we demonstrate that all languages are equal. There are no small or great languages; neither are there any languages that are more beautiful than other languages; since they are all means of human communication. Judgements about the beauty, qualities, or defects of a language, or stating that a certain language is easier to learn compared to another language are value judgements, and are based on arbitrary considerations.

Dans les situations de plurilinguisme, les Etats sont amenés à favoriser telle ou telle langue au détriment des autres. Le but de ces politiques est généralement de créer une langue unifiée, figée, standardisée, qui se donne comme « symbole et instrument de leur existence nationale » (Weinreich U., 1968 : 648). Pour ne pas attiser la colère des populations en situation de minoration, ces Etats ont recours aux jeux de la dénomination de leurs langues ou à ce que Jacques Leclerc appelle « l'idéologie de la glorification linguistique » (1996 : 134). Manipuler la langue, c'est manipuler aussi l'identité, car la langue n'est pas seulement un instrument de communication entre les humains, elle incarne la vision du monde de ses locuteurs et ses imaginaires ; elle est par conséquent le symbole apparemment linguistique de la dominance politique, économique et sociale. Pour Cécile Canut (2000), les noms, d'où qu'ils viennent dans le champ social, sont créés pour instituer, légitimer, soit une volonté politique (langue nationale à imposer), soit une réalité linguistique occultée (les langues exclues du domaine public et non reconnues par les politiques). Ces manipulations ont un impact sur les populations au niveau des représentations que se font les locuteurs de leurs langues.

Dénommer c'est aussi dominer (Canut C., 2000). En Afrique du Nord, l'arabe a remplacé le français comme langue d'unification tout en assignant à l'amazighe « un rôle tout à fait marginal comme véhicule des formes d'expression populaires et "inférieures" : folklore, théâtre et productions culturelles destinées à la consommation "populaire" » (Chaker S., 1983). Pour légitimer cette entreprise d'unification linguistique et de négation des langues autochtones, les dirigeants de ces Etats font tout pour convaincre leurs peuples en assignant à leurs idiomes des formules dépréciatives comme "vulgaires", "patois", "dialectes sans normes", "langues profanes", "langues non scientifiques", etc. En revanche, la "langue

choisie" ou la "langue du pouvoir" est considérée comme : "langue scientifique", "grande langue", "langue normée", "langue sacrée", "langue nationale", "langue pure"...

Mais, en réalité, qu'est-ce qu'une langue ? Existe-t-il des "vraies langues" et des "fausses langues" ? Existe-t-il des "langues corrompues" et des langues non-corrompues ?... Y a-t-il des "super langues" ? ...

C'est à cette série de dichotomies que je tenterais de répondre dans cet article. Pour ce faire, j'opposerai à chaque fois les deux qualificatifs, attribués respectivement à la "langue dominante" et aux "langues maternelles".

1- " Langue"/" dialecte"

Ce couple "langue/dialecte" est sans aucun doute le plus utilisé dans le discours des élites gouvernantes. Définir une langue n'est jamais simple compte tenu de la complexité, l'hétérogénéité et de la subjectivité des critères qu'on y emploie. Au sens courant, une langue est un instrument de communication, un système de signes, vocaux spécifiques aux membres d'une même communauté. On sait bien que *langue* et *dialecte* sont des concepts idéologiquement connotés et toute tentative de les distinguer à partir d'un seul critère se heurte à des résultats contradictoires. Le mot *langue* a de nombreuses définitions entre autres :

Etymologie : *langue* du latin *lingua*, "langue", "organe de la parole", d'où "langage".

Ferdinand de Saussure (1994 : 31) : la langue est « à la fois un produit social de la faculté du langage et un ensemble de conventions nécessaires, adoptées par le corps social pour permettre l'exercice de cette faculté chez les individus ».

André Martinet (2003 : 9-10) : une langue est « un instrument de communication selon lequel l'expérience humaine s'analyse, différemment dans chaque communauté, en unités douées d'un contenu sémantique et d'une expression phonique, les monèmes ; cette expression phonique s'articule à son tour en unités distinctives et successives, les phonèmes, en nombre déterminé dans chaque langue, dont la nature et les rapports mutuels diffèrent eux aussi d'une langue à une autre ».

Littre¹ : « Langue désigne en général l'expression des pensées par la parole d'après les principes communs à toutes les grammaires ».

Petit Robert² : La langue est un « système d'expression du mental et de communication, commun à un groupe social (communauté linguistique) ».

¹ En ligne sur le site Internet : <http://littre.reverso.net/dictionnaire-francais/definition/langue>

En parcourant ces définitions, on remarque bien que sur le plan linguistique, toutes ces fonctions peuvent être assurées aussi bien par une langue que par un dialecte³. Le français n'est en fait qu'un ensemble de formes linguistiques d'*oïl* propre à la langue dominante de Paris et débarrassé des traits dialectaux (picards, normands, bourguignons, champenois, etc.). D'un point de vue linguistique, il n'y a aucune différence entre langue et dialecte. Le breton, le corse ou l'occitan sont donc des langues à part entière répondant à la définition ci-dessus au même titre que le français, le russe ou l'anglais. La différence ne peut être que subjective, et réside, comme le rappelle Sonia Branca-Rosoff (1996), dans le statut qu'une culture donnée accorde à ses langues.

Certes, dans la langue courante, on utilise souvent le mot "dialecte" dans le sens de "variante localisée" d'une langue. A ce titre, le français est un dialecte de la langue d'*oïl*. Si on aborde la question seulement du point de vue de la fonction, les dialectes sont aussi des langues, parce qu'ils constituent des codes servant à la communication : selon l'expression de Louis-Jean Calvet, une langue est un dialecte qui a réussi. Si l'on tient malgré tout, à établir une distinction, on pourrait la formuler ainsi : une langue n'est pas seulement un moyen de communication, elle est également une fonction expressive et identitaire, c'est-à-dire un ensemble de variétés dialectales ou sociolinguistiques ayant une parenté structurale et historique.

Les dialectes sont donc des formes locales d'une langue, assez particularisées pour être identifiées de façon spécifique, mais dont l'intercompréhension est plus ou moins aisée entre les personnes qui parlent une autre variété de la même langue. En cela, deux locuteurs de dialectes différents d'une même langue peuvent se comprendre mutuellement alors que deux locuteurs de langues différentes ne peuvent se comprendre. A juste titre, Ahmed Boukous (1995 : 89) écrit :

« L'amazighe commun" ou *koinè* ne peut être considéré ni comme un dialecte géographique ni comme un dialecte social. En effet, ce n'est pas un *géolecte* car il n'existe pas de langue centrale commune dont il serait une réalisation régionale, comme c'est le cas de l'arabe classique dans ses rapports avec les dialectes arabes. En outre, comme il n'existe pas de langue dont il soit une variété sociale, on ne peut pas le considérer comme un *sociolecte*, à l'exemple des parlers spécifiques aux classes sociales ou des parlers qui se différencient selon les catégories socioprofessionnelles dans les sociétés fortement stratifiées. Enfin, en l'absence d'une langue mère attestée dont il serait le produit de l'évolution historique, il

² Paul Robert, 1977, Le Petit Robert : Dictionnaire alphabétique & analogique de la langue française. Société du nouveau Littré.

³ Du grec *dialectos* désignait les systèmes différents utilisés dans toute la Grèce. Pour le Grand Larousse, le dialecte est la variété régionale d'une langue. Donc un dialecte est la forme particulière qu'une langue a prise dans une région, une province, etc., et qui recouvre une aire plus restreinte que la langue standard (l'acception est toujours péjorative).

n'est pas non plus un *chronolecte*, comme c'est le cas des langues romanes par rapport au latin, par exemple ».

La langue amazighe qui possède un héritage très important, parlée par plusieurs millions de personnes « émane d'une des plus grandes anciennes civilisations de l'humanité et fait partie intégrante aussi bien du passé que du présent de l'Afrique du Nord » (Sadiqi F., 1997 : 17), ne peut être qu'une *langue à part entière* comme c'était le cas de l'islandais, langue issue du norvégien ancien, qui est bien considéré comme une langue et non comme un dialecte norvégien, bien qu'il soit parlé par moins d'un demi million de personnes⁴ et qu'il ne soit pratiqué qu'en Islande⁵.

2- "Langue nationale"/"langue non-nationale"

La définition qui paraît la plus simple est la suivante : une langue ayant un statut national, c'est une langue reconnue comme expression d'un groupe faisant partie de la nation. Une langue passée au rang de langue officielle, c'est une langue adoptée comme langue par un Etat et qui est, le plus souvent, normalisée, et enseignée à l'ensemble de la population. Elle est donc reconnue comme variété de référence.

Si l'on admet qu'une langue nationale est une langue autochtone enracinée dans la pratique socioculturelle de la communauté nationale ou d'une fraction de cette communauté, alors toutes les langues parlées sur ce territoire le sont aussi. Paradoxalement, dans certains pays, la variété qu'on baptise "langue" n'est pas la langue nationale au sens de parlée réellement par le peuple, mais une forme fictive, supranationale, réservée à des situations restreintes. Une telle vision laisse supposer que les membres de chaque communauté sont des locuteurs dont la langue maternelle est la langue du pouvoir. Mais est-ce vrai ? Non, car cet attribut de langue nationale comme dénominateur essentiel à la formation des Etats modernes réfère dans ces pays à une nation plutôt symbolique que réelle ; l'argument de l'unité de chaque nation justifie l'exclusion des langues parlées considérées comme "locales", "dialectales", voire "folkloriques".

Au Maghreb, mis à part la langue choisie par le pouvoir, tous les autres idiomes du peuple sont traités par leurs élites nationalistes de langues "non-nationales", voire "anti-nationales". En appliquant cette logique, il est clair que les diverses variétés maternelles symbolisent la division de la nation. Au fond, cet argument n'est qu'un prétexte, car si l'on se réfère à l'expérience de certaines nations disloquées, la pluralité linguistique n'a jamais été la cause principale de leurs conflits.

⁴ 276 000 habitants en 1998, selon Jacques Leclerc.

⁵ Après plusieurs siècles d'occupation danoise, la république islandaise est officiellement proclamée le 17 juin 1944, et l'islandais est inscrit alors dans la constitution comme langue officielle du pays.

3- "Grandes langues"/"petites langues"

La présence de plusieurs langues sur un même territoire provoque sans aucun doute des conflits en raison des rapports de force qui s'exercent entre elles. Ces conflits sont liés souvent à la répartition inégale des rôles sociaux attribués à ces langues en situation de concurrence. Les langues maternelles dans certains pays sont considérées par leurs "adversaires" comme variétés de moindre prestige, et pour se justifier, ils font valoir des arguments selon lesquels ces idiomes maternels sont absents des secteurs formels de la vie publique tels que l'école, l'administration, les médias, etc. Une telle politique a toujours correspondu à un sentiment de supériorité chez les locuteurs de la langue dominante, et par conséquent une auto-dévalorisation des groupes minoritaires. Salem Chaker (1983), traitant la question des langues dominées, écrit :

« En fait, la hiérarchisation, et le jugement de valeur que le discours idéologique qui s'est répandu dans tout le monde arabe ne se fonde pas sur des données linguistiques internes, mais uniquement sur des faits historiques et politiques. La différence réside dans le statut "des langues dominantes" et "des langues dominées". A ce titre, ni le français, ni le latin, ni le grec ancien ou l'arabe classique ne sont devenus de "grandes langues de culture" de par leurs qualités intrinsèques en tant que langues, ou par une supériorité originelle quelconque. Leur réussite est strictement déterminée par le succès historique, politique, militaire, religieux ... des peuples qui parlaient ces langues ».

La langue amazighe, unie dans son lexique et sa syntaxe, est une langue à part entière. A ce titre, aucune langue ne peut se prévaloir d'une supériorité naturelle sur une autre quelque soient leurs rôles respectifs dans la vie sociale et politique. Chaque langue est une référence première, et constitue le fil conducteur entre ses locuteurs ; elle fait partie du patrimoine universel. Pour Louis-Jean Calvet (2004), toutes les langues sont égales et méritent d'être écrites, toutes peuvent exprimer de la même façon tout le savoir humain et doivent être protégées.

Il est vrai qu'il y a des langues de grande diffusion comme l'anglais, le français, l'espagnol, l'arabe... et des "petites" langues, locales ; des langues célèbres et des langues peu connues, mais toutes ces langues se valent en ce qu'elles possèdent : la vitalité, la créativité, le découpage du réel, etc. Lors d'un forum sur "les inégalités des langues", Henri Meschonnic (2000) déclare :

« Ceux qui pensent qu'il y a une inégalité des langues ne voient que l'économico-politique : ils voient l'universalisation, pas l'universel, qui est à chaque fois spécifique, et ils prennent l'universalisation (d'un modèle, ou d'une puissance) pour l'universel. Ils montrent qu'ils ne savent ni ce qu'est une langue, ni ce qu'est une culture, une littérature, dans leurs rapports avec une langue ».

4- "Langues sacrées"/"langues profanes"

Le discours de "langues sacrées" et de "langues profanes" est omniprésent chez les *salafistes* qui considèrent que seul l'arabe classique est sacré, car il est la langue du Coran et du paradis. Ces deux dimensions que sont l'arabité et l'islam sont ainsi privilégiées comme traits définitoires du peuple maghrébin.

La langue et la religion sont ainsi liées pour exprimer l'identité nord-africaine. Cette idéologie invoque inlassablement d'une manière idyllique, la fidélité à la langue divine au monde arabo-islamique et à son passé prestigieux⁶. Voici, un bel exemple de discours sur ce point : "la langue arabe et l'islam sont inséparables... L'arabe a sa place à part de par le fait qu'elle est la langue du Coran et du prophète"⁷. Au nom de l'islam on a donc imposé l'arabe classique, et toute atteinte à cette langue serait une profanation du sacré.

Actuellement, on trouve des traductions du Coran dans un grand nombre de langues, "l'islamisation" n'implique pas "l'arabisation", car selon Kamal Nait-Zerrad (1998 : 35), « le prophète lui-même autorisait Salman al-Farisi, un persan à traduire une partie du Coran pour permettre à ses compatriotes nouveaux convertis de faire la prière en persan ».

Quant à la traduction berbère, il semble bien qu'elle ait existé mais il n'en reste aucune trace ; pour Henri Basset (1920), cette question reste assez obscure. Pourquoi ? La langue amazighe n'est-elle pas un don de Dieu ? La langue amazighe est-elle profane au point de falsifier le Coran ? Bien sûr, pour se justifier, ces *salafistes* considèrent que le Coran est intraduisible et que seul l'arabe peut véhiculer le contenu de ce livre sacré. Pour ces derniers, le Coran en langue amazighe, risque d'ébranler l'islam, comme c'est le cas de la traduction de la Bible en langue vernaculaire qui a bouleversé l'Eglise au Moyen-Âge.

Il semble que la vraie réponse relève davantage de considérations tactiques que techniques : la religion est le support de la langue ; une langue a une forte chance de disparaître si elle ne véhicule pas des textes sacrés chargés affectivement et émotionnellement comme c'était le cas du latin lorsqu'il est lâché par l'Eglise Catholique (Malherbe M., 1983 : 367).

Pour conclure, nous formulerons les faits en ces termes : aucune langue n'est sacrée plus qu'une autre, elles sont toutes un produit culturel développé dans un espace défini et au sein d'une communauté bien déterminée.

⁶ Selon Mohamed Harbi (1992 : 20), le philosophe égyptien Abderrahman Badawi souligne avec force, que "l'idée de la possibilité de la répétition des événements historiques est ancrée dans l'inconscient et même de la conscience des gens".

⁷ Mouloud Kassem Ait Belkacem, dans *Algérie- Actualité* du 3-4 janvier 1985, p. 26.

5- "Langues pures" / "langues impures"

L'arabe "*littéraire*" ou "*littéral*" ou encore "*classique*" (fusha) est perçu comme étant la langue de "la pureté, de la clarté et de la vérité. Voici un autre discours purement idéologique que pratiquent les pouvoirs qui supportent moins leurs minorités. La langue arabe – langue divine –, a toujours été considérée au Maghreb comme une langue pure ; en revanche, les langues maternelles, sont traitées d'impures et de "mélange de dialectes" qui ne méritent même pas d'exister. Ainsi, les richesses des pays deviennent des mélanges d'éléments de cultures disparates.

Cet argument avancé par certains décideurs pour discréditer les langues autochtones s'appuie-t-il vraiment sur des bases scientifiques ? Existe-t-il réellement une communauté linguistique qui serait restée isolée de toutes les autres depuis la nuit des temps, pour que sa langue ne soit pas "infectée" ? Evidemment que cette notion n'a aucun fondement scientifique si ce n'est idéologique, car aucune langue n'est parfaitement pure. L'histoire nous apprend que même "les grandes langues de culture" que l'on prend souvent comme modèle sont toutes profondément marquées par les contacts et les influences extérieures qu'elles ont subies" (Chaker S., 1983).

Il est tout à fait naturel que les langues ne puissent pas vivre en situation d'autosuffisance et qu'elles aient besoin d'emprunter sur le plan lexical pour maintenir leur vitalité. Il est normal aussi qu'il ne puisse y exister aucune langue pure : « la pureté de la langue est un mythe, qui condamne à l'immobilisme » (Calvet L.-J., 2000). Une langue "pure" serait une langue non "corrompue" et non mélangée avec des éléments étrangers au cours de son évolution. Vouloir donc garder "pure" une langue, c'est la confiner, la figer et surtout l'empêcher de suivre l'évolution de la société qui l'a adoptée et du monde.

En effet, toutes les langues sont profondément métissées, selon Michel Malherbe (1983 : 81), l'anglais, a deux fois plus de mots qui viennent du latin – très souvent par le français – que du stock germanique original.

La langue amazighe n'échappe pas à la règle de la nature ; elle est née dans la société amazighe, elle vit et évolue avec elle, elle a emprunté des mots, des termes, des expressions... et elle ne cessera d'en emprunter, certains d'entre eux sont intégrés dans la langue, alors que d'autres non... c'est la loi générale ! La langue n'est pas un système statique et clos, elle change avec l'évolution sociale, technique, économique... Rien d'objectif, donc, de traiter un idiome d'impur parce qu'il recèle des mots étrangers.

6- "Langues normées" / "langues sans normes"

C'est aussi le discours récurrent par excellence au Maghreb. Toutes les langues maternelles sont supposées sans norme donc non organisées, dépourvues de grammaires et de règles qui les régissent. Quant à la langue arabe (classique), elle

est tout le temps considérée et demeure comme non fautive, claire, belle, complète... parce qu'elle est la langue du Coran qui s'impose par son inimitabilité.

La question que nous voudrions poser est la suivante : les langues naissent-elles avec une grammaire et des règles bien élaborées, si ce n'est l'intervention de l'Homme sur celles-ci ? Il existe donc une véritable fétichisation de la langue nationale qu'est l'arabe classique présenté comme étant la *norme* linguistique de la communauté nationale. Toute langue possède une grammaire et une syntaxe, mais toutes ne sont pas instrumentalisées. A juste titre, Ahmed Boukous (1995 : 25) note :

« Quant aux autres variétés, à savoir l'arabe dialectal et l'amazighe, elles constituent évidemment des systèmes linguistiques bien individualisés, elles possèdent chacune une grammaire comportant des règles bien précises ; leurs locuteurs natifs sont doués d'une compétence qui les habilite à communiquer à l'aide de leur langue première, ce qui signifie qu'ils respectent les normes de prononciation, de formation du lexique et de combinaison syntagmatique des morphèmes propre à leur langue ».

L'écriture n'est pas un phénomène constitutif de la langue car elle ne résulte en fait que d'une intervention humaine sur les langues. Pour Foued Laroussi (2002), l'absence de normes pour les langues autochtones du Maghreb, résulte des politiques linguistiques appliquées à leurs égards. Pour ce dernier, l'absence de grammaire codifiée n'est pas inhérente aux langues maternelles, mais la conséquence d'un processus de minoration historiquement et socialement situé.

La langue amazighe qui a vécu sans fixation pendant des siècles, aujourd'hui, elle a fait des pas géants vers sa normalisation et sa standardisation, car désormais, elle dispose de sa propre grammaire et de son propre alphabet. Le discours – de langue normée/ langue sans normes – qui a longtemps servi d'argument pour exclure les composantes maghrébines au Maghreb, ne peut tenir aujourd'hui.

7- "Langues scientifiques" / "langues non scientifiques"

Ce couple ("langues scientifiques", "langues non- scientifiques") est aussi récurrent dans le discours de la majorité des élites dirigeantes. En effet, la "langue du pouvoir" dans beaucoup de pays se présente comme une langue moderne et évoluée. Poser qu'il existe une essence "langue scientifique" serait prendre l'effet pour la cause, car pour Salem Chaker (1983) la scientificité, la pauvreté ou la richesse ne sont point des valeurs intrinsèques d'une langue donnée, mais elles sont le résultat de la volonté de ceux qui exercent le pouvoir. Pour lui aussi, ces langues qu'on considère aujourd'hui comme des "langues scientifiques" ne le sont, en réalité, que par le fait qu'elles sont les langues du pouvoir.

En réalité, toute langue dispose d'un arsenal de moyens qui lui sont propres pour exprimer ce que l'homme a besoin de dire. L'histoire des langues du monde est riche d'exemples : « au dix-huitième siècle, on disait bien de l'allemand qu'il n'était pas scientifique, alors qu'aujourd'hui personne ne peut soutenir un tel jugement. De

même, le français n'a-t-il pas fait face à l'hégémonie du latin qui, pendant des siècles, fit office de langue scientifique ? Toutes les langues sont "pauvres" à leurs débuts, mais les unes s'enrichissent au fil des temps et les autres végètent, voire disparaissent. Reste à accepter de s'approprier une langue dite "pauvre" pour que celle-ci s'enrichisse de toutes sortes de notions » (Laroussi F., 2002). De ce fait les arguments avancés n'ont, en fait, aucun fondement scientifique, ils sont d'essence politique et idéologique. Dans l'Antiquité, la science était véhiculée par le grec, au Moyen-Âge, elle le fut en bonne partie par l'arabe. Aujourd'hui, c'est l'anglais, et demain personne ne sait ce qu'il en sera.

Pour répondre à ceux qui trouvent refuge derrière ces arguments, nous leur dirons simplement que chaque langue commence par être dialecte, petite, pauvre, sans normes, non scientifique..., son sort dépend de la volonté de l'Homme : s'il intervient en sa faveur, elle devient, grande, riche, normée, scientifique, etc., sinon, elle s'appauvrit davantage et finit par disparaître. Ce n'est plus la loi de la nature ni du hasard, mais l'homme qui est derrière cette érosion linguistique. Jaques Leclerc (1986 : 309), en prenant l'exemple de l'hébreu – qui a été une langue morte depuis des siècles et qui au vingtième siècle, devient une langue scientifique – arrive à la conclusion suivante : « la main du Dieu n'a jamais contribué à sauver une langue à moins que la main de l'être humain n'ait donné son petit coup de pouce ».

8- Identification/identisation

La notion d'identité est très complexe et toujours paradoxale car elle se construit dans la confrontation de l'identique et de l'altérité. Elle est toujours sociale et personnelle (on veut être différent des autres mais on veut également appartenir à un groupe). De ces deux caractéristiques sortent "deux concepts qui sont à la fois inverses et complémentaires : l'identisation et l'identification" (A. Piccin, 2005). L'identisation est le processus par lequel l'auteur social tend à se différencier ou s'individualiser, à devenir unique et original par ses conduites d'autonomisation au prix de confrontations, voire d'oppositions. En revanche, l'identification est le processus inverse par lequel l'individu s'intègre à un ensemble plus vaste et dans lequel il tend à se fondre. C'est dans cette problématique universelle que s'inscrit la quête de l'identité amazighe. En d'autres termes, « le premier est celui de l'Ego collectif et individuel conduisant à la recherche forcenée de la distinction, de l'autonomie et de la singularité ; le second pôle est celui de l'Alter poussant à briser les forces du particularisme, et à dissoudre la spécificité en vue de son intégration dans une entité plus globalisante » (Boukous A., 1995 : 162).

La langue n'est pas seulement un instrument de communication, elle est aussi un symbole d'appartenance et un facteur d'intégration sociale, comme nous le confirme Jacques Leclerc (1986 : 34) :

« Si l'unification des peuples, dans le passé, s'est souvent réalisée par l'occupation militaire ou par la domination religieuse, c'est la langue qui,

depuis le XIXe siècle, sert de critère de nationalité "s'il parle comme nous, il est l'un des nôtres", diraient plusieurs ».

La langue est donc étroitement liée à l'identité qui est, le lieu où s'exprime et se construit le plus profond de la personnalité individuelle et collective, le lien entre passé et présent, individu et société, conscient et inconscient. En ce sens "identité = mémoire = continuité = histoire = traditions = je et nous" (Koulayan N. & L. G., Baaya, 2005). Revendiquer sa langue n'implique pas la volonté de s'isoler. Se distinguer ne signifie pas nécessairement se disjoindre. Le MCB⁸, tout comme le MCA⁹ posent en premier lieu, le problème de la diversité des populations et de la définition culturelle maghrébine dans sa pluralité. L'identité nationale n'est pas exclusive. En effet, "chacun de nous peut, d'une manière plus ou moins forte, s'identifier à sa famille, à sa région, à sa classe, à son groupe politique, à sa religion. Les appartenances se reflètent dans les consciences, s'effacent ou s'affirment, selon les situations", disait Mohamed Harbi (1992 : 29).

Contrairement à la conception du discours dominant qui fait la confusion entre diversité et la division, le rôle de la langue, comme marque identitaire, ne peut être qu'unificateur dans la mesure où les langues maternelles symboliseraient la diversité et non la division. Pour les mouvements culturels amazighes, la revendication de leur langue et leur identité s'inscrit dans une perspective intégrationniste et non séparatiste et ils posent comme prémisses le caractère pluriel de l'identité maghrébine.

Au-delà des droits culturels, ces deux mouvements incluent dans leurs revendications la liberté, l'égalité, la démocratie, etc. Pour Miloud Taïfi (2004) "la mouvance n'est pas seulement porteuse d'une revendication identitaire, relativement à la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes, bien plus, elle prône et réclame, du moins à travers sa frange intellectuelle, d'autres valeurs indispensables pour accéder à une démocratie effective, tels, par exemple, les droits de l'homme, la libération des femmes du joug juridique, la transparence dans la gestion étatique, le liberté de culte, l'égalité des chances, naturellement, l'autonomie culturelle".

Enfin, il importe de rappeler que le droit à la différence culturelle et linguistique fait partie intégrante des droits de l'Homme dans leur acception universelle. Il faut rappeler aussi que les deux Mouvements Culturels (en Algérie et au Maroc) tirent leur force de ce cadre juridique international, et fondent leur légitimité sur les droits linguistiques et culturels tels qu'ils apparaissent dans la Déclaration universelle des Droits de l'Homme, à l'instar de toutes autres manifestations des minorités. Cependant, à la différence de certaines minorités mondiales représentant des nationalismes locaux, au Maghreb, ces mouvements ne réclament nullement une indépendance étatique, à l'exemple des mouvements indépendantistes corses et

⁸ Mouvement Culturel Berbère en Algérie.

⁹ Mouvement Culturel Amazighe au Maroc

des séparatistes basques. Par conséquent, comme l'affirme Ahmed Boukous (1995 : 85) : l'amazighité n'est pas vue ici à travers l'ethnicité, mais à travers la culture. Une culture nourrie pendant des siècles par des apports phéniciens, grecs, romains, arabes, européens... Nous dirons donc que l'analyse de l'identité amazighe se conçoit comme un travail de construction sur soi et d'un projet commun : se vouloir ensemble et s'accepter mutuellement.

Conclusion

La diversité linguistique, qui est une réalité incontournable de toute société humaine, en aucun cas ne remet en cause l'unité des Etats, mais au contraire, elle permet de réunir dans une même structure politique des individus ainsi que des groupes d'origines ethniques et linguistiques divers (Leclerc J., 1986 : 175).

En revanche, l'idéologie nationaliste qui voit en l'unité linguistique, une "unité nationale" et vice versa, en excluant les "langues nationales" de tout cadre institutionnel, peut engendrer sans aucun doute une émergence d'un nationalisme linguistique chez les populations autochtones et qui peut aller jusqu'à demander leur autonomie. Il est tout à fait naturel que, plus l'Etat central se montre répressif et intolérant envers ces populations, plus la revendication se radicalise et un sentiment de mépris et de haine se développera envers ces Etats et ceux qui les dirigent. Ces conflits ne pourront que conduire à des situations explosives qui constituent une menace à l'unité nationale et à la paix.

Pour conclure, il est important de rappeler aussi que les langues sont toutes égales, il n'y a pas de petite langue, ni de grande langue, ni de langue plus belle que l'autre, elles sont toutes des moyens d'expression sur lesquelles, l'Homme intervient pour l'adapter à ses besoins quotidiens : "les jugements de valeur qui portent sur l'esthétique d'une langue, ses qualités ou ses défauts, ses prétendues dispositions et sa facilité d'apprentissage, relèvent des critères forts discutables et reposent sur des considérations arbitraires" (Leclerc J., 1986 : 134). Il n'y a aucune raison pour qu'une pratique linguistique soit moins valable qu'une autre. Aucune manière de parler ne peut être tenue pour inférieure à une autre. Poser l'égalité de toutes les pratiques est le seul moyen d'ouvrir un débat sur une véritable démocratie linguistique. Et "rien ne démontre que la langue (amazighe) n'est pas capable de véhiculer le savoir scientifique moderne, rien ne démontre qu'elle n'est pas en mesure de faire fonctionner une administration. Il faudrait lui donner la chance de s'exercer dans ces secteurs avant d'en tirer ces conclusions et cela, seule la politique peut le décider" (Aghrib M., 2002).

Bibliographie

Benrabah M., 1993 : "L'arabe algérien véhicule de la modernité " in *Cahier de linguistique sociale* No 22 : *Minoration linguistique au Maghreb*. Dirigée par Laroussi F. SUDLA CNRS, pp- 33-43.

- Benrabah M., 1999 : *Langue et pouvoir en Algérie : Histoire d'un traumatisme linguistique*. Editions Séguier. Paris.
- Boukous, A., 1995 : *Société, langues et cultures au Maroc*, série : Essais et études n°8, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Rabat, Maroc.
- Branca-Rosoff S., 1996 : "Les imaginaires des langues", in *Sociolinguistique, Territoire et Objet*. Sous la direction de H. Boyer. Delachaux et Niestlé. Paris, pp.79-114.
- Calvet L. J., 1982 : "Sociolinguistique du Maghreb", *Journées d'études 29 -30 Avril 1982*. Académie de Paris Université René Descartes. UFR de linguistique générale et appliquée. Centre de Recherche Linguistique Sorbonne.
- Calvet L. J., 1986 : "Typologie des politiques linguistiques", in *ETATS DE LANGUE : peut-on penser une politique linguistique ?* (Nouvelle Encyclopédie des sciences et des techniques). Ouvrage coordonné par Max-Peter Gruenais, pp. 17- 47.
- Calvet L. J., 1993a : *L'Europe et ses langues*, Paris, Plon.
- Calvet L. J., 1993b : *La sociolinguistique*, Coll. « Que- sais- je ? », PUF.
- Calvet L. J., 1996 : "Une ou deux langues ? Ou le rôle des représentations dans l'évaluation des situations linguistiques", in *Etudes Créoles*, Vol.XIX, n°2, pp. 69-82.
- Calvet L. J., 1999 : *La guerre des langues et les politiques linguistiques*, Hachette. Littératures.
- Calvet L. J., 2002 : *Le marché aux langues : les effets linguistiques de la mondialisation*. Ed. Plon.
- Chaker S., 1983a : "Quelques constantes du discours dominant sur les langues populaires : de la marginalisation à l'exclusion", in *TAFSUT* N° 1. *Etudes et Débats* Série spéciale Tizi-Ouzou, p.17-23.
- Chaker S., 1983b : "De la description à la planification linguistique", in *TAFSUT* N° 1. *Etudes et Débats* Série spéciale Tizi-Ouzou, p.57-63.
- Harbi M., 1992 : *L'Algérie et son destin, Croyants ou citoyens*, ARCANTERE Editions, Paris.
- Laroussi F., 1993 : "Processus de minoration linguistique au Maghreb" in *Cahier de linguistique sociale* No 22 : *Minoration linguistique au Maghreb*. Dirigée par Laroussi F. SUDLA CNRS, pp. 45-56.
- Laroussi, F. (dir), 1997 : *Plurilinguisme et identités au Maghreb*, Publication de l'Université de Rouen.
- Leclerc J., 1986 : *Langue et société*. Mondia Editeurs.

Malherbe M., 1983 : *Les langages de l'humanité : une encyclopédie de 3000 langues parlées dans le monde*, SEGHERS, Paris.

Martinet A., 2003: *Eléments de linguistique générale*. Ed. Armand Colin. Quatrième Edition.

Rondeau G., 1983 : *Introduction à la terminologie*. Deuxième édition Gaëtan Morin éditeur. Québec.

Sadiqi F., 1997 : *Grammaire du berbère*, Ed. l'Harmattan.

Saussure, F., 1916 : *Cours de linguistique générale*. Ed ENAG. Alger 1994.

Sauzet P., 2000 : "Réflexion sur la normalisation linguistique de l'Occitan", in Caubet, D. *et al.*, Codification des langues de France. Actes de colloque, Paris-INALCO Mais 2000. L'HARMATTAN, pp. 39-61.

Taïfi M., 2004 : "On oublie que le berbère est une langue vivante", entretien avec le professeur Miloud Taïfi dans le quotidien national *Le Matin*, 17 janvier, p.4.

Weinreich U., 1968 : "Unilinguisme et multilinguisme", in Martinet A. *Le langage*, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard.

Webographie

Aghrib M., 2002 : "Tamazight entre l'enjeu symbolique et l'enjeu politique", article en ligne, consulté en décembre 2003 : <http://www.tawiza.net/Tawiza60/Tamazight.ht>

Canut C. 2000 : "Le nom des langues ou les métaphores de la frontière", article en ligne, consulté en septembre 2005 : <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/r1/c.c.htm>

Laroussi, F., 2002 : "L'enjeu de la dénomination", article en ligne, consulté en décembre 2003 : <http://www.teluq.quebec.ca/diverscite/SecArtic/Arts/2002/laroussi/txt.htm>.

Laroussi F., 2003 : "Glottopolitique, idéologies linguistiques et Etat-nation au Maghreb" dans *GLOTTOPOL*, revue en ligne, n°1 : <http://www.univ-rouen.fr/dyalang/glottopol>.

Meschonnic H., 2000: "L'inégalité des Langues", Forum (Toulouse 2000), consultable sur le site : <http://www.arnaudbernard.net/declaration/francais/propositions/ineg.php>.

Le forgeron d'Akalous à la lumière de la théorie triadique

Fodil Mohammed Sadek
Université Mouloud Mammeri
Tizi-ouzou (Algérie)

The present paper attempts to make use of the triadic semiotic theory developed by C.S.Peirce to analyze a popular Kabyle tale entitled “ the Smith from Akalous”. The tale which recounts the destruction of the Akalous village by its smith named Akli (the slave), addresses the issue of human nature in all its diversity, involving the notion of otherness, love, hatred, jealousy, injustice, revenge. It is broken down into four major acts. Following the pragmatic maxim, each act is examined in relation to its elements of firstness, secondness and thirdness to facilitate its analysis and explanation.

L'article que nous proposons constitue une approche d'un conte kabyle *Le forgeron d'Akalous*¹, à travers la théorie sémiotique triadique de Charles Sanders Peirce.² Nous commencerons par rappeler que cette théorie, inexplicablement méconnue en Algérie, est une théorie sémiotique distincte de la théorie dyadique du signe de F. De Saussure³, laquelle, est paradoxalement très largement employée notamment dans l'analyse linguistique. Bien qu'il ne soit pas dans notre intention de comparer ici les deux théories, il nous importe d'affirmer dès à présent que, de notre point de vue, la théorie triadique, présente certains avantages méthodologiques qui nous la font provisoirement préférer à la théorie dyadique.

L'un des avantages qu'offre la théorie triadique est, comme nous allons tâcher de le montrer, la capacité du signe triadique à subsumer le sens d'un énoncé en convoquant en permanence les conditions de son énonciation et, au-delà, à

¹ Ce conte a été publié la première fois par l'écrivain Algérien Mouloud Mammeri in « *Poèmes Kabyles Anciens* », Editions Maspéro, Paris, 1980 pp. 167 – 170.

² La théorie de C.S.Peirce est surtout connue grâce à l'édition des *Collected Papers*, par la publication de sa correspondance soutenue avec Lady Welby, ainsi que par la publication de divers manuscrits et articles dont certains sont accessibles auprès de sites web qui lui sont consacrés.

³ La théorie sémiologique binaire est devenue célèbre grâce à la publication en 1916 et à titre posthume du *Cours de Linguistique Générale*, par des étudiants de F. De Saussure.

assurer son actualisation dans le moment et dans le champ même de l'interprétation à travers lesquels il est saisi. Cette stratégie qui replace continuellement le sens d'un énoncé dans le *hic et nunc* de son Interpretant, ce sur quoi la théorie binaire fait l'impasse, est une condition *sine qua non* pour la conquête du sens chez Peirce. Pour ce dernier, le signe ne fait signe que lorsqu'il se trouve une intelligence de nature à reconnaître à ce signe sa qualité de signe ; c'est-à-dire, sa capacité à référer à autre chose qu'à lui-même.

Parmi les 76 définitions du signe que R. Marty⁴ a répertoriées chez Peirce, il en est une qui semble particulièrement appropriée à notre propos: « *Un signe est quelque chose, A, qui dénote quelque fait ou objet, B, pour quelque pensée interprétante, C.*⁵ » C'est-à-dire que pour mériter sa dénomination, un signe doit impérativement entrer en coopération avec deux autres entités : ce qu'il dénote d'une part, et la pensée qui l'interprète comme tel, d'autre part. En plus donc du signe et de l'objet dénoté par le signe, une autre entité absente chez Saussure est requise, celle qui, en connectant le signe à son objet lui attribue sa valeur de signe (remarquez que Saussure ne traite pas de tous les signes mais seulement du signe linguistique qui implique quoiqu'on fasse un locuteur et un allocutaire). Ce troisième élément qui convoque l'utilisateur du signe est tout autant parti prenante de l'observation.

Cette troisième entité revêt à nos yeux une importance particulière et novatrice, en ce sens que, désormais, pour analyser un signe, on ne doit plus seulement tenir compte du signe à proprement parler, mais on doit aussi faire une place à ce qui l'a déterminé comme tel, c'est-à-dire son objet, tout en tenant compte de l'entité institutionnalisante qui attribue au signe son objet, et qui permet à l'analyste de le reconnaître comme signe de cet objet particulier, c'est-à-dire de la culture qui l'a généré et qui de ce fait, lui confère une signification particulière qui peut, à l'occasion se généraliser au contact d'autres cultures. Cette entité nommée l'interprétant, est différente de l'interprète que R. Marty présente plutôt « *comme un individu singulier qui est, en quelque sorte le lieu, le support de la dialectique entre le monde réel, un déjà-là codifié par des rapports institutionnalisés, intériorisé par les individus (par l'inculcation pédagogique qu'exerce la société "institutrice") et ces individus eux-mêmes qui les actualisent dans leurs déterminations concrètes*⁶ ». Cet individu qui interprète le signe, est ainsi défini comme le lieu symbolique où se jouent, s'affrontent et se reflètent les valeurs dominantes de la société, et donc les significations collectivement accordées aux choses. Cet individu aux prises avec des valeurs sociales parfois partagées, parfois simplement subies, parfois combattues ou reniées, parfois conscientes et

⁴ Le texte peut être consulté à l'adresse suivante: <ftp://ftp.univ-perp.fr/pub/semiotics/marty/76-fr.zip>

⁵ Idem

⁶ La sémiotique selon Robert Marty, <http://www.univ-perp.fr>

assumées, parfois inconscientes et ignorées, devient lui-même un signe observable pour autrui.

Ainsi, la sémiose, chez Peirce, se fonde sur un rapport dynamique à trois qui intègre l'individu à son espace social et assume l'intégralité des formes et contenus possibles du signe, qu'il soit linguistique ou autre, ouvrant de la sorte la sémiotique à l'étude de toutes les formes d'expression, verbales et non verbales, perçues comme émanations d'une culture donnée à un moment précis dans des circonstances particulières. La sémiose selon les trois catégories établies par Peirce consiste en la collaboration interactive de trois univers: celui de la priméité qui englobe l'ensemble des qualités, des sentiments et de tout ce qui relève du domaine du possible et du contingent. Celui de la secondéité, qui a trait à l'ensemble des faits, des événements, et à tout ce qui existe d'une façon ou d'une autre, et à travers lequel se manifeste la priméité. Enfin de l'univers de la pensée et de la loi qui régule, légifère et médiatise entre la secondéité et la priméité, et que Peirce nomme la tiercéité. Ainsi donc, la sémiose se met en mouvement dès lors qu'une intelligence quelconque établit une relation, c'est-à-dire médiatise entre un ou des signes relevant de la secondéité, et son (leurs) objet (s) respectif (s). Pour comprendre, c'est-à-dire, pour saisir quelque chose, il faut qu'au préalable soit d'abord perçu ce qu'il y'a à saisir ! C'est la raison pour laquelle Peirce nous propose une théorie de la perception qu'il nomme la *phanéropscopie*.

Le phanéron, selon Peirce, correspond à ce que l'on entend en général par phénomène. Il signifie « *ce qui est présent à un esprit, ici et maintenant, qu'il s'agisse de quelque chose de réel ou non*⁷ »(CP. 1.284) Il se divise en deux ensembles : d'une part, le *percept* qui regroupe la priméité et la secondéité, et, d'autre part, le *jugement perceptuel* qui relève de la tiercéité. D'un point de vue phénoménologique, ce qui est d'abord perçu, c'est le *signe* qui s'impose par sa seule présence à notre conscience. Il tient lieu de quelque chose d'autre qu'il n'est donc pas, mais qu'il est déterminé à représenter d'une certaine manière. Ce que le signe représente n'est autre que son *objet*, réel ou fictif importe peu. Dans sa représentation de l'objet, le signe exhibe de façon plus ou moins explicite, son *interprétant*. Ce troisième élément du signe, l'interprétant, c'est l'entité qui médiatise entre le signe et son objet. C'est lui qui confère cette sorte de stabilité du sens à un signe en faisant en sorte qu'il soit reconnaissable à chacune de ses occurrences par une communauté donnée comme correspondant à l'idée qu'elle-même se fait de ce même signe. En d'autres termes, c'est la valeur culturelle que la communauté attribue à un signe donné.

Le processus qui part de l'observation d'un signe à son interprétation que Peirce nomme la sémiose, R. Marty nous le résume ainsi : « *la sémiose est un processus qui se déroule dans l'esprit de l'interprète; il débute avec la perception du signe*

⁷ Phaneroscopy is the description of the phaneron; and by the phaneron I mean the collective total of all that is in any way or in any sense present to the mind, quite regardless of whether it corresponds to any real thing or not. C.S. Peirce, CP. 1.284.

*et se termine avec la présence à son esprit de l'objet du signe. C'est un processus inférentiel⁸ ». On comprend qu'il s'agit là d'une véritable écologie de la connaissance consistant, à partir de l'observation de la réalité des choses, en l'occurrence de la secondéité ou à partir du signe *hic et nunc* à proprement parler, pour ensuite tenter d'expliquer ce dernier en rendant compte de son objet, tout en prenant en considération l'ensemble des données dont dispose l'observateur sur cette même réalité dans le contexte (temporel et spatial) de l'observation. L'explication pragmatique qui en résulte se concentre sur l'effet que le signe produit sur l'analyste et doit tenir compte non seulement du lieu, du moment, et des conditions de l'énonciation, mais aussi de celles de son interprétation, car le produit de l'interprétation devient lui-même signe pour un autre interprétant, et cela *ad infinitum*. Cette démarche explique à elle seule les différences de jugement portées par différents observateurs sur un même signe.*

En nous servant de ce cadre conceptuel offert par la théorie sémiotique triadique, nous allons proposer une lecture pragmatique du conte intitulé « *Le Forgeron d'Akalous* ». Le conte, objet de notre sélection, est raconté verbalement dans la société kabyle d'autrefois selon les formes de la tradition orale. Mouloud Mammeri en l'éditant lui a donné une forme narrative écrite et l'a traduit en langue française, le faisant entrer de la sorte dans la littérature scripturaire en l'extrayant de son oralité d'origine. Hadjira Oubachir en a fait un poème chanté par le musicien Menad dans les années 1980. Kamal Bouamara⁹, en l'éditant sous la forme d'une nouvelle l'a significativement romancé en y incluant une multitude de détails absents dans la version présentée par Mouloud Mammeri. Quant à nous, nous l'avons délibérément structuré en quatre actes, afin d'en faciliter la lecture et l'analyse. Cette énième recomposition du texte initial introduit obligatoirement une opération d'interprétation dont nous rendrons compte au cours du développement de notre analyse.

Acte 1

Au village d'Akalous habitait un riche forgeron, mari d'une jolie femme. Un jour que les hommes devisaient sur la place, l'un d'eux se fit fort de ravir au forgeron son épouse, pourvu que, le moment venu, les autres témoignent en sa faveur. Ils jugèrent d'abord le projet insensé, puis finirent par s'y rallier.

L'homme se rendit auprès du conseil du village auquel il annonça qu'il avait entendu le forgeron répudier sa femme par trois fois, selon le rite. Celle-ci était donc libre, et il allait, lui, l'épouser. Devant l'étonnement des conseillers, il offrit de présenter des témoins. Tous ceux qui avaient été avec lui sur la place vinrent confirmer ce qu'il avait avancé. Le conseil décréta le divorce effectif. La femme

⁸ Qu'est-ce que la sémiosis ? in La Sémiotique selon Robert Marty <http://www.univ-perp.fr>

⁹ L'ouvrage de Kamal Bouamara a été imprimé avec le concours du Haut Commissariat à l'Amazighité en 1998.

dût partir, et, peu après, l'homme l'épousa. Pour comble, on finit par enlever au forgeron jusqu'à ses terres et ses arbres fruitiers.

Acte 2

Dans le village vivait une vieille femme, restée seule, sans parent pour habiter avec elle la grande maison où elle demeurait. Quand le printemps arriva, les villageois se mirent à descendre dans leurs champs, sauf la vieille qui, n'ayant personne à qui laisser la maison, demeurait au village. Elle vint un jour s'en plaindre au forgeron qui lui offrit de lui confectionner une serrure que l'on pouvait fermer de l'extérieur (à cette époque, les portes ne fermaient que de l'intérieur). La serrure fut bientôt faite; la vieille ne se tenait pas de joie.

Les habitants d'Akalous voyant que la porte de la vieille fermait de l'extérieur, vinrent tous trouver le forgeron pour avoir des serrures semblables. Ce qu'il fit, en prenant soin de garder à chaque fois des doubles.

Acte 3

Un jour qu'ils manquaient de feu à la maison, le nouveau mari demanda à sa femme d'aller en chercher à la forge. Elle tenta de faire valoir qu'elle n'aurait jamais le front de se présenter devant son ancien mari. En vain !

Il la menaça. Elle partit. Arrivée près de la porte de la forge, elle s'arrêta, n'osant entrer. Le forgeron voyant son ombre sur le seuil, lui demanda d'approcher.

- c'est moi, dit-elle.

- Eh bien, approche.

Elle répéta :

- c'est moi, tu ne m'as pas reconnue.

- Je sais que c'est toi, dit-il, entre.

Elle approcha.

- Que veux-tu ?

Elle crâna :

- Quel stratagème prépares-tu ?

Il lui répondit en vers (et sur la rime que la question elle-même comportait) :

Xeddmey i medden akk lxiṛ	<i>Je suis le serviteur de tout le monde</i>
Nek d aḥeddad si Lqalus	<i>Moi le forgeron d'Akalous</i>
Ul iw ittāgem ineqqel	<i>Mon âme bouleversée</i>

ala di lhem ur ixus	<i>Subit des épreuves à n'en pouvoir mais</i>
Tuldi lmehna d lmerita	<i>Mon cœur est meurtri écrasé</i>
Afwad-iw yer daxel isus	<i>Tout miné par dedans</i>
Ad ken-ṭṭrey a lawliyya	<i>De grâce saints</i>
At Mraw akd At Aârus	<i>D'Ait Meraou et d'Arous</i>
Aql-i la neġġrey azduz	<i>A l'arme que je fourbis</i>
Ay at Rebbi get-as afus	<i>Hommes de Dieu adaptez un manche.</i>

Acte 4

De fait, à l'arme que le forgeron fourbissait, il ne manquait que le manche. Car, depuis longtemps, Akalous menait la guerre contre le village voisin, qu'il avait même failli détruire. Le forgeron alla trouver les notables ennemis et leur offrit de leur livrer Akalous.

- Comment cela ? demandèrent-ils.
- Que la garde que vous établissez chaque nuit pour surveiller Akalous guette ma maison. Quand vous y verrez un grand feu, prenez vos armes et accourez.

Un soir de grand vent que tout le monde dormait, le forgeron se leva, et, commençant par un bout du village, visita toutes les portes qu'il ferma de l'extérieur. Puis il prit une botte de paille, la passa par la lucarne du haut de sa maison et y mit le feu. Une grande flamme s'éleva. Les ennemis aussitôt accoururent. Ils entourèrent Akalous et y mirent le feu de partout. Quand les flammes atteignirent les premières maisons, les hommes réveillés se précipitèrent sur leurs fusils. L'un après l'autre, ils venaient buter sur les lourdes portes de frêne fermées de l'extérieur.

Ainsi disparut le village d'Akalous.

Proposition d'analyse du conte.

Il convient de signaler dès à présent que le statut ontologique du signe pris comme objet d'étude, c'est-à-dire le conte d'Akalous, ne nous importe guère. Que l'histoire ait effectivement eu lieu ou pas ne concerne aucunement la validité de l'analyse proposée. Le conte se présente comme un hypersigne, autrement dit comme un assemblage organisé d'unités linguistiques, ayant une organisation syntaxique propre et cohérente, renvoyant à un environnement pragmatique donné, et dont le sens dépend en grande partie du système de pensée de la communauté qui l'a produit et à laquelle il est prioritairement destiné. Qu'il soit narré, lu, ou joué, il reste un discours offert par une communauté berbère comme contribution locale à l'aventure symbolique globale. Son Objet c'est la possibilité d'exprimer par le biais de la littérature, ici sous la forme d'un conte mêlant prose

et poésie, un potentiel de sentiments, d'émotions, d'attitudes et d'idées capables d'être reconnues comme telles par la culture qui l'a engendré tout d'abord, mais aussi par toute culture partageant la même condition humaine. Son Objet, c'est le comportement humain dans toute sa diversité, notamment le potentiel de violence capable d'être engendré par le sentiment d'injustice ainsi que la capacité du verbe à structurer autant qu'à déstructurer, à organiser autant qu'à désorganiser la cohabitation pacifique et harmonieuse des hommes. L'Interprétant du conte est l'effet qu'il produit sur un esprit doté de sens commun. Ce sens commun ou rationalité, ou bon sens culturel et logique indispensable pour organiser la mitoyenneté et la communication entre les hommes, est le ciment qui permet à ces derniers de préserver ce que du point de vue culturel, en tant que groupe, ils valorisent le plus : leur vision du monde. Ce sens commun, assez proche de la notion d'*habitus* chez Bourdieu, constitue chez Peirce le domaine de la tiercéité.

Nous devons à ce dernier la paternité de la maxime pragmatique ainsi traduite par lui-même en français : « *Considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception. La conception de tous ces effets est la conception complète de l'objet*¹⁰ ». Nous nous en inspirons et commençons par présenter pour chaque acte une catégorisation des éléments présents dans le texte en les classant selon leur mode d'être, c'est-à-dire selon le type d'univers (priman, secundan ou tercián) auquel ils appartiennent, avant de les sommer. Ensuite, nous nous concentrerons en priorité sur les effets que les signes exercent sur les différents interprétants en essayant à chaque fois de garder à l'esprit le fait que la sémiologie est avant tout affaire de collaboration et de coopération dynamique entre les trois composants du signe.

Résumé de l'acte I

Eléments de secondéité :

Un couple sans progéniture vivait au village appelé Akalous.

Ce couple était composé d'un forgeron et d'une jeune fille du village.

Un jour, un jeune homme du village, se prit d'envie de ravir au forgeron sa belle épouse.

A cet effet, il demanda à ses complices de produire un faux témoignage en sa faveur.

Le jeune homme se rendit auprès de l'assemblée du village et leur déclara que le forgeron venait de répudier son épouse par trois fois.

¹⁰ Cette maxime a été publiée pour la première fois par C.S. Peirce dans *The Popular Science Monthly* en Janvier, 1878 .

Les sages du village lui demandent des témoins qui n'hésitèrent nullement à confirmer le mensonge.

Ayant décrété le divorce effectif, le forgeron fut dépouillé de tous les biens qu'il possédait au village.

Dans cet acte premier, le lecteur prend immédiatement connaissance des principaux actants de l'histoire. Il s'agit du lieu du déroulement de l'histoire, le village d'Akalous, des personnages principaux, le forgeron, son épouse et le jeune villageois, ainsi que du motif qui va engendrer l'histoire : l'usage d'un faux témoignage par le jeune villageois pour s'approprier la belle épouse du riche forgeron.

Eléments de priméité :

Le sentiment paisible ressenti par le couple d'être comme tout le monde, d'appartenir à la race humaine, d'en partager les propriétés, d'avoir des droits et l'espoir de devenir heureux.

Le sentiment de frustration ressenti par la jeune femme au fil du temps. Son époux était beaucoup plus âgé et ne parvenait pas à lui donner des enfants.

Le sentiment de frustration éprouvé par le forgeron qui, malgré toutes ses tentatives ne réussissait toujours pas à procréer et risquait donc de mourir sans descendance.

Les sentiments mêlés de xénophobie et de convoitise croissants ainsi que l'envie insupportable du jeune villageois de voir un étranger, forgeron de surcroît, jouir de tant de richesses matérielles et d'une aussi jeune et belle épouse native de son propre sol.

Le sentiment partagé par les faux témoins de participer à une action juste et moralement rédemptrice.

Le fol espoir de la jeune épouse de voir un jour son sort lié à un plus jeune époux, natif du village, et probablement à même de lui donner une descendance et un statut symbolique égal à celui des autres filles de son âge.

Le sentiment terrible d'injustice auquel est confronté le forgeron qui, après avoir cru être devenu l'égal des humains se retrouve au plus bas de l'échelle sociale. Il a le sentiment que tout et tous se sont désormais ligués contre lui, contre son aspiration à un bonheur légitime. La révolte gronde profondément en lui, associée à un désir confus de rébellion et de vengeance.

Eléments de tiercéité :

Akalous était le nom d'un village de Kabylie. Comme l'ensemble des villages kabyles, il regroupait une population de montagnards au caractère forgé par la rudesse de la vie, du terrain et du climat. Comme toute agrégation humaine, le

village possédait une forme d'organisation sociale séculaire à l'image de l'assemblée des sages dont les décisions étaient admises par tous. Parmi les valeurs primordiales, figurait l'appartenance et la loyauté au groupe.

Le statut marginal du forgeron en Kabylie : Bien que sa fonction soit reconnue d'utilité publique, le statut social du forgeron est marginal. Il est toléré sans être tout à fait admis au sein de la communauté. De fait, comme le rappelle Bouamara dans sa version du conte, le forgeron qui porte le nom d'Akli (boucher ou esclave en langue kabyle) était initialement un fuyard qui a dû quitter son village natif précipitamment (après y avoir commis un grave délit, probablement un meurtre), avant d'atterrir à Akalous où il ne s'attendait pas à résider aussi longtemps. Ainsi, aux yeux des villageois, Akli était un étranger. Il n'appartenait au village que depuis peu, et en outre, il était forgeron.

Le statut marginal de la jeune fille : Dans sa version du conte, Bouamara indique que la jeune fille qu'avait épousée le forgeron étant orpheline de père, et sans oncles paternels, avait été élevée par sa mère un peu à l'écart du village. Son statut n'était pas l'égal de celui de ses congénères, car elle n'avait pas d'alliances solides au village et son poids social (comptabilisé en nombre d'hommes capables de prendre un fusil et de défendre le groupe en cas de nécessité) était quasiment nul. La mère, obéissant à la coutume a même demandé l'aval de l'assemblée du village pour que l'union des deux époux puisse avoir lieu car malgré la différence d'âge considérable entre sa fille et Akli¹¹ le forgeron, la mère était très heureuse d'avoir enfin trouvé un protecteur pour cette fille dont aucun des garçons du village n'avait voulu initialement.

Le jeune homme du village : en tant qu'habitant natal du village d'Akalous et partageant avec le reste des locaux cette communauté de liens du sang et du sol, (dhemmis netmourth), mais aussi par ses propres traits de personnalité (il est envieux, jaloux, vaniteux et manipulateur), le jeune homme se donne le droit de ravir au forgeron son épouse. Selon Bouamara, il la désirait secrètement mais maintenant qu'il a tacitement obtenu son aval (la différence d'âge et l'absence de descendance auraient eu raison de son bon sens), il allait passer à l'action et la revendiquer publiquement après avoir provoqué son divorce. Connaissant les coutumes ancestrales de son village, il réussit à convaincre, à force d'arguments xénophobes, un groupe de jeunes sensibles à son discours chauvin, afin qu'ils témoignent en sa faveur, en affirmant avoir entendu le forgeron répudier son épouse par trois fois.

Une fois assuré du soutien de ses amis, le jeune homme affirma devant l'assemblée du village avoir entendu le forgeron répudier son épouse par trois

¹¹ Akli est le nom que les Kabyles donnent aux bouchers dont le statut est également marginalisé en Kabylie. C'est aussi le nom que certaines femmes Kabyles donnent à leur progéniture mâle après le décès répété de plusieurs garçons à leur naissance. Ainsi est-il espéré, la mort ne voudra pas du garçon nommé Akli.

fois, ce qui l'autorisait à en appeler à la loi qui lui permettrait de la prendre pour épouse. En dépit des protestations du forgeron, les faux témoins finirent par convaincre les sages, qui n'eurent pas d'autre choix que de prendre acte du divorce. Toutefois, la coutume permettait à l'époux pris de regret de reprendre son épouse s'il parvenait à convaincre sa belle-famille de sa repentance. A l'évidence, le forgeron ne pouvait avoir droit à cette faveur du fait que son épouse avait perdu le seul membre de sa famille : sa mère. Le divorce devint effectif et comme tous les biens du couple revenaient aux natifs du village, le forgeron perdit tout à l'exception de sa forge. Le jeune homme venait de réussir son complot !

Acte II

Eléments de secondéité :

Une vieille femme habitant toute seule une maison à l'écart du village.

Un jour elle exprima au forgeron sa frustration de ne pas pouvoir se rendre à son champ comme tout le monde vu qu'elle craignait pour sa maison.

Le forgeron lui suggéra de lui confectionner une serrure qui pourrait fermer sa maison de l'extérieur.

La serrure faite et installée, tous les villageois d'Akalous en voulurent également.

Eléments de priméité associés à la tiercéité de l'intention:

Le désir incessant du forgeron de se venger de l'affront subi.

Le sentiment d'assurance que son savoir-faire de forgeron lui sera potentiellement utile pour concrétiser sa vengeance.

Le sentiment fou de pouvoir un jour enfermer tous les villageois chez eux et de mettre le feu au village.

Eléments de tiercéité :

Le problème de la vieille dame est la solution de son problème à lui. Connaissant la convoitise des villageois, il pense qu'en confectionnant une clef qui fermera la porte de la vieille dame de l'extérieur, les autres habitants d'Akalous voudront tous des serrures similaires afin de vaquer tranquillement à leurs occupations !

Acte III

Eléments de secondéité :

Un jour que leur maison manquait de feu, le jeune homme réclama à sa nouvelle épouse d'aller chercher du feu auprès de la forge de son ancien époux.

Ayant protesté en vain, elle finit par se rendre auprès du forgeron.

Elle s'adressa à lui en tant que « diseur d'énigmes ».

Celui-ci lui répondit par un poème dont la signification échappa à la jeune femme.

Arrivée chez elle, elle rapporta à son nouvel époux le poème que le forgeron avait déclamé à son profit.

La réponse de ce dernier fut : tu écoutes encore les paroles de ce « faiseur de braises » ?

Eléments de priméité :

Le sentiment de froideur qui se dégage de la maison du jeune couple resté sans feu.

Le sentiment d'irrespect du jeune homme à l'égard de son épouse et son sentiment d'arrogance à l'égard du forgeron.

Le sentiment de regret et de honte qu'éprouve la jeune femme gênée d'avoir à rencontrer son ex-époux.

Le sentiment de trahison ressenti par le forgeron à la vue de son ex-femme impudente.

Le sentiment d'incommunicabilité ressenti par la jeune femme un peu humiliée de se sentir incapable de comprendre ce que lui dit son ex-époux sous la forme d'une parabole.

Le sentiment de vanité du jeune homme à l'égard du forgeron dont il n'essaie même pas de comprendre le message.

Eléments de tiercéité :

Le jeune couple n'est même pas capable d'entretenir un feu dans sa maison. Il ne mérite pas d'être heureux.

Le jeune homme méprisant et éhonté ne manque pas d'insolence pour oser envoyer son épouse à la forge, ravivant ainsi la haine du forgeron.

La capacité du forgeron à se servir du feu pour forger des outils qui transforment le paysage et les objets est égale à sa capacité à se servir du langage pour forger des images et du sens capables de communiquer de manière codée : sa détermination à passer à l'acte.

Acte IV

Eléments de secondéité :

Tous les villageois s'étaient fait installer des serrures fermant de l'extérieur.

Le forgeron possédait un double de chaque serrure installée.

Le forgeron alla rencontrer les chefs du village voisin, ennemis déclarés de ceux d'Akalous.

Le forgeron leur exposa son plan et ils convinrent d'un plan d'attaque.

Le moment propice arriva lorsqu'une nuit, le forgeron ayant fermé toutes les portes des habitants d'Akalous de l'extérieur, fit signe à leurs ennemis que la voie était libre.

Les ennemis d'Akalous accoururent et brûlèrent le village en n'épargnant personne.

Eléments de priméité :

Le sentiment d'impatience du forgeron de voir bientôt arriver l'heure de sa vengeance.

La haine commune du forgeron et de ses nouveaux alliés pour les habitants d'Akalous accroît le potentiel de réussite du plan du forgeron.

Le sentiment de sécurité et de paix éprouvés par les habitants d'Akalous dans leurs maisons.

Le sentiment de fébrilité ressenti par le forgeron guettant le moment propice pour donner le signal de l'attaque.

Le sentiment de vengeance de voir les habitants d'Akalous enfermés chez eux sans possibilité de fuir ou de se défendre.

Le sentiment de s'être fait piéger par le forgeron qui leur avait installé des serrures pour mieux les emprisonner.

Le désir de se venger définitivement de leurs ennemis prisonniers augmente le sentiment de puissance des assaillants.

Le sentiment général de gâchis, de chaos, de dévastation et de désolation qui domine après l'attaque.

Eléments de tiercéité :

Le forgeron réduit à néant par une pratique injuste s'est résolu à se venger en usant du savoir-faire que lui procure son métier: 'On l'a dépossédé par la ruse, il se vengera par la ruse' !

Il s'est installé à Akalous grâce à sa maîtrise du feu. Il a servi les villageois grâce au feu, il a sécurisé leurs maisons grâce au feu, et il finit par les faire périr par le feu.

Avant de pousser l'analyse plus loin, il peut s'avérer utile de rappeler que la théorie sémiotique triadique est fondée sur l'active coopération des trois entités du signe, à savoir : le Signe proprement dit ou Representamen, l'Objet du signe et l'Interprétant. Elle s'appuie essentiellement sur les structures relationnelles de la perception telles que mentionnées plus haut. La théorie permet de discriminer les éléments suivants : le Signe, en tant que phénomène perçu, l'Objet Immédiat, l'Objet dynamique, l'Interprétant immédiat, l'Interprétant dynamique, et enfin l'Interprétant final.

Conformément aux propositions de Peirce, et de Joëlle Réthoré (1988 : 1012-1021), nous partons des postulats suivants :

Le Signe (**S**), est ce qui est perçu par l'observateur. Ici, il s'agit bien entendu du conte retraçant l'histoire d'Akalous.

L'Objet immédiat (**O_i**) est l'Objet tel que représenté dans le signe, c'est-à-dire, dans le conte.

L'Objet dynamique (**O_d**), est l'Objet réellement signifié par le signe. C'est l'effet de la situation sur le discours actualisé par les différentes narrations qui en sont faites à travers le temps.

L'Interprétant immédiat (**I_i**) est la signification du conte dans le texte.

L'Interprétant dynamique (**I_d**) est l'effet du discours sur la situation à l'époque et à chaque fois que le conte est narré.

L'Interprétant final (**I_f**) est le sens destiné ou logique du signe, lui-même actualisable.

Acte 1

S : Le jeune homme à l'assemblée du village : « j'ai entendu le forgeron répudier son épouse par trois fois ! »

O_i : Le souhait du jeune homme de voir le forgeron séparé de son épouse.

O_d : La jalousie ainsi que le désir du jeune homme de s'accaparer l'épouse du forgeron (une fille du pays) incite le premier à produire un faux témoignage. Ainsi lorsque le forgeron sera séparé de son épouse native d'Akalous, il perdra tout ce qu'il y a acquis durant son séjour au village, et retrouvera le statut qui fut le sien avant d'arriver à Akalous : celui d'un fuyard.

Du point de vue du jeune villageois :

I_i : Le forgeron a, selon les dires du jeune homme et des témoins, bel et bien prononcé, à l'égard de son épouse, la formule consacrée : « je te répudie », trois fois.

Id : La confirmation par les témoins de la déclaration du jeune homme a pour but et effet de provoquer le divorce du couple.

If : Le jeune homme s'appuie sur la tradition en vigueur, qui veut que si trois témoins affirment avoir entendu quelqu'un répudier sa femme en usant de la formule consacrée, cela suffit pour rendre effective la répudiation. La parole du forgeron (étranger et donc non admis à siéger à l'assemblée du village) contre celle, unanime, des témoins, habitants authentiques d'Akalous, ne peut que faire pencher la balance du côté des témoins.

Du point de vue du forgeron :

Ii : Le témoignage est un faux.

Id : Les villageois veulent le déposséder de son épouse et de ses biens.

If : Si le divorce est confirmé par l'assemblée, cela signifierait pour lui la fin du bonheur et le début d'une autre vie insupportable.

Acte 2

S : La plainte de la vieille dame qui n'avait personne à qui confier sa maison, si elle devait se rendre à son champ.

Oi : Le sentiment de frustration éprouvé par la vieille femme qui ne peut aller au champ comme le font les autres villageois.

Od : Son souhait de trouver une oreille attentive à sa frustration auprès du forgeron.

Du point de vue de la vieille femme :

Ii : Le forgeron est gentil, compréhensif et compétent.

Id : Le fait de se confier au forgeron pousse ce dernier à chercher une solution à son problème.

If : Si le forgeron lui fabrique une serrure spéciale, alors elle pourra aller tranquillement à son champ, comme tout le monde.

Du point de vue du forgeron :

Ii : Une serrure fermant de l'extérieur la maison de la vieille permettra à cette dernière d'aller au champ.

Is : La convoitise des villageois leur fera probablement commander à leur tour des serrures semblables.

If : La clé du problème de la vieille pourra devenir la clé de son propre problème. En effet, si tous les villageois donnent libre cours à leur envie, alors il pourra tous les enfermer chez eux lorsque le moment propice arrivera.

Acte 3

S1: La présence de l'ex-femme du forgeron à la forge.

Oi: Le sentiment cruel d'injustice ressenti par le forgeron est ravivé par la présence gênée de son ex-épouse à la forge.

Od: Le froid dans la demeure du jeune époux, sa vanité et l'absence de scrupules poussent ce dernier à contraindre sa femme à aller chercher du feu chez son ex-époux.

Ii : La nouvelle humiliation subie par le forgeron.

Id : Le forgeron s'en remet à la poésie pour exprimer non seulement sa douleur mais aussi sa détermination à se venger de l'affront subi.

If : Si les villageois se sont servis du langage pour obtenir l'aval de l'assemblée pour déposséder le forgeron de ses biens, lui aussi se servira du langage pour demander aux Saints de lui prêter leur concours afin de le venger de l'affront subi.

S2: Le poème cité par le forgeron.

Oi : Les icônes suscitées par le poème lui-même.

Od : Le sentiment de révolte ressenti par le forgeron ainsi que sa détermination à passer à l'action vont trouver expression dans un outil symbolique, le langage, dans lequel est déjà proclamée la prochaine fin du village.

Ii : Le poème du forgeron comme réponse à l'interrogation de son ex-épouse.

Id : L'expression par un langage symbolique de la décision du forgeron de passer à l'action.

If : Si les villageois se sont servis de l'artefact du langage pour arriver à leurs fins, le forgeron use du langage pour atteindre son objectif. Seulement, là où le jeune homme utilisa de faux témoignages pour activer une vraie coutume, le forgeron use d'un langage allégorique (la poésie) pour annoncer, sans le rendre explicite, le dénouement de son plan.

Acte 4

S: Le feu illuminant la lucarne de la maison du forgeron.

Oi: Le bouillonnement intérieur du forgeron se confond avec l'envie d'en finir avec Akalous.

Od: La décision du forgeron de passer à l'action en allumant le feu.

Ii: Le feu à la lucarne du forgeron était le signal convenu avec les villageois voisins pour qu'ils passent à l'attaque.

Id: Les voisins se mettent en route vers Akalous pour l'anéantir.

If: S'il y a de la lumière dans la maison du forgeron, alors c'est la fin d'Akalous.

Notre approche qui se veut pragmatique, procède de l'idée que le langage, et par voie de conséquence la littérature, demeurent des éléments essentiels dans la vie d'une communauté. En effet, le langage est considéré comme la ligne de démarcation entre l'espèce humaine et le reste des espèces vivantes. C'est donc, après le feu, le second acte de culture qui va entraîner une évolution exponentielle de l'espèce humaine au regard des autres espèces. Sans entrer dans le débat non encore résolu de l'origine du langage, il demeure permis de rappeler ici que c'est grâce au langage, (perçu non seulement comme moyen de communication, mais aussi comme instrument cognitif d'approfondissement de la pensée, capable d'aider l'homme à conceptualiser du sens, à l'exprimer en le matérialisant dans des codes verbaux ou graphiques, et à le stocker sur des supports physiques, numériques ou autres, permettant de le rendre ainsi décodable par tout autre qui en maîtrise le fonctionnement) que l'homme a bâti des communautés de savoir, mais aussi des communautés de vie et de survie. Cette histoire nous fait prendre conscience de la valeur de deux aspects fondamentaux de la culture pour l'homme: la maîtrise du feu et la maîtrise du langage.

Le premier aspect concerne le feu

Si Prométhée l'a volé aux dieux pour en faire bénéficier les hommes, le prix qu'il a dû payer reste très fort, puisqu'il est condamné à se faire dévorer quotidiennement le foie par un aigle au sommet d'un rocher. Pour les anthropologues, la maîtrise du feu est un moment crucial de l'évolution intellectuelle de l'espèce humaine, puisqu'elle constitue le premier acte de culture produite par l'homme notamment en ce qui concerne la cuisson de la nourriture, puis, beaucoup plus tard, l'usage du feu pour transformer la forme des objets. Les Kabyles redoutent particulièrement cette transformation d'un état de choses en un autre car elle signifie la réunion des contraires et implique la transgression des règles et des limites des choses par le feu : le solide devient liquide et le liquide devient gazeux. P. Bourdieu (1980 : 350) signale que « *le caractère redoutable de toute opération de réunion des contraires se rappelle tout particulièrement à propos de la trempe du fer.... La trempe du fer est un acte terrible de violence et de ruse accompli par un être terrible et fourbe, le forgeron... Exclu des échanges matrimoniaux – « Forgeron fils de forgeron » est une injure* ». Cette activité de transformation d'un état de choses en un autre concerne aussi le métier de boucher dont le métier est de faire passer un animal domestique de vie à trépas par le maniement du couteau. Cette pratique est tellement redoutée qu'elle ne peut être accomplie que par des êtres présumés foncièrement différents, à l'image du forgeron ou du boucher, totalement marginalisés par le groupe.

Il convient d'apporter sans doute une autre clarification concernant ces deux métiers peu enviés en Kabylie. Ils ne sont exercés que par des personnes prétendues esclaves, descendants d'esclaves ou par des fuyards ayant commis des délits graves dans leur propre village, et donc obligés de fuir pour survivre. Ce n'est pas un hasard si Kamal Bouamara nomme son forgeron Akli, c'est-à-dire esclave en kabyle. Par ailleurs, il conviendrait sans doute aussi de signaler que dans la Kabylie d'aujourd'hui, si le métier de forgeron a quasiment disparu, étant donné le nouveau mode de vie des gens, celui de boucher reste très souvent méprisé. La discrimination est si grande que des enfants de bouchers ayant obtenu des diplômes universitaires, et exerçant des métiers aussi nobles qu'enseignants, médecins, avocats etc. sont discriminés lors des échanges matrimoniaux à cause de leur filiation. Pour revenir à notre conte, il convient de noter que la maîtrise du feu par le forgeron, qui autrefois, faisait le bonheur des villageois, est devenu son arme de destruction virtuelle. Il savait travailler le métal sous le feu dans sa forge pour confectionner les ustensiles, les armes, les outils agricoles et toutes sortes d'objets utiles aux habitants. Le feu était sa matière première, il en vivait. Maintenant, il allait s'en servir pour anéantir ceux qui lui avaient tout enlevé : sa femme, sa dignité, son honneur, sa richesse, son espoir, bref, ce qui faisait sa fierté et renforçait son statut dans le village.

Le second aspect concerne le langage

Concernant le langage, son importance tant au niveau de sa production, de sa transmission, qu'au niveau de sa dissémination pour la survie culturelle d'une communauté donnée, est attestée par le conte. Le conte lui-même nous est parvenu par le moyen du langage. En kabyle d'abord, par le biais de la tradition orale, puis ensuite exhumé et écrit par Mammeri, qui l'a transcodé dans la langue française. Cependant, du fait même qu'il fut un jour narré en kabyle, le conte inscrit son acte de naissance dans l'univers symbolique de la culture kabyle. Car le langage a cela de fabuleux que, du seul fait de son énonciation, l'acte de parole prend valeur d'existant, et occupe donc son espace en secondéité. Les philosophes du langage comme Austin (1976) ont montré qu'une simple énonciation peut devenir un acte illocutoire. Il suffit pour cela de combiner un certains nombres de phonèmes de façon appropriée dans une langue donnée et dans des circonstances particulières pour former des ensembles signifiants capables d'être appréhendés par un groupe maîtrisant les mêmes règles de combinaisons. Pour le kabyle, variété de la langue berbère n'ayant pas connu de tradition écrite en dehors de quelques rares écrits rescapés de l'histoire, la parole, au sens saussurien du terme ; constitue la seule réalité linguistique. Dès lors, la parole, une fois proférée, prend valeur de testament d'existence contre la négation et l'oubli. En d'autres termes, il suffit de dire pour qu'il y ait acte de parole. Soit. Mais pour qu'elle soit comprise, il faut être capable de l'interpréter comme il se doit ! C'est ce dont se charge ordinairement la culture, domaine de la tiercéité par excellence.

Doit-on en effet rappeler que le conte commence par une manipulation exercée par un jeune villageois charismatique au sein d'un groupe de jeunes auxquels il fait croire que la réussite sociale et conjugale du forgeron, étranger de surcroît, n'était pas juste ? A la suite de quoi il leur demande, toujours en usant du langage, d'accomplir par un autre acte de langage un faux témoignage destiné à déchoir le forgeron de tous les biens acquis au village, y compris de sa belle épouse tant convoitée par le jeune homme. Ensuite, c'est aussi par un acte de langage que le forgeron est censé avoir répudié son épouse. C'est toujours par le langage que les sages du village légalisent son divorce et que les privations sont prononcées. Enfin, c'est par le langage que le forgeron (le diseur d'énigmes) énonce ses devinettes dont le dernier poème déclamé à son ex-épouse dans la forge.

Le personnage de la femme nous paraît aussi revêtir une grande importance symbolique dans le conte. Car, peut-être faut-il le rappeler aussi, la femme dans la société kabyle est non seulement le passeur culturel par excellence, mais aussi le gardien du temple de la culture. C'est elle qui gère l'univers symbolique de la communauté intra-muros, et qui assure le relais culturel entre les générations en se servant du langage, ciment de la tradition orale. Ce rôle requiert de la femme kabyle une mémoire collective infaillible, une excellente maîtrise de la langue, et une connaissance appréciable des différentes formes littéraires d'une langue, à savoir, prose (connaissance des diverses techniques de narration), poésie (mémorisation et explication des poèmes anciens, capacité à improviser un poème en cas de douleur intense ou de joie subites : on dit (*rfed asefru*) et jeux de langage (devinettes, anagrammes, calembours, etc.) Faillir à cette double responsabilité linguistique et culturelle c'est s'exposer et exposer le groupe à l'oubli, à la perte d'une partie de sa mémoire collective, de l'identité de son groupe, de ses valeurs, et donc, en quelque sorte, c'est le fragiliser culturellement, et, éventuellement, dans un cas extrême, comme ce fut le cas avec le conte que l'on vient d'analyser, c'est exposer le groupe à la disparition totale.

En effet, la ruine du village aurait pu être évitée si la femme, mais aussi son jeune époux, avaient su comprendre le sens caché de la parabole. C'est donc surtout l'échec du couple à se saisir du sens des signes linguistiques et littéraires de sa communauté, offerts à son intelligence, c'est-à-dire à son interprétation, autrement dit, à user des règles nécessaires de la tiercéité pour comprendre l'avertissement poétique du forgeron, et donc à assumer son rôle de passeur qui a finalement rendu possible la perte du village. Le jeune couple, pour des raisons qui tiennent ou du mépris ou de l'inconsistance n'a pas su assurer le lien entre les trois éléments du signe (le poème) et n'a pas pu éviter la disparition de tout un village. Au lieu de chercher, de réfléchir et de tenter de résoudre l'énigme, le jeune inconscient se suffisant à lui-même recommande à son épouse de ne pas prendre au sérieux les paroles du forgeron, le « faiseur de braises », qui, entre-temps et à leur insu, avait chaussé son habit de « *Aheddad n wawal* », c'est-à-dire de « forgeron de la parole » pour codifier son intention d'en finir avec eux. Akli est redevenu le « forgeron de la parole » qui brûle, car tout le contenu des vers est

chargé de braises symboliques qui ne tardèrent pas à se transformer en braises réelles pour les villageois d'Akalous. En effet, le forgeron entame son poème en rappelant son utilité publique et sociale, et il semble déjà s'adresser à la postérité prise à témoin du drame anticipé. Il poursuit en rappelant la singularité et l'étendue des épreuves ainsi que la douleur de son sort, subies en silence. Il évoque la souffrance muette endurée à cause de l'infériorité de son statut social. Il en appelle ensuite aux saints de la région pour lui fournir la caution spirituelle et l'assistance nécessaires pour l'accomplissement de son dessein, la vengeance.

L'étude sémiotique que nous proposons est bien entendu elle-même sujette à d'autres analyses, du moment qu'elle ne constitue qu'un moment d'une étude produite à un instant donné, dans des circonstances particulières, par un esprit donné, lui-même, produit d'une culture abondamment mélangée à d'autres cultures, et qui, sans aucun doute ont eu un impact dans le traitement analytique qui a été fait du présent conte. Cette proposition d'analyse du conte selon la théorie triadique de Peirce devient donc pour un autre, un signe. En tant que tel, il possède un Objet et un Interprétant. Il demeure évident que cette proposition, ainsi que le conte lui-même peuvent suggérer de nouvelles lectures, surtout au regard de l'actualité politique et sociale très riche du pays en ce moment. Un commentaire quelconque sur cette étude deviendra de facto lui-même un signe pour un autre interprétant, et cela, ad infinitum.

Notes et Références :

Austin, John Langshaw (1962) *How to do Things with Words*, Clarendon Press, Michigan.

Mammeri Mouloud (1980) *Poèmes Kabyles Anciens*, Editions Maspéro -Paris.

Bouamara, Kamal (1998) *Nekni d weyid*, HCA, Alger.

Marty Robert Les 76 définitions du signe in « *La Sémiotique selon Robert Marty* » <http://www.robert.marty.perso.cegetel.net>.

Peirce, Charles Sanders (1931-1935) *Collected Papers*, Volumes I to VIII, Charles Hartshorne and Paul Weiss, Harvard University Press, (Electronic Version).

Peirce, Charles Sanders (1878) "How to Make our Ideas Clear" in "*The Popular Science Monthly* 12.

Réthoré, Joëlle (1988) « Les conditions de l'approche d'un texte littéraire dans le contexte pédagogique : Lecture et Interprétation comme processus cognitifs » in *Semiotic- Theory and Practice*, Mouton de Gruyter, Berlin.

Saussure, Ferdinand De (1994) *Cours de Linguistique Générale*, E.N.A.G, Alger.

Voir aussi:

Bourdieu, Pierre (1980) *Le Sens Pratique*, les 2ditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1982) *Ce que parler veut dire*, Fayard.

Deledalle, Gerard (1978) *Ecrits sur le Signe*, Editions du Seuil

Duranti, Alessandro (1997) *Linguistic Anthropology*, Cambridge University Press.

Escarpit, Robert (1993) *L'Ecrit et le Communication*, Bouchene, Alger.

Giddens, Anthony (1986) *The Constitution of Society*, University of California Press.

Goody, Jack 1994 : *Entre l'Oralité et l'Ecriture*, P.U.F.

Goody, Jack (2000) *The Power of the Written Tradition*, Smithsonian Institution

Marty, Robert (1990) *L'algèbre des Signes*, Collection "Foundations of Semiotics", John Benjamins, Amsterdam/Philadelphie.

Mauss, Marcel (1999), *Sociologie et Anthropologie*, (8th édition) Presses Universitaires de France.

Ong, Walter J. (1982) *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Methuen.

Peirce, Charles Sanders (1980) *Selected Writings*, ed. by Philip P. Wiener Dover.

Réthoré, Joëlle (1988) *La Linguistique Sémiotique de C.S. Peirce: Propositions pour une Grammaire Phanéoscopique*. Thèse de Doctorat d'état, A.N.R.T., Université de Lille.

Une ethnographie du proche au service de la recherche identitaire

Karim Salhi

Université M. Mammeri

Tizi-Ouzou (Algérie)

Amussnaw n tusnayreft¹, mi ara yessedduy tasestant²-ines, amzun akken d busin wudmawen. Widak ay yessestan, si tama ttwalin-t d yiwen seg-sen ; si tama niđen, yettban-asen-d d aberřani, am wakken kukran-t. Mi ara tenyessestan, tikwal, amzun « temlal tasa d way turew » acku ssnen-t, ssnen imawlan-is d udrum-is, maca tikwal niđen, amzun yekcem gar yiccer d uksum, d inebgi n tmara, imi yusa-d yur-sen d amsestan³, d amesdaw⁴. Day-netta, yessefk ad yissin ad yellem awal, ad as-yissin i umeslay i wakken ad yeg assay n teflest (laman) gar-as d wid yessestan yerna ad yerr gar-as yid-sen afrag n tussna.

Ce texte, qui part d'une enquête de terrain dans un village de Kabylie, tente de s'insérer dans un débat épistémologique sur le travail ethnographique en tant qu'expérience de terrain mais aussi en tant que méthode de collecte de données à exploiter dans une perspective anthropologique et sociologique. Dès lors, il s'agit de s'appuyer sur une littérature récente autour des questionnements que suscite l'étendue du travail ethnographique, ses évolutions, ses difficultés mais aussi ses ajustements aux réalités induites par les changements historiques survenus dans les terrains que l'on qualifiait d'exotiques (A. Bensa, 2006), pour marquer la différence avec la culture d'origine de l'anthropologue qui répondait en général au profil de l'Occidental découvrant un « Autre » lointain. Comment cela s'articule-t-il à ma propre expérience menée sur un terrain proche et familier ? L'éloignement qui fonctionnait comme une condition à l'accomplissement même de l'anthropologie, se trouve ici comme entravé par la proximité de l'enquêteur et de son objet.

¹ Tusnayreft : ethnographie, ethnologie (tussna + ayref)

² Tasestant : enquête (in Amawal n tmaziyt tatrart)

³ Amsestan : enquêteur (Amawal)

⁴ Amesdaw : universitaire

Un exotique pas si loin

Cependant, *l'exotique* ne peut-il pas se révéler à côté de chez-soi, au village, au quartier où l'on a grandi ou dans la commune voisine ? Des travaux de ce genre ont été déjà réalisés par des anthropologues européens ou américains qui, face aux propres transformations de leur société, se sont penchés sur des objets qui se localisent dans des terrains que l'on ne peut pas qualifier d'exotiques sauf par la distance requise dans toute démarche méthodologique. Nous pouvons, à titre d'exemple, citer le travail, remarquable par sa profondeur ethnologique, de F. Zonabend (1980). Analysant un village de Bourgogne (Minot), l'auteure montre à travers des récits de personnes comment celui-ci s'est transformé au cours du XXe siècle. En observant les changements induits par les progrès de l'industrialisation, elle retrace comment le village s'est refait et comment la vie collective s'est amenuisée. Cette enquête, qui a mobilisé une longue durée pour l'observation et la réalisation des entretiens, s'inscrit alors dans une sorte d'ethnologie du proche dans laquelle l'auteure n'est pas tout à fait étrangère au village. Son appartenance même lui assure une certaine proximité linguistique et culturelle des groupes étudiés. En outre, dans une étude consacrée à la sorcellerie dans le bocage de l'ouest de la France, J. Favret-Saâda parle des conditions de réalisation d'une enquête singulière sur un objet dans lequel la relation entre l'ethnographe et l'indigène s'instaure sur la parole échangée « mais une parole qui est pouvoir et non savoir ou information » (1977 : 26). Les comptes rendus de ces enquêtes, sous quelque forme soient-ils (T. Jolas et *al.*, 1992) illustrent les difficultés qui surgissent lorsque l'observateur est face à un public d'enquête proche mais dont il doit parler dans une posture d'exotisme qui le rapproche de l'écriture anthropologique où le jeu des positions des uns et des autres est en constante négociation et interchangeabilité.

L'enquête qui fait face, en effet, à un observateur qui appartient à sa propre culture ou qui en est issu, exprime des attentes qui cachent mal la tentation de contrôler les résultats et les analyses de l'enquêteur. La proximité expose ainsi l'anthropologue à des interpellations fréquentes, de la part de ceux qui furent ses enquêtés, sur l'échéance de la publication de ce qu'ils ont dit sur eux-mêmes mais surtout de la lecture que celui-là en a faite. Dès lors, le chercheur devient une sorte de miroir par lequel la population enquêtée aimerait se voir et chercherait une image d'elle-même. Cette posture le conduit, néanmoins, à produire un discours qu'il tentera d'élaborer de telle sorte à le rendre à la fois lisible et visible dans le champ scientifique. A cet effet, il s'appuie notamment sur un appareillage méthodologique consacré à l'objectivation de données recueillies sur le terrain. De sorte que son écriture, c'est-à-dire sa propre lecture des faits observés, doit déjouer la tentation d'adresser à ses seuls enquêtés la restitution des faits observés. Ainsi, ces interprétations des matériaux recueillis s'adressent à un public plus large car elles n'ont pas vocation à servir de monnaie d'échange au consentement des informateurs à se livrer à l'anthropologue.

Cependant, le positionnement de l'enquêteur l'expose à un subjectivisme qui pourrait réduire son analyse à un simple rapport sur les faits observés vus d'un angle choisi par lui ou choisi pour lui. Pour cela, l'observance de la règle durkheimienne de rupture avec les prénotions s'impose ici comme un rempart à toute tentation pamphlétaire qui part dans le sens de la désirabilité de certains, y compris l'auteur même de la recherche. Cette dérive est potentielle, notamment lorsqu'il s'agit d'enquêter sur les représentations que les gens se font d'eux-mêmes et *a fortiori* quand les questions posées sont inhérentes à leur identité et à leur culture. La sur-détermination ou, du moins, la surestimation du discours ambiant autour de ces questions, suscite chez les interlocuteurs une attente, par ailleurs légitime d'un point de vue éthique. Cette attente, qui se couple avec les aspirations des uns et des autres, est transférée à l'anthropologue, invité d'une manière à peine dissimulée à aller dans le sens de l'exhumation de ce qui est enfoui. Car les échanges autour de l'identité berbère font remonter en surface l'*habitus* caractéristique des groupes dominés ou se sentant comme tels. En effet, c'est dans une posture défensive que les réponses se donnent à l'oreille du chercheur qui se voit ainsi investi – du moins l'attitude des enquêtés pourrait lui en procurer le sentiment de l'être – d'une mission de médiatisation et d'exportation de l'image ou des images produites sur le groupe d'appartenance, sur le village et plus globalement sur la culture berbère. Les règles de convenance lui chuchotent alors de répercuter à l'extérieur l'image que ses interlocuteurs aimeraient lire et entendre. Autrement dit, l'image qui leur convient le mieux, celle qui se superpose à la fois aux représentations qu'ils se font d'eux-mêmes et à leurs intérêts. On attend de lui des mots qui caressent, des propos qui ne heurtent ni ne dérangent l'harmonie où se mixent les règles villageoises, les impératifs de la nation et les influences amplifiées par la mondialisation. Bref, il est attendu du chercheur, parce qu'il est autochtone, de ne pas perturber cet équilibre dont lui-même est membre de par son appartenance. Cet exercice place l'anthropologue sur une surface glissante qu'il est appelé à gérer et à déjouer s'il ne veut pas être entraîné dans une écriture de complaisance, que pourraient lui suggérer les attentes réelles ou supposées du public d'enquête. Dès lors, la posture qu'il prend l'engage dans une réflexivité qu'il doit intérioriser de sorte à manipuler ce jeu de miroirs dans le sens d'une objectivation des faits. Il s'agit, en fait, de « procéder à une double lecture ou, pour être plus précis, [de] mettre au point un jeu de lunettes analytiques à double foyer qui cumulent les vertus épistémiques de chacune de ces lectures tout en évitant les vices des deux » (P. Bourdieu et L. Wacquant, 1992 :16-17).

A ce propos, je serai tenté de coller à la réflexivité une forme d'empathie ressentie le long du déroulement de l'enquête et des contacts formels ou non avec mes enquêtés. L'expérience ethnographique qui « procède d'une démarche dont peuvent se réclamer aussi bien les anthropologues que les sociologues » (D. Fassin et A. Bensa, 2008 :10-11) s'appuie aussi sur un travail d'*intersubjectivation* parce que « les relations interpersonnelles à travers lesquelles l'ethnographe accède à des "informations" ne constituent en rien un éphémère échafaudage qu'il faudrait oublier ou faire disparaître dès que l'enquête terminée » (Bensa, 2008a : 323).

Le « Je » comme témoin

Si la finalité de toute enquête ethnographique consiste à faire parler ses matériaux et ses interlocuteurs, relater le terrain s'avère aussi comme un exercice dont la transcription s'adresse au lecteur. Il s'agit de raconter, de produire un récit sur l'expérience du terrain, sur le jeu et les enjeux des relations établies sur place, sur la manière avec laquelle les interlocuteurs sont amenés à parler de leurs expériences, de leur vision du monde, de leurs représentations à la fois de soi et de l'autre. L'implication personnelle dans cette entreprise ethnographique m'amène à cette tentative d'écriture que certains trouveraient déplacée, non convenue et même éloignée des règles académiques. A ce propos, J. Favret-Saâda (1977 : 25 sq) critique l'ethnographie notamment son écriture et son ambiguïté dans la restitution de la situation d'enquête plus particulièrement concernant la relation entre l'enquêteur et l'enquêté. Elle explique comment les résultats de l'enquête sont rendus de sorte à effacer l'enquêté comme sujet parlant et à voiler le « sujet de l'énonciation » c'est-à-dire l'auteur dans un « on » indéfini qui cache le « je » susceptible d'être assimilé à une subjectivation, alors même que l'ethnographie recommande une objectivation. C'est vraisemblablement, ce qui amène de nombreux anthropologues à publier dans des ouvrages à part leur journal de terrain en le détachant des comptes rendus et des publications qui consignent leurs analyses et leur lecture des matériaux recueillis. Sans doute, *Tristes tropiques* (1955) de Claude Lévi-Strauss est l'illustration ontologique de cette règle tacite de l'ethnologie.

On pourrait alors qualifier ce présent chapitre d'entorse à une convention connue et reconnue. Néanmoins, la littérature ethnographique a porté généralement sur des terrains et sur des objets exotiques (c'est-à-dire loin de la patrie du chercheur) où la distance géographique et culturelle était donnée comme une garantie de distanciation de l'objet telle que l'implication personnelle dans celui-ci est tempérée, ou du moins est censé l'être, par l'étrangeté du chercheur. Cette situation est décrite par Bronislaw Malinowski (1963) qui relate parfaitement les conditions de rencontre avec « l'Autre » lointain lorsqu'il fit le déplacement dans des îles du Pacifique. Son journal (1985) recèle aussi une foule de détails de son quotidien de chercheur occidental découvrant une culture étrangère observée d'un angle ethnocentrique à peine dissimulé par l'auteur.

Dans les cas qui me concernent, le sujet et l'objet s'entrelacent tellement que la relation de cette expérience revêt en elle-même une dimension pédagogique. Celle-ci sert à repérer la position occupée par le chercheur qui joue à cette occasion sur plusieurs registres en oscillant entre son statut d'autochtone défini par la proximité topographique et parentale et par le statut d'étranger que délimite le discours scientifique qui introduit et présente la recherche et son objet. Il est vrai que dans l'écriture ethnographique, l'auteur « s'efface devant ce qu'il énonce de son objet » (J.Favret-Saada : 53). Néanmoins, il y a des comptes rendus de recherche où le « sujet de l'énonciation » doit se dévoiler afin de faire connaître les conditions dans

lesquelles son travail a été accompli. Quand bien même le risque de se voir objecter les limites ou même les entorses à l'objectivation est-il potentiel. Le dévoilement d'une position en partie inconfortable pourrait, en effet, susciter des réserves sur la démarche suivie et sur les manquements, même non repérables, aux règles méthodologiques. Une partie de la réponse pourrait se loger dans une question qui inverserait l'énoncé de l'objection même : comment pourrait-on enquêter sur les représentations identitaires sur un terrain où l'on occupe une position d'autochtone sans engager son propre sujet ? Les questions posées aux enquêtés sont dites et formulées par un des leurs sur des thématiques sensibles et sujettes aux discussions et aux interactions quotidiennes. De sorte que les échanges sur les questions identitaires peuvent glisser vers une glorification de soi ou une autodérision ou bien encore vers des propos nuancés à travers lesquels la prudence se mêle à une tentative d'une autocritique démunie des instruments d'objectivation. Ces échanges mettent face-à-face deux interlocuteurs qui sont l'enquêté et l'enquêteur. Ce ne sont pas alors deux êtres indéfinis et anonymes qui s'adonnent à un entretien, mais deux individus proches, du moins, par leur appartenance culturelle et géographique. Dès lors, le « je » de l'auteur ne peut s'effacer pour dissimiler sa présence à une situation dans laquelle il ne peut se voiler sous une quelconque identité. Car c'est sur son initiative que s'enclenche l'enquête, c'est lui qui guide et c'est lui qui est à l'écoute.

Cet exercice n'est-il pas aussi une construction rhétorique d'un chapitre dans lequel l'auteur, que je suis, tente de persuader le lecteur de la justesse de son travail et de sa restitution fidèle à la réalité ? Si la réponse à cette question appartient au lecteur, la lecture de Clifford Geertz pourrait suggérer des éléments de réflexion au sujet de l'écriture anthropologique prise dans ses aspects littéraires. L'auteur qui parle de « stratégies narratives » et de « machinerie rhétorique » écrit : « Le problème qui consiste à négocier le passage de ce qu'on a vécu "ailleurs" à ce que l'on dit "ici" n'est pas de nature psychologique. Il est littéraire » (1996 : 82). Cet « ailleurs » n'est pas forcément un lointain territoire ou une culture exotique d'une île à peine explorée. Il est surtout inhérent à la tradition ethnologique qui par convention, du reste de plus en plus désuète, étudie les sociétés non encore connues ou peu connues du public et des ethnologues occidentaux. L'*ailleurs* devient alors synonyme de distance requise ou de distanciation par rapport à l'objet étudié. La restitution des situations d'enquête et des conditions dans lesquelles elle s'est réalisée relève alors d'un exercice qui consiste « à écrire un texte ethnographique de façon à élaborer une relation intelligible entre les interprétations d'une société, d'une culture, d'un mode de vie ou tout autre élément, et les rencontres avec certains de leurs membres, porteurs, individus représentatifs, ou tout autre informateur » (C. Geertz : 87).

Le « je » c'est aussi et surtout un positionnement de soi dans un ensemble, dans une situation donnée celle d'une enquête par exemple. Il s'agit alors d'éclairer quelle position occupe-t-il. Car « on peut découvrir les autres en soi, se rendre compte de ce qu'on n'est pas une substance homogène, et radicalement étrangère à

tout ce qui n'est pas soi : je est un autre (T. Todorov, 1982 : 11). Le « je » s'immerge alors dans une empathie qui le place comme déchiffreur des paroles des autres, comme un lecteur du social qui jouit de l'estampe de chercheur à qui la parole se livre comme une confidence, du moins le croit-on et le fait-on croire. Le recueil d'informations devient alors une opération presque intime, un échange entre celui qui cherche à savoir et celui d'en face qui cherche à faire savoir l'image qu'il se fait de lui-même et des autres. Le « je » ne peut alors s'effacer qu'au risque de dresser une barrière entre l'enquêteur et l'enquêté. Il s'implique, car c'est lui qui fait face, qui se met sur scène et qui est montré par ceux qui constituent sa population d'enquête. Il ne peut se dérober à ce rôle qui le désigne comme le centre d'une activité inhabituelle au village ou au quartier. Car nous ne nous faisons pas d'illusion, le chercheur après quelques visites et quelques contacts est vite repéré et nommé comme celui qui vient interroger et chercher. L'information circule et fait le tour du territoire concerné par l'enquête. C'est alors que le chercheur connu et reconnu comme un enfant du pays, transite d'un statut anonyme dans le passé à celui auquel l'étiquette d'universitaire est collée. Ce n'est plus alors le parent, le voisin à qui on s'adresse mais à celui qui apporte dans son sac un matériel d'enregistrement, un cahier de notes et dont la démarche est assimilée à celui qui possède un savoir (*yeŷra*). Dès lors, le « je » vous colle quand bien même vous chercherez à vous en débarrasser. Car lorsque l'on s'adresse à vous, on vous regarde en tant que sujet. Le « Nous » dans lequel le chercheur est tenté de s'envelopper est ignoré, balayé par l'interlocuteur qui cherche à établir une relation proche pour moult raisons. Un jeune interviewé m'avait fait part de son soulagement après un entretien d'une heure et demi. A la question de savoir comment ce type d'épreuve, loin d'être une séance de thérapie, lui avait-il procuré cette sensation. Il me répond que le fait de parler de choses intimes (même liées à l'objet de l'enquête) lui a permis de parler de choses qu'il évite avec d'autres. Il me lança ensuite ceci : « Vous savez, j'ai un voisin qui a déprimé il y a quelques jours. Je suis sûr que s'il avait discuté avec vous, *cheikh*, il n'aurait sans doute pas sombré ». Voilà que je suis assimilé à un *taleb* qui guérit par le verbe.

L'implication de « je » se trouve aussi, à mon sens, à la base du consentement à se livrer au chercheur. Les arguments et les explications au sujet de la recherche, projetés et livrés aux premiers contacts, se verront, en effet, diffusés à d'autres de sorte que le projet se trouve nommé et labellisé. A partir de là, il ne s'agira plus d'un chercheur anonyme enrobé dans un titre universitaire. Cet engagement se trouve à la source d'une relation de confiance nécessaire dans ce genre d'exercice de terrain notamment lorsque le chercheur est autochtone, c'est-à-dire plus ou moins proche des rivalités de groupes et des compétitions entre individus.

Voilà que je me retrouve exercer une sorte d'*intimate ethnography* (A. Waterson et B. Rylko-Bauer, 2006) dans laquelle mes interlocuteurs me sont plus ou moins proches. La proximité du terrain permet d'éviter toute ritualisation des rencontres, mais aussi toute solennité lors de l'enregistrement des entretiens. Ceci peut jouer un mauvais tour dans le sens où cette proximité entraînerait un relâchement dans le

protocole de réalisation de l'enquête. C'est, en effet, un risque à ne pas négliger. Tout dépend alors de la capacité à transformer les rencontres dans les cafés et autres lieux en une situation d'enquête invisible et imperceptible par son interlocuteur avec lequel vous vous êtes peut-être déjà rencontrés dans le même café mais dans des circonstances différentes. Le jeu du « je » pourrait alors ressembler à un positionnement qui ne rend pas le chercheur méconnaissable par les siens tout en lui reconnaissant un rôle du moins conjoncturel d'un « autre » venu d'ailleurs.

Le terrain en question

Mon enquête s'est portée essentiellement sur un village dont je ne citerai pas le nom, puisqu'il est pris comme un modèle qui ne présente pas, à mon sens, de différences notoires par rapport aux autres villages. C'est dans les trajectoires de mes interlocuteurs que ces différences vont s'exprimer. Ce qui montrera les divergences dans les représentations et les perceptions autour de questions et de situations provoquées ou non. Le village servira alors d'arrière fond ethnographique dans l'analyse des discours produits par les enquêtés autour des questions identitaires et de construction de l'image de soi. Le choix de taire le nom du village répond aussi à une observation faite autour de plusieurs villages. Il en ressort des recoupements vite repérables dans les discours identitaires fortement stéréotypés lorsqu'ils ne sont pas mis à l'épreuve de l'enquête, c'est-à-dire lorsque les individus ne se livrent pas à un enquêteur autour d'un échange de questions-réponses. C'est ainsi que ce jeu a pour fonction de dévoiler les nuances non exprimées publiquement sauf dans des situations où les rivalités entre personnes ou entre groupes font ressortir un *habitus* qui, à mon sens, ne peut servir d'information sérieuse dans l'état actuel du village. A travers les entretiens, ce n'est pas, ce n'est plus cet *habitus* qui servira de gisement de parole, mais des perceptions plus individualisées autour de questions alimentées, certes, par un discours ambiant sur l'identité, mais néanmoins corrélées aux différentes trajectoires qui structurent ainsi des représentations moins lissées. A ce propos, les rituels collectifs de célébration du « Nous » (marches, meetings, actions associatives) n'offrent pas, dans l'optique retenue du moins, une bonne visibilité des questions identitaires. C'est lorsque l'individu est pris à part, loin des recommandations et des exigences du groupe que sa perception de l'univers peut se livrer à l'écoute et à la vue du chercheur. Pour parler autrement, le village n'est pas pris ici en tant que totalité. La démarche ethnographique privilégiée se réfère certes à un socle de compétences que partagent les individus. Mais ce socle ne détermine en rien la position ou même les différentes positions que peut occuper un individu (dans ce cas l'enquêté) suivant des « contraintes situationnelles ». Dès lors, les rencontres que produit le travail ethnographique conduisent à des positions *actancielles* (N. Dodier, I. Baszanger, 1997).

A ce propos, il ne m'a pas semblé utile d'ethnographier les structures et l'organisation du village car leur corrélation avec le discours identitaire ne présente

pas une pertinence qui recommanderait ce genre d'exercice. En effet, le discours identitaire est le produit d'une région et non pas d'un village. Il s'agit plus de saisir les représentations d'individus corrélées à leur trajectoire et leur histoire familiale, que de collecter un discours illusoire adossé à une idéologie communautaire en désuétude. Les transformations sociales et économiques conjuguées à l'histoire de la région ont quasiment achevé le village kabyle tel que la littérature ethnographique l'a décrit à travers des études monographiques. Les formes de solidarité, les rapports de parenté, la définition même du village ne ressemble plus à une communauté de groupes régie par un code d'honneur et les liens de sang. Il est vrai que la parentèle au sens ancien du terme est encore visible. Cependant, ses fonctions de contrôle, d'indivision et surtout de soumission de l'individu n'existent plus. Par conséquent, la focalisation sur le village en tant que base de production d'une idéologie et d'une définition du monde me semble anachronique. Les solidarités et les alliances se déplacent du périmètre parental vers des réseaux qui débordent le village et la région même. La généralisation des médias concourt à cette dislocation et fait ressembler l'espace villageois à une sorte de quartier dans un monde globalisé. Il est vrai que cet espace demeure un référent important dans la définition de soi et dans les positions dévolues aux uns et aux autres, du moins à l'intérieur même de cet espace. Je pense ici notamment aux règles imposées aux femmes dans leur gestuelle, dans l'appropriation de leur corps, dans leur tenue vestimentaire, etc. Néanmoins sa redéfinition, notamment par les jeunes, procède d'une aspiration à une individuation de plus en plus assumée et affichée. Il en résulte que les discours produits sur soi se caractérisent par des aspérités qui expriment une différenciation liée à l'éclatement de l'unanimité que devaient observer les membres d'un même groupe.

Pourquoi alors avoir choisi un village parmi d'autres ? La première partie de la réponse se trouve dans ce qui vient d'être dit. Le village en soi ne représente pas une entité tellement distincte qui lui procurerait des facultés intrinsèques pour produire un discours identitaire singulier, du moins en ces temps présents. Celui-ci est traversé par des schèmes qui débordent amplement les frontières symboliques de *taddart*. Néanmoins, le village sert à contextualiser les représentations des gens dans leur quotidien le plus banal. Il ne s'agit pas alors de les questionner dans un univers artificiel qui pourrait servir à peine à abriter l'entretien, c'est-à-dire à lui servir de base matérielle. En effet, il aurait été possible de solliciter une structure publique (établissement scolaire, hôpital, maison de jeunes...) pour pouvoir y effectuer un certain nombre d'entretiens. La dimension ethnographique⁵ serait alors sacrifiée. L'autre partie de la réponse réside dans le choix même de ce village. Etant d'une grande taille, il présente, à mon sens, un terrain où tout ce qui peut s'observer ou presque en Kabylie s'y trouve. Je ne fais pas ici allusion aux traits de culture et aux objets de fabrication artisanale. Mon propos cible les catégories sociales qui forment ma population d'enquête et qui servent de base à la réception du discours identitaire en l'adaptant à ses propres définitions et à sa vision de

⁵ Ce qui ne signifie pas que ces espaces sont exclus de la démarche ethnographique.

l'univers. Il ne s'agit pas ici de catégories au sens classique de la sociologie, mais d'individus repérables et capables d'exprimer des représentations qui souscrivent ou non au rituel commun observé par la rhétorique revendicative. Ces ruptures ou ces continuités sont alors liées à des trajectoires et à des formes de socialisation diverses.

Il est vrai que le choix d'une étude qualitative peut se satisfaire du contenu des entretiens réalisés. L'ethnographe peut, en effet, les considérer *sui generis* comme suffisants au déchiffrement de la réalité. Cependant, « nous ne devons pas conclure du fait que quelqu'un a exprimé une pensée privée que cette pensée détermine les actions de cette personne dans la situation où cette pensée pourrait s'appliquer » (H. S. Becker, 2004 : 75). Tout dépend alors de la lecture des entretiens enregistrés et de leur mise en relation avec le contexte de leur réalisation. D'où l'intérêt de la méthode ethnographique pour la manipulation des matériaux de l'enquête. Elle rend le terrain plus visible et moins abstrait que lorsque ces mêmes matériaux sont ramassés sans lorgner sur les conditions de leur production. Tout réside aussi dans la conduite de l'entretien. En effet, sa durée, la capacité de relancer son interlocuteur, de relever ses contradictions, de les interpréter et de les mettre au service d'une analyse cohérente, constituent les éléments d'un désamorçage d'une illusion capable de biaiser la lecture des propos livrés.

Ensuite cela dépendra de la disponibilité des personnes dont les profils répondent aux questionnements arrêtés et aux besoins de la recherche elle-même. Le terrain se présente surtout comme le lieu où les relations, les réseaux sont mis au service d'un repérage des lieux mais aussi pour la légitimation du travail de recherche à réaliser. Il s'agit alors de cibler les personnes capables d'organiser des rencontres, de médiatiser les questions que soulève le chercheur auprès de personnes qui lui sont suggérées mais qui répondent à ses attentes à la fois par leur profil et par leur aptitude à répondre aux questions non pas par une compétence intellectuelle mais par des dispositions à parler, à discuter autour de propositions arrêtées par l'enquêteur.

Le terrain choisi m'offre cette possibilité de contact que je n'aurai pas eu ailleurs qu'au prix de négociations et de concessions qui auraient amaigri le programme que je m'apprêtais à réaliser. En effet, les questions soulevées courraient le risque de se voir surdimensionnées sur un terrain que je ne connaissais pas. Sur un terrain inconnu et où, du reste, je suis un inconnu, je me serais exposé à des présentations de personnes choisies par des contacts sur place sans que j'aie une connaissance de la réalité sociologique de ce terrain. Les personnes qui se présenteront ainsi en vue d'un entretien s'apprêteraient à cet exercice comme s'ils allaient à un casting face un étranger qui vient les auditionner sur comment se représentent-ils ? Le risque des mises en scène et des tentations de séduction que pourraient suggérer l'objet même de l'entretien ne doit pas être négligé. Ce qui m'amène à opter principalement pour un village que je connais. C'est-à-dire un terrain où je peux intervenir sur le choix de mes interlocuteurs, sur la conduite des entretiens, sur les espaces de rencontres, d'échanges. Bref, un terrain dans lequel les visites

régulières, les réseaux d'interconnaissances *in situ* me permettent d'observer sur le vif les scènes de la vie quotidienne et les personnes à interviewer ou déjà interviewées.

Après les échanges de coordonnées téléphoniques, les premiers rendez-vous sont arrêtés pour la semaine qui suit⁶. Il fallait alors convenir du lieu de rencontre et du lieu de déroulement de l'entretien. La première rencontre eut lieu un vendredi du mois de mars. Le matin même mon interlocuteur me convie à un café qui prend les relents de retrouvailles et dans lequel les questions autour du devenir de l'un et de l'autre prirent le dessus. Après environ une demi-heure passée dans un café, rendez-vous est pris pour l'après-midi pour l'entretien enregistré. Après la prière du vendredi, mon interlocuteur m'emmène dans une salle à l'entrée d'une zaouïa pour y discuter en toute tranquillité. Il nous fit venir des cafés et nous nous installâmes sur des canapés. Il me fait savoir d'emblée que cette salle de séjour est réservée à l'accueil des visiteurs qu'ils soient religieux ou non. Voilà comment la série d'entretiens que j'allais réaliser avec une vingtaine de sujets prend le départ dans un espace que je n'avais pas imaginé auparavant.

Il est clair que l'échange ne tourna pas sur l'institution religieuse pendant longtemps. Ce sont le lieu et les fonctions que mon interlocuteur y exerce qui s'imposent comme starter. Et c'est ainsi que les entretiens à venir démarreront toujours d'une question liée soit à l'endroit même de l'enregistrement ou à une anecdote en circulation ou bien sur un trait du profil interrogé.

Des jours et des semaines après, cette salle et d'autres locaux me serviront de lieu d'enregistrement de mes entretiens. Cette première rencontre et l'entretien de deux heures et vingt minutes qui s'en suivent marquent ainsi le début de mon enquête, du moins dans son volet « entretiens enregistrés ».

Les rencontres et les entretiens qui suivront s'étaleront sur deux années environ. En effet, j'ai privilégié une enquête sur le long cours dans laquelle les rencontres formelles, les visites aux proches et les présences aux fêtes de mariage se mêlent et font oublier à mes enquêtés que je suis celui qui les interroge et les observe. C'est donc autour d'un café, lors d'un repas de fête ou tout simplement à l'occasion d'une rencontre sur un chemin que les contacts sont établis. Bien entendu, il fallut aussi convaincre certaines personnes de m'accorder une interview. Des négociations qui faisaient intervenir parents et amis étaient alors nécessaires pour les ramener autour d'une tasse de café.

Voici donc comment l'approche du terrain peut suggérer comme démarche et comme gestes voués au rapprochement avec les autres, à leur écoute, à leur compréhension et sans doute aussi à une « compréhension de soi obtenue par le détour de la compréhension de l'autre » (P. Rabinow, 1988 : 19). Tout le long de l'enquête, il ne m'a pas semblé nécessaire de séjourner au village selon un modèle d'immersion. Le contact avec le terrain est, en fait, permanent et nourri par les

⁶ A noter que l'enquête commence au printemps 2008.

visites familiales, les déplacements pour telle ou telle raison qui concourent à une observation même « informelle » du terrain. Les séjours sont alors intermittents. Ce qui, à mon sens, établit une relation moins formelle entre l'observateur et l'observé. Cette situation procure une sorte de souplesse à la relation qui lie les deux car « l'ethnographe sait aussi que, pour surmonter en partie les complexités de la relation ethnographique, il doit apprendre à jouer avec le temps [...] au point que parler d'*observateur* et d'*observés* n'est plus qu'une commodité de langage » (F. Zonabend, 1994 : 7).

Elle permet, en outre, de recueillir une somme d'informations que quelques séjours prolongés ne garantissent pas du fait du temps qu'il faudra investir pour ce genre d'opération et des chances réduites pour mobiliser de nombreux informateurs sur une plage de temps arrêtée par l'enquêteur lui-même. Dans ce cas, le risque encouru est de recourir à un nombre réduit d'enquêtés, ce qui conduirait à biaiser l'information recueillie auprès de gens imposés par les impératifs d'une programmation dont le chercheur est maître. Certains anthropologues prolongent même leurs enquêtes sur un seul terrain en y effectuant des séjours ponctuels qui s'étale sur de longues années. La durée de l'enquête se révèle alors comme une manière de saisir les enjeux et les faits qui s'inscrivent dans la longue durée (A. Bensa, 2008b).

Cette manière de procéder atténue le regard porté sur l'enquêteur et lui assure alors un degré d'anonymat dans ses opérations d'observation. Ceci déjoue, à notre sens, les mises en scène qui se mettent en place lorsque le public objet de cette observation ajuste ses comportements et ses codes langagiers dans le sens des attentes supposées de l'observateur. Ces déplacements lors desquels je ne suis pas repéré comme un étranger permettent de noter sur le vif les faits qui se donnent au regard et servent à alimenter le contenu des échanges dans le cadre des entretiens. Ceci permet aussi de déceler la part de l'artificiel et du spontané dans les récits des enquêtés, de relever leurs contradictions et d'ajuster les questions en les orientant et réorientant vers ce qui se rapproche le plus de leur système de représentations.

L'entretien : un face-à-face interactif

L'entretien en tant que technique de l'enquête ethnographique provoque une situation dans laquelle les gestes et les paroles sont déployés pour répondre aux exigences de l'interaction face à face, c'est-à-dire « à peu près l'influence réciproque que les partenaires exercent sur leurs actions respectives lorsqu'ils sont en présence physique immédiate les uns des autres » (E. Goffman, 1973 :23). Cette interaction se décline sous forme d'échange verbal dans lequel le chercheur pose les questions, anime et amène l'interlocuteur à exprimer son point de vue et ses sentiments à l'égard du sujet proposé à la discussion. Il apparaît alors comme l'acteur même par qui l'initiative de la parole provient. A ce moment-là, la rencontre entre les deux peut tourner à un simple jeu de questions/réponses que l'enquêté chercherait à évacuer juste pour satisfaire aux règles de bienséance

imposées par l'invitation qui lui a été adressée. Il se peut alors que le contenu des échanges se transforme en des matériaux « doublement médiatisés : d'abord par notre propre présence, puis par le travail de constitution d'une image-de-soi que nous exigeons de nos informateurs » (P. Rabinow, 1988 :108).

Voilà probablement pourquoi certains entretiens n'ont pu être exploités. L'exercice qui s'avérera laborieux pour certains enquêtés avait, en effet, tourné en un face-à-face embarrassant pour l'un comme pour l'autre. Une jeune fille d'une vingtaine d'années, qui avait accepté mon invitation pour un entretien s'est retrouvée dès le début de celui-ci dans une gêne qu'elle arrivait à peine à dissimuler. Je l'ai vite délivrée de ce supplice qui la faisait transpirer et trembler. Après quelques minutes, je réalise combien il était difficile de la ramener vers une discussion sans que la spontanéité du verbe ne soit sacrifiée. Je l'ai alors remerciée sans trop insister. Certes, des situations semblables étaient rares lors de mon enquête, elles sont néanmoins prévisibles.

Dans d'autres cas, il fallait patienter avant que l'interlocuteur se relâche et se livre à vous. Il fallait alors s'assurer que ses paroles ne sont pas dites pour répondre aux attentes de l'enquêteur, c'est-à-dire à ce qu'il voudrait entendre. En effet, l'enquêté est tenté parfois de rechercher l'acquiescement de celui qui lui fait face. Il scrute alors un hochement de la tête, un mot d'encouragement, de confirmation de ce qu'il affirme avec beaucoup d'hésitations. Il faudra alors insister en reformulant la question et en usant de relances pour amener son interlocuteur à étaler son propos.

Par ailleurs, l'enquêté n'est pas seulement un interlocuteur qui répond à des questions. Il est pris dans son environnement quotidien et non pas exclusivement dans un univers créé et artificiel qui jaillit de la situation d'enquête. L'observation des scènes de la vie quotidienne qui accompagnent ses gestes et faits, qui influencent ses représentations, ses attitudes et ses réactions, est convoquée pour la conduite de l'entretien balisé par un certain nombre de thèmes qui sont définis dans l'objet même de la recherche. L'échange fait intervenir alors des exemples du quotidien qui raccrochent les paroles de l'interviewé à la réalité vécue et ressentie par lui. C'est ainsi que les questions ne se sont pas éloignées de ce que l'interlocuteur voit et vit chaque jour. Il ne s'agit pas de soulever des questionnements qui relèvent du champ intellectuel ou militant, c'est-à-dire politique que lorsque l'interviewé les soulève lui-même. Sa trajectoire et son capital culturel lui offrent alors les outils nécessaires pour déborder le cadre villageois et parler d'expériences vécues en contact avec d'autres groupes sociaux et culturels. Ce genre de thématiques ne nous éloignent pas pour autant de la vie ordinaire car elles traversent l'ensemble des groupes même si avec des degrés différents. L'entretien et l'observation s'adressent alors aux « individus [qui] ont une connaissance pratique du monde et [qui] investissent cette connaissance pratique dans leurs activités ordinaires » (P. Bourdieu et L. Wacquant, 1992 : 18).

Bien avant la programmation de l'entretien en soi, une introduction était toujours nécessaire. L'attrait que provoque l'objet même de la recherche conjugué aux

relations et à l'utilisation de réseaux facilitèrent plus ou moins l'obtention de l'accord de celui ou de celle qui allait devenir pour quelques moments un interviewé. La prononciation du mot « identité » suffisait en soi à servir d'attrance à un exercice auquel mes interlocuteurs ne furent pas habitués. Il convenait, ensuite, de donner corps à l'échange lors de l'entretien proprement dit. Celui-ci fut organisé de sorte à obtenir des réponses capables d'esquisser les formes de représentations de soi, de l'autre et plus généralement de son appartenance à une culture et à une identité que je voulais saisir à travers les mots de mes interlocuteurs.

Dans les entretiens, il s'agit de solliciter quels types de représentations à la fois identitaires et altéritaires que les interlocuteurs se font d'eux-mêmes. C'est pour les appréhender en tant qu'individus agissant selon des représentations et des définitions du monde dans lesquelles l'emprunte du sujet n'est jamais aussi éloignée. Il fallait alors prendre garde de l'illusion holiste qui s'appuie sur un déterminisme social enfermant les groupes dans une sorte de mécanique réductrice. L'individu en tant que lieu des contradictions et des différences sociales est alors sollicité pour saisir les processus de construction/reconstruction de l'image de soi, c'est-à-dire son identité telle qu'il se la représente. Dans ce sens, en interrogeant l'individu c'est une partie de l'ensemble que l'on interroge. « Le subjectif ne s'oppose pas à l'objectif, au réel, il est un moment dans la construction de la réalité, le seul où l'individu ait une marge d'invention, moment marqué par la nécessité de la sélection et l'obsession de l'unité » (J.-C. Kaufmann, 2004 : 59-60).

L'enquête que j'ai menée s'inscrit alors dans une sorte d'ethnographie de l'individu pris dans un espace et dans des conditions données sans lesquels l'objectivation des faits décrits et observés ne serait qu'un simple écran de fumée destiné à leurrer le lecteur en lui administrant une batterie de concepts jargonés. Dès lors, l'enquête se présente plus sous une forme d'échanges où se mélangent l'impulsion du chercheur à collecter les données nécessaires à son analyse et le flot d'informations qui lui parviennent au cours de discussions de café ou de rue, ou de simples observations des scènes de la vie quotidienne. L'analyse qui s'en suit ne peut être alors que la transposition élaborée et objectivée de subjectivités saisies par leurs paroles, leurs gestes, leurs interactions qui dénotent de la différenciation de perception et de représentation d'un enquêté à un autre. Ces différences s'estompent néanmoins dans certains propos qui se recoupent chez la plupart de mes interlocuteurs. Ce qui dénote de l'influence de représentations collectives qui agissent, sans en constituer une tyrannie, sur la confection d'images concourant à la définition du monde.

La situation d'enquête, et notamment l'entretien, est une interaction entre enquêteur et enquêté où les mises en scène (dans le sens d'E. Goffman) de la part de ces derniers ne sont pas à exclure. Autrement dit, le risque de recueillir des discours fabriqués *ad hoc*, c'est-à-dire en réponse aux questions posées est potentiel. C'est alors la durée de l'entretien qui peut conjurer le prolongement d'un jeu de rôles où le personnage de l'enquêté est tenté de projeter une image telle

qu'elle convient aux règles conventionnelles. Si bien que le risque de voir le personnage et la personne se confondre est omniprésent.

Bibliographie

AMSELLE J.-L. (2001), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.

BECKER H.S. (2004), « Epistémologie de la recherche qualitative », *L'art du terrain. Mélanges offerts à Howard S. Becker*. Textes réunis par A. Blanc et A. Pessin, Paris, l'Harmattan.

BENSA Alban (2006), *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*, Toulouse, Anacharsis.

BENSA Alban (2008a), « Remarques sur les politiques de l'intersubjectivité », in FASSIN D. et BENSA A. (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.

BENSA Alban (2008b), « Père de Pwädé. Retour sur une ethnologie au long cours », FASSIN Didier et BENSA Alban (dir.), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte

BOURDIEU P. et WACQUANT L. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil.

DAKHLIA J. (1995), « Le terrain de la vérité », *Enquête, N° 1*.

DODIER N., BASZANGER I. (1997), « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique », *Revue française de sociologie*, janv. Mars, XXXVIII-1.

FASSIN D., BENSA A. (dir.) (2008), *Les politiques de l'enquête. Epreuves ethnographiques*, Paris, La Découverte.

FAVRET-SAADA J. (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.

GEERTZ C. (1996), *Ici et Là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris, Métailié.

GOFFMAN E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*. 1 La présentation de soi, Paris, Minuit.

HANOTEAU A. et LETOURNEUX A. (2003), *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Paris, Bouchène [1873].

JOLAS T., PINGAUD M.-C., VERDIER Y., ZONABEND F. (1992), *Une campagne voisine*, Paris, éditions de la Maison des sciences de l'homme.

KAUFMANN J.-C. (2004), *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand Colin.

LEVI-STRAUSS C. (1955), *Tristes tropiques*, Paris, Plon.

- MALINOWSKI B. (1963), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard [1922].
- MALINOWSKI B. (1985), *Journal d'ethnographie*, Paris, Le Seuil.
- RABINOW P. (1988), *Un ethnologue au Maroc. Réflexions sur une enquête de terrain*, Paris, Hachette.
- TILLION G. (2000), *Il était une fois l'ethnographie*, Paris, Le Seuil.
- TODOROV T. (1982), *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Paris, Le Seuil.
- WATERSON A., RYLKO-BAUER B. (2006), « Out of shadows of history and memory : personal family narratives in ethnographies of rediscovery », *American Ethnologist*, Vol. 33, N° 3 August.
- ZONABEND F. (1980), *La mémoire longue. Temps et histoires au village*, Paris, PUF.
- ZONABEND F. (1994), « De l'objet et de sa restitution en anthropologie », *Gradhiva, Revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, N° 16.

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique en amazighe¹

Samira Moukrim
Université Sidi Mohamed Ben Abdellah

In this study, we have worked on the authentic oral data. We have found that the notion of the current present is not merely expressed by a single verbal form; instead, by many verbal forms in Tamazight. We have wondered about the parameters which interfere in the choice of this or that form as well as we have displayed that in Tamazight the verbal forms which participate to the expression of "the current present" depends on the type of the process and the selected phase (of the process) at once.

Introduction

La nature purement aspectuelle du système verbal de l'amazighe a été clairement soulignée² depuis bien longtemps. Mais pour exprimer le temps, plusieurs éléments interagissent les uns avec les autres pour déterminer la valeur temporelle de l'énoncé.

Dans ce papier, nous allons voir, à partir d'un corpus authentique oral et situé, que le 'type' et la 'phase' du procès, qui jouent un rôle principal dans la détermination de la valeur aspectuo-temporelle de l'énoncé, interviennent également au niveau morpho-syntaxique en amazighe. Nous allons montrer que dans cette langue toutes les formes verbales de base peuvent participer à l'expression du « présent » et ce en

¹ Nous avons travaillé principalement sur le dialecte tamazight du Moyen Atlas. Mais, les résultats peuvent être généralisés aux autres dialectes de l'amazighe, et nous utiliserons indifféremment les termes « amazighe » ou « tamazight ». Les variations concernent essentiellement les particules préverbaux de l'inaccompli « la » en tamazight, « ar » en tachelhit et « qa » en tarifit, par exemple, et aussi celles de l'aoriste « ad » et « rad » qui coexistent en tachelhit, etc.

² La majorité des linguistes (Basset (1929), Penchoen (1973), Galand (1977), Hebaz (1979), Bentolila (1981), Cadi (1981), Chaker (1983), Ouhalla (1988), Boukhris (1986, 1998), entre autres) voit dans le système verbal amazighe une opposition purement aspectuelle. Seul E.T. Abdel-Massih (1971) a étudié le système verbal (tamazight des Ayt-Ndir) d'un point de vue exclusivement temporel renvoyant à la division du temps dans les systèmes temporels, en passé, présent et futur, où le présent, moment de l'énonciation, est le centre de référence par rapport auquel le procès est lié par une relation déictique.

fonction du ‘type’ et de la ‘phase’ du procès sélectionnés par le locuteur pour en faire l’objet de sa prédication. Ce qui constitue un argument de plus en faveur du caractère *aspectuel* (et non temporel) du système verbal de l’amazighe.

Dans la première section, nous donnerons une brève présentation du corpus du travail. La deuxième section porte sur l’identification des formes verbales qui *participent* à l’expression du « présent » en tamazight, et ce à partir du corpus recueilli. Enfin, après avoir donné un bref aperçu sur les types de procès (aspect lexical) tels qu’ils sont traités dans différentes études, nous aborderons leur relation avec la forme du verbe en amazighe.

1. Corpus de travail³

Pour étudier l’expression du présent en amazighe, nous avons fait le choix de travailler sur un corpus authentique oral et situé. Ce qui nous a permis de mettre en lumière des fonctionnements linguistiques qui échappent à l’intuition.

Le corpus a été constitué auprès de locuteurs marocains amazighophones résidant à Orléans (France). Il s’agit plus précisément du dialecte tamazight parlé au Moyen Atlas. Les enregistrements ont été recueillis à Orléans entre 2008 et 2009 et présentent environ huit heures de son au total.

Pour améliorer la représentativité du corpus, nous avons essayé de diversifier les situations enregistrées ainsi que les catégories de locuteurs en différenciant sociologiquement les témoins par l’âge, le sexe, le niveau scolaire, la profession et les langues parlées.

Depuis le développement de la linguistique du corpus (Habert, B. (2000) ; Habert, B., Nazarenko, A. & Salem, A. (1997), la documentation de ce dernier est devenue fondamentale. Celle-ci consiste à fournir des renseignements sur la situation de collecte et le profil des témoins. Dans ce travail, il a été question de l’observation et la description des usages authentiques⁴ de la langue. D’où l’introduction du locuteur réel, d’une part, en tant que « voix » indissociable de la transcription (transcription alignée au son) et d’autre part, par la reconstitution de son profil sociologique. Ce qui peut « rendre à la linguistique la méthodologie d’une véritable science des données attestées et situées⁵ » (Abouda & Baude, 2006 : 9).

³ Pour plus de détails sur les étapes de la constitution du corpus et sur les aspects juridiques de celui-ci voir Moukrim, S. (2010 : 26-116).

⁴ Concernant la question de *données authentiques*, quelques restrictions sont à signaler : *i*) le corpus est lui-même un *construit* car il résulte d’une sélection : « un corpus est une collection de données langagières qui sont sélectionnées et organisées selon des critères linguistiques et extralinguistiques explicites pour servir d’échantillon d’emplois déterminés d’une langue. » (Habert, B. 2000) ; *ii*) le corpus n’est pas représentatif des différents usages de la langue.

⁵ C’est nous qui soulignons.

Nous avons constitué un corpus de « données situées » : il contient, en plus des données primaires (les enregistrements de la parole), une riche documentation sur ces données et sur leur contexte de production⁶. Ce qui n'est pas sans importance pour l'analyse du phénomène étudié : la plupart de nos résultats émergent grâce à ces données situées. Nous avons tenu également à expliciter notre démarche, à documenter les conditions de constitution du corpus ainsi que nos choix théoriques et techniques. Toutes ces informations sont d'une grande importance pour rendre le corpus disponible⁷.

Pour réunir le plus de données possible, nous avons eu recours à l'entretien semi-directif (face à face). Un guide d'entretien a été réalisé afin de faire parler les témoins, en ciblant les contextes propices à l'émergence des énoncés au « présent actuel ». Les questions que nous avons choisies portent d'une part, sur les langues utilisées par nos informateurs à Orléans, sur leur importance et sur ce qu'elles représentent pour eux ; d'autre part, sur la culture et les traditions transplantées du pays d'origine au pays d'accueil. Et pour varier les situations enregistrées, figurent dans le corpus des enregistrements d'autres genres de parole comme les communications téléphoniques, les recettes de cuisine, le récit et le récit de vie, la conversation et le commentaire de photos.

La collecte des données du tamazight s'est effectuée sous forme d'enregistrements. Ces données sonores brutes ne peuvent pas être analysées sans un travail préalable de transcription et de segmentation. Le corpus a été transcrit sous TRANSCRIBER⁸, un logiciel d'aide à la transcription manuelle de fichiers audio qui permet de transcrire de nombreuses langues y compris non européennes⁹.

Pour la transcription du corpus, on s'est conformé aux propositions de L'IRCAM¹⁰, qui prend en compte les problèmes spécifiques que posent les dialectes amazighes

⁶ « La linguistique du corpus prend sens dans la réintroduction de la question de l'usage, elle amène à *situer*, c'est-à-dire à replacer les phénomènes observés et décrits dans un contexte. » (Jacques, 2005 : 29).

⁷ Pour chaque locuteur, il y a une fiche d'information récapitulant l'âge, le sexe, le niveau scolaire... complétée par des indications sur l'enregistrement (n°, type (situation de parole), participant(s), lieu, date et durée de l'enregistrement...), situation d'enregistrement...

⁸ Téléchargeable sur : <http://www ldc.upenn.edu/mirror/Transcriber/>

⁹ Ce logiciel est adapté à une transcription orthographique élémentaire et à une segmentation/synchronisation. Il ne pose aucun problème d'irréversibilité dans la mesure où il est possible de transcrire les corpus dans les formats qu'il génère (XML, HTML, texte brut) puis d'utiliser d'autres logiciels pour procéder à d'autres types d'analyses, prosodique, morphosyntaxique... On distingue ainsi la phase de transcription proprement dite de celle de l'enrichissement (annotations morphosyntaxiques, prosodiques, etc.). La synchronisation texte/son offre la possibilité de combiner à la lecture du texte l'écoute du son de manière suivie, ce qui facilite la correction de la transcription.

¹⁰ L'Institut Royal de la Culture Amazighe est une institution publique marocaine dévolue à la promotion de l'amazighe et à son insertion dans l'enseignement, les médias et la vie publique en général.

marocains, ainsi qu'à celle des ateliers de l'INALCO (1996-1998), en adoptant la *notation usuelle* (caractère latin) qui n'est ni une transcription phonétique, ni une transcription phonologique stricte, mais une notation d'inspiration phonologique qui prend en considération la structure morpho-syntaxique des énoncés. Quant aux phénomènes liés à l'oralité (troncatures, répétitions, prononciations erronées, emprunts, passages inaudibles, pauses, Chevauchement de paroles, etc.)¹¹, ont été retenues les conventions proposées par le Laboratoire Ligérien de Linguistique (Université d'Orléans) pour le corpus de l'ESLO¹². En somme, travaillant dans une perspective de partage et de mutualisation des données, nous avons repris les pratiques majoritaires au sein de la communauté scientifique travaillant sur l'amazighe et sur la langue parlée d'une manière générale.

2. Les formes verbales qui participent à l'expression du « présent » en tamazight

Notre objectif de départ était de voir comment une langue dont le système verbal repose sur une opposition purement aspectuelle (en l'occurrence l'amazighe) exprime-t-elle le temps et plus précisément le temps « présent », c'est-à-dire l'instant qui coïncide avec le moment de l'énonciation.

Partant de notre intuition de locutrice native, nous pensons –comme d'ailleurs tous les locuteurs du tamazight auxquels nous avons posé la question– que pour exprimer le présent actuel c'est la forme verbale de l'inaccompli précédée du préverbe *la/da* ([*la/da+V-inac*]) qui est utilisée. Cependant, l'examen de données empiriques réelles et situées montre que la réalité est tout autre. C'est ce que nous allons voir dans les sections 4 et 5.

Travaillant dans le cadre de la linguistique du corpus, nous avons procédé de la manière suivante :

¹¹ La langue parlée se caractérise par un certain nombre de phénomènes comme les hésitations, répétitions, « bribes », amorces, reprises, corrections, inachèvements, recherche de mots, fréquence de « euh », etc. Dans le cas des répétitions de pronoms, prépositions, articles... qui peuvent avoir pour origine le fait que les locuteurs hésitant sur le début des syntagmes produisent des séquences de plusieurs pronoms sujet *je je je* ou de plusieurs articles *le le le*, ou encore réitération d'une même conjonction *quand quand quand* ou préposition *de de de*, par exemple, C. Blanche-Benveniste (1996 : 110) propose d'écarter ces suites de la description, sans pour autant les placer « hors analyse ». Elle considère les énumérations paradigmatiques ou les accumulations de plusieurs éléments concurrents comme des éléments occupant la même place syntaxique. Pour l'analyse des données de notre corpus, nous avons adopté également la méthode proposée par C. Blanche-Benveniste pour le traitement de ce type de phénomènes. Ce qui nous a permis d'utiliser les outils de l'écrit pour l'analyse de l'oral.

¹² Enquêtes Sociolinguistiques à Orléans, Cf. <http://www.univ-orleans.fr/eslo/> pour plus de détails.

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique
en amazighe

- i) nous avons commencé par identifier les énoncés qui expriment le « présent », c'est-à-dire ceux qui présentent d'une manière implicite ou explicite le circonstanciel de localisation temporelle déictique '*en ce moment*' : *dRi/wasa*, qui est intrinsèquement marqueur de la valeur temporelle absolue du 'présent';
- ii) et dans ces énoncés, nous avons identifié la forme verbale qui *participe*¹³ à l'expression de cette valeur¹⁴ ;

Nous considérons une forme verbale comme participant à l'expression du présent lorsque l'énoncé dans lequel elle est insérée est temporellement localisé au présent absolu et que le procès (ou une partie/phase du procès) est en contact avec le moment de l'énonciation (le dire coïncide avec le faire).

Dans un premier temps, nous avons relevé deux formes verbales qui participent à l'expression du présent actuel :

- la forme verbale de l'inaccompli précédée du préverbe *la/da* [**la/da+V-inac**] et,
 - la forme du verbe à l'accompli [**V-acc**] :
- 1) (...) **la y-ttaru** tabratt (dRi)
prv il-écrire-inaccompli la/une lettre (en ce moment)
« Il écrit une lettre (en ce moment) » / « il est en train d'écrire une lettre »
 - 2) **i-whel** Moha (dRi) !
il-être fatigué-acc. Moha (en ce moment)
«Moha est fatigué (en ce moment) ! »

Nous nous sommes donc interrogée sur les paramètres qui interviennent dans le choix de telle ou telle forme. Et nous avons posé l'hypothèse suivante : c'est le type du procès (aspect lexical) qui détermine la forme du verbe participant à l'expression du présent actuel en amazighe. Mais avant de tester la validité de cette hypothèse, nous proposons de passer en revue les types de procès retenus et le modèle sur lequel se fonde notre analyse.

¹³ Nous adoptons, à la suite de Gosselin (1996 : 180), le principe de la compositionnalité holiste (non atomiste) selon lequel : « l'ensemble des marqueurs de l'énoncé, et plus généralement du texte, interagissent les uns avec les autres pour déterminer leurs effets de sens ».

¹⁴ Il est à signaler que nous nous sommes limitée ici à une seule dimension sémantique des énoncés : celle de la temporalité verbale, et plus spécifiquement au rôle joué par les formes verbales comme marqueurs des catégories du temps et de l'aspect.

3. Les types de procès (l'aspect lexical)¹⁵

La classification la plus connue était celle de Vendler. Z (1967), qui a distingué quatre classes de procès :

- **États** : être fatigué, savoir quelque chose, aimer le chocolat, etc.
- **Activités** : marcher, courir, regarder un tableau, etc.
- **Accomplissements** : manger une pomme, rentrer chez soi, courir un cent mètres, etc.
- **Achèvements** : apercevoir un avion, sursauter, atteindre un sommet, etc.

Ces classes ont été caractérisées en termes de traits, à la suite de J. François (1989) et R. Martin (1988)¹⁶ :

	Dynamique	Borné	Ponctuel
États	-	-	-
Activités	+	-	-
Accomplissements	+	+	-
Achèvements	+	+	+

Il est à signaler que les oppositions entre les quatre types de procès (état, activité, accomplissement, achèvement) sont instables : certains verbes peuvent apparaître dans l'un ou l'autre type, selon le contexte¹⁷.

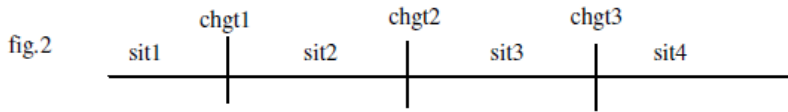
Dans ce travail, nous avons adopté le modèle¹⁸ d'analyse de Gosselin (1996)¹⁹ qui part de la classification de Vendler (1967) et analyse les quatre types de procès comme une succession de situations et de changements :

¹⁵ Le type du procès est désigné sous différentes dénominations : aktionsart, mode d'action, modalité d'action, aspect lexical des verbes, typologie de procès.

¹⁶ Dans la littérature sur les types du procès, on a généralement recours à deux procédures pour l'attribution d'un type à un énoncé : i) l'intuition immédiate et, ii) l'utilisation de tests linguistiques fondés sur des relations de compatibilité/incompatibilité entre les prédicats verbaux et certaines expressions comme les circonstanciels de durée et les périphrases verbales. Pour le français, certains tests ont été mis en œuvre pour identifier les types du procès. Ceux retenus par Gosselin (1996 : 41-72) utilisent les éléments suivants : [être en train de Vinf], les circonstanciels de durée [pendant+durée] et [en+durée], les circonstanciels ponctuels, et la locution [mettre n temps à Vinf].

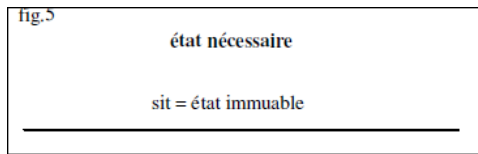
¹⁷ Fuchs, Gosselin & Victorri (1991) soulignent l'aspect *continu* des types du procès : ils considèrent que les quatre catégories appartiennent à un même continuum qui conduit des états aux achèvements en passant par les activités et les accomplissements sur lequel se construisent des catégories intermédiaires qui viennent brouiller les oppositions entre classes.

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique en amazighe

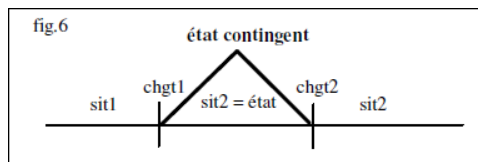


Les types de procès ont été redéfinis par Gosselin comme suit :

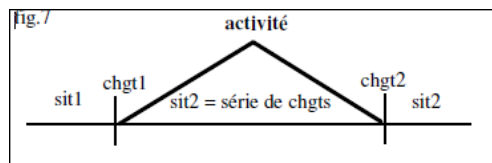
Etat : situation stable (sans changement). Gosselin distingue *l'état nécessaire* (situation stable sans début ni fin) :



et *l'état contingent* qui est une situation stable avec début et fin. Ces derniers n'appartiennent pas au procès lui-même, ce sont des délimitations extrinsèques :



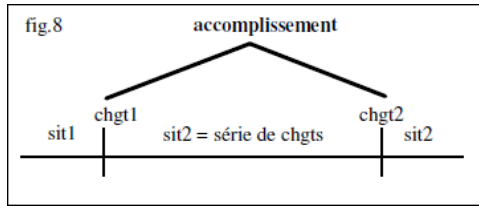
Activité : série de changements prise comme stable : comme une situation ayant un début et une fin (non impliqués par le procès) :



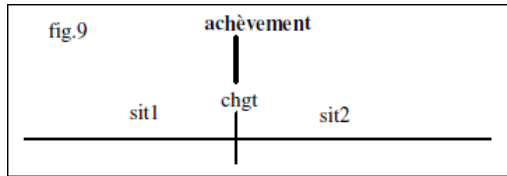
Accomplissement : série de changements prise comme stable, mais dont le début et la fin sont perçus comme appartenant au procès lui-même :

¹⁸ Le modèle de la Sémantique de la temporalité (SdT) de Gosselin (1996) qui est un modèle à la fois calculatoire et cognitif.

¹⁹ Gosselin (1996 : 41) définit le type de procès comme « les représentations sémantiques associées aux prédicats verbaux » et souligne que l'expression des procès peut être associée aussi bien aux verbes qu'aux prédicats (Gosselin & François 1991) et à leurs arguments (cf. Martin 1988, cité dans Gosselin (1996 : 41)).



Achèvement : changement atomique



Gosselin décrit la forme du procès au moyen des concepts de **figure** et de **configuration** tels qu'ils ont été définis par Malebranche (1979)²⁰. La figure correspond aux bornes du procès, c'est-à-dire à la délimitation externe du procès. La configuration représente l'organisation interne du procès (état, série de changement, changement atomique). Il résume la forme des principaux types de procès dans le tableau suivant :

Type du procès

Bornes du procès (figure)	Organisation interne du procès (configuration)
Etat nécessaire	
Absence de bornes	Etat (absence de changement)
Etat contingent	
Bornes extrinsèques	Etat (absence de changement)
Activité	
Bornes extrinsèques	Série de changements
Accomplissement	
Bornes intrinsèques	Série de changements
Achèvement	
Bornes intrinsèques	Changement atomique

²⁰ Malebranche (1979, *De la recherche de la vérité* I, 1 (cité dans Gosselin 1996).

Après avoir présenté les types de procès retenus et le modèle adopté dans cette analyse, nous allons, dans la section suivante, voir le rôle qu'ils jouent dans la détermination de la forme verbale qui participe à l'expression du présent actuel en amazighe.

4. Relation entre le type du procès et la forme du verbe en amazighe

Pour voir si le type du procès intervient vraiment dans la détermination de la forme du verbe, nous avons associé chaque type verbal à chacune des formes identifiées comme participant à l'expression du présent. Ce qui va nous permettre, d'une part, *i)* de tester leur compatibilité avec ces formes et d'autre part, *ii)* d'identifier la forme du présent actuel de chaque type :

(Exemples)

Types de procès	<i>Extrait du corpus²¹ Tamazight</i>
Accomplissements	<p>(1) (...) la y-ttaru tabratt (dRi) prv il-écrire-inaccompl la/une lettre (en ce moment) « (...) Il écrit une lettre (en ce moment) » / « (...) il est en train d'écrire une lettre »</p> <p>(2) y-aru tabratt Il-écrire-acc la/une lettre « Il a écrit la lettre »-----</p> <p>(3) ha-t la y-tebbi abrid (dRi) ! voilà-le prv il-traverser-inac. la rue (en ce moment) « il traverse la rue (en ce moment) ! / il est en train de traverser la rue ! »</p> <p>(4) i-bbi abrid il-traverser-acc. la rue « il a traversé la rue »</p>
	<p>(5) la sawal-x (dRi) ! Prv je-parler-inac (en ce moment) « je parle (en ce moment) ! » / « je suis en train de parler ! »</p> <p>(6) i-siwl as Moha</p>

²¹ Une grande partie de ces exemples a été produite d'une manière spontanée par nos locuteurs. Mais dans certains cas, nous avons été amenée à interroger directement les témoins pour pouvoir tester la compatibilité des types de procès avec les différentes formes verbales.

Samira Moukrim

<p>Activités</p>	<p>Il-parler-acc avec elle Moha « Moha a parlé avec elle »</p> <p>-----</p> <p>(7) la d i-teddu Moha Prv vers ici Il-venir-inac. Moha « Moha vient souvent »</p> <p>(8) i-dda d Moha g ubrid (dRi)! Il-venir-acc. vers ici Moha dans la route (en ce moment) « Moha est en route (en ce moment) !»</p>
<p>Achèvements</p>	<p>(9) la Rur-sen i-ttawḍ tifawt Prv chez-eux il-arriver-inac. le matin « Il arrive (souvent) chez eux le matin »</p> <p>(10) y-iwḍ ! (dRi) Il-arriver-acc. (en ce moment) « il est arrivé ! (en ce moment)»</p> <p>-----</p> <p>(11) la ttafa-x tasarutt g ljib-ns prv je-trouver-inac. la clef dans poche-sa « je trouve (souvent) la clef dans sa poche »</p> <p>(12) ufi-x tasarutt (dRi) ! je-trouver-acc. la clef (en ce moment) « j'ai trouvé la clef (en ce moment) ! »</p>

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique en amazighe

Etats	(13) la y-ttuhil Moha fi merra Prv il-être fatigué- inac. Moha dans une fois «Moha se fatigue vite (habituellement/souvent) »
	(14) i-wḥel Moha (dRi) ! il-être fatigué-acc. Moha (en ce moment) «Moha est fatigué (en ce moment) ! »

	(15) la ttegg°d-x zegg igdan prv je-avoir peur- inac. de les chiens « j'ai peur des chiens »
	(16) gg°d-x zegg igdi (dRi) je-avoir peur-acc. de le chien (en ce moment) « j'ai peur du chien (en ce moment) »

L'analyse des données montre que les accomplissements et les activités expriment le présent actuel par la forme verbale composée du préverbe *la* (ou sa variante *da*) et du verbe à l'inaccompli [la+V-inac] –à l'exception de certains verbes de mouvement qui le rendent par la forme du verbe à l'accompli [V-acc]. Quant aux états et aux achèvements, ils l'expriment par la forme du verbe à l'accompli [V-acc] comme présenté dans le tableau suivant :

Les formes verbales qui participent à l'expression du présent en tamazight

la+V-inac	V-accompli	Exemples
Accomplissements		
oui	-	1, 3
Certains V-mouv		
-	oui	8
Activités		
oui	-	5
Achèvements		
-	oui	10, 12
Etats		
-	oui	14, 16

D'une autre manière, lorsque le procès a pour configuration (structure interne) une série de changements (activités et accomplissements), c'est la forme [la+V-inac]²²

²² Avec les activités et les accomplissements, la forme [la+V-inac] exprime soit le présent

qui exprime le présent actuel en tamazight. Mais lorsque le procès ne présente pas une série de changements (états : absence de changements ; achèvements : changement atomique), c'est la forme verbale de l'accompli [V-acc] qui coïncide avec le présent actuel en amazighe.

Toutefois, certains verbes de mouvement font exception. Bien qu'ils présentent une série de changements, ils expriment le présent actuel, non pas par la forme [la+V-inac], mais par la forme de l'accompli [V-acc] comme il apparaît clairement dans l'exemple (8) :

- (8) i-dda d Moha g ubrid (dRi)!
- Il-venir-acc. vers ici Moha dans la route (en ce moment)
- « Moha est en route (en ce moment) !»

Nous avons essayé de voir pourquoi les verbes de mouvement rendent parfois le présent actuel par la forme de l'accompli [V-acc] au lieu de celle de l'inaccompli [la+V-inac]. Et nous sommes arrivée au résultat suivant :

Les verbes de mouvement ont pour configuration une série de changements. Lorsque ces changements internes sont pris en compte (dynamiques / saillants), ils rendent le présent par la forme [la+V-inac]. Mais lorsque ces changements sont ignorés (non saillants / statifs), leur structure interne se rapproche de celle des états (qui présente une absence de changements) et rendent ainsi le présent – comme les états– par la forme [V-acc].

Forme du verbe au « présent » en fonction de la structure interne du procès

Série de changements (dynamiques)	Etats / changement atomique
[la+V-inac]	[V-acc]

Par ailleurs, nous avons été surpris de voir que pour un grand nombre de verbes (états et achèvements), c'est la forme de l'ACCOMPLI qui rend le PRESENT actuel, et nous nous sommes posée les questions suivantes :

actuel soit l'itération selon le contexte. Mais avec les états, les achèvements et les verbes de mouvement présentant une activité stative, cette forme n'exprime que l'itération (quel que soit le contexte) :

	Accomplissements (série de changements)		Activités (série de changements)		Achèvements (changement atomique)	Etats (absence de changements)
		Certains V. mouv.		Certains V. mouv.		
[la/da+V-inac]	Présent actuel/ itération	Itération	Présent actuel/ itération	Itération	Itération	Itération

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique en amazighe

- Pourquoi les états et les achèvements expriment-ils le présent par la forme du verbe à l'accompli ? Qu'est ce qui est accompli dans les états et les achèvements ?

En fait, ce qui est accompli dans les états (contingents), c'est la borne initiale, c'est l'entrée dans l'état. Dans l'exemple suivant, c'est l'entrée dans l'état « fatigué » qui est accompli :

- (14) i-wḥel Moha (dRi) !
 il-être fatigué-acc. Moha (en ce moment)
 «Moha est fatigué (en ce moment) !»

Quant aux achèvements, présentant un changement atomique (momentané), nous considérons que ce qui est accompli dans ce type de procès, c'est la borne finale (ou les deux bornes puisqu'elles sont infiniment proches). Et on se retrouve donc dans l'état résultant, comme il est illustré dans l'exemple suivant :

- (12) ufi-x tassarut (dRi) !
 je-trouver-acc. la clef (en ce moment)
 « J'ai trouvé la clef (en ce moment) ! »

En effet, pour les états et les achèvements, il faudrait qu'il y ait entrée dans l'ETAT pour parler de PRESENT :

	ACCOMPLI -PRESENT
ETATS (contingents)	Borne initiale : ENTREE DANS L'ETAT
ACHEVEMENTS	Borne finale : ENTREE DANS L'ETAT résultant

Dans ce travail, nous avons montré, à partir de données empiriques et situées, que l'expression du présent actuel par la forme de l'accompli n'est pas une *exception* comme il a été souvent avancé par la plupart des auteurs qui ont travaillé sur l'amazighe²³. Nous avons trouvé que les deux formes verbales [la+V-inac] et [V-acc] se partagent les verbes : le présent des activités et des accomplissements est rendu par la forme [la+V-inac] et celui des états et des achèvements par la forme de l'accompli [V-acc]. Et encore plus, c'est cette dernière qui rend le présent des verbes de mouvement (considérés comme activités ou accomplissements) lorsque leurs changements internes sont ignorés. Ainsi ont été clairement identifiés les types de verbes touchés par ce phénomène.

²³ Le phénomène de l'accompli du présent a été relevé en amazighe par un certains nombre d'auteurs (L. Galand, (1955), B. Hebaz, (1979), K. Cadi, (1997), entre autres). Il ne concernait que les verbes d'état/qualité.

Jusqu'à présent, nous avons pu identifier deux formes verbales comme participant à l'expression du présent actuel en tamazight : [la+V-inac] et [V-acc]. Cependant, l'examen d'un genre particulier de discours nous a permis d'en découvrir une troisième. C'est ce que nous allons voir dans la section suivante.

5. Une nouvelle forme participant à l'expression du « présent » : [ad+Aoriste]

Dans les recettes de cuisine en direct²⁴ que nous avons enregistrées auprès de certains de nos locuteurs, nous avons constaté que la forme verbale [ad +Aoriste], généralement employée pour exprimer le futur ou l'éventuel, peut participer à l'expression du présent actuel²⁵ et ce lorsque le locuteur sélectionne la *phase* initiale du procès pour en faire l'objet de sa prédication. Autrement dit, lorsque la borne initiale du procès coïncide avec le moment de l'énonciation.

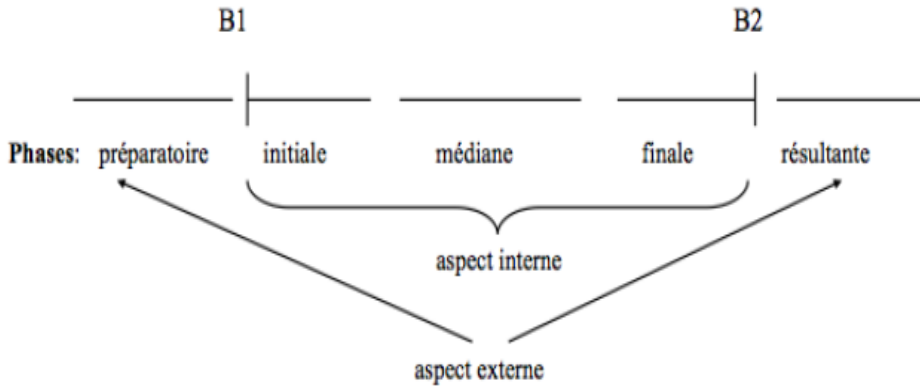
L'aspect de 'phase' sous lequel est présenté un procès « est le résultat d'une opération de *sélection* d'une partie (phase) du *temps constitutif* de ce procès » (Gosselin, 2009 : 1). Cette opération est nécessairement complémentaire du « repérage temporel », comme le précise Brunot (1922 : 440) qui indique que ce n'est pas le procès pris globalement qui se trouve temporellement localisé, mais seulement la *partie qui en est sélectionnée*.

La structure phasale du procès englobe, en plus du découpage classique de 'l'aspect interne' en trois phases (début, milieu, fin), les phases préparatoire et résultante du procès. On obtient donc une structure organisée en cinq phases, illustrées par Gosselin (2009 : 2) comme suit :

²⁴ Il s'agit de recettes de cuisine que le locuteur présente en même temps qu'il les prépare. Lors du recueil de ces recettes, nous avons pris le soin d'annoter toutes les séquences où le dire coïncide avec le faire, ce qui nous a permis de distinguer les formes verbales qui rendent le présent de celles qui rendent le futur, le passé ou l'atemporel.

²⁵ Rappelons qu'une forme verbale participe à l'expression du présent lorsque l'énoncé dans lequel elle est insérée est temporellement localisé au présent absolu et que le procès (ou une partie/phase du procès) est en contact avec le moment de l'énonciation (le dire coïncide avec le faire).

La structure phasale des procès



Dans les recettes de cuisine en direct, nous avons constaté que le locuteur ne se contente pas de sélectionner l'une des phases (préparatoire, initiale, médiane...) du procès pour en faire l'objet de sa prédication, mais sélectionne plusieurs phases l'une après l'autre en commençant par la phase préparatoire, en passant par la phase médiane, dans la plupart des cas, et en terminant par la phase résultante, comme en témoignent les verbes en gras dans la séquence d'énoncés (17). Les formes verbales soulignées ont été temporellement localisées au présent absolu (le dire coïncidait avec le faire).

(17) BZ : (...) dRi ha ha han illa Rurx (...) uksum ad aksum n lRnmi (...)

Maintenant voilà il-existe-acc chez-nous EA-viande EL-viande de l'agneau (...)

« *Maintenant, voilà, nous avons de la viande d'agneau (...)* »

ddix **ad ad** zziks **bbix** dRi can id lmursu (...)

Je-aller-acc prv-fut de-lui je-couper-aor maintenant quelque-de les morceaux (...)

« *Maintenant je vais en couper quelques morceaux (...)* »

ad bbix dRi hayi **da tbbix** hakkak (...)

prv-fut je-couper-aor maintenant voilà-moi prv je-couper-inac comme ça (...)

« *je coupe, maintenant (me voilà) je suis en train de couper, comme ça ! (...)* »

dRi **bbix** rb3a n-id lmursu n euh n uksum n lRnmi ad ten sirsx g ttajin (...)

Maintenant je-couper-acc quatre de les morceaux de (euh) de EA- viande de agneau prv-fut eux je-poser-aor dans le tajine

« *Maintenant, j'ai coupé quatre morceaux de viande d'agneau, je les mets dans le tajine (...)* »

Lorsque le locuteur sélectionne la phase initiale pour en faire l'objet de sa prédication, c'est la forme verbale généralement utilisée pour exprimer le futur ou l'éventuel ([ad+Aoriste]) qu'il emploie pour exprimer le présent actuel. Lorsqu'il sélectionne la phase médiane, il utilise la forme verbale [la/da+Inac], que nous avons déjà identifiée comme exprimant le présent actuel des activités et des accomplissements. Et enfin, lorsqu'il sélectionne la phase résultante, c'est la forme [V-acc], déjà identifiée comme exprimant le présent des états et achèvements qu'il emploie.

Formes verbales participant à l'expression du « présent » en fonction de la 'phase' du procès

	Phases du procès		
	initiale	médiane	résultante
Formes verbales « présent »	[ad+Aoriste] [ad+Inac]	[la+Inac]	[V-acc]

Par ailleurs, dans certains énoncés où le locuteur sélectionne la phase initiale du procès pour en faire l'objet de sa prédication, celui-ci emploie la forme verbale [ad+Inac] au lieu de la forme [ad+Aoriste] et ce lorsque le procès présente une itération ou une répétition²⁶ comme dans la séquence suivante :

(18) (...) **ad therrac-x** dRi all yali

« (...) Je fouette (maintenant) jusqu'à ce qu'elle monte » (la mayonnaise)

Conclusion

En travaillant sur un corpus réel et situé nous avons pu mettre en lumière des fonctionnements linguistiques qui échappent à l'intuition au nombre desquels :

- L'expression du présent par la forme de l'accompli n'est pas une exception ;

²⁶ Certains verbes véhiculent de par leur sémantisme interne cette notion de quantification, comme par exemple les verbes *assu* (tousse), *neggez* (sauter/sautiller), etc. Ce type de verbes présente un procès complexe lui-même composé d'une série de procès semblables.

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique en amazighe

- Les formes verbales 'du futur' peuvent rendre le « présent » lorsque la borne initiale du procès coïncide avec le moment de la parole.
- Enfin, toutes les formes de base de l'amazighe peuvent participer à l'expression du présent en fonction du 'type' et de la 'phase' du procès sélectionnés. Ce sont ces derniers qui déterminent la forme sous laquelle peut apparaître le verbe participant à l'expression du « présent ».

Ainsi, en plus du rôle que jouent le 'type' et la 'phase' du procès dans la détermination de la valeur aspectuo-temporelle de l'énoncé, il paraît qu'ils interviennent également au niveau morpho-syntaxique de l'amazighe.

Bien que ce travail ne soit qu'une ébauche, la transformation des méthodes d'analyse à partir de nouvelles données va faire progresser la description grammaticale d'une manière générale.

Références bibliographiques

Abdelmassih, E.T. (1971), *A Course in Spoken Tamazight : Berber Dialects of Ayt Ayyache and Ayt Seghrouchen*, Ann Arbor, Indiana University.

Abouda, L. & Baude, O., (2006), « Constituer et exploiter un grand corpus oral : choix et enjeux théoriques. Le cas des ESLO », in F. Rastier, M. Ballabriga (dir.), *Corpus en Lettres et Sciences sociales — Des documents numériques à l'interprétation*, actes du XXVII colloque d'Albi, *Langages et signification*, publiés par C. Duteil-Mougel et B. Foulquié.

Ameur, M. (2003), « Les caractéristiques phoniques de l'alphabet tifnagh-Ircam », *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique à Rabat, 8-9 décembre 2003, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Colloques et séminaires n°3.

Aurnague, M. (2008), « Qu'est-ce qu'un verbe de déplacement ? : critères spatiaux pour une classification des verbes de déplacement intransitifs du français », *Congrès Mondial de Linguistique Française*, Paris, France.

Basset, A. (1929), *La langue berbère, Morphologie, le verbe, étude de thème*, Paris : Leroux.

Basset, A. (1952), *La langue berbère*, Handbook of African Languages, London : Oxford University Press.

Baude, O. (coord.) (2006), *Corpus oraux, Guide des bonnes pratiques*. CNRS éditions et P.U.O.

Bentolila, F. (1981), *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère, Ait Seghrouchen d'Oum Jeniba (Maroc)*, SELAF, Paris.

Blanche-Benveniste, C. (1996), « Trois remarques sur l'ordre des mots dans la langue parlée », in *Langue française*, Volume 111, numéro 1 p. 109 – 117.

- Bergounioux, G. (dir.) (1992), « Enquêtes, Corpus et Témoins », *Langue Française* 93.
- Bilger, M. & Cappeau, P. (2004), « L'oral ou la multiplication des styles ». *Langage et Société*, 109, 13-30.
- Bilger, M. (2008), « Les enjeux des choix orthographiques » dans Bilger, Mireille (éd.) *Données orales – Les enjeux de la transcription*. Perpignan. PUP. pp. 248-257.
- Borillo A. (2005), « Peut-on identifier et caractériser les formes lexicales de l'aspect en français » in H.Bat-Zeev Shyldkrot & N. Le Querler (éds) *Les périphrases verbales*, Amsterdam, John Benjamins: 67-82.
- Bouhjar, A. (2003), « Le système graphique tfinagh-Ircam », in M. Ameur et A. Boumalk (dir.), *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique à Rabat, 8-9 décembre 2003, Publication de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Colloques et séminaires n°3.
- Boukhris, F. (1986), *Le verbe en tamazight : lexique et morphologie* (Parler des zemmours), thèse de 3ème cycle, Paris III, E.P.H.E.
- Boukhris, F. (1998), *Les clitiques en berbère tamazighte Approche Minimaliste*, (Parler Zemmour, Khémisset), Thèse de doctorat d'Etat ès-lettres, Université Mohamed V-Agdal, Rabat.
- Boukous, A. (2003), « La standardisation de l'amazighe : quelques prémisses », in M. Ameur et A. Boumalk (dir.), *Standardisation de l'amazighe*, , Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique à Rabat, 8-9 décembre 2003, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Série : Colloques et séminaires n°3.
- Bourdieu P. (2003), (sous la direction de), *La misère du monde*, Paris, Seuil – « Collection Point ».
- Brunot, F. (1926), *La pensée et la langue : méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au français*, Paris : Masson.
- Cadi, K. (1987), *Système verbal rifain : forme et sens*, SELAF.
- Cadi, K. (1997), « Valeurs aspectuelles des thèmes verbaux en tarifit » in *Awal, Cahier d'études berbère*, Paris : Edition la maison des sciences de l'homme, pp. 73-79.
- Chaker, S. (1983), *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie)*, Thèse présentée devant l'université de Paris V, Le 16 Décembre 1978.
- Chaker, S. (1995), *Linguistique berbère*, Editions Peeters Paris-Louvain.
- Chaker, S. (1996), « Propositions pour la notation usuelle à base latine du berbère » (Atelier du 24-25 juin 1996, INALCO-CRB. *Synthèse des travaux*).

L'intervention du 'type' et de la 'phase' du procès au niveau morpho-syntaxique
en amazighe

Chaker, S., Achab, R. & Naït-Zerrad, K. (1998), « Aménagement linguistique de la langue berbère : atelier organisé du 5 au 9 octobre 1998 », *Synthèse* préparée par Chaker, S., Achab, R., Naït-Zerrad, K.

Cohen, M. (1924), *Le système verbal sémitique et l'expression du temps*. Paris : Leroux.

Cohen, D. (1989), *L'aspect verbal*, Paris : Presses universitaires de France.

EL Moujahid, E. (1997), *Grammaire générative du berbère, Morphologie et syntaxe du nom en tachelhit*, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines-Rabat.

Fuchs, F. Gosselin, L. et Victorri, B. (1991), « Polysémie, glissements de sens et calcul des types de procès », in *Travaux de linguistique et de philologie*, 29, p. 137-169.

Fuchs, C. (éd.) (1991), « Les Typologies des procès », *Travaux de linguistique et de philologie*, vol. 29.

Galand, L. (1955), *Etat et procès : Les verbes de qualité en berbère*, Paris : Maisonneuve et Larose, 7 p. ; 28cm.

Galand, L. (1977), « Continuité et renouvellements d'un système verbal : le cas du berbère ». in *Bulletin de la société de linguistique de Paris*. T. LXXII, Fascule 1, 275, 303.

Gosselin, L. (1996), *Sémantique de la temporalité en français : Un modèle calculatoire et cognitif du temps et de l'aspect*. Duculot (Collection Champs Linguistiques), Louvain-la-Neuve, 291 p.

Gosselin, L. (2009), « L'aspect de phase en français : le rôle des périphrases verbales », *Journal of French Language Studies* 21.3, Cambridge U. P.

Guillaume, G. (1965), *Temps et Verbe. Théorie des aspects, des modes et des temps*, Paris, H. Champion.

Habert, B., Nazarenko, A. & Salem, A. (1997), *Les linguistiques de corpus*, Paris, A. Colin.

Habert B. (2000), « Des corpus représentatifs : de quoi, pour quoi, comment ? », in M. Bilger (dir.), *Linguistique sur corpus*, Presses universitaires de Perpignan.

Hebaz, B. (1979), *L'aspect en berbère tachelhiyt (Maroc) parler de base : Imini (Marrakech, Ouarzazat)*, Thèse de 3ème cycle Paris.

Labov, W. (1978), *Le parler ordinaire*, Ed. de Minuit, Coll. Le sens commun, Paris.

Leguil, A. (1982), « La naissance des temps en chleuh », *Bulletin des études africaines de l'INALCO*, n°3, 1982, p. 57-84.

- Leguil, A. (1983 A), « Remarque sur le verbe berbère » in *Langue arabe et langue africaines : mémoire spécial*, Paris : Ed. du conseil international de la langue française, cop.
- Leguil, A. (1983 B), « L'injonctif concessif en berbère », *Bulletin des études africaines de l'INALCO*, n°5, 1983.
- Leguil, A (1985) « La corrélation de concomitance en touareg » : Modes, temps et aspects verbaux en berbère, *Cahiers balkaniques*, Paris, INALCO, 1985.
- Leguil, A. (1992), *Structure prédicative en berbère*, L'Harmattan.
- Leguil, A. (1997), « Le système verbal des Mesfioua (tachelhit, Haut-Atlas de Marrakech) » in *Voisinage. Mélange en hommage à la mémoire de Kaddour CADI*, Textes réunis par Miloud Taïfi.
- Leguil, A. (2002), « La corrélation d'enchaînement en berbère », in K. Naït Zerrad, *Articles de linguistique berbère*, Paris, L'Harmattan, p. 283-291.
- Manseri, O. (2000), *Etude de l'aspect en berbère : le cas du kabyle*, Villeneuve-d'Asq : Presses universitaires du Septentrion .
- Moukrim, S. (2009), « L'expression du présent actuel en arabe marocain, berbère tamazight et français, parlés à Orléans », *Revue Sémantique et Pragmatique* (n° double 25-26), pp. 243-264.
- Moukrim, S. (2010), *Morphosyntaxe et sémantique du « présent » : une étude contrastive à partir de corpus oraux, arabe marocain, berbère tamazight et français (ESLO/LCO)*, Thèse de doctorat, Université d'Orléans.
- Moukrim, S. (2011), « Sur la constitution de corpus de deux langues à tradition orale (l'arabe marocain et le berbère tamazight), parlées à Orléans », *Informatisation de l'Amazighe : Théories, Applications et Perspectives*, LSAAL 32, Actes/Proceedings, Actes du *SITACAM 2011*, 2^{ème} *Symposium International sur le traitement Automatique de la culture Amazighe*, 06 et 07 mai, Agadir, Maroc.
- Moukrim, S. (à paraître), « Le projet DictAm : dictionnaire électronique des verbes amazighe-français », *Les ressources langagières : construction et exploitation*, *NTIC2011*, Colloque organisé par l'IRCAM 24-25 février 2011, Rabat, Maroc.
- Ouhalla, J. (1988), *The syntax of head movement, A study of berber*, Ph. D, University College London.
- Vendler, Z. (1967), *Linguistics in philosophy*, Cornell, U.P
- Vet, C. (2002), « Les adverbes de temps : décomposition lexicale et « coercion » », *Temps et aspect*, coord. Brenda Laca, Presses Universitaires de Vincennes, juin 2002.

Présentation d'ouvrages

የር.ዐ.ቲ | የዘር.ሊ ዘ. ኔዐ.ሳ ሌ ሲግ | ኔ ሲ.ዐ.ዐ.ሲ ዘግ | ጸ ማርር፡ሊ | ተር.ጆኔሃተ. ግ ሲ.ሳ.ፊ, ሰጆርዐ ሌ ሰግግርግግ ኔርኔግ ሌ ጸ ተደር.ዘ ለ ተ.ለላዐሲ.

ር.ሊ ጸ.ሰ ኔሲተ.ግ ዘግ ?

ዘዘ.ሰ ሃ፡ዐ ኔርኔግግ ሌ ጸኔጸ.ሰ | ኔሲተ.ግ ጆ፡ሰ ለ :

- ማግ፡ሃ፡፡ | ተግተ.ዐ.ተደደኔኔ | ተሃዐኔ ለ ማርር.ግ | ማርር.ግ ሲ.ጆኔሃ ግ ሲ.ሳ.ሲ ዘግ ሌጸጸ።;
- ማርር.ሃዐ | ማርር.ዘ ለ ማርር.፡ | ተግ፡ጸ.ዐ | ማርር፡ሊ;
- ማርር፡ሊ | ተጸ፡ዐኔሲ ተኔር.ፊ፡ተደ |
- ማርር፡ | ተ.ር.ጆኔሃተ ኔር፡፡ |
- ማርርግ | የጸኔሲ ጸ ማርር.ግ ሲኔሲ ለ ማርር.ግ ሲኔዐ. |
- ማርር.ግ ለ ማርርግ | ማርር.ዘ ማርር.ጸ፡ጸ፡፡
- ተኔሲኔግ ጸ ማርር፡ ማርር.ግ.

ር.ሊ ኔጸ.ሰ ተ፡ር.ፊተ ዘግ ?

ኔዘዘ፡ሃ ለ ኔርኔግ ሌ ጸ 452 | ተ.ግ, ኔግ፡ ጸዘ ጸዐ.ፊ ኔጸጸ፡ር |

- ጸጸ፡ር ግ ተር.ጆኔሃተ ;
- ሌ.ዘ ግ ተዘጸ.ሰግግግ ;
- ጸጸ፡ር ግ ተ.ሳጸ.ግ.

ጸ፡ ሌ.ዘ ኔዘ.ግ ማርር፡ላግ | ኔግጸጸ፡፡ | ጸርር.ፊ ግግ ኔጸ፡፡

ኔግር፡ ማርር.ዘ ሌ ሰር.ሰ ማርር.ዐ | 3500 | ተጸ፡ዐኔ | ተር.ጆኔሃተ. ማርር.ሲ ዘግ, ፊ፡ጸ ለ ግጸ ጸኔጸ.ሰ | ኔሃግ፡ ማርር.፡

- ኔላኔግ | ማርር.ሊ / ተዘር.ላተ | ማርር.ሊ ሲጆ፡ ;
- ኔላኔግ | ማርር.ሊ / ተዘር.ላተ | ማርር.ሊ ሲጆ፡ ;
- ኔላኔግ | ማርር.ሊ/ተዘር.ላተ | ሌ.ተ | ማርር.ሊ ;
- ኔላኔግ | ማርር.ሊ/ተዘር.ላተ | ሌ.ተ | ማርር.ሊ ;

Herbert POPP, Mohamed AIT HAMZA et Brahim EL FASKAOUI, 2011, *Les agdirs de l'Anti-Atlas occidental : atlas illustré d'un patrimoine culturel du sud marocain*. Naturwissenschaftliche Gesellschaft, Bayreuth.

Le livre compte 500 pages, 600 photos, plus des images satellitaires, des vues obliques, des cartes et des croquis. Outre le texte, le livre comporte des fiches techniques pour 107 agadirs (ou igoudar), objets de l'enquête. Ces objets ont été projetés sur des cartes topographiques. L'ouvrage est agrémenté d'une couverture pliante et contenu dans un coffret luxueux.

L'ouvrage sur les greniers collectifs (agadirs) de l'Anti-Atlas occidental est le premier essai présentant une documentation et un inventaire complets et bien illustrés de ces monuments. Ces bâtiments à architecture complexe et énigmatique présentent une grande diversité de sites, de formes, de volumes, de taille et d'agencements. Ils servaient et servent partiellement encore de greniers collectifs réservés au stockage des produits agricoles là où le risque de pénurie menace.

Aujourd'hui, cette fonction traditionnelle est abandonnée dans beaucoup de cas. Seuls environ un tiers des igoudar étudiés sont toujours fonctionnels. Eu égard à leur site, à leur architecture, à leur statut sacrosaint et à leurs systèmes de fonctionnement, ces institutions constituent un patrimoine culturel d'une valeur inestimable et qui méritent la préservation et la valorisation.

Fruit d'un travail essentiellement de terrain, réalisé par une équipe de géographes, cet ouvrage rentre dans le cadre d'un grand projet de recherche sur les greniers collectifs au Maghreb. Il comporte à la fois une lecture du patrimoine dans ses multiples dimensions territoriales, historiques, sociales et architecturales, mais aussi un inventaire systématique et détaillé de la quasi-totalité des igoudar de l'Anti-Atlas occidental. Illustré par beaucoup de photos, de cartes, de vues satellites et aériennes obliques, l'ouvrage, outre sa qualité de beau livre, est une référence scientifique de haute facture. Il constitue une base indispensable pour une préservation judicieuse, une valorisation et une mise en scène intelligentes de ce patrimoine.

Mohamed AIT HAMZA
IRCAM

Ahmed BOUKOUS, *Revitalisation de l'amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, Rabat, publications de l'IRCAM, 2012, 350 pages, figures, index, bibliographie.

L'ouvrage *Revitalisation de l'amazighe. Défis, enjeux et stratégies* est dédié à l'analyse de la situation de l'amazighe, dans le contexte actuel, sur les plans sociolinguistique et politique. Cette analyse est menée dans le cadre de la problématique générale dont les deux pôles sont : la mise en danger des langues précarisées dans le monde, d'une part, et les efforts fournis localement pour soustraire le patrimoine linguistique de l'humanité à l'attrition et à la mort, d'autre part. L'objet spécifique de l'analyse est l'examen du cas de la langue amazighe au Maroc. L'intérêt de l'amazighe est qu'il représente un exemple de langue fortement précarisée mais qui bénéficie d'un processus de revitalisation grâce à la conjonction de la loyauté de sa communauté et de la volonté politique de l'Etat, conjonction couronnée par sa récente officialisation.

L'ouvrage comprend deux parties. La première est centrée sur le diagnostic de la situation de l'amazighe, lequel diagnostic fait ressortir, d'une part, ses forces et ses faiblesses intrinsèques, et, d'autre part, les opportunités qui lui sont offertes et les menaces qui le mettent en danger dans son environnement. Les chapitres composant cette partie traitent notamment de la position de l'amazighe sur le marché des langues, ses rapports aux autres langues, les aléas de sa transmission et l'impact de l'urbanisation. La deuxième partie est consacrée aux prémices de la revitalisation de l'amazighe dans le contexte de sa constitutionnalisation. Ces prémices se résument dans la conceptualisation de la revitalisation dans le cadre logique de la planification stratégique et sa mise en œuvre sur les plans de la recherche fondamentale, de la normalisation sociolinguistique en termes de représentations sociales, de codification de la graphie et d'aménagement du corpus de la langue.

L'impact du déterminisme social sur l'étiollement objectif de l'amazighe met en lumière les défis et les enjeux auxquels l'amazighe est confronté ; à l'inverse, les signes de l'autodétermination communautaire révèlent l'émergence d'une conscience politique qui se traduit par des stratégies diversifiées. Les défis, les enjeux et les stratégies tiennent fondamentalement à la nature de la réception par la société de l'amazighe langue officielle, par la classe politique et l'élite intellectuelle, une réception qui couvre un éventail de positionnements allant du négationnisme au souverainisme en passant par le patrimonialisme et l'irrédentisme. Les modalités de l'institutionnalisation de l'amazighe dépendent de l'approche de la gestion politique du bilinguisme officiel adopté dans la Constitution. Ainsi, si l'approche se fonde sur le principe de la personnalité alors

le bilinguisme arabe-amazighe sera institutionnel et national, ce qui conduira logiquement à l'adoption des deux langues dans les institutions nationales et régionales avec le même statut, les mêmes droits et les mêmes fonctions. Si, en revanche l'approche se base sur le principe de la territorialité alors l'arabe aura le statut, les droits et les fonctions de la langue officielle centrale et l'amazighe les attributs d'une langue officielle régionale. Les implications de la mise en œuvre de l'une ou de l'autre approche sont analysées en termes de gains et de risques pour l'amazighe ; évidemment, elles ne sont pas sans conséquences sur le présent et le devenir de la langue et de la culture amazighes.

En guise de cadrage politique du processus de revitalisation sociolinguistique de l'amazighe et de sa promotion institutionnelle et sociale, l'analyse s'achève par la suggestion de prérequis nécessaires au succès de ce processus. Ces prérequis sont essentiellement la démocratie effective fondée sur la reconnaissance, la garantie et l'exercice des droits humains dans leur universalité et leur indivisibilité dans le respect des dispositions constitutionnelles ; la modernité comme *logos* véhiculant des valeurs universelles fondamentales, notamment la solidarité, l'égalité et l'éthique ; l'émergence d'un leadership capable d'assurer le pilotage, le suivi et le *monitoring* du processus dans son ensemble et, enfin, l'engagement et la loyauté communautaires à l'égard de la langue et de la culture amazighes dans un esprit citoyen, positif et vigilant.

Ahmed BOUKOUS
IRCAM

Guide de rédaction de la revue *ⵓⵝⵉⵏⵓⵎⵓⵏ Asinag*

Conditions générales

- Tout article proposé doit être original, accompagné d'une déclaration de l'auteur certifiant qu'il s'agit d'un texte inédit et non proposé à une autre publication.
- Le compte rendu de lecture doit avoir pour objet la lecture critique d'une publication récente (ouvrage, revue ou autres) en la situant dans l'ensemble des publications portant sur le thème concerné.
- Tout article publié dans la revue devient sa propriété. L'auteur s'engage à ne pas le publier ailleurs sans l'autorisation préalable du Directeur de la revue.
- Les textes non retenus ne sont pas retournés à leurs auteurs. Ceux-ci n'en seront pas avisés.

Présentation de l'article

- Une page de couverture fournira le titre de l'article, le nom, le prénom, l'institution, l'adresse, le numéro de téléphone, le numéro de fax et l'adresse électronique de l'auteur. Seuls le titre de l'article, le nom et le prénom de l'auteur et le nom de son institution doivent figurer en tête de la première page du corps de l'article.
- Les articles seront envoyés par courrier électronique sous forme de fichier attaché en format Word ou RTF (Rich Text Format) à l'adresse suivante : « *asinag@ircam.ma* ».
- L'article ne dépassera pas 15 pages (Bibliographie et moyens d'illustration compris).
- Le texte sera rédigé en police **Times**, taille 12, interligne **1**, sur des pages de format (17*24). Le texte en tifinaghe doit être saisi en police **Tifinaghe-ircam Unicode**, taille 12, téléchargeable sur le site Web de l'IRCAM « <http://www.ircam.ma/lipolicesu.asp> ». Pour la transcription de l'amazighe en caractères latins, utiliser une police Unicode (**Gentium**, par exemple).
- Le titre est d'environ 10 mots et peut être suivi d'un sous-titre explicatif. Il sera rédigé en gras, de police Times et de taille 14.
- Le résumé des articles ne dépassera pas 10 lignes.

Moyens d'illustration

- Les tableaux sont appelés dans le texte et numérotés par ordre d'appel (chiffres romains). La légende figurera en haut des tableaux.
- Les figures et les images sont appelées dans le texte et numérotées par l'ordre d'appel en chiffres arabes. La légende sera donnée en dessous des figures.

Références bibliographiques et webographiques

- Les références bibliographiques ne sont pas citées en entier dans le corps du texte, ni dans les notes. Sont seulement indiqués, dans le corps du texte et entre parenthèses, le nom de/des auteurs suivi de la date de publication du texte auquel on se réfère et, le cas échéant, le(s) numéro(s) de la/des page(s) citée(s). Si les auteurs sont plus de deux, indiquer le nom du premier auteur, suivi de « et al. ».

Ex. : (Geertz, 2003) ; (Pommereau et Xavier, 1996) ; (Bertrand et al., 1986) ; (Bouzidi, 2002 : 20).

Dans le cas de plusieurs publications d'un auteur parues la même année, les distinguer à l'aide de lettres de l'alphabet en suivant l'ordre alphabétique (1997a, 1997b, etc.).

Ex. : (Khair-Eddine, 2006a) ; (Khair-Eddine, 2006b).

Lorsque plusieurs éditions d'une même référence sont utilisées, on signalera la première édition entre crochets à la fin de la référence dans la liste bibliographique.

- Les références bibliographiques complètes, classées par ordre alphabétique des auteurs, sont fournies à la fin de l'article (sans saut de page).

✓ Les titres des ouvrages sont présentés en italique.

Les références aux **ouvrages** comportent dans l'ordre : le nom de l'auteur et l'initiale de son prénom, l'année de parution entre parenthèses, suivie, s'il s'agit de l'éditeur, de la mention (éd.), le titre, le lieu d'édition, le nom de l'éditeur.

Toutes ces indications seront séparées par des virgules.

Ex. : Cadi, K. (1987), *Système verbal rifain, forme et sens*, Paris, SELAF.

✓ Les titres d'articles de revue, de chapitres d'ouvrages, etc. se placent entre guillemets.

Les références aux **articles de revue** comportent (dans l'ordre) : le nom et l'initiale du prénom de l'auteur, l'année d'édition, le titre de l'article entre guillemets, le titre de la revue en italique, le volume, le numéro et la pagination.

Toutes ces indications seront séparées par des virgules.

Ex. : Peyrières, C. (2005), « La recette de notre caractère », *Science & Vie Junior*, n° 195, p. 48-51.

✓ Les références aux **articles de presse** comportent seulement le titre entre guillemets, le nom du journal en italique, lieu d'édition, la date et le numéro de page.

Ex. : « Les premiers pas du supermarché virtuel », *l'Economiste*, Casablanca, 26 octobre 2007, p. 17.

✓ Les références aux **chapitres d'ouvrages collectifs** indiquent le nom et le prénom de l'auteur, le titre du chapitre, la référence à l'ouvrage entre crochets : [...].

✓ Les références aux **actes de colloques** ou **de séminaires** doivent comporter le nom et la date du colloque ou du séminaire.

Ex.: Boukous, A. (1989), « Les études de dialectologie berbère au Maroc », in *Langue et société au Maghreb. Bilan et perspectives*, Actes du colloque organisé par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Rabat en octobre et décembre 1986, p. 119-134.

- ✓ Les références **aux thèses** : elles sont similaires aux références aux ouvrages, on ajoute l'indication qu'il s'agit d'une thèse, en précisant le régime (Doctorat d'Etat, Doctorat de 3^{ème} cycle...) et l'université.

Ex. : Hebbaz, B. (1979), *L'aspect en berbère tachelhiyt (Maroc)*, Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle, Université René Descartes, Paris V.

- Les références **webographiques** : il est nécessaire de mentionner l'URL (Uniform Resource Locator) et la date de la dernière consultation de la page web.

Ex. : http://fr.wikipedia.org/wiki/Langue_construite, octobre 2007.

Notes, citations et abréviations

- Dans le cas où des notes sont fournies, celles-ci sont en bas de page et non en fin d'article. Il faut adopter une numérotation suivie.
- Citations : les citations de moins de cinq lignes sont présentées entre guillemets « ... » dans le corps du texte. Pour les citations à l'intérieur des citations, utiliser des guillemets droits « ... "..." ... ». Les citations de plus de quatre lignes sont présentées sans guillemets, après une tabulation et avec un interligne simple.
- Toute modification d'une citation (omission, remplacement de mots ou de lettres, etc.) est signalée par des crochets [...].

Sous-titres : le texte peut être subdivisé par l'utilisation de sous-titres en caractères gras.

Italique : éviter de souligner les mots, utiliser plutôt des caractères en italique.

- Si l'auteur emploie des abréviations pour se référer à certains titres qui reviennent souvent dans l'article, il devra les expliciter dès leur premier usage.

Ex. : Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM).



REVUE **ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ**- Asinag

Bulletin d'abonnement

Périodicité : 2 numéros par an

Bulletin à retourner à :

Institut Royal de la Culture Amazighe

Avenue Allal El fassi, Madinat al Irfane, Hay Riad. B.P. 2055 Rabat

Tél : (00212) 537 27 84 00 – Fax : (00212) 537 27-84-36

e-mail : abonnement@ircam.ma

Titre	*Maroc Prix /an	*Etranger Prix /an	Quantité	Total
<input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> <input type="checkbox"/> - Asinag	100 Dh	30 €		

*Les frais d'expédition sont inclus dans ces tarifs (Maroc et étranger)

Nom, prénom :

Etablissement :

Adresse :

Pays :

Code postal : Ville :

Tél. : Fax :

Je désire souscrire un abonnement à la Revue **ⵜⴰⴳⴷⵓⴷⴰ- Asinag de :**

1 an

2 ans

Mode de paiement :

Chèque bancaire à l'ordre de

Virement bancaire

Préciser les noms et adresse de l'abonné.

Banque.....N° de compte :

Date :

Signature



مجلة أسيناك- ٥٤١٠٨

قسمة الاشتراك

تصدر هذه المجلة بمعدل عديدين في السنة

ترسل قسمة الاشتراك بالبريد العادي الى العنوان التالي :

المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

شارع علال الفاسي، مدينة العرفان، حي الرياض ص.ب. 2055 الرباط

الهاتف: 00 27 84 537 (00212) الفاكس: 36-84-27-537 (00212)

البريد الإلكتروني: abonnement@ircam.ma

العنوان	*المغرب الثلث / سنة	*باقي الدول الثلث / سنة	الكمية	المجموع
أسيناك - □□□□□□	100 Dh	30 €		

* بما فيه مصاريف الإرسال (المغرب وباقي الدول)

الاسم و النسب:.....
المؤسسة : ..
العنوان :.....
البلد : ..
المدينة:.....: الرمز البريدي.....
الهاتف :: الفاكس.....

أريد الاشتراك في مجلة أسيناك- □□□□□□ لمدة □ سنة
□ سنتين

طريقة الأداء:

□ شيك بنكي لفائدة.....
□ التحويل البنكي.....
يجب تحديد اسم وعنوان المشترك.
المؤسسة البنكية.....رقم الحساب.....

التوقيع :

التاريخ :