

L'ensemble des textes recueillis dans cette publication est d'une grande richesse : à partir de la première partie de l'ouvrage consacrée à différents thèmes comme celui de l'évolution historique, des instances identitaires, de la reconnaissance officielle et des revendications (avec les contributions de Mansour Ghaki, Marisa Fois, Miloud Taifi, Abdellah Bounfour, Noura Tiziri et Mohand Akli Salhi), en passant par la deuxième partie dédiée à la société civile, à ses orientations et à ses stratégies nouvelles (avec les essais de Salem Chaker, Madghis Buzakhar, Mazigh Buzakhar, Nasser Buzakhar, et Hélène Claudot-Hawad), pour arriver à la troisième, qui s'intéresse à l'évolution et aux défis portés par les mouvements berbères (Moha Ennaji, Ahmed Boukous, Fatima Sadiqi, Mohand Tilmatine, Anna Maria Di Tolla, Maddy-Weitzman), la lecture nous plonge dans les profondeurs – historiques, sociales, linguistiques, anthropologiques, politiques... – de la « question berbère » et dans ses nouvelles émergences face aux transformations parfois radicales engendrées par les événements de ces cinq dernières années.

*Federico Cresti* (Università de Catania)

UNIOR  
D.A.A.M.  
Centro  
di  
Studi  
Magrebini

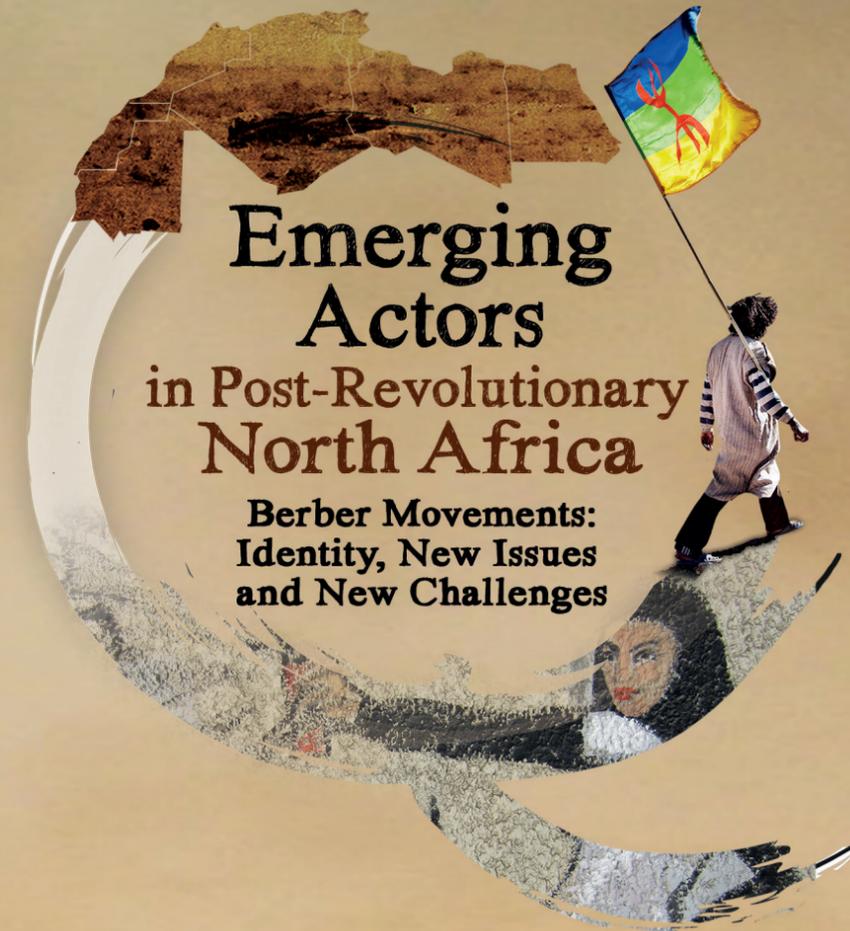
STUDI MAGREBINI  
Emerging Actors in Post-Revolutionary North Africa  
Berber Movements: Identity, New Issues and New Challenges

Nuova  
Serie  
Vol. XIV - XV

Tomo II

ISSN: 0585-4954  
ISBN: 978-88-6719-156-7

Napoli  
2016 - 2017



STUDI MAGREBINI  
N.S. Volumi XIV-XV  
Napoli 2016-2017  
Tomo II  
*Edited by*  
ANNA MARIA DI TOLLA & ERSILIA FRANCESCA

*Foreword by*  
FEDERICO CRESTI



Università degli studi di Napoli  
"L'Orientale"

UNIOR  
D.A.A.M.  
Centro  
di  
Studi  
Magrebini



STUDI MAGREBINI

Nuova  
Serie  
Vol. XIV - XV

Tomo II

ISSN: 0585-4954  
ISBN: 978-88-6719-156-7

Napoli  
2016 - 2017



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO  
Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie  
Volumi XIV - XV  
Napoli 2016 - 2017

EMERGING ACTORS IN POST-REVOLUTIONARY  
NORTH AFRICA  
Berber Movements: Identity, New Issues and New Challenges

*Preface by*  
Federico CRESTI

*Edited by*  
Anna Maria DI TOLLA & Ersilia FRANCESCA

Tomo II





UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

*Centro di Studi Magrebini*

## STUDI MAGREBINI

Nuova Serie

Volumi XIV - XV

Napoli 2016 - 2017

### EMERGING ACTORS IN POST-REVOLUTIONARY NORTH AFRICA

Berber Movements: Identity, New Issues and New Challenges

*Preface by*

Federico CRESTI

*Edited by*

Anna Maria DI TOLLA & Ersilia FRANCESCA

Tomo II



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"  
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

CENTRO DI STUDI MAGREBINI

Presidente: Sergio BALDI

Direttore della rivista: Agostino CILARDO †

Consiglio Scientifico: Sergio BALDI, Anna Maria DI TOLLA, Moha ENNAJ, Ersilia FRANCESCA, Ahmed HABOUSS, El Houssain EL MOUJAHID, Abdallah EL MOUNTASSIR, Ouahmi OULDBRAHAM, Nina PAWLAK, Fatima SADIQI

Consiglio Editoriale: Flavia AIELLO, Orianna CAPEZIO, Carlo DE ANGELO, Roberta DENARO

Piazza S. Domenico Maggiore , 12  
Palazzo Corigliano  
80134 NAPOLI

Direttore Responsabile: Agostino Cilardo †  
Autorizzazione del Tribunale di Napoli n. 97 del 26/10/2004  
ISSN 0585-4954

In memory of our dear friend and colleague Agostino Cilaro (1947-2017)

*If you would indeed behold the spirit of death, open your heart wide unto the body of life.  
For life and death are one, even as the river and the sea are one.*

Kahlil Gibran

This volume is part of the research program PRIN 2010-2011 *State, Plurality, Change in Africa* financed by the Italian Ministry of Education, University and Research.

The articles in this book have been peer-reviewed.

## TABLE OF CONTENTS / TABLE DES MATIÈRES

Federico CRESTI, Préface. Entre Langue et Nation	9
Anna Maria DI TOLLA - Ersilia FRANCESCA, Introduction. Berber-Amazigh Movements in North Africa: Identity, New Issues and New Challenges	19
<b>Part 1: Histoire, Identity Issues, Recognition and Claim / Première partie: Histoire, identité, reconnaissance et revendication</b>	
Mansour GHAKI, L'histoire du Nord-Ouest de l'Afrique durant l'Antiquité : La question de la terminologie	41
Noura TIGZIRI, L'identité amazighe entre le déni et la reconnaissance	55
Abdellah BOUNFOUR, L'identité berbère et ses noms. Parcours de lectures	63
Mohand Akli SALHI, Militantisme et champ littéraire kabyle. Des années 1970 à nos jours	75
Miloud TAÏFI, La « cause berbère » entre la pléthore discursive et la réalité socio-économique	93
Marisa FOIS, Relire l'histoire. La Tunisie entre revendications berbères et enjeux identitaires	107
<b>Part 2: Berberity-Amazighity, New Struggles and New Strategies / Deuxième partie: Berberité-Amazighité, nouvelles luttes et nouvelles stratégies</b>	
Salem CHAKER, Berberité/Amazighité (Algérie/Maroc): la « nouvelle politique berbère »	129
Hélène CLAUDOT-HAWAD, « Libérer l'Azawad ». La reformulation des luttes politiques touarègues	155
Madghis BUZAKHAR - Mazigh BUZAKHAR - Nasser BUZAKHAR, The Role of Amazigh Libyan Civil Society in the Tamazgha Spring	179

Kamal NAÏT ZERAD, Évolution de la revendication berbère en Kabylie et modèle européen de la création des nations : quelques observations	205
Masin FERKAL, Tamazgha orientale : émergence/renaissance du combat amazigh après 2011	215
Bruce MADDY-WEITZMAN, Is the Ethnic Genie out of the Bottle? Berbers and the ‘North African Spring’ Five Years on	243
<b>Part 3: Berber Movements, Evolution and Challenges /</b>	
<b>Troisième partie: Mouvements berbères, évolution et défis</b>	
Ahmed BOUKOUS, Amazigh Constitutionalization in Morocco: Stakes and Strategies	267
Fatima SADIQI, The Big Absent in the Moroccan Feminist Movement: The Berber Dimension	279
Anna Maria DI TOLLA, Mouvements de revendication amazighe entre luttes de reconnaissance identitaire et réconciliation au Maroc	309
Moha ENNAJI, The Berber Movement in North Africa: Evolution and Challenges	339
Mohand TILMATINE, La construction d’un mouvement national identitaire kabyle : du local au transnational	355
List of contributors	385

## Préface

### *Entre Langue et Nation*

En souvenir de Fanny Colonna,  
et d'un lointain voyage en Kabylie

Trois décennies se sont écoulées depuis la parution de l'essai de Salem Chaker dans lequel il proposait un bilan de l'évolution de l'identité berbère à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle. Cet essai se référait en particulier à la Kabylie algérienne, mais il embrassait également dans ses notations multiples l'ensemble du monde berbère. Salem Chaker y soulignait l'importance de la poussée qu'il définissait « berbéro-nationaliste » et qui allait bien au-delà de l'espace kabyle ; il rappelait ainsi que :

Certains des chants en langue berbère composés par les jeunes militants nationalistes kabyles sont de véritables appels à un « Maghreb berbère ». Les références à la langue berbère, à une unité berbère allant de Siwa (Égypte) au Sahara occidental (*Targa zegg°ayet*), à l'histoire spécifiquement berbère, notamment anté-islamique, y sont nombreuses.<sup>1</sup>

Et Chaker affirme que le sentiment identitaire berbère n'était pas un produit du colonialisme, contrairement au cliché qui apparaissait fréquemment dans le discours nationaliste arabo-musulman dominant dans les pays maghrébins à l'époque des indépendances : ses racines historiques étaient anciennes. Elles se retrouvaient non seulement dans les épisodes de la lutte anticoloniale, dont les expressions les plus

---

<sup>1</sup> S. Salem, « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900. Constantes et mutations (Kabylie) », in *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* 44, 2<sup>e</sup> trimestre (1987), p. 26.

marquantes ont été les résistances du Rif, de la Kabylie ou du Maroc Central – dans des régions berbérophones réagissant « comme des entités autonomes depuis plusieurs siècles » –, mais aussi dans diverses expressions culturelles qui ont façonné au cours du temps une conscience communautaire, par le biais de la langue : ainsi, en particulier, certaines formes de poésie.

Langue et Nation, en fin de compte, étaient alors, et sont aujourd'hui encore, les deux pôles entre lesquels se joue la « question berbère ».

Cet essai paraît vers la fin des années 80, alors que la plupart des espoirs et des promesses associées à la fin de l'époque coloniale dans les territoires de l'Afrique septentrionale commencent à être rangés dans les tiroirs de l'utopie : espoir de sortir du sous-développement, espoir de mettre à bas une société économiquement et socialement injuste, espoir de voir naître enfin des mondes nouveaux fondés sur la répartition équitable des ressources disponibles... Le miracle aurait dû être accompli par l'État-nation issu des luttes pour l'indépendance ; mais celui-ci affichait désormais le visage classique d'une institution régie et ordonnée par la loi du plus fort, outil de cliques vouées à la protection de leurs intérêts particuliers sous couvert de fidélité monarchique, de camouflage socialiste, ou encore par l'affirmation de castes militaires.

La composition sociale des pays sortis de la colonisation semblait avoir assumé une totale uniformité, du moins en ce qui concerne l'aspect religieux : les minorités juives autochtones avaient été progressivement éliminées, dans un climat de pogroms et d'incertitudes quant à l'avenir, de qui a amené la presque totalité des juifs maghrébins à s'exiler vers d'autres contrées, en Orient comme en Occident ; les minorités chrétiennes installées par la colonisation étaient parties elles aussi, au moment de l'indépendance (d'Algérie, en particulier), ou bien ont été expulsées quelques années plus tard (comme les Italiens de Libye). Le rouleau compresseur de l'arabo-islamisme semblait écraser les différences, stigmatisées et culpabilisées dans la lutte idéologique et politique.

La revendication de la différence berbère semblait demeurer le seul petit caillou qui refusait de se laisser enterrer : ou mieux, la montagne qui refusait de se faire niveler.

L'unanimité des premières décennies post-indépendances, dans les années 60 et 70 du siècle dernier, ne permettait pas d'évaluer avec précision le poids réel de cette différence, son importance historique, culturelle, politique, la profondeur de ses racines qu'on ne pouvait pas

extirper comme une quelconque mauvaise herbe. Cet enracinement était alors, au mieux, interprété comme un élément d'archaïsme, un fait local et presque folklorique, destiné à disparaître avec l'affirmation des identités nationales. C'était là le discours que tenaient non seulement certains observateurs peu avisés, mais aussi des experts, comme par exemple Ernest Gellner ; ce profond connaisseur des sociétés berbères de l'Afrique du Nord, fort estimé dans le monde des études anglo-saxonnes, avait prononcé au début des années 70 une prophétie que le passage du temps démentirait. Il affirmait en effet que les langues du futur dans les pays maghrébins ne pouvaient être que l'arabe et le français : « Dans son cœur, le Nord Africain sait non seulement que Dieu parle la langue arabe, mais aussi que la modernité parle la langue française ».<sup>2</sup>

Et de continuer en affirmant que l'assimilation (la disparition en tant qu'entité politique et sociale) des berbères était inévitable dans le cadre des États-nations qui affichaient leur victoire et leur volonté de progrès, au cours de la deuxième moitié du XX<sup>e</sup> siècle, dans les régions où la langue arabe était culturellement et politiquement dominante.

Cette « bourde prophétique » est désormais un *topos* souvent cité dans le domaine des études berbères, exemple du risque pour le chercheur de faire des prévisions sur le long terme lorsqu'il est question de transformations sociales et culturelles. Hugh Roberts l'avait déjà souligné dans un article sur « Le développement imprévu de la question kabyle »,<sup>3</sup> paru peu de temps après l'éclatement du Printemps berbère en Algérie, et Pierre-Robert Baduel avait repris sa citation dans la présentation du numéro de 1987 de la « Revue du monde musulman et de la Méditerranée »<sup>4</sup> dédiée aux études berbères (dont l'essai de Chaker cité plus haut). Bruce Maddy-Weitzman, de son côté, s'en moque de façon sympathique dans sa contribution au présent ouvrage (*Is the Ethnic Genie out of the Bottle? Berbers and the "North African Spring" Five Years On*), rappelant aux lecteurs le vieux proverbe danois selon lequel... les prédictions sont dangereuses, surtout si elles concernent le futur !

---

<sup>2</sup> E. Gellner, « Introduction », in Ernest Gellner - Charles Micaud (éd.), *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, Londres, 1973, p. 19.

<sup>3</sup> H. Roberts, 'The Unforeseen Development of the Kabyle Question', in *Government and Opposition. An International Journal of Comparative Politics*, 17/3 (juillet 1982), pp. 312-334.

<sup>4</sup> P.-R. Baduel, « D'une entité à une identité », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* 44, 2<sup>e</sup> trimestre (1987), pp. 5-9.

Depuis la parution de l'essai de Chaker de 1987, beaucoup de choses ont changé dans la situation juridique de la langue berbère et, en partie du moins, les aspirations pour sa reconnaissance officielle en tant que patrimoine culturel commun des états maghrébins ont gagné beaucoup de terrain. À tel point que l'on pourrait dire que la partie linguistique semble aujourd'hui gagnée, si ce n'est partout, du moins dans les deux pays maghrébins où la présence berbère est la plus importante : Chaker en fait la remarque dans la présente publication (*Berbérité/Amazighité (Algérie/Maroc) : la "nouvelle politique berbère"*), enrichie d'une chronologie des étapes institutionnelles vécues au Maroc et en Algérie au cours des dernières décennies.

Ainsi, en 2005, la nouvelle constitution promulguée par l'État chérifien affirme avec force la sortie de la langue berbère du limbe des minorités. Voici ce que l'on peut lire dans l'article 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'amazigh constitue une langue officielle de l'État, en tant que patrimoine commun à tous les Marocains sans exception. Une loi organique définit le processus de mise en œuvre du caractère officiel de cette langue, ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et aux domaines prioritaires de la vie publique, et ce afin de lui permettre de remplir à terme sa fonction de langue officielle.

La nouvelle constitution continue sur la question linguistique, reconnaissant également le Hassani comme une langue à préserver, en tant que partie intégrante de l'identité culturelle marocaine unie, ainsi que les autres parlers pratiqués au Maroc. Pour la mise en œuvre de cette décision constitutionnelle, un Conseil national des langues et de la culture marocaine a été créé,

Chargé notamment de la protection et du développement des langues arabe et amazighe et des diverses expressions culturelles marocaines, qui constituent un patrimoine authentique et une source d'inspiration contemporaine.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Texte intégral de la nouvelle Constitution marocaine, in <http://www.bladi.net/texte-integral-nouvelle-constitution-marocaine.html>, consulté en mars 2017.

En Algérie la question a connu un dénouement plus controversé, au fil d'étapes faisant suite à des épisodes de contestation plus dramatiques, mais la conclusion reste la même : le 1<sup>er</sup> juillet 2011, un référendum constitutionnel a reconnu la langue berbère comme langue officielle de l'État. Quelques années auparavant, en 2002, le président algérien Bouteflika s'était fait promoteur d'une modification de la constitution qui allait dans ce sens. Enfin, le 7 février 2016, à la fin des travaux pour une ultérieure révision, le parlement a voté, avec une large majorité, une nouvelle constitution portant entre autres sur la reconnaissance du tamazight comme l'une des langues officielles du pays, tout en réaffirmant – selon le texte de la constitution précédente – que l'arabe « est la langue nationale et officielle » et « demeure la langue officielle de l'État ».<sup>6</sup>

Incidemment, on pourrait risquer ici une remarque sur la difficulté de prédire le futur « à la Gellner », en remarquant que le français, qui est pourtant encore assez largement parlé en Algérie – tout en considérant la chute de son niveau dans l'enseignement et les milieux académiques – n'a aucun statut officiel – dans la nouvelle constitution : il est désormais enseigné dans les écoles comme langue étrangère, et dans sa confrontation avec l'anglais il n'est pas aisé de dire quelle sera la langue de la modernité dans l'histoire de l'Algérie à venir... ce qui remet en cause la belle image du français comme butin de guerre chèrement acquis par les masses algériennes durant l'époque coloniale, (Jean Amrouche ? Mouloud Mammeri ? Mouloud Feraoun ? Je ne me souviens plus) : butin de guerre dont apparemment l'État algérien ne sait pas très bien que faire.

Le chemin qui a mené à la reconnaissance du tamazight a certainement été plus dramatique en Algérie qu'au Maroc : un parcours difficile, lié sans doute à l'histoire de la confrontation entre berbéristes et nationalistes arabo-musulmans depuis l'époque où se développait le mouvement national algérien.<sup>7</sup> On pourrait retracer rapidement les dernières étapes de ce drame en quelques dates :

Avril 1980 : le printemps berbère, appelé aussi « printemps de tamazight ». Après le refus opposé par les autorités à une conférence de Mouloud Mammeri sur la poésie kabyle, l'université de Tizi Ouzou est

---

<sup>6</sup> Révision constitutionnelle algérienne de 2016, in [https://fr.wikipedia.org/wiki/Révision\\_constitutionnelle\\_algérienne\\_de\\_2016](https://fr.wikipedia.org/wiki/Révision_constitutionnelle_algérienne_de_2016), consulté en mars 2017.

<sup>7</sup> A. Ouerdane, *La question berbère dans le mouvement national algérien 1926-1980*, Épigraphe-Dar El Ijtihad, Alger, 1993.

occupée par les étudiants le 20 avril : l'armée intervient. Les manifestations pour la reconnaissance de la langue et de la culture berbère font tâche d'huile, en Kabylie et à Alger : au bout de quelques jours, l'armée arrive à imposer son contrôle. On compte les arrestations par centaines, et trente-deux morts. Les tentatives d'apaisement du gouvernement ne changent pas la situation, et la promesse d'une promotion de la culture berbère n'a pas de résultat. Les positions se radicalisent : les Kabyles revendiquent le statut de langue nationale pour le berbère et l'introduction de son enseignement aux différents niveaux du parcours scolaire.

Année scolaire 1994-1995 : grève du cartable en Kabylie. Après l'appel au boycott de la rentrée scolaire pour affirmer le statut du berbère comme langue nationale et officielle et son enseignement au cours de l'ensemble de la scolarité ainsi qu'à l'université, une grève générale est déclenchée dans la région. L'enlèvement du chanteur kabyle Matoub Lounès suscite l'indignation : manifestations, marches, grèves générales, affrontements avec la police se succèdent jusqu'au mois de juin 1995, avec la naissance par décret du Haut-commissariat à l'Amazighité, chargé de la promotion de la langue berbère et de l'introduction de l'enseignement du tamazight dans les établissements scolaires des régions du pays où le berbère est la langue maternelle.

1996 : l'amazighité est reconnue par les instances de l'État comme composante de l'identité nationale aux côtés de l'arabité et de l'islamité.

2002 : nouvelles émeutes en Kabylie, et nouvelle coulée de sang avec plus de 120 morts. Peu de temps après, au cours de la même année, le berbère est reconnu comme deuxième langue nationale.

Cependant, selon un reportage du périodique « Jeune Afrique »<sup>8</sup> en 2016 qui cite des données officielles algériennes, plus de vingt ans après la création du Haut-Commissariat à l'Amazighité, l'enseignement du berbère « est assuré seulement dans 22 départements sur 48 et le nombre d'apprenants estimé à 277.176 sur plus de 10 millions d'élèves ». La situation dans l'enseignement ne semble pas meilleure au Maroc, où pourtant tous les bâtiments officiels arborent des inscriptions bilingues : au jour d'aujourd'hui, dans les deux pays où la reconnaissance officielle de la langue par l'État semble avoir été

---

<sup>8</sup> Jeune Afrique, *L'Algérie consacre la langue berbère après une longue lutte*, in <http://www.jeuneafrique.com/depeches/300391/societe/lalgerie-consacre-langue-berbere-apres-longue-lutte/>, 7 février 2016, consulté en mars 2017.

acquise, la mise en œuvre des diverses mesures destinées à l'appliquer présente de nombreuses difficultés. « Modernisation » de la langue et uniformisation du cadre dialectal, formation des enseignants, uniformisation des méthodes d'enseignement... L'histoire nous dit que c'est un long chemin que celui de la mise en pratique d'une langue « nouvelle » : je pense pouvoir affirmer qu'il s'agit encore d'une phase de gestation, semblable par certains aspects – toutes proportions gardées – à celle de la réforme linguistique voulue par la Turquie républicaine à partir des années vingt du XX<sup>e</sup> siècle. Il faudra du temps pour passer de l'affirmation politique d'un principe à la généralisation d'une situation qui demande, entre autres changements, un renouvellement profond des rapports culturels entre les communautés.

Nombre de problèmes subsistent, malgré l'apaisement officiel de la question linguistique : l'affrontement social et racial semble prendre la place de l'affrontement culturel. Des chroniques plus récentes en témoignent :

22 morts en 48 heures après des affrontements entre Arabes et Berbères dans le sud de l'Algérie [...] Trois villes ont particulièrement été touchées. Ghardaïa (la capitale de région [du M'zab]), Guerrara (à 120 kilomètres au nord-est de Ghardaïa) et Berriane (45 kilomètres au nord de Ghardaïa) ont été les théâtres d'incendies de maisons et de locaux, de meurtres et d'affrontements directs entre les deux communautés. On ne connaît pas le détail de l'appartenance communautaire des morts [...].<sup>9</sup>

Cet épisode est l'un des derniers (il date de juillet 2015), lus comme un affrontement « entre Arabes et Berbères », qui ont ensanglanté ces dernières années la vallée du M'zab, un haut lieu de l'histoire de la berbéricité maghrébine. Ces heurts intercommunautaires semblent avoir gagné en intensité depuis 2013, et sont interprétés de diverses façons par les chercheurs : comme conflits de voisinage entre cultures aux traditions sociales et religieuses différentes, ibadite celle des berbères, sunnite celle des arabes ; comme conséquences de changements démographiques qui ont modifié ces dernières décennies les rapports entre majorité et minorités, équilibres historiquement établis depuis des siècles dans la région ; comme résurgence sous forme dramatique d'une

---

<sup>9</sup> P. Longera, *22 Killed as Arab and Berber Communities Clash in Algerian Town*, Vice News 9 Juillet 2015, in <https://news.vice.com/article/22-killed-as-arab-and-berber-communities-clash-in-algerian-town>, consulté en mars 2017.

forte diversité entre plusieurs groupes qui croient trouver dans l'appartenance du sang et dans les clivages liés à des interprétations religieuses distinctes la solution à des problèmes contingents (comme la gestion des espaces et la répartition des ressources) ; comme radicalisation et fanatisation de groupes extrémistes, conséquence des événements récents qui bouleversent divers pays arabo-musulmans, radicalisation et fanatisation de groupes extrémistes liées aux événements des pays arabo-musulmans à partir de 2011... Le Congrès Mondial Amazigh, basé à Paris, en donne une lecture strictement ethnique, menaçant de recourir à la Cour pénale internationale de La Haye contre le gouvernement d'Alger,

pour obtenir réparation des préjudices causés aux victimes des crimes à caractère ethnique infligés par la majorité arabe malékite à la minorité mozabite de rite ibadite, avec la complicité des autorités algériennes.<sup>10</sup>

Nous arrivons ainsi à l'actualité, sujet principal de cet ouvrage publié sous la direction d'Anna Maria Di Tolla et Ersilia Francesca, qui se propose d'examiner le paradigme berbère à la lumière des bouleversements suscités par les « révolutions » de 2011 dans le monde arabe, et par les changements qui s'en sont suivis en termes d'équilibres politiques dans les territoires de l'Afrique méditerranéenne.

L'ensemble des textes recueillis dans cette publication est d'une grande richesse : à partir de la première partie de l'ouvrage consacrée à différents thèmes comme celui de l'évolution historique, des instances identitaires, de la reconnaissance officielle et des revendications (avec les contributions de Mansour Ghaki, Marisa Fois, Miloud Taifi, Abdellah Bounfour, Noura Tiziri et Mohand Akli Salhi), en passant par la deuxième partie dédiée à la société civile, à ses orientations et à ses stratégies nouvelles (avec les essais de Salem Chaker, Madghis Buzakhar, Mazigh Buzakhar, Nasser Buzakhar, et Hélène Claudot-Hawad), pour arriver à la troisième, qui s'intéresse à l'évolution et aux défis portés par les mouvements berbères (Moha Ennaji, Ahmed Boukous, Fatima Sadiqi, Mohand Tilmatine, Anna Maria Di Tolla, Maddy-Weitzman), la lecture nous plonge dans les profondeurs – historiques, sociales, linguistiques, anthropologiques, politiques... – de la « question berbère » et dans ses nouvelles émergences face aux

---

<sup>10</sup> CMA, *Le Congrès mondial Amazigh menace de saisir la Cour pénale internationale*, <http://fr.le360.ma/politique/ghardaia-le-congres-mondial-amazigh-menace-de-saisir-la-cour-penale-internationale-47471>, 2015, consulté en mars 2017.

transformations parfois radicales engendrées par les événements de ces cinq dernières années.

Si l'on cherche à identifier une ligne de force parmi les cheminements de ces différents essais, il me semble possible de la trouver dans le passage progressif du pôle de la Langue à celui de la Nation. L'affirmation de la mouvance berbère dans le monde targui avec la proclamation au Mali, le 6 avril 2012, de l'indépendance de l'Azawad par le mouvement national de libération de ce territoire (MLNA) en est peut-être le plus récent exemple. Hélène Claudot-Awad nous rappelle dans son essai (« *Libérer l'Azawad* ». *La reformulation des luttes politiques touarègues*) que le mouvement politique qui affirmait la nécessité de cette indépendance ne revendiquait pas un état fondé sur une base ethnique, mais qu'il

Défendait une ligne politique démocratique, républicaine et laïque, et se réclamait d'une identité nationale azawadienne composite formée de Songhays, Arabes, Peuls et Touaregs.

Un projet d'État contre lequel se sont battus l'islamisme radical d'autres formations politiques, dont certaines sont berbères, et les classes gouvernementales corrompues du pouvoir postcolonial appuyé par les forces armées de l'ancien pouvoir colonial.

Le long parcours qui porte de la communauté « imaginée » de Tamazgha à la formation d'une nation – commencée avec la proclamation de l'éphémère République de Yefren, dans l'*adrar n'Infusen* libyen, en 1912, en passant par la République du Rif (1920-1926)... – n'est pas encore arrivé à son terme.

Federico CRESTI  
*Université de Catania*



## INTRODUCTION

### **Berber-Amazigh Movements in North Africa: Identity, New Issues and New Challenges<sup>1</sup>**

Anna Maria DI TOLLA - Ersilia FRANCESCA

The political trajectory of the Arab world was shaken by the popular uprisings which burst forth in Tunisia in late 2010 and rapidly swept through the region in 2011. These uprisings produced a glimmer of hope for democratic change in the region, yet six years after their inception their outcome remains highly uncertain, the regional scenario being characterized more by violence, terrorism and civil war than by a democratic transition. In a previous work published in 2012 the editors of these volumes explored some of the economic, political, social and historic factors that led to the Arab uprisings which, at that point, were still optimistically designated as the ‘Arab Spring’ in the hope that the long-awaited ‘blossoming’ of democracy in the Arab region would soon happen.<sup>2</sup>

But the hopes for a peaceful ‘democratic transition’ in the region were soon dashed, turning the ‘Arab Spring’ into the ‘Arab Winter’ of authoritarianism, mounting instability, civil war and Islamist terror. Probably the most serious factors which brought to the failure of the uprisings lay in the elites’ incapacity to tackle effectively the severe turmoil and the economic crisis the region was experiencing, the absence of a clear political post-revolutionary agenda, and the slow

---

<sup>1</sup> This introductory chapter has been written by A. M. Di Tolla and E. Francesca from p. 19 to p. 24, and by A. M. Di Tolla from p. 24 to p. 38.

<sup>2</sup> A. M. Di Tolla - E. Francesca (eds.), *La rivoluzione ai tempi di internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Il Torcoliere, Napoli, 2012.

progress in terms of social and economic rights which continues to feed social tensions among the population.

The region's future is uncertain, racked by fragile democratic institutions, weak economic momentum, identity issues, and an insufficient level of maturity and/or democratic commitment on the part of some parties or leading politicians. The intertwined set of factors which had been at work before the uprisings are still operating in the aftermath, namely the socio-economic grievance and discontent of large segments of society, women's and youth unemployment or under-employment, the sense of marginalization and humiliation of the poorest strata of the population, and the quest, especially of the educated youth, for genuine political freedoms, social justice and economic security.<sup>3</sup> As Ibrahim Elbadawi and Samir Makdisi point out in their recent book *Democratic Transitions in the Arab World*, today's resistance in the Arab region against advancement into a democratic transition can be ascribed to the same elements which fostered different forms of autocracy in the region in the decades before the uprisings, namely oil, conflicts, neighbourhood effects and external interventions by both regional and international powers.<sup>4</sup>

The most resilient regimes are the 'rentier states' possessing oil wealth, which provides them with the resources necessary to cement ruling coalitions and to co-opt opponents. Also still very resilient are monarchies and other hereditary regimes, where the ruling family can count on long-term legitimacy but also on solid coercive apparatuses, making the political overturn of the sort observed in Egypt and Tunisia unlikely.

These elements are not unique to the Arab region but seem to be stronger here than elsewhere. They are considered to be the main causes for the emergence of what appears to be a region-wide authoritarian counter revolution in response to the uprisings. Further reasons are the lack of a broad-based socio-economic contract and of successful transitional economic and social policies. Nonetheless the process of change initiated by the uprisings of 2010-11 is far from extinguished.<sup>5</sup> According to Gilbert Achcar, the revolutionary

---

<sup>3</sup> E. Alimi - A. Sela - M. Sznajder (eds.), *Popular Contention, Regime, and Transition: The Arab revolts in Comparative Global Perspective*, Oxford University Press, New York, 2016, pp. 278-281.

<sup>4</sup> Cambridge University Press, Cambridge, 2017.

<sup>5</sup> I. Elbadawi - S. Makdisi (eds.), *Democratic Transitions in the Arab World*, pp. 307-312.

potential is still alive and the key to turning it into durable change lies in building a new progressive leadership which has thus far been lacking. This new leadership should be able to overcome the regimes' ability to draw on the structurally determined reserves of loyalty and repressive capacity used by them to fight back challenges or prevent them from consolidating.<sup>6</sup>

The three North African countries (Morocco, Tunisia and Egypt) on which the volumes mainly focus are at very different stages in their political transition relative to one another. Morocco and Tunisia have mostly succeeded in establishing more transparent, more efficient and more participative institutions; Tunisia, in particular, still represents an exemplar for revolutionary change in the region with the new Constitution strengthening citizens' political, social and economic rights.

The main challenges the country has to face are the turmoil of the educated youth confronted with limited economic opportunities, the rising levels of unemployment and growing regional disparities along with a large informal sector which offers low-quality jobs. These problems are generating growing pressures for reform and for the development of a more coherent and more inclusive socio-economic system.<sup>7</sup> In Morocco, the on-going regional protests prove the shortcomings of the government's performance and the need for further implementing the reform process. The new Constitution and the king's reform following the uprisings were welcomed as a peaceful alternative to the chaos spreading in the region, demonstrating Morocco's status as an exception among the authoritarian Arab regimes. Nonetheless, the Morocco 'model' shows several limits. The mechanisms of repression of opponents and co-optation of consensus continue to operate, proving that the feeling that the country was on the verge of a radical transformation, unprecedented since its independence in 1956, is not completely founded. The situation is rendered more complicated by a number of specific socio-political and economic features, such as patrimonialism and the strong control exercised on the country's resources by the

---

<sup>6</sup> G. Achcar, *Morbid Symptoms. Relapse in the Arab Uprising*, Saqi Book, London, 2016, pp. 17-172.

<sup>7</sup> M. Boughzala - S. Ben Romdhane, 'Tunisia: The Prospects for Democratic Consolidation', in I. Elbadawi - S. Makdisi (eds.), *Democratic Transitions in the Arab World*, p. 111.

ruling elites.<sup>8</sup> In Egypt the spectre of counter revolution has emerged due also to the lack of the kind of pluralistic civil society and powerful labour associations which characterized Tunisia. Instead, Egyptian civil society was mainly mobilized by religious associations lead by the Islamist parties which were able to take advantage of Mubarak's ousting, though with dramatic and ephemeral results.<sup>9</sup> The neighbourhood effect has been largely unfavourable to Egypt. External illiberal forces favoured the rise of authoritarian regimes in the uprising's aftermath; in fact, both the supporters of the Muslim Brothers' rise to power (Turkey, Qatar and Iran), and the advocates of Sisi's restoration (Saudi Arabia, UAE and Kuwait) opposed any progressive liberal change in Egypt. The civil wars and turmoil which are plaguing Syria, Libya and Sudan accentuate the adverse neighbourhood effect in Egypt, legitimating the regime's interest in national security and war on terror campaign instead of addressing the revolutionary demands for freedom, liberties and social justice. The only positive outcome to date is the politicisation of the Egyptian population and its resilience in front of the regime's consolidated autocratic instruments of repression, violence and occasional concessions.<sup>10</sup>

Initially the Arab uprising was loaded with the promise of change being realised immediately. The mass enthusiasm was contagious and was further reinforced by the widespread belief that the united population could gain control of its destiny and overthrow the authoritarian regimes, as clearly synthetized in the revolutionary mantra 'The People Want...'. But the people's mobilization proved difficult to turn into a political project capable of succeeding over the political machinery controlled by the elite. Political failures, disillusionment and a cruel repression campaign led to demobilisation, but also to re-mobilisation in several local upheavals. People in Egypt seem to switch between opposite feelings of empowerment and

---

<sup>8</sup> J. Kalpakian, 'Between Reform and Reaction. The Syrian and Moroccan Responses to the Arab Spring', in *The Innovation Journal: The Public Sector Innovation Journal*, 18/1 (2013), p. 15; T. Belghazi - A. Moudden, 'Ihbat: Disillusionment and the Arab Spring in Morocco', in *The Journal of North African Studies*, 21/1 (2016); pp. 37-49.

<sup>9</sup> J. Brownlee - T. Masoud - A. Reynolds, *The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2015, pp. 212-215.

<sup>10</sup> N. El Mikawy - M. Mohiedin - S. El Ashmaouy, 'Egypt: The Protracted Transition from Authoritarianism to Democracy and Social Justice', in I. Elbadawi - S. Makdisi (eds.), *Democratic Transitions in the Arab World*, p. 134, 178-180; R. Abou-El-Fadl, *Revolutionary Egypt: Connecting Domestic and International Struggles*, Routledge, London, 2015, pp. 3-5.

frustration, but the energies which were unleashed during the uprising are still smouldering under the ashes of repression and disengagement. The 2010-2011 uprising demolished a longstanding barrier of fear: gathering in the streets, protesting, discussing politics are now part of a nationwide tradition in North Africa and they are hopefully signals of an enduring revolutionary process.<sup>11</sup>

A primary objective of these two volumes is to shed light on some of the dynamics of the post-revolutionary period in North Africa. In particular, the case studies taken up in these volumes tackle issues linked to gender mobility and women's political and social participation, social activism, Berber identity and Berber minority rights. The books seek to give space to insights that followed from discussion during the three-day-long international conference titled *North Africa Transition and Emerging Actors. Berber Movements, Gender Mobility and Social Activism*, convened at the University of Naples "L'Orientale" on 23<sup>rd</sup>-25<sup>th</sup> September 2014. The conference aimed at exploring the extent of challenges to implementing democratic reform in the years following the upheavals, taking as a starting assumption the fact that successful revolutions do not ensure successful democracies. On the contrary, the democratization process is often uneven and is not infrequently characterized by setbacks or backward steps. The North African uprisings exacerbated many of the region's underlying problems and tensions. The hectic schedule of political events set by the transition road map took place amid continuing and perhaps escalating security and economic problems. Nonetheless, in post-revolutionary North Africa new governance models emerged and existing social actors assumed a new and more effective role. In particular, the conference focused on associationism, gender mobility and Berber activism as crucial factors in the composition of the transition road map in North Africa.

These volumes have purposefully brought together papers by the scholars (both senior and young scholars) who took part in the conference, along with some invited papers in order to give insight into some crucial issues affecting contemporary North Africa, seeking to contribute to a growing body of literature addressing the dynamics of transition from autocracy to sustained democracy in the aftermath of the Arab uprisings.

---

<sup>11</sup> R. Abou-El-Fadl, *Revolutionary Egypt*, p. 9.

### **Berber-Amazigh Movements and New Challenges**

The popular uprisings, which began in 2011 with the events of Tunisia and spread to Egypt, Morocco, Libya, and beyond, caused spectacular regime changes. Most rebellions, generated by their participants' hopes of restoring the potential for democracy in the Arab world, with people calling for dignity, democracy, and social justice, have however not lead to democracy in any shape or form, at least for the foreseeable future.

The history of the North African countries of Algeria, Morocco, Tunisia and Libya since independence connotes them as Arab countries. The policy followed in those countries was the same: Islam was proclaimed state religion and Arabic was made the official language, with a constitution that legitimized both. In addition, the Arabizing policies imposed a linguistic and cultural uniformity which rejected the plurality of languages and cultures in the domestic and private space. The Arabizing policies that these countries adopted over time have thus affected several areas, from the choice of street names to the level of institutions, administration, and schooling.

This was the so-called nationalist post-independence phase, which characterized all decolonized countries. The national elites appropriated the categories of the colonizer but radicalized them. If, on the one hand, the essence of the Arab nation was emphasized, on the other, *Berberism* and every claim of recognition for the Berber identity were politically hard-fought. Berberity was perceived and denounced as an attempt at division, considered to be a threat to national unity.<sup>12</sup>

Nationalist rhetoric in North Africa, as in the Arab world in general, has in fact fully assimilated by the irreducible opposition between the nation, based on the social contract, and the ethnic groups (or communities) that refer instead to the past, primitive society of blood ties. Thus the ethos of the national imperative, erected everywhere as an absolute dogma, imposed the stigmatization of any particularism, baptized according to the circumstances as 'tribalism', 'ethnicism', 'regionalism', 'communitarianism', and its

---

<sup>12</sup> J. Wyrzten, 'Colonial State-Building and the Negotiation of Arab and Berber Identity in Protectorate Morocco,' in *International Journal of Middle East Studies* 43, no. 2 (May 2011), pp. 227-249. A. M. Di Tolla, "I Berberi tra rivendicazioni, riconciliazione e transizione democratica in Nord Africa", in Anna Maria Di Tolla (ed.), *Percorsi di transizione democratica e politiche di riconciliazione in Nord Africa*, SEI, Napoli, 2017, pp. 179-243.

exclusion from the field of legitimate policy. In reality, nationalist rhetoric has often served to legitimize the domination of one group over others: either the domination of a majority group over a minority, as in the case of Arabs and Kabyles in Algeria, or that of a minority group over the other groups.<sup>13</sup>

Berber-speaking groups (*Berbérophonie*) involve about ten states in North Africa and the Sahel, but in Morocco and in Algeria the demand for the recognition of the Berber identity has been the most organized because it is based on a strong social base of Berber speakers (more than 25% of the Algerian population and 35 to 45% of that of Morocco).

The Berber-Amazigh identity movement has emerged over the last few decades in many North African states, demanding official recognition of linguistic and cultural rights and challenging the Arabic Islamic hegemonic ideology that supported the full Arabization of society and the association of Berbers with folklore.

The Berber-Amazigh question does not take the same form in each country, or even in each Berber-speaking group. In Algeria, the Kabyles are more combative in their cultural and linguistic demand than the Shawiya of the Aurès or the Mzabi of the pre-Saharan oases. Similarly, the Riffians of northern Morocco, due to their historical and political specificities, are considered more autonomous than the Berbers of the Atlas or the Middle Atlas. The most problematic case is undoubtedly that of the Tuaregs, spread over five nation-states (Algeria, Libya, Burkina Faso, Niger, and Mali) whose policies of assimilation and settlement led to armed rebellions and ferocious repressions, particularly in Niger and Mali since the 1990s.

Since the 1970s Berber militancy has produced a geopolitical map of Berber-speaking regions. In any case, to understand and approach the main benchmarks and the ideological and behavioral bases of the Berber question, some preliminary references are very important. These include the status of Berber-Amazigh language and identity, and the emergence and construction of Berber-Amazigh claims to autochthonous identity.

What about the sociolinguistic situation following independence in Algeria, Morocco, Libya and Tunisia? If, according to the social

---

<sup>13</sup> R. Otayek, « Pluralisme culturel et régime(s) politique(s). Un essai de comparaison Afrique-monde arabe », in *Les Afriques dans le monde. Revue internationale de politique comparée*, vol. 20, 2 (2013), p. 105.

sciences, these countries are considered multilingual and multicultural, it has never been so for the ideologues of power. Since independences, and for decades, the linguistic situation of these countries has been simplified, and officially they can only be monolingual, with classical Arabic as the official and national language.<sup>14</sup>

The Berber languages, also known as Amazigh languages, spoken by the Berbers in North Africa and in a large part of the Sahara and Sahel, have resisted the destabilizing pressures of the dominant languages, and the successive power structures of the different state formations of the Maghreb, since Antiquity. The other two principal languages are Arabic, which is the liturgical language of Islam, which became the religion of the overwhelming majority of North Africans, following their mass conversion in the Umayyad period, and French, the language in use in these countries as the language of work and education.

Language, or languages, in North Africa can be considered not only as a significant social marker, but also as a patent factor and a mirror of an identity, be it personal, collective, group, regional or even national. Language as a vehicle of identity is structuring in a meaningful way for a speaking community. The question of its inclusion in a group, a nation, is serious. Berber is, like Algerian, Moroccan, Tunisian, Libyan Arabic, practiced by the masses as vernacular, and it is not legitimate: in the sense of bourdieusian sociology, the conflict between the Arabic and the Berber is a struggle for symbolic power. It is not only a question of communicating but of gaining recognition for a new language of authority and the representation of the social world.<sup>15</sup>

In the wake of the 2011 Arab Spring, Berber-Amazigh identity movements in North Africa came to the fore. In Morocco and in Algeria, in particular, in response to popular demands for greater recognition of their culture, the Parliament drafted a new constitution enshrining Berber as an official language alongside Arabic.

The analysis of the language expressing an ethnic identity used by the actors of social movements shows that this identity could be a collective invention which, while emphasizing its particularism,

---

<sup>14</sup> G. Grandguillaume, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Éditions G.-P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1983.

<sup>15</sup> P. Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991, p. 48.

negotiates in reality a greater integration in the national and state space.<sup>16</sup> According to Ben Nefissa, 'identity claims reveal the failure of the historical construction of national unity, and demand its renegotiation'.<sup>17</sup>

The 2011 uprisings opened new opportunities for the Amazigh movement not only in Morocco and Algeria, but also in Libya and Tunisia, and among the Tuaregs in northern Mali.<sup>18</sup> Nonetheless, the impact of the uprisings differs considerably across the North African countries and the Sahel. The growing importance of the media and other forms of communication has clearly aided the Berber cause, but these technologies are not the only ones responsible. More generally, in the efforts to shape a modern cultural collective identity, the Berber-amazigh movement is part of a more general tendency that defies hegemonic and nationalist policies.<sup>19</sup>

The Arab Spring has brought to light the new sense of cohesion in Amazigh activists from different states. According to Cleo, this visibility of *Berberité-Amazighité* and its claim to represent a specific minority group requires us to consider several issues, if we are to comprehend the demands of Berber activists during and after the uprisings; if the concept of a transnational Amazigh identity is a historical reality or a political construction; in which manner the growing political importance of this movement challenges the regime and what is the significance of its engagement with hostile governments.<sup>20</sup>

In Algeria, in the last decades, data have evolved in parallel with the events of the "Black Spring" of the years 2001/2002 which took

---

<sup>16</sup> L. Zaki (éd.), *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, Karthala, Paris, 2009, p. 118 ; E. Elizabeth Picard, « Les liens primordiaux, vecteurs des dynamiques politique » in E. Picard (éd.), *La politique dans le monde arabe*, Colin, Paris, 2006, pp. 55-77.

<sup>17</sup> S. Ben Nefissa, 'Mobilisations et révolutions dans les pays de la Méditerranée arabe à l'heure de "l'hybridation" du politique', in *Revue Tiers Monde*, 5 (2011), p. 12.

<sup>18</sup> H. Claudot-Hawad. « 'La question touarègue' : quels enjeux ? », in Michel Galy, *La guerre au Mali. Comprendre la crise au Sahel et au Sahara : enjeux et zones d'ombre*, La Découverte, Paris, 2013, pp.125-147.

<sup>19</sup> B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011.

<sup>20</sup> C. Jay, 'A Berber Spring: the breakthrough of Amazigh minorities in the uprisings' aftermath', in A. Gerges Fawaz (ed.), *Contentious Politics in the Middle East: Popular Resistance and Marginalized*, Palgrave Macmillian, New York, 2015, pp. 331-347.

place in Kabylia. Since 2002, protests in Algeria against the regime of President Abdelaziz Bouteflika have led, at least formally, to a measure of political pluralism and freedom of association, as well as freedom of the press and the freedom to publish in Berber. The Berber language is taught today in two Kabyle universities in the city of Tizi Ouzou and Bejaïa; in 2016 the Berber language was recognized by Bouteflika as an official language.

In Morocco, in 2001, probably because of the impetus of what was happening in Algeria, and because of the need to give a tangible sign of the interest granted to the Berber cause and to legitimize it, the Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM) was created to safeguard and promote the Amazigh language and culture in all its forms and expressions. IRCAM, in collaboration with the governmental authorities and the institutions concerned, has contributed to the implementation of the policies adopted by Mohammed VI and has allowed for the introduction of Amazigh into the educational system and ensured its influence in the social space, cultural and media, at the local, regional and national levels. Despite activists' differences in opinion on these key issues, they share similar visions of national Amazigh identity. These 'imaginative geographies' have re-imagined the Moroccan nation by asserting that all Moroccans are Amazigh while continuing to produce a transnational imaginative geography of 'Tamazgha,' a greater Amazigh cohesion across North Africa.<sup>21</sup>

Massive Amazigh participation in the February 20<sup>th</sup> movement yielded tangible concessions from the regime with the constitutional recognition of Tamazight as an official language in 2012. The gap between recognition and the practical application of the official acknowledgement remains at least as big as before. This gap will continue to be exploited by the King, who is focused more on the preservation and the consolidation of his personal power than addressing minority protests.<sup>22</sup>

In Tunisia, where the Berbers are estimated to form 1 per cent of the population, the Berber question was for a longer time put aside – due in particular to the influence of Ben Ali's regime – but it found new impetus in 2011. Studies carried out in the 1990s on the Berber

---

<sup>21</sup> G. H. Cornwell - M. Atia, 'Imaginative Geographies of Amazigh Activism in Morocco', in *Social & Cultural Geography*, 13 (2012), pp. 255-274.

<sup>22</sup> B. Maddy-Weitzman – D. Zisenwine (eds.), *Contemporary Morocco State, Politics and Society under Mohammed VI*, Routledge, New York, 2013.

language in Tunisia show that the sociolinguistic situation was very unfavourable to Berber. As Salem Chaker wrote there was the need to carry out 'systematic and precise sociolinguistic surveys, [...] thorough field investigations before Berber is completely out of use'.<sup>23</sup>

Some Berber associations have been working since 2011 with UNESCO to build schools for the teaching of Tamazight in an effort to revive the language. In 2012, the African union and the World Amazigh Congress,<sup>24</sup> for the first time in Tunisia, were able to organize a conference on the rights of indigenous peoples in North Africa. Amazigh activists currently feel encouraged to renovate the self-identity of Tunisian people by raising awareness through associations, festivals, and events.

Obviously, the future of the Amazigh question in Tunisia depends on the evolution of the country. Tunisia provides the best hope for the establishment of a sustainable democracy in the region even if the development of Tunisia's transition has at times been precarious. Due to its small cultural and political weight, the local community cannot play a major role in negotiating its own rights with regard to the objectives of the political agenda.

However, openings at various levels created by the constitutional process and the new constitution in 2014, which fostered widespread debate and participation, suggests that the country will be very different from that of previous decades. As far as the rights of minorities are concerned, there is no formal discrimination in the Constitution between ethnic, racial or religious groups. All Tunisian citizens have equal access to the same freedoms and rights.<sup>25</sup>

In Tunisia and especially in Libya, the Berbers have played an essential role in the mobilization. Recent experiences indicate the effective participation of Amazigh associations in a militancy framework. There are, however, many challenges for effective participation in society, in particular, intensifying communication between Amazigh civil society, research centers, local councils,

---

<sup>23</sup> S. Chaker, *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989.

<sup>24</sup> The World Amazigh Congress (WAC) established in 1995 is an international organization which aims to protect and promote awareness of the Berber people's identity and culture, across North Africa.

<sup>25</sup> J. E. Kruse, *Amazigh-State Relations in Morocco and Algeria*, Thesis, III Monterey, California: Naval Postgraduate School, <http://hdl.handle.net/10945/34692>.

emerging political entities, and promoting contacts with international institutions and universities.

The Berber issue in Libya can be traced back to the 1970s, since the first years of Muammar al-Qadhafi's rise to power. *Berberism* was regarded by al-Qadhafi as a dangerous movement, and for this reason he took several decisions aimed against the Berbers. In 1973, al-Qadhafi proclaimed a popular revolution: he called for people to take power through the election of popular committees in schools, companies and towns. The five-point program was announced in his historic speech, in which he declared the abolition of existing political structures, and elucidated the orientation of the people's revolution, including measures to accelerate the elimination of opponents of the regime, arming the citizens and suspending the laws of the State. In this speech, he openly attacked the Berber identity as being an 'enemy of the revolution'. Al-Qadhafi considered the Berbers and their identity as a 'vestige of imperialism', a question that prompted the division of the Arab world. In his speech he declared: 'The Berber language is nothing more than the Arabic original'.<sup>26</sup>

In parallel with the Berber activism carried out by Mouloud Mammeri and the Berber Movement in Kabylia, in Libya, the Berber question had previously risen to the fore through the work of a poet, famous among Berbers, who became one of the pillars of Berber culture: Sifaw Saïd al-Mah'rouq. Originally from the Berber city of Jadu, in the Jabal Nafusa region, his commitment to the recognition of Berber identity through his work is credited with creating Libyan Berber cultural consciousness. In those years, the Berber militants of Jebel Nafusa (especially Yefren) published the Berber magazine *Ussan* ("Days"). The publication was distributed clandestinely and continued to be printed until the early 1980s, when many members fled from Libya to live in exile.

The collapse of the al-Qadhafi regime in 2011 had a significant impact on the implementation of the various political power structures in Libya. Suppressed and reduced to silence during the regime, Berber identity was eventually revealed to the world in an impetuous way, and the Berbers played an important role in the uprising and in the

---

<sup>26</sup> A. M. Di Tolla, 'I Berberi del Gebel Nefusa tra rivoluzione e identità culturale', in Anna Maria Di Tolla - Ersilia Francesca (eds.), *La rivoluzione ai tempi di internet: il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, op. cit., pp. 79-91.

struggle against al-Qadhafi's militias which led to the fall of his regime.<sup>27</sup>

The revolutions which spread across North Africa in early 2011 led to an increase in regional instability in the Sahel. The Libyan war and the end of the *Jamahiriyah* activated a geopolitical chain reaction, bringing the country to the brink of implosion and stressing local political and ethnic fragmentation. Mali is a key case in point. After the Tuareg declaration of independence of the Azawad in April 2012 and the 'narco-Jihadism' which threatens this area, the French-led military intervention in January 2013 pushed Jihadi forces back to their desert strongholds.<sup>28</sup>

To return to the Berber movement, the leaders make use of the cultural argument to achieve political gains, since their demands are also political, including political representation of Berbers,<sup>29</sup> the consolidation of democracy, rule of law, social justice, and gender equality. As Kymlicka and Patten (2003) argue, the rights of linguistic minorities are linked to a claim for their recognition as part of the nation. Their demands strengthen the plurality of the nation and its diversity at the linguistic, cultural, and political levels.<sup>30</sup>

To conclude, the events of the Arab Spring include an important Berber-Amazigh dimension and the Berber-Amazigh question is becoming a significant political issue. Following the Arab Spring, the objectives of the movement have raised the profile of the issue of Berber identity.<sup>31</sup> The Berber-Amazigh identity project is entering a new era, one that poses new opportunities and also new challenges, particularly in the face of influential Islamist movements.<sup>32</sup>

---

<sup>27</sup> S. Chaker - M. Ferkal, « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue » in *Politique Africaine*, 125 (2012), pp. 105-126.

<sup>28</sup> D. Cristiani - R. Fabiani, 'From Dysfunctionality to Disaggregation and Back? The Malian Crisis, Local Players and European Interests', in *IAI Working Papers* 13 | 08 – March 2013, p. 3, [www.iai.it/sites/default/files/iaiw1308.pdf](http://www.iai.it/sites/default/files/iaiw1308.pdf)

<sup>29</sup> M. Ennaji, (ed.), *Multiculturalism and Democracy in North Africa: Aftermath of the Arab Spring*, Routledge, London, 2014, p. 108.

<sup>30</sup> W. Kymlicka - A. Patten, 'Language Rights and Political Theory', in *Annual Review of Applied Linguistics*, 23 (2003), pp. 3-21.

<sup>31</sup> M. J. Willis, *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, C. Hurst & Co Publishers Ltd, London, 2012, p. 229.

<sup>32</sup> M. Errihani, 'Nationalist and Islamist Discourse and the Socio-Political Implications of Recognizing Tamazight (Berber) in Morocco', in Nabil Boudraa - Joseph Krause (eds.), *North African Mosaic: A Cultural Reappraisal of Ethnic and Religious Minorities*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2007, pp. 252-

### **Layout of the book**

The essays collected in this volume seek to address some questions concerning Berber identity and cultural rights discussed during the three-day international conference titled ‘North Africa Transition and Emerging Actors’. The Conference concluded with a panel discussion titled *Amazigh/e – Amazighity – Tamazgha – Berber – Berberity: Linguistics practices and metalinguistic analyses*, in honour of Francesco Beguinot (1879-1953). Thanks to him and his scientific activity, a glorious tradition of Berber Studies was introduced in our country. He was the first Berber professor in Italy whose contributions to Berber studies are widely known and appreciated.

The book, consisting of three sections, traces the evolution of these new social actors, the Berbers, and discusses some of the key themes that have relevance to the contemporary Amazigh movements before, during and after the uprisings in North Africa.

**In section one, *History, Identity issues, recognition and claim***, the first article by Mansour Ghaki, **L’histoire du Nord-Ouest de l’Afrique durant l’Antiquité: La question de la terminologie**, attempts to comprehend the historical link between Berber-Amazigh and North African identity and the landscape of the original territory of the Berber peoples. Berber-Amazigh ideology stresses the long history of marginalisation and sufferings of the Berber people, whose territory has been constantly invaded. Although the Berber populations are fragmented within national territories, ideas of historical unity are strong beyond state borders and the use of nationalist terminology. The article focuses on the question of terminology and periodization in the context of historical studies. The terminology used usually expresses an ideological choice. An originally mostly local appellation moves over time, eventually to the point of becoming regional, and may even end up covering a large part of the ‘country’. The examples are numerous, *Libyan, Moorish, Afri...* In order to better understand the history of ancient North Africa, it is necessary to specify the period, the date and the place.

The contributions by Noura Tigziri (**L’identité amazighe entre le déni et la reconnaissance**) and Mohand Akli Salhi (**Militantisme et champ littéraire kabyle. Des années 1970 à nos jours**) present,

---

257; B. Maddy-Weitzman, ‘Arabisation and its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa’, in *The Journal of the Middle East and Africa* (JMEA), 3, no. 2 (2012), pp. 109-135.

respectively, the evolution of the discourse of the Algerian authorities on the identity of the Algerian nation and the role of the militant postures of authors and publishers in the Kabyle language in the emergence and institutionalization of the contemporary Kabyle literary field.

On the other side, in Morocco, Miloud Taïfi in **La « cause berbère » entre la pléthore discursive et la réalité socio-économique**, poses some interesting questions concerning the role of Berber intelligentsia with respect to representations, ideological positions and social and political attitudes regarding the ‘Amazigh cause’, and the future of Amazigh-speakers. He attempts to trace whether the Amazigh people really are stakeholders in the political projects and societal orientations that the intelligentsia develops for itself and in its name.

The contribution by Abdellah Bounfour on **L’identité berbère et ses noms. Parcours de lectures**, attempts to define the representations that actors are making of the Berber identity within the framework of the national state. To do this, he relies, as a first step, on the discourses produced by different actors: academic discourse, testimony or autobiographical discourse, journalistic discourse, hybrid discourse, etc. He illustrates then, through these various forms of speech, the complex dynamics of state-civil society relations in Morocco, and the power relations that exist there. The Berber-Amazigh issue lies in a substantial representation of identity and not in a structural process. For this reason, state institutions have been able to incorporate or channel movement strategies towards either militancy or accommodation. This power is largely illustrated through Morocco’s reliance on cooptation as an initial response to expressions of protest, which has ended up producing a milder form of activism.

The last paper in this first section, **Relire l’histoire. La Tunisie entre revendications berbères et enjeux identitaires** by Marisa Fois, concerns the development of the Amazigh issue in Tunisia. The aim of the author is to provide a historical excursus starting from 1956 – the year of independence – until today, paying particular attention to the changes of 2011. The Tunisian specificity lies essentially in the fact that, compared to Algeria and Morocco, there is no politicized Berber-Amazigh elite. On the one hand, this allows its militants to take on an apolitical image, perhaps even to play a neutral role on the transnational Amazigh stage. In parallel, this element also represents a weakness. In other words, demanding the rehabilitation of the mother

tongue and asking for the recognition of a fundamental element of Tunisian culture both mean accepting the multiple facets of diversity as an agent of a request that is not only cultural but also political.

**In part two, *Berberity-Amazighity, New Struggles and New Strategies***, the contribution on **Berberité/Amazighité (Algérie/Maroc): la « nouvelle politique berbère »** by Salem Chaker compares the two situations in Algeria and Morocco by investigating some convergences and divergences marked in the management of the Berber language. Although there are significant nuances between different countries, the linguistic and cultural policies of the independent states have had as their main thrust the implementation of the founding Arab-Islamism. The author notes a strong parallel in the experience of the two countries, with strong convergences, but also flagrant discrepancies in several emblematic aspects.

Concerning the current situation of conflict in Sahara, « **Libérer l'Azawad** ». **La reformulation des luttes politiques touarègues**, Hélène Claudot-Hawad analyses how the semantic register of the Tuareg struggles of liberation has evolved. The numerous resistance uprisings that Tuaregs in Sahara carried out against colonial and postcolonial powers share many similar grounds. Nevertheless, they have been re-formulated according to successive historical and ideological contexts, marked by the violence of confrontations with the established order, by the creation of new administrative and State entities and by the rough or negotiated constraints which led the Tuareg people to profound internal social change.

The article by Maddy-Weitzman titled **Is the Ethnic Genie out of the Bottle? Berbers and the 'North African Spring' Five years on**, deals with issues related to ethnicity and its impact on the politics of the region following the post 2011 events in North Africa. The emergence of Morocco and Algeria as modern nation states following their independence marked a constant tension between each state and its ethnic Amazigh minorities. This study analyses the protests during 2011 in Morocco and Algeria by investigating the relative achievements, limitations, and grievances and instability in the peripheries of the two countries. In Morocco, one of the limitations of the Amazigh movement, and of social and political movements in general, has been the discontinuity between urban-based organizations and activists and the Moroccan periphery, mostly Amazigh villages and towns, who confront tangible health, economic, infrastructural

and environmental problems. In Algeria, while in the Kabylia region the absence of anti-regime protests was particularly evident, in the south, inter-ethnic tensions between Mzabi Berbers, who practice Ibadi Islam, and the Sunnite Chaamba Arabs exploded in a series of violent episodes. The causes were a combination of local factors and state policies, even if the ethnic factor, according to the author, became the central reference point of the conflict. This contribution approaches also some themes concerning Libya and Mali. In these countries, the issues are different and the principal question is whether or not a state, unitary or federal, can be re-established.

In Lybia, during and after the fall of al-Qadhafi's regime, the Berber-Amazigh civil society played an essential role, emerging as a cultural and political player during the revolution on the upper hills of the *Infusen* (Nefusi) mountain range in 2011. This is the main argument of Madghis Buzakhar, Mazigh Buzakhar, and Nasser Buzakhar's joint article, **The Role of Amazigh Libyan Civil Society in the Tamazgha Spring**. The Berber-Amazigh movement progressed during the post-revolutionary period as a cultural and political advocate seeking reconsideration and recognition within the country's constitutional framework. The paper seeks to present the methods used to mobilize people with highly ambitious goals of social and political transformation.

Remaining in Libya, Masin Ferkal, in the article titled **Tamazgha orientale : émergence/renaissance du combat amazigh après 2011. L'Amazighité en Libye et en Tunisie**, compares the Amazigh movement in Tunisia with that of Libya. It seems clear to the author that the fall of Ben Ali's regime allowed the emergence of Amazighity in Tunisia. On several occasions the Amazigh have had to remind the Tunisian political class that Tunisia is also Amazigh. The civil war of the Libyan neighbours and the way in which they performed Amazighity was not without its influence on the awakening of the Amazigh in Tunisia. The author hypothesizes that the direct contact with the refugees in Tunisia could play an additional role for Libyan Amazigh.

According to the paper by Kamal Naït Zerad, titled **Évolution de la revendication berbère en Kabylie et modèle européen de la création des nations : quelques observations**, the situation of the Berber language in North Africa is evolving: after several events and crises, it became an official state language first in Morocco, and then in Algeria. This paper focuses on Kabylia and on the transformation

process of the Berber movement's demands, which became political rather than culturalist.

In the final section *Berber Movements, Evolution and Challenges*, in his carefully crafted essay, Ahmed Boukous (**Amazigh Constitutionalization in Morocco: Stakes and Strategies**) attempts to analyse the new stakes and challenges which are becoming more and more visible on the Moroccan political scene after the unprecedented historical event of Amazigh being made a national language.

The articles in this book also provide a reflection on internationally recognized issues that have repercussions and implications for the societies of the countries under study. The theme of women's social, cultural, and political role is one of them. The article titled **The Big Absent in the Moroccan Feminist Movement: The Berber Dimension** by Fatima Sadiqi is a scholarly reflection on the twenty-first century emergence of Berber identity, its meaning and implications for the feminist discourses in Morocco. The emergence of Berber identity poses major challenges for the Moroccan feminist movements, both secular and Islamic. It is true that secular Moroccan feminism has only had about four decades or less of existence to acquire political dexterity and know-how, but it has nonetheless overwhelmingly focused on urban women and ignored the country's pre-Islamic heritage. As far as Islamic feminism is concerned, it seems, generally speaking, to reduce multiple identities of Moroccan women to religious identity. Accordingly, it does not seem to perceive language issues as crucial. These two feminisms tend to read the resistance of women to oppression in a masked, conflictual, limited way, sweeping away other ways in which women understand and express resistance. Since pre-Islamic times, Berber women have always been real agents of change in their communities and societies. In this contribution, the author attempts to highlight the central role of Berber women in preserving their language and culture, as well as their role in religious affairs and the leadership of Berber armies, and in the creation and safeguard of orality, rituality, literature, art and symbolism that underline the way of life of Berber women in all North African countries. The story of the agency of Berber women is characterized by continuity and change, but it has been remarkably absent in the Moroccan feminist movement.

The paper by Anna Maria Di Tolla, **Mouvements de revendication amazighe entre luttes de reconnaissance identitaire et reconciliation**

**au Maroc** discusses how the Berbers have been able to survive and preserve their linguistic and cultural identity as the result of constant negotiations, even if it has often had a delayed effect on interactions with the various regimes that have been in place since independence. The Berbers have supported and strengthened the defence of their traditions, their language and their personality only through determined and constant resistance. They have succeeded, as the progress in Morocco and Algeria shows, in bringing about the development of Berberity-Amazighity in a socio-cultural domain and even at the political level. On the other hand, at the local and regional levels, the movement, which has a largely urban origin (intellectuals, academics, etc.), has not been able to gain greater consent in rural areas, where unemployment, poverty, and other social problems have become endemic, as is the case with the Moroccan South East region. Today, the Berber rural population, in particular the youth, has greater identity awareness, but it does not always identify with an urban movement that makes choices in their name.

The paper **The Berber Movement in North Africa: Evolution and Challenges** by Moha Ennaji focuses on the changes in the status of Amazigh, from a non-recognized spoken language to a national written language, and on how the Berber movement leaders, in Morocco and in the diaspora, make use of transnational and cultural arguments to achieve political gains, since their demands are also political, including the political integration of the Berbers, the consolidation of their plural identities, the rule of law, social justice, and gender equality.

In his paper titled **La construction d'un mouvement national identitaire kabyle : du local au transnational**, Mohand Tilmatine argues that the process of claiming and constructing a Berber identity consciousness began being articulated at the beginning of the 1980s. The nature of the ideological choices of the governance system already installed in the North African countries since independence, and the limits inherent in them, showed their incapacity to engage with a plural linguistic and cultural reality. The consequences of this ideology have been a policy of exclusion and persecution of Berber activists who reacted with a strategic repositioning of human rights. The inclusion of their action within the overall framework of contemporary global processes allowed the Berber movement to redefine its symbolic values and objectives in a transnational space.

This volume, as well as the 2014 international conference, is part of the research program PRIN 2010-2011: *State, Plurality, Change in Africa* financed by the Italian Ministry of Education, University and Research.<sup>33</sup> The preparation process included one round of peer reviewing by anonymous readers to whom we are very much obliged for helping us in the difficult task of editing a book. The articles presented in this volume have been formally standardized as far as possible in order to facilitate the readers' comprehension of Arabic proper and place names. Some differences in the spelling of names have been maintained where it seemed important to respect the individual character of each contribution. Our thanks are also due to Sara Borrillo and Valentina Schiattarella, postdoctoral research fellows at the Department of Asian, African and Mediterranean Studies (DAAM), who helped us in the editing of the volume. Last but not least, we want to thank David Ginsborg, Barbara de Lutzinger and Sarah Pinto for their competence and patience in revising the English and French language throughout the volumes.

---

<sup>33</sup> The research program has been directed by prof. Pierluigi Valsecchi of the University of Pavia. The principal investigator for the University of Naples "L'Orientale" has been prof. M. Cristina Ercolessi.

**Part 1**  
**Histoire, Identity Issues, Recognition and Claim /**  
**Première partie: Histoire, identité,**  
**reconnaissance et revendication**



## L'histoire du Nord-Ouest de l'Afrique durant l'Antiquité : La question de la terminologie

Mansour GHAKI

### Abstract

The question of terminology and periodization in the context of historical studies is a constantly present one. The adopted terms change, evolve and sometimes contradict each other. The division into 'periods' is rarely satisfactory because it is often 'oriented', it is the result of a reading, a choice made by the historian, therefore fruit of his time. The ancient history of North Africa is not an exception. The 'colonial' approach will enhance the Roman period and the Greco-Roman civilization, while the writings related to the ancient history of independence will seek to rewrite the history of nation-states whose boundaries have nothing to do with the ancient period. The idea is to stimulate reflection, which will allow us not to develop a unique terminology and division but to situate the multiple approaches of historical studies in time and space.

« Un pays sans nom » ainsi qualifiait E. F. Gautier<sup>1</sup> ce que les Grecs désignaient par « Libye » ; dans l'esprit de Gautier, le pays, à la fois, trop vaste et diversifié ne formait pas une entité et son histoire ne constituait pas une continuité. La réalité démontre le contraire : les appellations, nombreuses, mettent en exergue l'histoire longue et riche et la géographie d'un espace très vaste mais naturellement délimité. La division millénaire de la Libye des Grecs, peut-être même son éclatement permanent s'expliquent aisément. Les sources seraient la source du problème : elles sont sporadiques et rarement précises ; elles sont exogènes souvent orientées. Ces « caractéristiques » ne sont pas exclusives, réservées à la Libye ; elles s'appliquent à d'autres pays donnant sur la Méditerranée en général et en particulier sur le bassin occidental de celle-ci ; l'appellation Ibère est grecque, celle de Gallia/Gaule est romaine ; à l'époque romaine la Sardaigne et la Sicile

---

<sup>1</sup> E. F. Gautier, *Le passé de l'Afrique du nord, les siècles obscurs*, Payot, Paris, 1952.

étaient « étrangères » à Rome et leurs habitants ne deviennent « citoyens latins » que vers le milieu du 1<sup>er</sup> siècle avant J. C. Le fait colonial et les « indépendances » donneront aux études historiques relatives à l'Afrique du nord un caractère spécial, différent de ce qui se passera ailleurs en Méditerranée occidentale ; chacune de ces périodes aura ses choix, ses orientations et par voie de conséquence ses « mots ». L'approche coloniale valorisera la période romaine, elle considérera que les Africains ont rejeté la civilisation romaine en devenant « trop vite » musulmans et arabes.

Les écrits de la période coloniale ne semblent pas avoir eu un problème de terminologie ; ce qui importait en premier c'était le contenu ; la recherche, importante, avait un but : mieux connaître le pays, mettre en valeur la période romaine et établir un lien entre la période « classique » et celle du moment, la période coloniale ; Toutain écrivait :

Si... nos colons de Tunisie et d'Algérie trouvent une seule indication pratique, et nos administrateurs un seul renseignement utile, si tous ceux de nos contemporains qui se préoccupent des questions de la colonisation, voient dans cet essai autre chose qu'une évocation désintéressée de la vie pratique, je crois alors n'avoir pas échoué dans ma tentative et j'aurai l'espoir d'avoir collaboré, pour ma modeste part, à l'œuvre de rénovation que la France poursuit dans l'Afrique du nord.<sup>2</sup>

La lecture dite des « indépendances » ne semble pas faire mieux. On va rencontrer dans le texte de A. Laroui des expressions du genre « l'histoire maghrébine préislamique »<sup>3</sup> ; le même auteur écrit :

C'est une distorsion subtile mais grave que de donner à l'histoire ancienne du Maghreb la même importance, exprimée en nombre de pages, qu'à l'histoire musulmane, comme le fait C. A. Julien, car les deux périodes n'ont pas le même poids, quoi qu'on en dise.<sup>4</sup>

Certaines idéologies modernes iront jusqu'à « oublier » qu'il y a eu une histoire et des civilisations avant l'arrivée des armées musulmanes, avant l'islamisation et avant l'arabisation.

---

<sup>2</sup> J. Toutain, *Les cités romaines de la Tunisie : Essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord*, E. Thorin Éditeur, Paris, 1895, p. 9.

<sup>3</sup> A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, 2<sup>e</sup> édition, Centre culturel arabe, Casablanca, 2001, p. 15, note 12.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 21.

Il s'agit de voir quelles questions se posent les contemporanéistes qu'ils soient historiens, linguistes ou spécialistes de toute autre discipline des sciences humaines, dans quelle mesure ces mêmes questions ne se posent pas déjà pour ceux et celles qui s'intéressent à l'Antiquité et comment les uns et les autres y répondent et par quelle terminologie. Il n'est pas question d'allonger la liste des termes, des concepts et autres appellations utilisés en ajoutant de nouveaux vocables, mais de susciter une réflexion capable de nous amener à essayer de parler un langage non pas unique mais précis, situé dans le temps, s'agissant des études humanistes relatives à une région délimitée naturellement et à une population qui malgré les apparences et les vicissitudes est une dans sa complexité.

La lecture de l'histoire ne peut pas être neutre, encore moins exhaustive, sinon il y a bien longtemps que cette discipline aurait disparue ; la terminologie évolue en rapport avec les changements que subissent un pays et ses habitants ; elle se doit de tenir compte de l'état de la recherche et de son évolution ; ainsi et pour rester dans notre cadre géographique, avons-nous connu des mouvements de populations internes à la région, des échanges de populations avec l'étranger, des civilisations « exogènes » qui, avec le temps, deviennent, on l'oublie souvent, autochtones ; elles seront adoptées par les autochtones après s'être adaptées à ces derniers. On pourrait citer une longue liste des adaptations aussi bien de la civilisation punique que de celle de la civilisation romaine ; la place qu'occupe la déesse Tanit dans le *tophet* à Carthage ne se retrouve que très rarement dans les sanctuaires à Baal de la Numidie et du reste de l'Afrique du nord ;<sup>5</sup> l'autre exemple est la place qu'occupera, en Afrique romaine, Saturne africanisé puisqu'héritier de Baal Hamon.

La terminologie retenue exprime presque toujours un choix idéologique ; bien entendu il ne faut pas s'étonner de se retrouver à la limite des études historiques et du « discours » politique. La conclusion du volume 6 de l'œuvre magistrale de Stéphane Gsell est, à ce titre, édifiante :

Il faut que des étrangers viennent imposer à ce peuple l'ordre et la paix. Ils doivent être assez forts pour triompher des nombreux obstacles que dresseront contre eux la nature et les hommes... Résolus à assurer le succès définitif de leur entreprise, ils se résigneront à

---

<sup>5</sup> B. D'Andrea, *I Tophet del nord Africa dell'età arcaica all'età romana* (VIII sec. A. C. - II sec. D. C.), F. Serra Editore, Pisa-Roma, 2014, pp. 316-317.

soumettre entièrement cette vaste contrée... la nature conquérante devra maintenir sa domination par une autorité très ferme et très énergique par une puissante armature militaire et administrative ; en introduisant des colons, elle apportera le levain du progrès. Elle invitera les indigènes au labeur en leur assurant les fruits. Elle leur offrira aussi des arts qui embelliront leur vie, une langue riche et souple qui leur permettra de révéler leur vive sensibilité, la facile abondance avec laquelle ils s'expriment, leur zèle ardent pour les causes dont ils se font les champions. En eux, elle trouvera des réserves d'hommes, qui manquent souvent aux peuples trop vieux, de bons ouvriers dans la guerre et dans la paix.<sup>6</sup>

Rome changera le nom de la province *Africa* en *Africa vetus* puis en *Africa Proconsularis*. Le premier responsable de ce qui nous paraît comme une « richesse » terminologique furent les sources littéraires grecques d'abord, latines par la suite. Elles manquent de précisions souvent dans le temps et dans l'espace et sont prisonnières des événements. La perception du monde indigène dans les sources antiques est très souvent fondée sur le principe de la comparaison au bénéfique du monde gréco-romain, le seul monde civilisé selon le critère des auteurs.<sup>7</sup> Ce qui semble caractériser la terminologie actuelle est en fait déjà une réalité durant l'antiquité des lectures orientées et en rapport étroit avec la vision partisane des faits ; on a choisi, entre autre, de parler des « guerres puniques », de « la guerre d'Annibal » et de la « guerre de Jugurtha ».

La terminologie évolue déjà durant l'antiquité et dans les sources ; il est question de « Libyens » dans la « révolte des mercenaires » au lendemain de la première guerre entre Carthage et Rome ; Hannon dans sa tentative de coup d'état aurait fait appel aux Numides et au III<sup>e</sup> s. après J. C. se soulèvent contre Rome, les Maures.<sup>8</sup> Si « libyens » qualifiait les habitants de la Libye aux yeux des Grecs, il ne s'applique plus qu'aux sujets de Carthage au III<sup>e</sup> s. av. J. C. et il faut les distinguer des « voisins de Carthage », les Numides ; par contre le terme « maures » qui concernait les habitants du nord du Maroc actuel et des provinces mauritaniennes romaines, évolue :

---

<sup>6</sup> S. Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. 6, Hachette, Paris, 1913-1927, p. 284.

<sup>7</sup> M. Sartre - A. Tranoy, *La Méditerranée antique*, A. Colin, Paris, 1990, p. 93.

<sup>8</sup> Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, vol. 3, pp. 112-124.

*Maurus* servait en effet toujours aussi pour qualifier les autochtones non romanisés de Maurétanie... le nom des maures eut tendance dès le Haut empire, à caractériser tous ceux qui à l'échelle de l'Afrique entière, ne paraissaient pas réellement intégrés à la civilisation romaine ; Ammien Marcellin appelle maures des tribus de Tripolitaine qui menaçaient Leptis Magna... le maure devenait donc l'Africain autochtone au sens le plus large... le barbare africain par excellence.<sup>9</sup>

Des travaux ont été réservés à la question des noms génériques utilisés aussi bien dans les études phéniciennes-puniques que dans celles consacrées au monde libyen.<sup>10</sup> Modéran a aussi évoqué la question :

Les ethniques à valeur large, très communs à toutes les époques... masaessyle, massyle, numides, maures, Gétules servaient à désigner, aux III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. de vastes groupements berbères. Sauf pour le premier, ces noms étaient toujours utilisés au IV<sup>e</sup> siècle, mais avec des sens qui avaient évolué...<sup>11</sup>

Bénabou dans « La résistance africaine à la romanisation » s'est posé dès le début de son ouvrage la question des termes à utiliser : conquête, colonisation et romanisation. Il écrivait :

La question préalable du sens à donner aux termes le plus couramment employés pour désigner la présence romaine en Afrique n'est nullement théorique.<sup>12</sup>

À ces vocables, s'ajoute bien entendu le terme « résistance » qui a suscité des réactions chez les spécialistes et ne fait toujours pas l'unanimité.<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> Y. Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, École française de Rome, Rome, 2003, p. 449.

<sup>10</sup> M. Sznycer, « L'emploi des termes "phénicien", "punique", "néopuniqué". Problèmes de méthodologie », in *Acts of the Second Congress on Hamito-Semitic Linguistics*, Firenze, 1978, pp. 261-268. M. Ghaki, « Quels sens faudrait-il donner aux termes autochtones, libyen, libyque, libyphénicien, numide et maure ? », in *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra*, Anna Maria Di Tolla (éd.), *Studi Magrebini* 3, 2005, pp. 35-42.

<sup>11</sup> Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, p. 448.

<sup>12</sup> Bénabou, *La résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976, p. 31.

<sup>13</sup> Y. Thebert, « Romanisation et déromanisation en Afrique, histoire décolonisée ou histoire renversée », in *Annales ESC*, 31/1, Paris, 1978, pp. 64-84. P. Leveau, « L'Afrique romaine, résistance et identité, histoire et mémoire », in Sabah Ferdi

Le bilan de cette longue période « romaine » a été pour certains<sup>14</sup> un « échec » qui s'expliquerait par le rejet des Africains de cette civilisation. La même réflexion est à mener concernant la punification qui ne peut être assimilée à une conquête et pour laquelle la colonisation n'était pas « au programme » vu le nombre limité de phéniciens de souche déjà en Phénicie. En s'installant sur le littoral africain, les Phéniciens cherchaient à établir des comptoirs qui faciliteraient le commerce maritime : refuge la nuit, ravitaillement, réparation, dépôt de marchandises, lieux d'échanges... Les phéniciens tournèrent le dos au continent et il ne sera question de « territoires africains » que vers le milieu du millénaire donc quelques siècles après les premières fondations ; le périple d'Hannon correspond à une forme d'occupation de points stratégiques sur le littoral, toujours dans un but précis : faciliter le commerce. La première relation avec l'intérieur du pays est donc commerciale : la pratique du troc sur la plage illustre le phénomène.<sup>15</sup> La punification est évidente sur le terrain au III<sup>e</sup> s. av. J. C. et ce que nous appelons la période néopunique, Campus<sup>16</sup> la qualifie de « postpunico », s'étend du milieu du second siècle av. J. C. à la fin du 1<sup>er</sup> siècle après ; cette période est le fait de puniques, d'africains punifiés et des choix du pouvoir numide qui a privilégié entre autre la langue et l'écriture puniques. D'Andrea constate que les sanctuaires qu'il qualifie de « tardo punici » sont situés entre la fin du III<sup>e</sup> avant et la fin du I<sup>er</sup> s. après J.C.

Una cronologia tardo punica, cioè successiva alla distruzione di Cartagine del 146 a.C. o comunque alla perdita progressiva di autorità nel Nord Africa a partire dalla fine del III sec. a.C...<sup>17</sup>

À propos du terme « libyphénicien », Decret écrivait :

---

(dir.), *L'affirmation de l'identité dans l'Algérie antique et médiévale*, CNRA, Alger, 2013, pp.37-60.

<sup>14</sup> N'a-t-on pas parlé de « impuissance congénitale des Berbères » : G. Henri Bousquet, *Les Berbères*, Que sais-je ? PUF, Paris, 1974, p. 57.

<sup>15</sup> Hérodote, IV, 196, cité par Gsell, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, vol.4, p.116.

<sup>16</sup> A. Campus, *Punico-Postpunico, Per une archeologia dopo Cartagine*, Tored, Roma, 2012.

<sup>17</sup> D'Andrea, *I tofet del nord Africa dell'età arcaica all'età romana (VIII sec. A. C. – II sec. D. C.)*, Studi archeologici, pp. 23-24.

Ce nom fut d'abord donné aux Phéniciens installés dans les colonies du littoral africain ; plus tard seulement, on le trouve appliqué aux libyens ayant adopté les usages puniques.... Par cette « africanisation » qui l'enrichit encore, la civilisation punique appartient authentiquement au patrimoine culturel africain...<sup>18</sup>

La punicisation des africains qui fut relativement tardive, et le fait en partie des Numides, fut aussi une africanisation de certains aspects de la civilisation phénicienne-punique.

La terminologie utilisée par l'historiographie dans le cadre de la « périodisation » de l'histoire de l'Afrique antique interpelle ; il est question de la « période punique », du « préromain », de « l'époque romaine », de la « période classique », du « siècle vandale » et de « l'époque byzantine » ; l'Afrique, en elle-même, n'apparaît nulle part dans ces appellations. Le découpage chronologique lui-même fait la part belle aux événements concernant Carthage, les Grecs, Rome et leurs relations réciproques ; il ignore l'Afrique et ses habitants ; que signifie la date de 814 pour l'intérieur de la région qui n'entrera réellement en contact avec la civilisation phénicienne punique, commerce mis à part, qu'au IV<sup>e</sup> siècle ? Si 146 est une année importante pour Carthage et pour Rome, la date à retenir pour le royaume numide masaessyle est celle du décès du roi Syphax, pour le royaume numide massyle c'est l'an 148, date du décès de Massinissa et de la division du pouvoir entre les trois princes. Cette terminologie ignore des faits importants, en premier lieu, la régionalisation de la Libye en quatre régions bien distinctes : les territoires occupés par les grecs et les phéniciens, en fait le littoral et qui voient se développer les civilisations grecque et phénicienne-punique, le territoire numide, celui du royaume maure et le monde nomade ; le degré d'influence des Grecs et des Puniques est différent selon ces territoires ; plus on avance vers l'ouest, plus l'influence punique est limitée, la carte des sanctuaires à Baal Hamon et celle de la diffusion de la langue et de l'écriture puniques l'attestent ; à l'époque romaine, l'influence est importante au nord ; elle recule jusqu'à devenir presque inexistante vers le sud. Il y a aussi lieu de tenir compte de certaines dates. Si la première province romaine, *Africa* voit le jour en 146, il faut attendre un siècle pour que voit le jour la province de la Numidie et le milieu du I<sup>er</sup> siècle après J.C. pour que soit mises en place les deux provinces mauritaniennes ; ce décalage dans l'occupation par Rome n'est pas sans conséquence quand

---

<sup>18</sup> F. Decret, *Carthage ou l'empire de la mer*, Seuil, Paris, 1977, p. 114.

il s'agit de romanisation. Pour tenir compte de l'Afrique elle-même et de ses habitants un autre découpage est nécessaire et une autre terminologie s'impose. Il est clair que des rapports économiques se sont établis entre Carthage et les villes phéniciennes-puniques d'un côté et les Africains de l'autre ; l'archéologie révèle ces échanges chaque fois que les fouilles ont été suffisamment avancées et ont atteint des niveaux datant du VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles av. J. C. Une partie importante du « territoire punique » sera constituée au III<sup>e</sup> siècle, probablement durant la première guerre entre Carthage et Rome ou au lendemain de celle-ci ; la révolte des mercenaires et des Libyens a fait prendre conscience à Carthage qui venait de perdre la Sardaigne et le Sicile, de l'importance de l'Afrique pour sa survie comme puissante méditerranéenne. Le phénomène de la punicisation, visible sur le terrain surtout au III<sup>e</sup> siècle est à mettre en rapport avec les changements que subit Carthage au milieu de ce même siècle. Il se poursuit durant le siècle numide - entre 205, l'arrivée de Massinissa au pouvoir et 105, date de la défaite de Jugurtha - et au lendemain de la destruction de Carthage jusqu'au I<sup>er</sup> s. après J. C., l'Afrique libyco-punique est biculturelle et bilingue, elle utilise aussi bien le punique que le libyque, etc. C'est suite à la transformation des sanctuaires de Baal Hamon et de leur remplacement par des temples de Saturne africain qu'il est raisonnable de parler de romanisation, l'utilisation du latin à la fois comme langue et comme écriture fera reculer la langue et l'écriture puniques ; tandis que le libyque ne sera plus utilisé que dans des zones reculées et exclusivement pour les textes funéraires.

Tenant compte de ce qui précède, nous aurions un découpage autre : une période libyenne, une autre afro-punique ou libyco-punique et enfin une troisième qui pourrait porter le titre de période romano-africaine. Le III<sup>e</sup> siècle marque un tournant dans cette dernière : les révoltes des tribus africaines de l'Ouest - essentiellement des Maures mais aussi des Numides de l'Ouest - font reculer le *limes* ; ainsi dès le milieu du III<sup>e</sup> siècle, Rome perd le contrôle de la partie occidentale et une partie du centre de l'Afrique du nord ; dans le reste de l'Afrique romanisée, le christianisme s'installe et le paganisme perd du terrain ; l'époque dite romaine en Afrique, et ailleurs, est donc à diviser en deux : celle caractérisée par le paganisme et celle durant laquelle le christianisme prend le dessus. La fin de l'Antiquité est souvent datée de la fondation de la ville de Kairouan par Oqba en 670 après J. C. ; à cette date la population commence à peine à adhérer à l'Islam et l'arabe est loin d'être devenu la langue des Berbères.

La terminologie contemporaine est relativement riche et diversifiée ; depuis le titre de l'œuvre magistrale de S. Gsell « Histoire ancienne de l'Afrique du nord » à celui de l'ouvrage de Decret-Fantar « Histoire de l'Afrique du nord antique », nous citerons à titre indicatif : « Histoire de l'Afrique du nord », « Les protoberbères », « Les Berbères », « Approches du Maghreb romain », « L'histoire du Maghreb », « L'Afrique libyco-berbère ». <sup>19</sup> Le choix des termes n'est jamais neutre quelle que soit l'époque et quel que soit le profil de l'historien. Une appellation localisée à l'origine, se déplace au fil du temps et au gré des événements au point de devenir régionale peut être même finira-t-elle par couvrir une grande partie du « pays » ; les exemples sont nombreux, libyen, maure, *afri*, etc. En somme pour mieux étudier et saisir l'histoire de l'Afrique du nord antique, il est nécessaire de préciser à chaque fois de qui on parle, à quel moment et où ? Modéran cite Saint Augustin qui écrivait :

Si peuples et clergé des lieux où résidaient les 310 évêques qui ont formé le concile de Baghaï contre les maximianistes vont avoir tout droit de parler ainsi, si des Africains vont avoir raison, dis-je, de le déclarer aux Africains, les Numides et les Maures en grande majorité de le déclarer à une minorité de la Byzacène et de la Province, combien plus l'univers a-t-il le droit de tenir ce langage aux Africains.

Modéran précise que :

Les Numides, associés ici aux Africains et opposés aux habitants de la Byzacène ne peuvent évidemment être que les habitants, au sens large, de la province de Numidie. <sup>20</sup>

Il conclue :

Le fait que les sources nous semblent équivoques, elles utilisent des termes génériques parfois en leur donnant plusieurs sens, entraîne chez l'historien de nombreux risques de confusion et la nécessité de précautions minutieuses avant toute interprétation. <sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Voir la bibliographie à la fin de cet article.

<sup>20</sup> Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine, IV<sup>e</sup> - VII<sup>e</sup> siècle*, p. 448.

<sup>21</sup> *Idem*, p. 450.

La lecture des indépendances a commencé en réalité durant la lutte anticoloniale ; elle est donc engagée politiquement ; des ouvrages qui rompent avec la lecture coloniale sont publiés.<sup>22</sup>

Une nouvelle terminologie voit le jour ; on parlera dans de nouveaux termes de Massinissa, le grand Aguellid, de Jugurtha, anti romain donc anticolonialiste, de la révolte de Tacfarinas jugée comme un mouvement social défendant la terre africaine contre les colons romains, des circoncillions, un mouvement social voire une lutte de classes avant la lettre, etc. Cette lecture sera aussi marquée par une adaptation à une nouvelle réalité géopolitique ; on s'attela à écrire l'histoire des États-nations en projetant les frontières modernes et contemporaines dans des périodes où elles n'ont aucun sens. On parlera de la Tunisie, de l'Algérie, du Maroc en ayant pour sujet l'*Africa*, la Numidie, la Maurétanie tingitane, etc. Les frontières d'aujourd'hui sont des contraintes politiques ; elles faussent la recherche historique. À travers l'histoire et même avant, la région a connu plusieurs découpages et des frontières politiques et culturelles différentes de celles d'aujourd'hui.

La terminologie a fait appel à des termes comme Berbérie, Berbères, Maghreb, Amazighes, etc. ; il s'agit de termes souvent anachroniques et qui prêtent à confusion.

Peut-on parler de « Maghreb romain » quand il s'agit de parler de l'Antiquité, de « L'histoire du Maghreb », en englobant la période antique ? Le terme Maghreb est lié à Machrek, l'un ne va pas sans l'autre et surtout l'un ne peut pas exister sans l'autre ; les deux se rattachent à la conquête islamo-arabe et sont donc situés dans le temps. Le titre de l'ouvrage de Paul Albert Février « Approches du Maghreb romain » a entraîné la réaction suivante de la part de Gabriel Camps : « Maghreb romain ? Viendrait-il à l'esprit d'un autre historien de parler de la "France romaine" ou de la "Turquie hellénistique" ? ». <sup>23</sup> A. Laroui précise que :

C'est le terme *Maghreb* qui sera utilisé tout au long de ces pages, sauf lorsque les nécessités de la phrase obligent de recourir à l'expression géographique *le nord de l'Afrique* ; de même *maghrébin* sera préféré à

<sup>22</sup> C.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du nord*, t. 1, 2<sup>e</sup> édition, Paris, 1952.

<sup>23</sup> G. Camps - P. A. Février, « Approches du Maghreb romain », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 51, 1989, pp. 157-159.

tous les autres adjectifs sauf quand le contexte oblige d'employer l'adjectif *berbère*, surtout dans la période préislamique.<sup>24</sup>

Le terme berbère est la transcription française du terme arabe *barbar* qui est expliqué comme étant un qualificatif pour celui qui « baragouine », parle une langue inconnue pour l'auditeur, en somme un « barbare » au sens grec et romain du terme. Utiliser « berbère » pour l'antiquité pose un problème. Modéran écrivait :

La traduction de « Maures » par « Berbères » s'est imposée immédiatement aux premiers historiens de l'Afrique tardive sans qu'ils éprouvent le besoin de la justifier, et elle s'est conservée jusqu'à nos jours. En fait, comme nous le verrons, si au VI<sup>e</sup> s. le Maure est certainement toujours un autochtone africain que les romains jugent « non romanisé », il peut posséder une complexité culturelle qui l'éloigne beaucoup du « pur berbère » cher aux savants du XIX<sup>e</sup> s. Par respect des sources, et pour éviter tout anachronisme et toutes les ambiguïtés idéologiques du mot « berbère », nous parlerons surtout ici de « Maures ». Mais, comme on le verra, des raisons stylistiques évidentes font que nous n'avons pu éviter « Berbères » dans certaines phrases...<sup>25</sup>

Le terme berbère est de plus en plus rejeté, les militants de la cause amazighe n'en veulent plus, sans raison convaincante puisqu'il est attesté dans les sources, Ibn Khaldoun entre autres. Il témoigne d'une époque précise pour certaines sources.

Quand il s'agit d'Antiquité, le terme Tamazgha, pour qualifier « l'Afrique berbère » en tant qu'entité géographique pose un problème. La Libye des Grecs ignorait les régions subsahariennes et sahéliennes où se rencontrent aujourd'hui une partie importante des berbères, les Touaregs. Nous sommes en fait devant une réalité, cette partie du monde berbère d'aujourd'hui a connu une évolution différente ; elle n'a pas la même histoire ; le terme Tamazgha est certes unificateur mais d'un monde éclaté. Au contraire de amazighe / tmazight / imazighen (l'homme / la femme mais aussi la langue /

---

<sup>24</sup> A. Laroui, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, 2ème édition, Centre culturel arabe Casablanca, 2001, p. 13, note 9.

<sup>25</sup> Modéran, *Les Maures et l'Afrique romaine (IV<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècle)*, p. 11, note 36.

pluriel les berbères) qui sont utilisés de nos jours<sup>26</sup> et qui trouvent un rapprochement retenu par les spécialistes dans les ethniques attestés durant l'Antiquité :

Amaziɣ est en effet un ethnonyme attesté depuis l'Antiquité... on rencontre ainsi : Maxyes, chez Hérodote ; Mazyes chez Hécatee ; Mazaces, Mazices, Mazikes, Mazax, Mazazaces... chez les auteurs de langue latine.<sup>27</sup>

Le pays n'est pas sans nom à partir du moment où chacune des appellations utilisées est située, expliquée, précisée ; La terminologie qui ne peut être neutre, n'est pas aussi compliquée que la présente Laroui écrivait :

De quelle partie du monde raconter l'histoire ? De l'Afrique du nord, terme critiqué par les géographes; du Nord-ouest africain, terme géographiquement plus vaste mais dicté par des considérations politiques contemporaines ; de la Berbérie, dénomination à usage malléable dont la fortune furent diverses depuis le commencement des temps modernes, délaissée en fin de compte parce qu'elle comportait trop de sous-entendus politiques sinon raciaux ; du Maghreb, terme arabe vague qui peut servir parce qu'étranger, dans une langue européenne, bien qu'il soit en arabe inutilisable, même si on le précise avec des adjectifs arabe ou musulman ?<sup>28</sup>

Laroui finit par « choisir » de parler du Maghreb !

La question des termes utilisés en Histoire et dans les études des sciences humaines en général restera toujours posée. La précision s'impose ; situer le vocable dans le temps et dans l'espace aboutit en principe à un minimum de clarté. Le choix des mots n'est pas neutre et la « pensée unique » est à rejeter. Concluons par cette phrase de Paul Veyne :

... Les historiens sont sans cesse gênés ou abusés par les concepts ou les types dont ils se servent ; ils leur reprochent, tantôt d'être des clés

---

<sup>26</sup> À Ath Mazret (Tamazret aujourd'hui), village des Matmata, en Tunisie « nitchin di Mazighen, idwina tmazighth » (nous sommes des imazighen, notre langue est tmazight).

<sup>27</sup> S. Chaker, *Amaziɣ (le/un Berbère)*, in *Encyclopédie Berbère 4, Alger-Amzwar*, Peeters, Paris/Louvain, 1986, pp. 562-568 (563).

<sup>28</sup> Laroui, *L'Histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, p. 13.

qui, valables pour une période, ne fonctionnent plus pour une autre, tantôt de n'être pas à bords francs et d'entraîner avec eux des associations d'idées qui, plongées dans un nouveau milieu, les rendent anachroniques.<sup>29</sup>

### Bibliographie

- Aubet-Semmler, Maria Eugenia, *The Phoenicians in the West, Politics, Colonies and Trade*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- Benabou, Marcel, *La résistance africaine à la romanisation*, Maspero, Paris, 1976.
- Brett, Michael - Fentress, Elizabeth, *The Berbers*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Briand-Ponsart, Claude (dir.), *Identités et culture dans l'Algérie antique*, Publications universités Rouen-Le Havre, Rouen, 2005.
- Bruno, D'Andrea, *I Tophet del nord Africa dell'età arcaica all'età romana (VIII<sup>e</sup> sec. A. C. - II<sup>e</sup> sec. D. C.)*, F. Serra Editore, Pisa-Roma, 2014.
- Camps, Gabriel, *Les Berbères, Mémoire et Identité*, 2<sup>e</sup> édition, Errance, Paris, 2007.
- Chaker, Salem, Amaziḡ (le/un Berbère), in *Encyclopédie Berbère 4*, Alger-Amzwar, Peeters, Paris/Louvain, 1986, pp. 562-568.
- Decret, François - Fantar, Mhamed, *Histoire de l'Afrique du nord antique*, Payot, Paris, 1981.
- Desanges, Joan, « Les Protoberbères », in *Histoire générale de l'Afrique*, vol. II, Unesco, Paris, 1980, pp. 453-473.
- Desanges, Joan, « L'Afrique romaine et libyco-berbère », in Claude Nicolet (éd.), *Rome et la conquête du monde méditerranéen, vol. 2 Genèse d'un empire*, Nlle Clío, Puf, 1978, pp. 627- 656 (645-656).
- Février, Paul-Albert, *Approches du Maghreb romain*, 2 vol., Édisud, Aix en Provence, 1989-1990.
- Ghaki, Mansour, « Quels sens faudrait-il donner aux termes autochtone, libyen, libyque, libyphénicien, numide et maure ? », in Anna Maria Di Tolla (éd.), *Studi berberi e mediterranei, Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi Magrebini*, n.s. vol III, Napoli, 2005, pp. 35-42.
- Gsell, Stéphane, *Histoire Ancienne de l'Afrique du Nord*, VIII vol., Hachette, Paris, 1913-1928.
- Julien, Charles André, *Histoire de l'Afrique du nord*, 2<sup>e</sup> édition revue pour le tome 1 par Charles Courtois et pour le tome 2 par René Le Tourneau, Payot, Paris, 1951.
- Lancel, Serge, *Carthage*, Fayard, Paris, 1992.

---

<sup>29</sup> P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971, pp. 87-88.

- Laroui, Abdallah, *L'histoire du Maghreb, un essai de synthèse*, 2<sup>e</sup> édition, Centre culturel arabe, Casablanca, 2001.
- Leveau, Philippe, « L'Afrique romaine, résistance et identité, histoire et mémoire », in Sabah Ferdi (dir.), *L'affirmation de l'identité dans l'Algérie antique et médiévale*, CNRA, Alger, 2004.
- Modéran, Ives, *Les Maures et l'Afrique romaine, IV<sup>e</sup> - VII<sup>e</sup> siècle*, EFR, Rome, 2003.
- Szyncer, Maurice, « L'emploi des termes phénicien, punique, néopunique, Problèmes de méthodologie », in *Acts of the Second Congress on Hamito-Semitic Linguistics*, Firenze, 1978, pp. 261-268.
- Thebert, Yvon, « Romanisation et déromanisation en Afrique, histoire décolonisée ou histoire renversée », in *Annales ESC*, 31/1, Paris, 1978, pp. 64-84.
- Thebert, Yvon - Beget, Jean-Louis, « L'Afrique après la disparition de la cite classique, cohérence et ruptures dans l'histoire maghrébine », in *L'Afrique dans l'Occident romain, 1<sup>er</sup> s. av. J. C. - IV<sup>e</sup> s. ap. J. C.*, CEFR 134, Rome, 1990, pp. 575-602.
- Toutain, Jules, *Les cités romaines de la Tunisie : Essai sur l'histoire de la colonisation romaine dans l'Afrique du Nord*, E. Thorin Éditeur, Paris, 1895.
- Veyne, Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, Paris, 1971, pp. 87-88.

## L'identité amazighe entre le déni et la reconnaissance

Noura TIGZIRI

### Abstract

Around the 1930s, the nationalist political discourse built an Arab-Muslim identity for Algeria grounded in the *Oumma Islamiya* and a model of single identity derived from French Jacobinism. Arab-Muslim nationalists, gathered in Cairo during the spring of 1947, created the Arab Maghreb Liberation Committee headed by Abdelkrim. They affirmed that the Arab Maghreb, which includes Algeria as a member, [...] owes its existence to 'Islam ... [...] and is indissolubly part of the Arab countries ...'

Feeling excluded from this history, the Kabyles of the Federation of France stood against these statements. Rachid Ali Yahia wrote in *L'étoile algérienne* 'Algeria is not Arab but Algerian'.

The Amazigh claim continued to grow even though it went through a period of secrecy, during the 1970s, when Boumediène was at the head of the country. This constant movement, which has lasted at least 50 years, has finally pushed Algerian politicians to nuance their discourse on national identity with several reformulations.

In this article, I will present the evolution of the discourse of the Algerian authorities on the identity of the Algerian nation and the achievements obtained thanks to the struggle of different generations for their culture and identity.

Vers les années 30, l'orientation du discours politique nationaliste sur l'identité de l'Algérie ne laissait aucun doute puisque, à cette époque déjà, elle est conçue comme une identité arabo-musulmane de l'Algérie ayant pour essence la *Umma Islamiya*, et une identité unique calquée sur le jacobinisme français.

Ainsi des nationalistes d'inspiration arabo-musulmane réunis au Caire au printemps 1947 créent le comité de libération du Maghreb arabe dirigé par Abdelkrim où il est dit que le Maghreb arabe dont fait partie l'Algérie «...doit son existence à l'Islam... [...] et fait indissolublement partie des pays arabes... »

Les Kabyles de la fédération de France se sentant exclus de l'histoire, s'élèvent contre ces déclarations et écrivent dans le journal *L'étoile algérienne* sous la plume de Rachid Ali Yahia que « l'Algérie n'est pas arabe, elle est algérienne... »

De ces deux déclarations, on voit apparaître la problématique identitaire de l'appartenance de l'Algérie. En effet, les dirigeants nationalistes d'inspiration arabo-musulmane rattachaient l'Algérie au monde arabe, à un territoire géographiquement non délimité mais composé de pays qu'unissaient la langue et la religion. Et, pour eux, un territoire se définit par la langue et la religion.

Nous pouvons remarquer que Rachid Ali Yahia parle surtout d'identité puisqu'il qualifie l'Algérie de non « arabe » mais « d'Algérienne ».

Du jacobinisme français, on a fait de l'Algérie un pays unique, une nation ayant une seule identité, une seule langue et une seule religion.

Durant toutes ces années, et ce depuis les années 40, toute revendication identitaire ou linguistique était perçue comme une manœuvre de division de l'unité nationale. Il y a eu même l'invention d'un certain PPK (Parti Populaire Kabyle), mais jugé farfelu et Ferhat Ali (trésorier du PPA-MTL), déclare dans *Alger-Républicain* du 21-22-08-1949 :

Il n'a jamais existé de « Parti du Peuple Kabyle », pour la bonne raison qu'il n'y a qu'un peuple algérien dont les éléments, quoique d'origine ou de langues différentes, vivent fraternellement unis dans une même volonté de libération nationale...

Le déni qui frappe l'identité amazighe dans l'ensemble du sous-continent nord-africain reste tenace malgré les avancées de la démocratie sur la planète entière. Hélas, ce déni remonte très loin et trouve son explication dans les profondeurs de notre histoire.

En effet, toute l'histoire de la Kabylie, ancienne ou récente, est jalonnée par des affrontements avec le pouvoir central. Un coup d'œil sur l'histoire algérienne montre que les Kabyles ont toujours été à l'avant-garde de toutes les luttes pour la reconnaissance de leur identité, pour l'accès à l'indépendance et la souveraineté du peuple algérien pendant la colonisation française et la lutte et la révolte contre toutes les occupations qui se sont succédées en Algérie.

C'était le cas au XVI<sup>e</sup> siècle quand l'Empire ottoman s'est installé à Alger, puis au XIX<sup>e</sup> siècle lors de la prise d'Alger en 1830. Il faut toute de même signaler que la Kabylie n'a été conquise qu'en 1857. De nombreuses révoltes ont éclaté contre l'occupation française et la pacification de la Kabylie a été acquise d'une manière laborieuse et après de nombreuses luttes : en effet, la Kabylie fut secouée par

plusieurs révoltes dont la plus importante, la révolte des Mokrani, a eu lieu en 1871.

Les Kabyles ont continué à s'opposer aux différents occupants et ils ont joué un rôle clé dans l'émergence du mouvement national algérien.

Depuis l'occupation française, les nationalistes arabisants développèrent envers la langue française, langue du colonisateur, une forte intolérance, car pour eux ce n'était pas seulement une langue étrangère, mais un symbole de colonisation et de soumission. À partir de là, ils ont commencé à construire une identité arabo-musulmane de l'Algérie qui ne laissait aucune place ni à d'autres langues, ni à d'autres identités.

La revendication culturelle et identitaire a toujours été l'une des priorités des militants berbères. Mais jusqu'en 1980, elle n'était portée que par quelques militants dont la majorité vivait en France.

À l'indépendance en 1962, les Algériens aspiraient à une Algérie démocratique et plurielle. Ce rêve leur sera confisqué et leur espoir de voir une diversité culturelle et linguistique s'envoler lorsqu'on leur a construit une identité limitée uniquement à l'arabité et à l'Islam.

Inlassablement, l'amazighité est présentée comme facteur de division de la nation : Ahmed Ben Bella, premier président algérien, a déclaré à son arrivée à Tunis, après les accords d'Évian du 19 mars 1962 et sa libération : « Nous sommes arabes, nous sommes arabes, nous sommes arabes, nous sommes dix millions d'arabes ! » pour annoncer par la suite que l'Algérie sera arabe, musulmane avec l'arabe classique comme langue nationale et officielle.

D'ailleurs le préambule de la Constitution du 10 septembre 1963 ne laissait aucun doute :

L'Islam et la langue arabe ont été des forces de résistance efficaces contre la tentative de dépersonnalisation des Algériens menée par le régime colonial. L'Algérie se doit d'affirmer que la langue arabe est la langue nationale et officielle et qu'elle tient sa force spirituelle de l'Islam.

La seule langue nationale et officielle est la langue arabe standard, ou littéraire, qui par ailleurs n'avait aucun territoire puisqu'elle n'était parlée dans aucune région d'Algérie. Les langues parlées comme l'amazigh et l'arabe algérien, présentes au quotidien dans des

territoires bien définis, sont jetées aux oubliettes et interdites dans les échanges officiels et dans l'administration.

Le 19 juin 1965, Ben Bella est destitué par le Conseil de la révolution que présidait Houari Boumédiène, et à peine installé à la tête du pays, et ressentant une forte animosité à l'égard de la langue française, il commença une campagne d'arabisation et s'entoura d'un certain nombre de ministres qui provenaient des oulémas dont la mission était de délaïciser et d'islamiser la société. Ainsi il déclara :

En empruntant la langue du colonisateur, nous empruntons aussi, de façon inconsciente, sa démarche intellectuelle, voire ses échelles de valeurs. Et seul un retour à la culture nationale peut faire disparaître ces séquelles.

Il supprime, à la rentrée universitaire de 1973, le cours de langue berbère assuré depuis 1965 par Mouloud Mammeri à la Faculté des lettres d'Alger. Plus tard, en 1976, le même président confisquera le Fichier berbère qui contenait un ensemble de publications sur des recherches écrites en alphabet latin.

Après la mort de Boumediène le 27 décembre 1978 Chadli Bendjedid, président de la république et secrétaire général du FLN a déclaré dans son discours du 19 décembre 1983, au congrès du FLN : « Au Maghreb, tout musulman est arabe ».

La question amazighe a été occultée depuis les années 40 et ce n'est que lors de l'organisation des débats publics sur la charte nationale sous l'égide du parti unique de l'époque, le FLN, en 1976, qu'on soumet à débat la dimension amazighe du peuple algérien.

Mais qu'à cela ne tienne, tous les textes officiels compris entre 1976 et 1989 renforcent les traits définitoires de l'identité nationale : l'Algérie est arabo-musulmane et la langue arabe est la langue nationale et officielle.

Cependant la revendication amazighe continue à prendre de l'ampleur même si elle passe par une période de clandestinité, pendant les années 70, période durant laquelle Boumediène était à la tête du pays. Ce mouvement constant depuis au moins cinquante ans finit par pousser les politiques algériens à nuancer leur discours sur l'identité nationale d'où plusieurs reformulations.

À partir des années 1970, les militants berbérophones commencent à utiliser massivement le terme « amazigh » à la place de « berbère »

avec un sens globalisant. Cette désignation finit par être reprise par les institutions algériennes dans les années 1990 et continue d'être utilisée à ce jour.

La création en 1979 de l'Université Mouloud Mammeri de Tizi-Ouzou a permis une concentration d'intellectuels et militants berbères. Cela explique sans aucun doute l'avènement, une année plus tard en 1980, du printemps berbère.

Ainsi, pour la première fois, les Kabyles sont descendus massivement dans les rues de la Kabylie pour dénoncer le régime et crier haut et fort leur ras-le-bol. Pour la première fois, ils ont dit publiquement et massivement non à l'arabisation et ont affirmé leur amazighité qu'ils sont décidés à défendre.

Deux événements majeurs vont peser dans la reconnaissance de l'identité amazighe : le printemps berbère de 1980 et le printemps noir de 2001. Ces derniers ont démontré que cette revendication de l'identité amazighe est intimement liée à la revendication démocratique.

Ce sont ces deux événements qui ont pesé sur l'histoire politique algérienne et qui ont permis la reconnaissance de sa composante amazighe. Il faut souligner que la revendication amazighe n'avait pas seulement comme enjeu la revendication amazighe mais aussi celui de voir la société algérienne fondée sur un État de droit, une démocratie, une pluralité linguistique et culturelle. Le printemps amazigh de 1980 a joué un rôle prépondérant dans le mouvement démocratique qui, presque dix ans plus tard, a atteint sa maturité avec les événements d'octobre 1988 conduisant à l'ouverture du champ politique et médiatique. D'ailleurs, après les émeutes de 1980, 1988, on commence enfin à reconnaître l'identité amazighe de l'Algérie et le vocable « arabo-musulman » commence à disparaître.

La constitution du 28 novembre 1996, adoptée par référendum a introduit pour la première fois la notion d'amazighité dans un texte officiel, mais uniquement dans le préambule : « ... et les composantes fondamentales de son identité que sont l'islam, l'arabité et l'amazighité... ».

Un temps considérée comme un facteur de division, puis comme une menace pour l'unité nationale, l'amazighité constitue désormais l'un des éléments reconnus de l'identité algérienne. Une sacrée avancée, même si tout n'est pas réglé.

Sabiha Merine, sociologue à Boumerdès, elle-même berbère du mont Chenoua, est catégorique :

L'Algérien, qui a toujours eu mal à son amazighité, à sa berbéricité, si vous préférez, semble s'être réapproprié son identité, réglant ainsi un vieux complexe. Il n'hésite plus à se définir comme arabo-berbère. Cette récente évolution est le produit de la reconnaissance par la Constitution de la dimension amazighe de la personnalité algérienne.

À l'heure actuelle, malgré le discours certifiant la reconnaissance de l'identité amazighe, force est de constater qu'aucun texte de mise en œuvre de cette reconnaissance n'a été promulgué. Il faut de plus signaler que certains textes, comme celui portant l'arabisation de l'environnement, n'encourage pas la promotion de l'amazighité.

Allant au bout de la logique de faire de l'Algérie un pays arabe tel que stipulé dans les diverses constitutions, la loi du 16 janvier 1991 portant sur la généralisation de l'utilisation de la langue arabe, gelée pendant un certain temps, est entrée en vigueur le 5 juillet 1998. Tout texte émanant d'une administration, d'une institution, d'une entreprise privée et même d'une association doit être rédigé en langue arabe. L'objectif de cette loi est d'interdire toute utilisation de la langue amazighe, langue maternelle de plus de 25% d'Algériens et même de la langue française, langue de travail de la majorité des algériens.

De même, tant que tamazight n'a pas sa place comme constante nationale dans l'article 178 de la Constitution, son statut va continuer à être fragile et non sécurisé. Tout ce cela donne l'impression qu'il s'agit d'une reconnaissance de façade sans effets réels sur le terrain.

Il y a eu certes une avancée dans les acquis qui renforcent l'identité amazighe de l'Algérie. En effet, on peut citer la réappropriation de Yennayer (le nouvel an berbère) depuis janvier 1990 avec sa célébration officielle mais non reconnu comme jour férié malgré la demande pressante de la société kabyle, la création de deux départements de langue et culture amazighes, Tizi-Ouzou (1990) et Bgayet (1991). Bien plus tard, en 2009, un autre à Bouira et plus récemment un autre département à Batna. Deux ans plus tard, en 1991, on voit l'introduction de la langue berbère dans un journal télévisé en Algérie mais dans cinq dialectes différents.

En 1995-1996, après la grève du cartable d'une année, en mai 1995 le président algérien signe un décret portant la création du HCA (Haut-Commissariat à l'Amazighité) chargé de la promotion et de la réhabilitation de la langue et culture amazighes et l'introduction de tamazight dans le système éducatif algérien. Structure ponctuée de quelques manifestations culturelles et publications à ses débuts, elle a

retrouvé depuis un moment une dynamique et avec une réorganisation structurelle, elle a pu enregistrer de grandes avancées dans la généralisation de l'enseignement de tamazight et son introduction dans certaines structures étatiques comme l'Agence Presse service (APS) par exemple.

La création du centre national pédagogique et linguistique pour l'enseignement de tamazight (CNEPLET), en 2003, n'a fait avancer ni l'enseignement de la langue amazighe, ni la mise en place de méthodes et manuels qui faciliteraient cet enseignement. Le travail de ce centre n'a aucune visibilité à part quelques colloques organisés depuis sa création.

En novembre 1996, la nouvelle constitution reconnaît l'amazighité comme l'une des constituantes de l'identité algérienne au même titre que l'islam et l'arabité.

En mai 2002, un an après les événements tragiques de 2001 qui ont coûté la vie à plus de deux cent jeunes kabyles pendant les manifestations du printemps noir, le parlement vote et approuve la langue amazighe comme langue nationale mais non officielle.

Il a fallu attendre la révision de la constitution du 7 février 2016 pour enfin voir la langue amazighe être consacrée langue officielle en Algérie. L'article 3bis de la Constitution stipule exactement ceci : « Tamazight est également langue nationale et officielle ». Mais dans la même constitution, à l'article 3, on peut lire : « L'Arabe est la langue nationale et officielle », « L'Arabe demeure la langue officielle de l'État ».

Le « la » attribué à la langue arabe renforce son rôle de langue officielle des institutions de l'État alors que son amputation pour la langue amazighe fragilise au contraire son statut.

Dans cette même constitution est annoncée la création d'une académie chargée de réunir les conditions de promotion de tamazight en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle. On décèle là une contradiction avec l'article 3bis et on est en droit de se demander si cette langue est officielle ou non. Bien évidemment, ce statut et cette académie dépendent des textes rogatoires ou d'applications qui sont sensés suivre, mais sans savoir quand.

Toutes ces contradictions, ces non-dits par rapport au statut officiel de la langue amazighe n'ont pas empêché la société civile de se manifester, et ce particulièrement en Kabylie.

En effet, quelques mois après la proclamation du tamazight comme langue officielle, et avant même la promulgation des textes

d'application, on assiste à la réappropriation de l'espace public. À peine la constitution portant sur l'officialisation de tamazight votée, certaines communes en Kabylie, certains acteurs de la société civile de la même région appliquent cette officialisation. En effet, nous avons vu un certain nombre de panneaux de signalisation ou d'indication de lieux se transformer du jour au lendemain. Certains d'entre eux ne portent plus que la langue amazighe, d'autres portent les deux langues : l'amazigh et le français. Sur un certain nombre de panneaux de signalisation, l'arabe, qui représente la langue de domination, a été sciemment effacé par les citoyens.

Force est de constater que malgré cette avancée, il reste beaucoup à faire et le statu quo observé à l'égard des institutions chargées de l'habilitation, de la promotion et de l'enseignement de la langue amazighe nous pousse à croire qu'il s'agit plus d'une reconnaissance de façade que d'une réelle volonté politique pour la reconnaissance totale de la langue et de l'identité amazighes.

### **Bibliographie**

- Abdenmour, Ali Yahia, *La crise berbériste de 1949*, éd. Barkakh, Alger, 2013.
- Azouaoui, Amar, *Jumelles : Le déluge en Kabylie*, El-Amel, Tizi-Ouzou, 2009.
- Hamdani, Amar, *Le lion des Djebels*, Bouchène, Alger, 1993.
- Hanoteau, Adolphe - Letourneux, Aristide Horace, *La Kabylie et les coutumes kabyles*, Imprimerie Nationale, Paris, 1872-1873.
- Harbi, Mohamed, *Le FLN, mirage et réalité des origines à la prise du pouvoir (1945-1962)*, Éditions Jeune Afrique, Paris, 1980.
- Harbi, Mohamed - Stora, Benjamin, *La guerre d'Algérie*, Robert Laffont, Paris, 2004.
- Harbi, Mohamed, *Une vie debout*, Casbah, Alger, 2001.
- Mammeri, Khalfa, *Abane Ramdane héros de la guerre d'Algérie*, Rahma, Alger 1992.
- Rédha, Malek, *L'Algérie à Évian : Histoires des négociations secrètes, 1956-1962*, A.N.E.P, Algérie, 2002.

# **L'identité berbère et ses noms.**

## **Parcours de lectures**

Abdellah BONFOUR

### **Abstract**

This contribution attempts to define the representations that actors of the Moroccan Berber Cultural Movement (MCB) are making of the Berber identity within the framework of the national state. To do this, the author relies, as a first step, on the discourses produced by different actors: academic discourse, testimony or autobiographical discourse, journalistic discourse, hybrid discourse, etc. He then illustrates, through these speech forms, the complex dynamics of state-civil society relations in Morocco, and the power relations existing between them. The Berber/Amazigh cause lies in a substantial representation of identity and not in a structural process. For this reason, state institutions have been able to incorporate or channel movement strategies towards either militancy or accommodation. This ability on the part of the state is largely illustrated through Morocco's reliance on cooptation as an initial response to expressions of grievance, which has led to a milder form of activism.

### **Introduction**

Dans cette intervention mon objectif est de circonscrire les représentations que se font les acteurs en vue du Mouvement culturel berbère marocain (MCB) de l'identité berbère dans le cadre de l'État dit national.

Pour ce faire, je me base, dans une première étape, sur les discours produits par ces acteurs ou leurs proches. Ces discours sont de toute sorte : discours universitaire, discours de témoignage ou autobiographique, discours journalistique, discours hybride, etc.

Quant à la nature de l'analyse proposée ici je me contenterai de la caractériser comme une démarche descriptive et critique telle qu'on la rencontre dans les bons comptes rendus d'ouvrages dans les bonnes revues de sciences humaines. C'est du moins ce qui est visé.

Le passage des discours aux actes, quant à lui, il en sera rendu compte après une seconde étape sur la base d'une enquête en cours concernant les événements et les actions.

### **Qu'est-ce que l'identité culturelle dans les années 90 ?**

Pour répondre à cette question je me base sur un ouvrage issu d'un colloque universitaire.<sup>1</sup> On peut y distinguer deux parties au lieu de trois comme cela apparaît dans le sommaire : une partie qu'on qualifiera de « théorique » et l'autre de thématique car cette dernière articule la littérature à la problématique identitaire. Cette littérature est essentiellement celle qu'on dénomme « littérature maghrébine d'expression française ».

#### *Trois points de vue*

Dans la première partie trois points de vue sont exposés :

L'identité culturelle est une tentative d'homogénéisation d'une situation culturelle hétérogène. Autrement dit, la situation culturelle marocaine est très diverse ; elle n'est pas unifiée. La problématique identitaire en cours (1991) essaie de réduire cette diversité, de l'homogénéiser, c'est-à-dire d'éliminer les différences qui font cette diversité.

Cette idée a une résonance très importante. L'idéologie nationaliste, n'est-elle pas une première tentative d'homogénéisation ? N'a-t-elle pas défini cet hétérogène en référence au tribalisme, au multilinguisme, etc. ? N'est-ce pas ce que dénonce le MCB comme arabo-islamisme ? Un seul État, une seule langue et une seule religion.

Le second point de vue articule la colonisation à l'identité culturelle. Il affirme que cette articulation crée une nouvelle identité culturelle qui s'est mise en place et à laquelle rien n'échappe sauf deux champs. En effet, précise ce point de vue, lui sont soustraites les rapports de genre (hommes-femmes) et la langue maternelle. En d'autres termes, la colonisation a épargné ces deux domaines ou, plus précisément, elle n'a pas réussi à les toucher. Peut-on alors dire que genre et langue maternelle constituent le noyau dur de l'identité culturelle « authentique » ?

Le troisième point de vue articule l'identité culture et l'histoire. La culture historique du Maroc est composée de la langue berbère, de l'islam et de l'arabité. Il ajoute que cette identité culturelle historique est composite. Elle l'est doublement. À un premier niveau elle est composé du patrimoine populaire arabo-berbère et de la culture savante musulmane. Au second niveau, le caractère composite frappe

---

<sup>1</sup> Collectif, *Identité culturelle au Maghreb*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1991.

la culture savante elle-même puisqu'elle s'est développée dans plusieurs aires culturelles. Au noyau « authentique » du point de vue précédent se substitue le caractère 'cosmopolite' du second.

### *La littérature comme filtre de l'identité culturelle*

Trois analyses sont retenues pour illustrer l'articulation littérature-identité culturelle.

La première aborde le thème de l'école dans deux romans de Driss Chraïbi. Il y appose la domination, la discrimination et le racisme coloniaux à une institution, l'école, qui est le lieu où le narrateur apprend et apprécie la liberté. On pourrait rapprocher cette analyse du second point de vue exposé ci-haut selon lequel la colonisation met en marche une nouvelle identité culturelle. Cette dernière est concrètement cristallisée dans une valeur, celle de la liberté (*Civilisation, ma mère*).

La seconde aborde l'évolution des genres littéraires berbères, particulièrement un d'entre eux (*Ihlliln*). Traditionnellement, *ahellil* est une litanie religieuse. Or, on assisterait, aujourd'hui, à un passage d'un contenu religieux à une sorte de querelle des Anciens et des Modernes ou, plus précisément, à l'opposition d'un Maroc ancestral et d'un Maroc postcolonial. Tout y est soumis à la critique sauf trois champs qui sont la religion, les valeurs morales de la société et la langue berbère. Ne serait-ce pas là le noyau de l'identité culturelle ? Cette analyse, ne rejoint-elle pas le second point de vue exposé plus haut ?

La troisième étude analyse la poésie berbère contemporaine. Cette dernière n'a pas ou ne s'est pas donné de nom, semble-t-il, alors que sa tradition regorge de dénominations. Elle précise que les productions de cette poésie sont composites, c'est-à-dire qu'elle mélange les genres de l'ancienne. Cette analyse, ne rejoint-elle pas le point de vue 'théorique' présenté plus haut ? À condition de préciser que le composite n'est pas formé par des contenus culturels et linguistiques hétérogènes, mais par des mélanges de formes artistiques traditionnelles d'une seule culture, la culture berbère.

On caractérisera la représentation de l'identité culturelle qui se dégage de ces interventions comme suit :

- Elle est « maghrébine », c'est-à-dire supranationale. Elle est commune au Maroc, à l'Algérie et à la Tunisie. On peut se demander ce qui motive ce nom. Ne serait-ce pas la langue et la littérature françaises ?

- Elle est hybride : elle est arabo-berbère, ou arabo-berbéro-musulmane ; elle est maghrébino-française, etc.
- Elle est un processus de cohérence pour réduire et/ou intégrer cette hybridation que d'autres appellent hétérogénéité.

### **La profondeur historique de l'identité culturelle berbère (2005)**

En 2005 un colloque organisé à Fès sur le substrat berbère de la culture marocaine<sup>2</sup> comprend deux facettes :

#### *Un discours rituel*

En effet, il est organisé un hommage à M. Chafik où sont prononcés des discours extrêmement laudatifs quand ils ne se réduisent pas à de la flagornerie comme il est de coutume dans ce genre de cérémonie. Ce qui est important à noter c'est que l'homme honoré est perçu comme une référence dans de nombreux domaines du savoir dont la linguistique.

Quant à sa réponse il est certain que personne, y compris les laudateurs, ne s'attendait probablement pas. Quelle est-elle ? Chafik pose la question suivante : qui sommes-nous ? Il répond ceci : le roi a répondu à la question et il s'agit maintenant d'entrer dans la modernité. Il faut comprendre ceci : le roi a défini l'identité culturelle du Maroc dans le discours d'Ajdir et dans la création de l'IRCAM. Le débat est, donc, clos.

Chafik venait de définir ainsi la nouvelle étape de la politique étatique : les problèmes identitaires sont derrière nous ; désormais il faut se consacrer à la modernisation du pays.

#### *Un discours universitaire*

Ce discours comprend une partie en français qui ne traite pas du tout de la thématique de la rencontre. En revanche la partie en arabe traite de la profondeur historique de l'identité culturelle berbère dans trois champs disciplinaires.

Le premier est celui de la lexicographie. Chad<sup>3</sup> y présente le projet d'un dictionnaire du vieux parler arabe de Fès. La principale caractéristique de ce parler résiderait dans un emprunt assez

---

<sup>2</sup> M. Ennaji, *Le substrat amazigh de la culture marocaine*, Association Fès Sais-Université Mohamed b. Abdallah, Fès, 2006.

<sup>3</sup> M. Chad, *Dictionnaires de l'arabe marocain Fassi*, Dar Maarif, Casablanca, 1996.

conséquent au berbère au point que l'on peut dire que les Fassis parlent le berbère sans le savoir.

Le second champ disciplinaire est l'histoire. Il y est soutenu que les grandes familles de Fès les plus anciennes sont d'origine berbère. au point que l'on peut dire que les Fassis sont berbères mais ils ne le savent pas.

Le troisième champ disciplinaire est l'anthropologie. Il y est soutenu que certaines institutions comme la tribu, certains savoirs comme le droit coutumier et certains pouvoirs comme le pouvoir civil, le pouvoir religieux et le pouvoir militaire sont 'archéologiquement' berbères, mais les Marocains ne le savent pas.

### **Qu'est-ce que l'identité berbère ? (2006)**

La réponse à cette question a été donnée à travers deux types d'analyse dans un ouvrage entièrement consacré à cette question :<sup>4</sup> des analyses de discours et des enquêtes.

#### *L'analyse de trois discours du mouvement culturel berbère*

Ce mouvement aurait un discours idéologique dont la principale caractéristique consiste dans sa volonté de frayer un passage d'une pluralité identitaire, d'une pléthore d'identités fragmentaires vers une identité globale ou, plutôt, englobante. Ne serait-ce pas, là aussi, une variante du premier point de vue présenté plus haut qui utilise plutôt les termes hétérogénéité-homogénéité ?

Le second discours est le discours religieux. Il est analysé à partir d'un auteur emblématique, M. Soussi. Ce qui caractérise cet emblème c'est son investissement par les différentes tendances du mouvement culturel berbère de valeurs hétérogènes et contradictoires.

Le troisième discours est le discours artistique. L'analyse y repère une division binaire : le film-vidéo d'un côté et la poésie de l'autre. Il est dit que la production audio-visuelle en berbère est atone quant à l'identité berbère. En revanche la poésie affirme de manière intense cette identité.

#### *Trois enquêtes*

La première enquête sur la genèse du mouvement culturel berbère et aboutit à la caractérisation suivante de ce mouvement : rares sont

---

<sup>4</sup> H. Rachik (ed.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 2006.

les associations berbères durant la période entre 1967 et 1990, ces associations n'osent parler de culture berbère et substituent 'populaire' à 'berbère'; en revanche, depuis 1991 éclate une profusion d'associations s'occupant ouvertement de culture amazighe.

La seconde enquête étudie la genèse du Congrès mondial amazigh (CMA). Se situant dans la période post-90, cette institution est non seulement ouvertement affirmative de l'identité culturelle berbère mais l'articule aux droits de l'homme, voire aux droits des peuples autochtones, c'est-à-dire à leur droit sur la terre et, par conséquent, le droit à l'autodétermination. L'identité n'est plus seulement culturelle mais juridique et politique.

La question qui est alors posée est celle-ci : le MCB, doit-il gérer de manière autonome son identité culturelle par rapport ou avec lui. Faut-il étatiser ou autonomiser la revendication ?

La troisième enquête concerne le leadership dans le MCB. 21 noms y sont soumis à quatre critères : la langue, l'origine géographique, l'appartenance à une association et la profession exercée.

L'analyse aboutit à dresser le portrait du leader berbère du MCB : il est bilingue (arabe + français) ou monolingue (arabe), provenant du sud (aire de la variété dialectale tachelhit), affilié à l'AMREC et sa profession est l'enseignement.<sup>5</sup>

### **La paisible révolution culturelle berbère (PRCA)**

Le texte utilisé pour documenter ce point de vue est un écrit de forme autobiographique.<sup>6</sup> Cela signifie que le narrateur du récit en est aussi le personnage central. Même si l'auteur veut apparaître sous la figure d'un analyste « objectif » la forme de son discours lui a échappé au point que le récit devient, parfois, une autoglorification quelque peu indécente.

Mais le plus insolite n'est pas là. Il est plutôt dans le fait que cette autobiographie est écrite sous condition de deux faits : une forme

---

<sup>5</sup> - Langues : M (A) : 9 ; B (A+F) : 10 ; T (A+F+E) : 2

- Géographie : ATach : 16 ; ATam : 2 ; Atar : 3

- Associations : AMREC : 10 ; sans : 2.

- Professions :

(1) Enseignement : 8 Esup ; 4 Esec ; 2 insp.

(2) Avocats : 4

(3) Médecins : 2

(3) Hommes Affaires : 1

<sup>6</sup> B. Akhiate, *Nahḍa (al-) al-amâzîḡiyya kamâ eictu mîlâda-hâ wa taṭawwura-hâ*, AMREC, Rabat, 2012.

littéraire qui est le modèle biographique prophétique et théologème qui est la volonté divine dont la puissance déterministe radicale ne tolère aucune exception, la volonté divine.

Le texte propose quatre constituants de la Paisible Révolution Culturelle Amazighe (désormais, PRCA) :

### **Une chronologie**

- 1965-1970 : il est dit que cette période est dédiée à la formation et et à la préparation de la PRCA.

- 1980-1990 est baptisée la période durant laquelle fut cristallisé le choix des principes de l'action culturelle à entreprendre.

- 1991-2000 est la période du changement tactique de la militance ; on passe de la discrétion, voire de la mutité au débat, voire au conflit, verbal bien sûr.

- 2001-2003 est la période durant laquelle des résultats tangibles sont obtenus et qui se résument dans les transformations radicales sur le plan institutionnel. Il s'agit, bien sûr, de la création de l'IRCAM et de l'enseignement du berbère.<sup>7</sup>

L'image qui ressort de cette périodisation est la suivante : la PRCA est un processus mûrement préparé quant à son début, son évolution, sa continuité jusqu'à la victoire. La fréquence inflationniste du terme 'stratégie' témoigne de cette volonté de maîtrise sur la réalité. Aucun hasard, aucune contingence ne peut intervenir. Plus précisément il n'y a ni hasard ni contingence. Il n'y a que de la maîtrise laquelle est l'effet de la volonté divine.

### **Caractéristiques de la PRCA**

Elles sont quatre et sont décrétées fondamentales pour l'auteur.

La première caractéristique est son aspect culturel opposé à celles qui se veulent politique. La PRCA est apolitique.

La seconde caractéristique consiste dans son ancrage endogène opposé au caractère exogène des autres projets révolutionnaires comme ceux d'obédience marxiste. La PRCA est antimarxiste.

La troisième caractéristique est son pacifisme à toute violente telle que celle des révolutions communistes ou des putschs militaires, par exemple.

---

<sup>7</sup> 1970-1985 : ce sont les années dites « de plomb ».

La quatrième caractéristique réside dans son fondement qui est constitué de deux principes : le dialogue opposé à la discrimination et le consensus opposé à l'exclusion.

### **Ses objectifs**

- Assurer la réconciliation avec nous-mêmes et agir ainsi au niveau officiel et populaire dans les plus brefs délais.
- Faire en sorte que le peuple « déclare clairement son identité berbère – langue, culture et civilisation –
- et qu'il pratique cette culture dans toutes ses expressions linguistiques qu'elles soient : berbère, dialectale [arabe marocain] ou hassaniya.

### **L'identité culturelle selon la PRCA ?**

Cette identité a une double composition : certains de ses éléments sont invariants et d'autres peuvent varier.

Les invariants sont la terre dont on délimite les frontières (Afrique du nord), le peuplement référé de tout temps à cette terre et la langue. La toponymie est ce qui articule ces trois invariants : elle montre que la terre, le peuplement et la langue sont berbères.

Quant à la variation elle se manifeste dans les expressions de cette identité. Il s'agit des expressions religieuses, rituelles, architecturales, vestimentaires et culinaires ainsi que dans les rapports homme-femme.

### **Conclusion**

Ce parcours bibliographique s'est focalisé sur ce que disent les discours qui semblent très variés. On conclura sur deux thèmes privilégiés des auteurs.

### **L'identité et ses discours**

Ce que le lecteur que je constate quant aux diverses publications est le caractère répétitif des conceptions de l'identité berbère. Même si l'on constate des variations – l'identité culturelle berbère consensuelle versus l'identité culturelle berbère exclusive et le primat du culturel versus le primat du politique<sup>8</sup> – le socle épistémique est le même. Son

---

<sup>8</sup> Voici les revendications des politiques : 1. Constitutionnalisation de l'amazighité ; 2. Constitutionnalisation de l'égalité de l'amazighe et de l'arabe avec leur officialisation ; 3. Constitutionnalisation de la laïcité ; 4. Référence de la constitution aux droits de l'homme ; 5. reconnaître les droits des peuples à côté des droits des individus ; 6. Coutumes berbères comme l'une des sources du droit ; 7.

noyau inconscient réside dans une représentation substantielle de l'identité et non un processus structurel en devenir infini.

La répétition est, ici, de structure épistémique. En effet, tous ces discours sont rétrospectifs, ré-interprétatifs de ce qui a eu lieu sans que ce 'ce qui a eu lieu' ait été conceptualisé ou, au moins, évoqué dans une vraie monstration.

Le discours et les noms de l'identité culturelle berbère sont des opinions au sens propre du terme. Or, une opinion en vaut une autre, du moins dans le système démocratique moderne. Si une opinion en vaut une autre, il n'y a, alors, aucune vérité qui puisse s'imposer à tous. Il s'en déduit que les opinions sur l'identité culturelle berbère se valent et, par conséquent, dénuées de toute vérité et de toute subjectivité authentique et autonome.

### **Identité culturelle, Mouvement culturel et État**

Le clivage sur l'autochtonie, qui est le début de la politisation de la chose berbère, a fait apparaître le problème de l'autonomie relative de la question berbère par rapport à l'État. Ma conclusion est qu'il n'y en a aucune et, par conséquent, la politique sera une gestion étatique.

L'identité culturelle berbère reste, donc, enferrée dans un crédo nationaliste amélioré dont la maxime pourrait être : « Restons nous-mêmes, ce que nous avons toujours été ». Bref, maintenons les principes pérennes que sont la religion, les valeurs morales ancestrales et la culture avec ses langues ancestrales. Il manque juste la monarchie. Oubli ?

Il va sans dire que cette vision est non seulement substantialiste, mais elle est conservatrice, voire réactionnaire. C'est pourquoi son étatisation, son incorporation à l'État, est son horizon immédiat. Elle y est déjà malgré la persistance chétive de la tendance politiste.

### **La situation aujourd'hui**

On vient de montrer d'où les auteurs lus nomment les choses : ils les nomment d'un discours incorporé par la politique de l'État. Si l'on suit la thèse de Machiavel selon laquelle l'État n'a pour d'autre objectif que de perdurer dans son être, on comprend pourquoi l'opération d'incorporation est vitale pour lui. Toute nouveauté qui

---

Suprématie du droit international sur le droit national ; 8. Constitutionnalisation d'un État des régions conformément au principe du respect de l'unité territoriale. EK-A. Aboukacem, « Aux origines de la politisation de l'action culturelle amazighe au Maroc », in *Asinag* 8, Rabat, 2013, p. 73, note 2.

apparaisse avec puissance doit être incorporée. L'incorporation signifie ceci : disjoindre sa puissance et sa nouveauté de l'événement qu'est toute nouveauté et la convertir en fait auquel il faut donner une signification dans les systèmes discursif et institutionnel étatiques. A. Laroui a déjà formulé une idée semblable.<sup>9</sup> Il va sans dire que la tradition est un système idéologique sans vérité. C'est une opinion « totalitaire » car elle se dit porteuse de vérité. A. Laroui a bien montré qu'elle ne cesse de reculer ou, dans mon lexique, de convertir ce qui la déborde. Telle est schématiquement la situation actuelle.

D'où le discours de l'émancipation peut-il nommer la vérité de cette situation ? D'abord en se demandant si le berbère n'était pas cette vérité. Sinon, il n'y a que le réel, au sens psychanalytique du terme, qui peut orienter ce discours vers cette vérité. Un seul chemin : l'enquête car ce réel relève à la fois de l'insu et de l'impossible. En tout état de cause, ce réel est un inexistant dans la situation telle qu'elle est schématisée plus haut.

### Bibliographie

- Aboulkacem, El Khatir-Afulay, « Aux origines de la politisation de l'action culturelle amazighe au Maroc », in *Asinag* 8, Rabat, 2013, pp. 59-76.
- Akhiate, Brahim, *Nahḍa (al-) al-amâzîyîyya kamâ ʿictu mîlâda-hâ wa taṭawwura-hâ*, AMREC, Rabat, 2012.
- Amâzîyîyya (al-)*, Éditions Forum de la citoyenneté, 2004.
- Chad, Mohamed, *Dictionnaires de l'arabe marocain Fassi*, Dar Maârif, Casablanca, 1996.
- Collectif, *Identité culturelle au Maghreb*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Rabat, 1991.
- Amâzîyîyya (al-) wa ḥuqûq al-insân*, numéro spécial de *Nawâfidh*, 49-50, juillet 2011.
- Ennaji, Moha, *Le substrat amazigh de la culture marocaine*, Association Fès Saïs-Université Mohamed b. Abdallah, Fès, 2006.

---

<sup>9</sup> Voici, entre autres, comme Laroui exprime l'idée : « La Tradition naît d'une structure qu'elle perpétue [...] »

Qu'y a-t-il en effet de plus manifeste que la relation entre monothéisme et autocratie ? Un seul Dieu dans le ciel, un seul souverain sur terre.

[...] La Tradition s'édifie par l'exclusion et se perpétue par la cooptation.

[...] La tradition est constamment sur ses gardes, craignant à chaque instant une agression de l'extérieur ou une déviation à l'intérieur. [...] le principal but de celle-ci [c'est de] se définir pour perdurer ». A. Laroui, *Tradition et réforme*, Centre culturel arabe, Casablanca, 2009, pp. 106-109. (C'est moi qui souligne).

Laroui, Abdellah, *Tradition et réforme*, Centre culturel arabe, Casablanca, 2009.

Rachik, Hassan (éd.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 2006.



## **Militantisme et champ littéraire kabyle. Des années 1970 à nos jours**

Mohand Akli SALHI

### **Abstract**

This study attempts to describe the role of the identity and of the militant postures of authors and publishers in the Kabyle language in the emergence and institutionalization of the contemporary Kabyle literary field. It also seeks to explain the impact of the militancy of these agents on the visibility of this field.

Périphérique, régional et moins doté en moyen matériels et symbolique comparativement aux littératures en arabe et en français, le champ littéraire kabyle contemporain est en manque de visibilité. Institutionnellement en position marginale, il doit son émergence essentiellement au militantisme de ses agents (auteurs, éditeurs, lecteurs, critiques, etc.). Ces derniers tentent tant bien que mal de lui assurer une certaine visibilité (littéraire, culturelle mais également politique). Ils ont en commun la volonté de contribuer à la sauvegarde et à la promotion de la culture amazighe. Nombres d'indices permettent de considérer leurs actes (d'écriture, d'édition et de réception) comme une affirmation identitaire (en tant qu'amazighs).

La présente étude ambitionne de mettre en lumière le rôle et quelques facettes du militantisme de ces agents dans l'émergence du champ littéraire contemporain. L'hypothèse défendue ici est que les actions militantes des agents agissant dans le champ littéraire ont un impact considérable aussi bien sur l'institutionnalisation, lente mais progressive, de la littérature kabyle que sur la visibilité de plus en plus importante du champ et de l'agent littéraires kabyles (comme acteur de la scène culturelle).

Ces acteurs, qu'ils soient auteurs, éditeurs, critiques ou autres, connaissent très bien la position du champ auquel ils appartiennent et dans lequel ils évoluent. C'est pour cela qu'ils ont toujours essayé de

contourner les contraintes et les difficultés et de se donner des espaces d'expression propres.

Pour rendre compte des actions (militantes) des agents agissant pour l'émergence et la visibilité du champ littéraire kabyle, il nous paraît important d'observer deux attitudes :

1. D'abord, il faut accorder l'importance nécessaire au choix linguistique opéré par les auteurs dans leurs créations littéraires et à l'impact de ce choix dans la définition et la limitation du champ littéraire kabyle. Ce choix place la création littéraire contemporaine en kabyle, notamment durant la période allant des années 70 au début du siècle actuel, comme une action culturelle et politique entrant dans le cadre plus général des actions visant la réhabilitation et la valorisation de la langue, la culture et l'identité berbères.
2. Et puis de repérer dans le réseau des actions réalisées dans la vie littéraire, les stratégies de contournements des contraintes institutionnelles (édition, distribution, légitimation, etc.). Celles ayant un impact sur la visibilité de la littérature kabyle doivent être mises en exergue.

### **Langue et champ littéraire**

La langue d'expression et d'écriture, le kabyle, définit et distingue le champ littéraire kabyle dans l'espace culturel algérien. Le critère linguistique est le seul capable de tracer les limites de ce champ. Les autres critères, géographique et thématique par exemple, sont secondaires et tirent leurs substances du critère linguistique. En effet, le critère géographique n'est en fait que la traduction territoriale du critère linguistique : les limites de la Kabylie ne sont que celles de la kabylophonie. De même, le critère thématique est, lui, la transposition socio-discursive des réalités ethnolinguistiques kabyles. Les références à l'espace kabyle, loin d'être insignifiant notamment dans la littérature d'expression française, n'est ni nostalgique ni mythifié ; cet espace est tout simplement la référence naturelle, première et réelle de l'écriture littéraire en kabyle.

L'interdiction, l'anathème et la minoration dont fait l'objet la langue berbère en général ont constitué le soubassement sociopolitique qui a provoqué des réactions en faveur de cette langue et de la culture qu'elle véhicule. Le mouvement culturel en faveur de la langue et l'identité berbères, dont la littérature en cette langue est l'une des expressions, constituent en fait une réaction à la négation politique et idéologique exercée par l'État.

Devant la fermeture des espaces littéraires officiels déjà saturés par les enjeux idéologiques entre arabophones et francophones, des volontés d'organisation particularisantes se sont exprimées dans le but de se donner une visibilité. C'est le cas de l'initiative prise par Salem Zenia<sup>1</sup> d'intégrer le berbère comme langue de création dans Le Pen Club International.<sup>2</sup> Dans l'appel aux agents littéraires, on peut lire :

(...) nous avons décidé de nous inscrire et d'adhérer à cet ensemble en tant qu'écrivains, chercheurs, promoteurs et défenseurs de la langue tamazight. Toutes les langues ou presque, sinon les plus importantes, au moins sur le plan démographique, participent et existent dans cet organisme international ouvert et indépendant.

Faire adhérer la langue tamazight dans cet ensemble (une langue = un centre PEN) est aussi une manière de lui donner une place et une existence sur le plan international ; une manière d'institutionnaliser la littérature amazighe et promouvoir toute la production qui se fait en tamazight et autour de tamazight.

Plusieurs paramètres comme, entre autres, la motivation de l'écriture, la posture identitaire et la visibilité du champ, indiquent que le critère linguistique est déterminant dans la définition aussi bien de la littérature que de son organisation institutionnelle. Tous ces paramètres sont traversés par le militantisme des agents du champ littéraire kabyle. Le plus important, observable déjà au niveau de la création, est le choix de la langue fait par les auteurs kabyles.

---

<sup>1</sup> Auteur de deux romans, *Tafrara* (1995, 2011) et *Iyil d wefru* (2002, 2013), et de deux recueils de poésie bilingues kabyle - français : *Les rêves de Yidir* (1993), *Tifswin* (2005), de deux recueils de poésie bilingue kabyle-catalan : *Itij aderyal* (2009) *Nekk d ajentaḍ* et d'une plaquette de poésie traduite en catalan. Il a également publié la traduction de son troisième roman en catalan en 2013. Zenia a bénéficié de deux résidences d'écriture en Europe. La première en 2006 en Allemagne et la seconde en Espagne en 2007, invité par le PEN Club International. Actuellement, il vit à Barcelone.

<sup>2</sup> Organisation internationale dont la mission est d'accompagner les auteurs, de différentes nationalités et de différentes langues, attachés aux valeurs de la paix et de la tolérance. Cette organisation est reconnue « Agréée par l'UNESCO et le Conseil économique et social des Nations unies le PEN travaille en étroite collaboration avec de nombreuses organisations internationales : Amnesty International, Human Rights Watch, ARTICLE 19, Comité pour la protection des journalistes, Fédération internationale des journalistes, Reporters sans frontières, Index on Censorship etc. ». Pour une présentation plus développée, voir l'annexe n° 1.

### Écrire en berbère : un choix et une posture identitaires

Pour les écrivains, le choix d'écrire en kabyle relève d'une question de défense et de survie identitaire. C'est un choix militant et existentiel. Plusieurs prises de position sont exprimées pour rappeler cela. Dans la préface au roman *Askuti* de Said Sadi, Amar Mezdad écrit en kabyle :

*I widak ibyan ad mhun tamaziɣt qqaren mačči t-tameslayt, d asqewqew n nnig lkanun, a sen nini : ɣret « ASKUTI »*  
 Ceux qui veulent anéantir tamazight, ceux qui disent qu'elle n'est pas une langue, qu'elle est juste un bégaiement, je leur demande de lire ASKUTI (préface du roman de Sadi, *Askuti*, Asalu, 1991, p. 14).

Les préfaces, les avant-propos et les présentations qui accompagnent les ouvrages littéraires mentionnent largement cette fonction de sauvegarde de la langue et de la culture berbères en usant de l'écriture, en insistant sur le fait que cette dernière est l'un des rares moyens capables d'assurer l'avenir.<sup>3</sup>

Les auteurs affirment que le choix du kabyle est militant, moral et existentiel. Zenia et Makour<sup>4</sup> résumant chacun à sa manière cette position en déclarant :

*ma yella, nekk, kečč, wayeɖ, ur nuri ara s tmaziɣt, anwa ad yarun yes-s ? Issefk ad tt-naru, ad tt-necnu, ad necdeɣ yes-s*  
 Si moi, toi ou quelqu'un d'autre, nous n'écrivons pas en tamazight, qui va le faire ? On doit écrire, chanter et danser avec cette langue. (Salem Zenia, communication personnelle).

*S teqbaylit kan i zemrey ad aruy... yerna s teqbaylit kan i iyi-d-tewwi ad aruy*  
 Je ne peux écrire qu'en kabyle... en plus de cela c'est en kabyle que je dois écrire (Ali Makour, 1953-2002, communication personnelle).

<sup>3</sup> Les paratextes constituent un très bon matériau dont l'étude peut nous renseigner sur les discours qui s'y développent et la fonction aussi bien de la littérature que de l'écriture en général.

<sup>4</sup> Ali Makour a publié de son vivant un recueil de poème (*Ul Yeryan*). Le HCA lui a publié à titre posthume un conte traditionnel qu'il a réécrit à sa manière (*Hmed ugellid*). Décédé en 2002, il a laissé plusieurs manuscrits inédits dont des romans, des nouvelles, des traductions et beaucoup de poèmes.

Si certains auteurs sont bilingues en écriture comme Lwiz, Kezzar, Koudache et Rabia entre autres, une bonne partie des écrivains kabyles, à l'image de Hamane, Houd, Mezdad, Tazghart, Zenia entre autres, pouvaient (peuvent) écrire de la littérature en d'autres langues, notamment en français et/ou en arabe. Le choix de la langue d'expression littéraire est conscient, comme chez Mezdad :

(...) *Tenniḍ s lqella imangalen i țaruy ! Aha°, mer byiy zemrey ad aruy xersum s yiwet tutlayt nniđen ! Imeddukul-iw d wid i yi-qerben zran zemrey, acu xtarey ! Acu, axtiri tikkwal d astașer (...)*

Tu me dis que j'écris pour combler le manque de romanciers [en kabyle] ! Non, si je voulais, je pourrais écrire au moins avec une autre langue [autre que le kabyle] ! Mes compagnons et mes proches le savent, mais j'ai choisi même si parfois le choix est douloureux.

Les auteurs interviewés insistent tous sur l'importance militante de l'écriture littéraire en kabyle. À la question de savoir la signification qu'ils attribuent à l'acte d'écrire en kabyle aujourd'hui, Zenia et Zimu<sup>5</sup> ont répondu respectivement :<sup>6</sup>

Écrire en tamazight aujourd'hui signifie beaucoup. Pour nous d'abord qui avons lutté pour que cette langue échappe à une disparition presque programmée, ensuite je dirais par solidarité aussi à tous ceux qui partagent avec nous le même destin ou les mêmes préoccupations existentielles. Ensuite pour cette jeunesse qui a tant sacrifié et qui a tant donné d'elle-même. Nous n'avons pas le droit de la décevoir. Écrire donc dans cette langue est la moindre des choses. C'est aussi une façon d'exister en tant que nation porteuse d'une civilisation et de valeurs. Mais sans la langue et surtout l'écriture, en ce moment même où la technologie avance à grande vitesse, on serait quelque part dilué dans un ensemble qui jouit d'une existence physique, certes, mais sans âme.

Il est clair qu'on ne saurait répondre à votre question comme le ferait n'importe quel auteur qui écrit dans une langue dominante comme le français, l'anglais, l'arabe ou le chinois. Pour nous, Kabyles, écrire a toujours été une manière d'exister et de résister. Même si l'auteur, d'un point de vue individuel, s'éclate, s'exprime, s'amuse, s'affirme et se plaît aussi en écrivant dans sa langue maternelle, pour ses

<sup>5</sup> Zimu est poète chanteur et auteur de deux recueils de nouvelles : *Tikli* (2009) et *Ameddakkal d tullisin niđen* (2011).

<sup>6</sup> Journal *La Tribune* du 14 avril 2011.

semblables, son acte d'écrire relève du militantisme, un acte qui sauvera leur langue maternelle de la disparition.

En relation avec la question de la réception littéraire, Kezzar<sup>7</sup> considère cet acte d'écrire comme suit :

(...) écrire, éditer et faire lire en kabyle relèvent presque du parcours du combattant. Pour ma part, je suis conscient de tous ces problèmes et je les affronte avec beaucoup de sérénité. N'est-ce pas ce qui fait le charme du fait d'écrire en kabyle ?

La même position se retrouve dans les textes littéraires eux-mêmes. Les exemples sont nombreux et chaque auteur illustre ? comment il l'aborde. Dans son quatrième roman, *tettǧilli-d ur d-tkeččem*, Mezdad attribue au personnage principal, *Utudert*, le projet d'écriture d'un livre. Dans son second roman *Tagrest uryu*, Mezdad fait aussi parler son personnage *Weeli* à travers un livre qu'il est en train d'écrire et qui constitue quelques chapitres du roman. De son côté Tazaghart, dans sa nouvelle *Akka kan*, traite de l'écriture en berbère. À un personnage qui ne fait que critiquer les auteurs berbères en d'autres langues, un autre personnage lui reproche le fait que lui-même n'écrit pas dans sa langue. Ce dernier commente :

*Tartulyan, Frunṭu, Aǧrumi, Azerraǧ... Asaru yezziɣ n wid ineǧren targa-nsen yer beṛra, yesswen iherqan yerwan aman, ǧǧan akal deg d-frurin d ayurar, d lbur.*<sup>8</sup>

Tertullien, Fronton, El Adjrumi, Azerradj... la liste est longue de ceux qui orientent leurs rigoles vers l'extérieur, qui arrosent les champs déjà arrosés (qui n'en ont pas besoin), oubliant leur terre qu'ils ont laissée en sécheresse et sans culture.

En somme, l'écriture (littéraire) en kabyle est prise comme un devoir moral, un moyen d'opposition politique et un acte subversif. C'est un engagement de militant. Le choix d'écrire en kabyle est à

---

<sup>7</sup> Ameziane Kezzar est plus connu comme traducteur-adaptateur. Il est l'auteur de *Ayyul n Ġanǧis* (2010) et de *Brasens chez les Kabyles* (2014). Il est également publié des nouvelles (Revue *Tifin*) et un roman en français *La fuite en avant* (2001).

<sup>8</sup> B. Tazaghart, *Lǧerǧrat*, Tullisin, Béjaïa, 2003.

l'origine de la posture identitaire adoptée dans les textes littéraires.<sup>9</sup> Cette posture ne se lit pas uniquement dans la thématique identitaire développée dans le roman et la poésie (écrite et/ou chantée), mais également dans la poétique de l'Identitaire liée à la caractérisation des personnages, la signification des espaces et dans l'onomastique littéraire.

### Les contournements institutionnels

Durant toute la période allant des débuts des années 70 à nos jours, l'émergence et la visibilité progressives des pratiques littéraires en kabyle ont été rendus possibles grâce à des acteurs culturels qui, par la force des choses, allient militantisme politique et activités littéraires et artistiques. Par leurs multiples actions, ces acteurs tentaient de contourner l'écueil institutionnel qui frappait la littérature kabyle. Individuellement ou en groupes, ils agissaient de différentes manières pour donner existence à leurs pratiques littéraires. Ces dernières apparaissent, au plan textuel, sous forme de traductions et adaptations, de créations de nouveaux genres, et au plan culturel, sous forme de représentations théâtrales, de prise en charge éditoriale (autoédition, édition associative et/ou privée) et, plus récemment, de débats dans des cercles restreints d'auteurs et de poètes et/ou en public.

De la fin des années 60 à nos jours, nous pouvons scinder cette période en trois étapes dont le tableau suivant montre les principales caractéristiques des actions de ces acteurs tout en indiquant les espaces dans lesquels ils évoluaient.

Périodes	État du champ	Espaces des activités	Types d'activité
1970 – Début des années 90	Rejet et interdiction institutionnelle	Diaspora (principalement à Paris)	Edition et activités associatives
Début des années 90 - début 2000	Incertitude institutionnelle	Diaspora (principalement à Paris) ; Kabylie	Activités associatives ; Auto-édition

---

<sup>9</sup> Il est intéressant de mettre en lumière comment se traduit cette posture textuellement et quelle est son impact sur la poétique des textes notamment dans les romans.

Début 2000 - 2014	« périphérisation » et particularisation institutionnelle	Kabylie ; Diaspora (France, Espagne, Canada, Belgique)	Journées d'étude ; Édition privée et étatique ; Festivals Cercles d'écrivains
-------------------------	---	---	---

Face au rejet institutionnel, caractéristique de la première étape, les agents culturels se constituaient en groupes, comme le groupe d'Alger et le groupe de Vincennes. D'une organisation spontanée et basée essentiellement sur l'adhésion à une perspective culturelle et identitaire, le groupe d'Alger est en fait une constellation d'acteurs politiques et culturels dont les pôles étaient la résidence universitaire de Ben Aknoun (Cercle berbère), la radio kabyle (émissions culturelles novatrices) et l'université d'Alger (cours de Mammeri). Les interconnexions entre ces pôles favorisaient des débats et des rencontres sur la culture berbère en général et sur la littérature en particulier. Les acteurs les plus en vue de ce groupe et qui ont par la suite une activité littéraire remarquable sont Amar Mezdad, Ben Mohamed, Mohand Ou Yahia et Said Sadi. L'essentiel des activités de ce groupe, qui activait de la fin des années 60 au milieu des années 70, tournait autour de la traduction et de l'adaptation des auteurs connus, les représentations théâtrales et le renouvellement de la création poétique. C'est durant cette étape que les pièces de Kateb Yacine<sup>10</sup> sont traduites. C'est également durant cette étape que de nouvelles plumes comme Ben Mohamed et Mohand Ou Yahia, commençaient à émerger, dans les excursions et les galas qui s'organisaient périodiquement ou dans les émissions de radio.

Pour faire face à l'ostracisme ambiant qui frappe la berbéricité, l'activité militante des culturalistes kabyles se délocalisait vers la France.<sup>11</sup> Évoluant dans un environnement plus propice, le groupe de

<sup>10</sup> *Mohammed prend ta valise, La poudre d'intelligence et La guerre de 2000 ans*. Ces pièces en kabyle sont consultables sur le site [www.ayamun.com](http://www.ayamun.com).

<sup>11</sup> En analyste mais également en acteur, Chaker note qu' « un des effets les plus marquants de cet ostracisme sera la “délocalisation” quasi complète des études berbères en France, jusque vers 1990. Délocalisation de la recherche académique bien sûr, mais aussi de toute l'activité militante : les associations culturelles berbères kabyles se développent en émigration, surtout à Paris durant les décennies 1960/1970/1980 », S. Chaker, « Algérie 1962-1974 : le refoulement des études berbères », in Henry Jean-Robert - Jean-Claude Vatin (sous la dir. de), *Le temps de la coopération. Sciences sociales et décolonisation au Maghreb*, Karthala / IREMAM, Paris, 2012, p. 114.

Vincennes, dont certains membres sont issus du groupe d'Alger, est plus productif au plan éditorial. Apparue au début des années 70, ce groupe a commencé par publier un bulletin, dénommé *Bulletin d'Études Berbères*,<sup>12</sup> avant de le remplacer par la revue *Tisuraf*. Dans cette dernière, il y a une tendance nette à la production littéraire. On y trouve entre autres des textes de poésie et de prose dont le premier texte qualifié de nouvelle sous la plume de Mohand Bilek,<sup>13</sup> des extraits des adaptations de Mohand Ou Yahia. Par ailleurs, les premiers recueils poétiques, respectivement *Tafunast igujilen* d'Amar Meskin,<sup>14</sup> *Mazal lxir ar zdat* de Mohand Ou Yahia et *Isefru umehbus* de Yidir Ahmed Zaid, y sont édités. Ces derniers constituaient des suppléments de la revue *Tisuraf*. Prolongement du groupe de Vincennes, la coopérative *Imedyazen* se donnait la mission de porte-parole au plan international des événements du printemps berbère en collectant et diffusant de l'information liée à ces événements. En tant que maison d'édition, cette coopérative avait édité le roman *Askuti* de Sadi en 1983, après qu'il a été publié en partie dans la revue *Tafsut*.

Durant toute la première étape allant des années 70 aux débuts des années 90, l'édition continuera à se faire principalement en France dans les milieux associatifs. C'était le cas, en plus des livres déjà mentionnés, d'*Isefra n tmeṭṭut taqbaylit* de S. Baya et de *Targit umedyaz* de Meziane ou Moh par l'association *abrid-a* basée à Saint-Ouen. C'est également le cas des romans de Rachid Aliche et de tous les textes de nombreux auteurs (Aliche, Ben Mohamed, Hamane, Rabia, Zenia, etc.) insérés dans la revue *Awal*.

Le début de l'institutionnalisation du fait berbère, avec l'ouverture de deux départements universitaires d'études et de recherches berbères à Tizi-Ouzou et à Béjaïa en 1990 et en 1991, puis avec l'introduction de la langue dans l'éducation nationale en 1995, marque le début de la deuxième étape. Malgré cela, l'institution littéraire reste incertaine. L'édition continue à se faire à l'étranger, principalement en France (Boulariah, Ouhamza, Zenia, etc.). En Algérie, les rares publications

---

<sup>12</sup> Ce bulletin (1973-1977) contient 12 numéros. La littérature est représentée notamment par des extraits, des adaptations (Sartre, Brecht) de Mohand Ou Yahia, la traduction de *Mohamed prend ta valise* (de Kateb Yacine), de petits récits traditionnels et des poèmes de B. Amezyan.

<sup>13</sup> *Tisuraf* n° 06 (sous le titre « Tazwara », p. 57-59) et n° 07 (sous le titre « Ablad », pp. 72-78).

<sup>14</sup> C'est le pseudonyme d'Amar Mezdad. Son recueil sera réédité, à compte d'auteur, en 1990.

se faisaient soit à compte d'auteur (Mezdad, Sahki et Slimani, etc.) soit dans le cadre associatif (Nekkar, Mezdad, Sadi). Le fait le plus marquant face à cette incertitude institutionnelle est indéniablement la constitution du prix Mouloud Mammeri. Organisé annuellement par la Fédération Nationale des Associations Culturelles Amazighes (FNACA), ce concours a duré une dizaine d'année. Il a constitué un espace de rencontre et de compétition littéraire. Son organisation annuelle apportait l'argument de la vitalité littéraire en kabyle. Si, durant la dernière décennie du siècle dernier, la publication du livre littéraire en kabyle était rare, ce n'était pas par manque de création mais plutôt à cause de l'incertitude institutionnelle : le concours recevait un nombre conséquent de manuscrits (tous genres confondus). Les lauréats (les premiers prix ou les prix d'encouragement) des différentes éditions se feront plus tard publiés.<sup>15</sup>

L'ouverture institutionnelle se fera à partir des premières années du siècle actuel. La prise en charge étatique de l'édition se réalisera essentiellement par l'intermédiaire du Haut Commissariat à l'Amazighité (HCA). Depuis la reconnaissance du berbère comme langue nationale (article 3 bis de la constitution), cette institution a fait de l'édition des livres son créneau le plus important<sup>16</sup> : la collection *Idlisen-nney* compte, en 2014, 110 ouvrages (tous genres confondus), et depuis 2009, la revue *Tamaziyt tura*, publie des textes littéraires avec une tendance remarquée pour le genre de la nouvelle.<sup>17</sup>

L'apport des structures étatiques dans la prise en charge institutionnelle de la littérature kabyle est au-deçà des attentes. Les actions ponctuelles du Ministère de la Culture en faveur de la culture berbère en général, comme l'attribution du fonds national de la promotion des arts et des lettres, sont exceptionnels. Les publications des éditions étatiques, ANEP et ENAG,<sup>18</sup> sont quantitativement insignifiantes. Depuis qu'elle a commencé à éditer le livre berbère,

---

<sup>15</sup> À l'image de Bouamara, Chemakh, Makour, Nekkar, Oubellil, etc.

<sup>16</sup> Un regard bibliométrique objectif doit être jeté à cette expérience. Une lecture de cette dernière est proposée par Amar Ameziane, 2011.

<sup>17</sup> Il est à noter que dans les 13 numéros de cette revue, on y remarque une présence féminine de plus en plus soutenue notamment pour le genre de la nouvelle. Par ailleurs, un nombre significatif de textes sont écrits par des jeunes auteurs ayant fait des études en langue et culture amazighes. L'impact de l'enseignement du berbère sur l'écriture littéraire doit être mis en lumière. C'est une problématique qui mérite l'attention des chercheurs en analyse littéraire et en sociolinguistique.

<sup>18</sup> ANEP : Agence Nationale d'Édition et de Publicité. ENAG : Entreprise Nationale des arts Graphiques.

l'ENAG n'a mis sur le marché qu'à peine une trentaine d'ouvrages. Pour la littérature proprement dite, il y a eu la publication de quatre ouvrages de contes pour enfants (Kaci Allahoum, Boussad Bouskin), une traduction (Bouamara) et deux recueils de contes et de proverbes en chaoui (Ounissi). Pour l'ANEP, sur la dizaine de publications, on dénombre comme textes littéraires un roman (de Hamane), un recueil de nouvelles (Ramdane Abdennebi), une pièce de théâtre. Il faut bien noter que les dernières publications de l'Enag et celles de l'Anep entrent dans le cadre du partenariat entre cette entreprise et le Haut Commissariat à l'Amazighité.

Exceptionnellement pris en charge par des éditions privées sur la place d'Alger (Casbah, Chihab), le livre littéraire en kabyle n'est point visible dans les catalogues d'éditeurs au niveau national. Quand il l'est, c'est grâce à l'activisme associatif, comme c'est le cas notamment de l'association *Imedyazen* basée à Alger et de l'association *Numidia* d'Oran. Ces deux associations, dont certains membres sont des écrivains,<sup>19</sup> activistes depuis une vingtaine d'année.

C'est en Kabylie que l'essentiel de l'institutionnalisation allait se faire. Presque exclusivement en dehors des circuits de l'État,<sup>20</sup> cette dernière s'est réalisée, durant la dernière quinzaine, indubitablement grâce à l'engagement militant des acteurs (individuellement ou en association). Du point de vue éditorial, de nouvelles maisons d'éditions ont vu le jour ;<sup>21</sup> elles sont dirigées soit par des militants connus dans les milieux culturels et politiques, à l'image des éditeurs comme Tira Editions, Achab Éditions, soit par des écrivains, qui tentent de prendre en charge la publication de la littérature kabyle. C'est le cas entre autres de Mohand Arkat (Éditions La Pensée), Hamid Mouzaoui (Les Éditions Le Savoir) et Brahim Tazaghart (Tira Éditions). Par ailleurs, c'est à Tizi-Ouzou qu'une constellation d'éditeurs se forme. On y trouve Achab Editions, L'Odyssée Éditions, Mehdi Éditions, Éditions El Amel, Édition Le Savoir, Éditions La Pensée. S'appuyant essentiellement sur une distribution locale, régionale pour les plus performantes comme Tira, l'Odyssée, Achab et El Amel, ces maisons d'édition ont la possibilité de se rencontrer

---

<sup>19</sup> Il faut notamment penser entre autres à Djamel Benaouf (romancier, poète et dramaturge), à Youcef Achouri (nouvelliste et romancier), à Nadia Benameur (Poétesse) et à Abdellah Hamane (nouvelliste, romancier, poète).

<sup>20</sup> Exception faite de l'action éditoriale du HCA.

<sup>21</sup> L'annexe n° 2 présente, à titre d'exemple, les tendances de la prise en charge éditoriale du roman kabyle.

annuellement au salon du livre amazigh qu'organise le HCA à Bouira et, sporadiquement, dans des festivals et autres rencontres culturelles.

La petite dynamique éditoriale est soutenue, durant ces dernières années, par deux faits importants à signaler. D'un côté une activité critique de la littérature kabyle est apparue. Cette activité s'articule soit autour de l'organisation de rencontres sur l'écriture d'un auteur (comme celles faites sur les œuvres respectivement d'Abdellah Mohia et d'Amar Mezdad et Belaid Ait Ali entre autres), soit avec l'auteur dans des cafés littéraires. Ces manifestations sont essentiellement organisées par des associations, parfois en collaboration avec les instances municipales et préfectorales. D'un autre côté, l'organisation des festivals, notamment de poésie, contribue hautement à proposer des espaces de rencontre et d'échange entre les auteurs.<sup>22</sup>

En conclusion, il est, de notre point de vue, important de considérer le militantisme comme une donnée essentielle dans l'émergence du champ littéraire kabyle contemporain. Son importance se lit à la fois comme une attitude motivante au niveau de la création (langue de rédaction, choix du genre) et comme un moteur d'organisation au niveau des activités éditoriales et critiques. Le militantisme des agents agissants dans ce champ constitue l'un des facteurs importants qui assurent la petite visibilité à la littérature kabyle.

---

<sup>22</sup> Les plus importants de ces festivals sont organisés respectivement par l'association *Adrar n fad* (Ait Smail, Béjaïa), l'association *Itri Adelsan* (Akbou, Béjaïa) et les associations *Youcef Ou Kaci* et *Si Mohand Ou Mhand* (Abizar-Ain El Hamam, Tizi-Ouzou). Ces festivals publient les textes des lauréats.

## **Annexes**

### **Annexe n° 1 : Projet de création d'un Centre PEN Amazigh**

#### **Un mot sur le PEN International**

Le PEN club international est une association d'écrivains internationale, apolitique et non gouvernementale, fondée en 1921 par Catherine Amy Dawson Scott avec l'appui de John Galsworthy. Elle a pour but de « rassembler des écrivains de tous pays attachés aux valeurs de paix, de tolérance et de liberté sans lesquelles la création devient impossible ». Depuis octobre 2009, son président est le romancier et essayiste canadien John Ralston Saul, qui a succédé à l'écrivain et diplomate tchèque Jiří Gruša.

Le sigle *PEN* est un acronyme du mot anglais « pen (plume) » et résume les différents métiers de l'écriture ; P = Poets, Playwrighters ; E = Essayists, Editors ; N = Novelists, Non-fiction authors.

Agréée par l'UNESCO et le Conseil économique et social des Nations unies, le PEN travaille en étroite collaboration avec de nombreuses organisations internationales : Amnesty International, Human Rights Watch, ARTICLE 19, Comité pour la protection des journalistes, Fédération internationale des journalistes, Reporters sans frontières, Index on Censorship etc.

Le PEN club international est membre de l'International Freedom of Expression Exchange (IFEX), un réseau virtuel mondial d'ONG qui surveillent les violations à la liberté d'expression et qui organise, fédère ou relaie les campagnes conjointes ou organisées par ses membres, pour la défense des journalistes, écrivains et d'autres personnes persécutées alors qu'elles exercent leur droit à la liberté d'expression.

Le PEN International est la seule association mondiale d'écrivains, avec 144 centres dans 102 pays différents et un statut consultatif au sein de l'UNESCO et des Nations Unies. Le PEN International est le véritable porte-parole de la littérature mondiale.

Le PEN International est une organisation associative composée d'individus professionnellement engagés dans l'écriture. Son travail bénéficie à la fois aux lecteurs et aux écrivains en cherchant aussi bien à promouvoir la littérature qu'à faciliter l'accès à la lecture et l'écriture.

Le travail de défense des droits de l'homme de PEN International, en particulier vis-à-vis de la liberté d'expression, est

internationalement reconnu grâce à l'influence exercée par ses membres au moment de venir en aide et de soutenir des auteurs menacés en raison de leurs écrits ou de leurs déclarations. Par ailleurs ses programmes promeuvent aussi l'amour de la lecture, à travers des projets d'apprentissage et de sensibilisation, en soutenant l'accès à la littérature à travers la publication et la distribution, aussi bien que la promotion de la littérature à travers des festivals littéraires internationaux, des événements et des publications.

Le PEN International ne compte sur le soutien régulier d'aucun gouvernement et dépend de l'apport financier de ses centres et des donations indépendantes.

Maintenant que nous avons un aperçu sur la nature et les missions du PEN International, nous avons décidé de nous inscrire et d'adhérer à cet ensemble en tant qu'écrivains, chercheurs, promoteurs et défenseurs de la langue tamazight. Toutes les langues ou presque, sinon les plus importantes, au moins sur le plan démographique, participent et existent dans cet organisme international ouvert et indépendant.

Faire adhérer la langue tamazight dans cet ensemble (une langue = un centre PEN) est aussi une manière de lui donner une place et une existence sur le plan international ; une manière d'institutionnaliser la littérature amazighe et promouvoir toute la production qui se fait en tamazight et autour de tamazight.

Le Secrétariat du PEN International exige un nombre de signataires (au moins une vingtaine) pour accepter la demande d'adhésion du PEN Amazigh ainsi que le soutien d'au moins cinq centres PEN de différents pays. Le projet est au stade des premiers contacts ce que nous souhaitons est d'ores et déjà de former une liste de membres fondateurs pour pouvoir y aller de l'avant et concrétiser ce projet.

Les premiers signataires qui ont donné leur accord de principe :

Salem ZENIA  
El-Kaissa OULD BRAHAM  
Mohand Akli SALHI  
Brahim TAZAGHART  
Akli AZWAWI  
Naoufel BOUZEBODJA

**Annexe n° 2 : prise en charge éditoriale du roman**

Années	À compte d'auteur	Édition associative	Édition Privée	Édition étatique
60-80		FDB		
80-00	Boulariah Hamdani Iamrache	Asalu Éd. Berbères Imedyazen Yuba wis sin	Casbah Fédérop (2)	
01-14	Igli n tlelli Luni Mezdad (3) Oulansi Tazaghart	FNACA	Achab (2) Aframed Azar Azur Baghdadi El Amel Khalfi L'Harmattan (2) L'Odyssée La Pensée (2) Le Savoir Lulu.com Richa Elsam Tasekla Tira (2)	HCA ANEP FNAFA

### Bibliographie

- Abrous, Dahbia, *La production romanesque kabyle : une expérience de passage à l'écrit*, DEA (dir. S. Chaker), Université de Provence, 1989.
- , *La littérature kabyle*, in *Encyclopédie berbère*, XXVI, Édisud, Aix en Provence, 2004, pp. 4071-4074.
- Ait Ouali, Nasseridine, *L'écriture romanesque kabyle d'expression berbère (1946- 2014)*, l'Odyssee Editions, Tizi-Ouzou, 2014.
- Ameziane, Amar, « La littérature kabyle dans l'expérience éditoriale du HCA. Quelques notes exploratoires », in Luigi Serra - Anna Maria Di Tolla - Mansour Ghaki - Ahmed Habouss, *Pluralità e dinamismo culturale nelle società berbere attuali*, Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi, 1, Napoli, 2011, pp. 369-376.
- , *Tradition et renouvellement dans la littérature kabyle*, L'Harmattan, Paris, 2014.
- Paul Aron - Viala Alain - Denis Saint-Jacques (dir.), *Dictionnaire du littéraire*, PUF, Paris, 2008.
- Bougchiche, Lamara, *Langues et littératures berbères des origines à nos jours. Bibliographie internationale*, Awal/Ibis Press, Paris, 1997.
- Bourdieu, Pierre, « Le marché des biens symboliques », in *L'Année sociologique*, 22 (1971), pp. 49-126.
- *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris, 1992.
- Chaker, Salem, *Une décennie d'études berbères, 1980-1990 : bibliographie critique*, Bouchène, Alger, 1992.
- , « La naissance d'une littérature écrite : le cas berbère (Kabylie) », in *Bulletin des études africaines*, 17-18 (1992), pp. 7-21.
- , « Algérie 1962-1974 : le refoulement des études berbères », in Henry Jean-Robert – Vatin, Jean-Claude (sous la dir. de), *Le temps de la coopération. Sciences sociales et décolonisation au Maghreb*, Karthala / IREMAM, Paris, 2012, pp. 109-118.
- Chaker, Salem - Bounfour, Abdellah, *Langues et littératures berbères : chronique des études*, INALCO/L'Harmattan, Paris, 1994.
- Citti, Pierre - Detrie, Muriel (dir.), *Le champ littéraire*, Vrin, Paris, 1992.
- Dirkx, Paul, *Sociologie de la littérature*, Armand Colin, Paris, 2000.
- Dubois, Jacques, *L'institution littéraire : Introduction à une sociologie*, Nathan / Éd. Labor, Brussels, 1983.
- Escarpit, Robert (dir.), *Le littéraire et le social*, Flammarion, Paris, 1971.
- Fonkoua, Romuald - Halen, Pierre (Textes réunis par), *Les champs littéraires africains*, Karthala, Paris, 2001.
- Galand, Lionel, *Langue et littérature berbères, vingt-cinq ans d'études*, CNRS, Paris, 1979.
- Galand-Pernet, Paulette, « Tradition et modernité dans les littératures berbères », in *Actes du premier congrès des cultures d'influence arabo-berbères*, SNED, Alger, 1972, pp. 312-325.

- , *Littératures berbères. Des voix. Des lettres*, PUF, Paris, 1998.
- Hadj, Miliani, *Une littérature en sursis ? Le champ littéraire algérien de langue française*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Lacoste-Dujardin, Camille, *Dictionnaire de la culture berbère de Kabylie*, La Découverte, Paris, 2005.
- Mammeri, Mouloud, *Culture savante, culture vécue*, Ed Tala, Alger, 1991.
- Merolla, Daniela, « Peut-on parler d'un espace littéraire kabyle ? », in *Études et Documents Berbères*, 13 (1995), pp. 5-25.
- , *De l'art de la narration tamazight (berbère). 200 ans d'études : état des lieux et perspectives*, Peeters, Paris, 2006.
- Sadi, Nabila, « De l'espace comme signe identitaire dans le roman kabyle. Cas de *Tafrara* de Salem Zenia », in *Asinag*, 7 (2012), IRCAM, pp. 201-212.
- , « Poétique de l'identitaire dans le roman kabyle à partir de la sémio-anthropologie du personnage », in Luigi Serra - Anna Maria Di Tolla - Mansour Ghaki - Ahmed Habouss, *Pluralità e dinamismo culturale nelle società berbere attuali*, Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi, 1, Napoli, 2011, pp. 401-413.
- Sadi, Said, *Askuti. Ungal*, Asalu, Alger, 1991.
- , « Réémergence de la conscience berbère », in *Algérie, l'échec recommencé*, Editions Parenthèses, Alger, 1991, pp. 179-204.
- Salhi, Mohand Akli, « Regard sur les conditions d'existence du roman kabyle », in *Studi berberi e mediterranei. Miscellanea offerta in onore di Luigi Serra, Studi Magrebini*, nouvelle série, IV, 2006, pp. 121-127.
- , « Quelques effets de la situation sociolinguistique algérienne sur la littérature kabyle », in Vermondo Brugnatelli - Mena Lafkioui (éd.), *Berber in contact: linguistic and sociolinguistic perspectives*, Berber Studies, 2008, pp. 165-173.
- , « Quelques éléments de la problématique de la création et de la réception du roman d'expression amazigh (kabyle) », in *La littérature maghrébine des années 90 à nos jours : émergence d'un nouvel imaginaire*, Centre de Recherche en Anthropologie Sociale et Culturelle (CRASC), Oran, 2010, pp. 83-95.
- , *Études de littérature kabyle*, ENAG, Alger, 2011.
- , « Quelle grille d'analyse pour le (sous) champ littéraire kabyle », in *Champs littéraires et stratégies d'écrivains*, CRASC, Oran, 2014a, pp. 145-154.
- , « Renouveau et visibilité du champ littéraire kabyle », in Thomas Mannaig - Nelly Blanchard (éd.), *Littératures périphériques*, PUR, Rennes, 2014b, pp. 101-114.
- Tazaghart, Brahim, *Lğerrrat*, Tullisin, Béjaïa, 2003.
- Viala, Alain, *La naissance de l'écrivain*, Minuit, Paris, 1985.



## La « cause berbère » entre la pléthore discursive et la réalité socio-économique

Miloud TAÏFI

### Abstract

This contribution poses some interesting questions concerning: the role of Berber intelligentsia concerning representations, ideological positions and social and political attitudes regarding the 'Amazigh cause', and the future for Amazigh-speakers. This paper attempts to comprehend if Amazigh people truly are stakeholders in the political projects and societal orientations that the intelligentsia has developed for itself and in name of Amazigh people.

L'intelligentsia berbérophone, émanant de l'institution universitaire et / ou du tissu associatif, a développé, depuis quelques décennies, un discours revendicatif portant sur la reconnaissance et la promotion des langues berbères et des faits culturels qui leur sont inhérents. Ce discours est émaillé de concepts qui sont créés ad-doc ou déterrés par des investigations historiques et anthropologiques. De tels concepts sont censés dénoter et refléter des représentations, des positionnements idéologiques et des attitudes sociales et politiques relativement à la « cause berbère ».

La logorrhée discursive de la militance berbère a eu certes des effets et des impacts remarquables sur les orientations politiques des États magrébins, notamment en Algérie et au Maroc, puisque la langue berbère, dans sa dimension générique, a été finalement reconnue de droit et dotée de moyens institutionnels destinés à sa promotion : le HCA en Algérie et l'IRCAM au Maroc ; l'autre effet, plus visible, étant l'insertion du berbère dans le système éducatif.

Ces apothéoses indéniables, dont tout le monde se réjouit, sont-elles cependant porteuses d'un avenir prometteur pour la masse populaire berbérophone ? Cette dernière est-elle vraiment concernée par ce qui se passe ? Mieux encore, est-elle réellement partie prenante

des projets politiques et des orientations sociétales que l'intelligentsia élabore pour elle et en son nom ? Autrement dit, les représentations et les concepts mis en œuvre dans les discours revendicatifs et processifs sont-ils fondés sur un réel social, historique et anthropologique ou bien sont-ils tout simplement des vues d'esprit ?

Ces questions méritent, me semble-t-il, d'être agitées avec sérieux et sérénité. Il faut rappeler au moins deux choses qui peuvent aider à démêler de tels enchevêtrements : a) la « cause berbère » n'a pas jamais été l'objet d'une revendication manifeste de la masse populaire berbérophone, la Kabylie faisant quelque peu exception ; b) les populations berbérophones confinées surtout dans le domaine de la ruralité sont enlisées profondément dans des situations socio-économiques désastreuses. La misère, la pauvreté, le dénuement, l'isolement et l'analphabétisme étant leur lot et sort quotidiens, elles ne peuvent que subir et supporter les assauts des idéologues doctrinaires qui causent avec magnificence en leur nom, ignorant ou faisant semblant d'ignorer ce que dit l'adage avec sagesse : « ventre affamé n'a point d'oreilles ».

### **1. Conceptualisation de la « cause berbère »**

Il faut souligner de prime abord que les discours revendicatifs sur la langue et la culture berbères ont été construits au moyen de la langue française, les concepts mis en œuvre sont ensuite transposés en arabe. En effet, ce sont des universitaires, intellectuels ou pas, formés à la « française » qui ont introduit, par leurs recherches et par leurs discours politiques, la cause berbère dans l'espace public marocain. Le berbère, avec ses variétés, s'est confiné dans une position de victime dont on défend la cause en français ou en arabe.

La conceptualisation de la cause est donc déterminée par les parcours, individuels ou collectifs, de ceux qui en ont forgé les contours. Mais une fois élaborés, les concepts sont mis sur la marché discursif et la militance berbère les a vite adoptés pour qualifier et intituler ce pour quoi elle se mobilise et s'agite.

La conceptualisation a actualisé un paradigme lexical comportant une terminologie relative à la notion de « lutte ». Les termes employés révèlent cependant les positions politiques de leurs utilisateurs, bien que souvent la portée sémantique du mot mis en avant soit méconnue. Mais la banalisation de son usage, par mimétisme et répétition, lui donne droit de cité. On peut relever ainsi plusieurs concepts qui ont émaillé les discours revendicatifs portant sur le berbère.

*La cause berbère.* La notion de cause réfère à « l'ensemble des intérêts à soutenir en faveur d'une personne, d'un groupement, d'une idée, d'une doctrine ». On suppose dans ce cas qu'il s'agit des intérêts d'une communauté qui peuvent être de diverse nature : sociale, économique ou culturelle. Mais la notion de cause est afférente aussi à une doctrine. C'est cette perspective qui est parfois privilégiée dans les discours qui mettent en évidence la spécificité et l'altérité de berbères relativement à leur ancrage historique et à leur mode de vie. Le droit des peuples à disposer de leur identité est aussi un argument qui a servi à militer en faveur de la cause berbère.

*La revendication berbère.* La revendication est une position d'exigence. Il s'agit de « réclamer une chose qui nous appartient et qui nous revient légitimement ». La légitimité, fondée sur le droit, justifie dans ce cas tout acte revendicatif militant. Il ne s'agit plus d'une requête faisant appel à la faveur et au bon vouloir des décideurs, mais d'une réclamation légitime, conforme aux lois et aux règlements qui régissent une communauté sociale. C'est sans doute cette position qui a prévalu dans les discours émanant des instances universitaires, plus enclines à la sagesse et à la pondération.

*La chose / affaire berbère.* Les concepts de chose ou d'affaire dépersonnalisent la cause en l'insérant dans le domaine public relevant des compétences de l'Etat, de la nation. L'affaire ne concerne plus alors exclusivement ceux qui en sont les initiateurs et actants, mais toute la nation et subséquemment les instances gouvernementales qui doivent de par leurs responsabilités politiques traiter et résorber toute affaire sociopolitique qui pourrait éventuellement altérer l'unité de la nation et en entraver le développement

*La question berbère.* « Point sur lequel on a des connaissances imparfaites, qui est à examiner ou à discuter », le concept de question relègue et confine la cause dans la périphérie en lui assignant une moindre importance par rapport aux autres adversités dont les effets sont jugés plus néfastes et nocifs pour la nation. N'ayant pas la priorité dans la politique de l'État, la question berbère a été ainsi d'abord éludée, puis sursise pendant des années.

*La rébellion berbère.* « Refus d'obéir aux ordres d'une autorité, être réfractaire à l'ordre établi », telle est la définition du terme

« rébellion ». Acception forte et de portée redoutable ! Et pourtant, la militance berbère, éparpillée dans le tissu associatif, en a fait usage souvent excessif, sans prendre conscience des risques encourus. La répression qui s'en est suivie a exaspéré davantage certains esprits qui ont appelé carrément à la révolte.

*La révolte berbère.* Concept de praxis détonant sans ambages opposition réelle et soulèvement contre l'autorité établie. Heureusement que le concept n'a été que le scriptural des étendards et des fanions. Il y eut néanmoins des manifestations bruyantes dans les grandes cités, menées par des militants aguerris, mais dans l'indifférence totale des populations, en ce qui concerne du moins le domaine marocain. Et puis c'est l'escalade, à qui ira jusqu'au bout. Le bout, pour certains, et cela a été dit et défendu, c'est la dissidence.

*La dissidence berbère.* « Action ou état d'un groupe qui cesse de se soumettre à une autorité établie, qui se sépare d'une communauté », le concept de dissidence a été ou bien mal compris par ceux qui l'ont employé ou bien exhibé sciemment pour troubler et ébranler l'adversaire. Dans les deux cas, il s'agit bien là de l'un des ratés discursifs les plus plaisants. La perspective d'une dissidence berbère faisait frémir même ceux qui étaient inconditionnellement acquis à la cause berbère.

## **2. Teneur de la cause**

Il est question, dans ce qui précède de la terminologie qui a servi à conceptualiser la « cause berbère » à travers la production discursive dont elle a constitué l'objet. Mais une cause n'est pas seulement une vue d'esprit, sauf peut-être, et quand elle problématique, dans des spéculations philosophiques ou métaphysiques, elle émane du réel et s'articule sur des faits et des situations tangibles qui ne répondent pas à notre manière d'être et à nos désirs. Pour le berbère, la cause est toute simple, trois doléances interindépendantes en sont constitutives :

- a) La reconnaissance institutionnelle et constitutionnelle de la langue berbère dans toute sa diversité et son insertion dans le système éducatif national.
- b) La promotion du patrimoine culturel dans tous ses aspects et manifestations : traditions, us, coutumes, pratiques, rites / formes littéraires : chants, contes, proverbes, adages etc. / onomastique et toponymie, en le valorisant pour lui permettre d'évoluer pour ne pas être réduit à du simple folklore destiné aux touristes.

- c) La relecture de l'histoire du pays à la lumière de la composante berbère, qui mettrait en évidence, et pour la mémoire collective, les dimensions anthropologiques, historiques et archéologiques du cheminement berbère à travers l'histoire.

Telle était, semble-t-il, la teneur de la cause berbère, qui est, on en convient, d'une grande transparence. Et pourtant il a fallu plusieurs décennies et une pléthore discursive pour chauffer les esprits pour trouver enfin une solution et calmer les ardeurs de la militance berbère. Pourquoi ? C'est que les actants, les sujets pensants, les opérateurs, les penseurs, les activistes, les militants qui ont assumé la responsabilité et assuré l'impulsion et l'agitation de la cause l'ont parfois opacifiée et souvent exagérée et outrée, chacun étant animé soit par la satisfaction de l'égo, soit par l'amour du gain, soit par les deux.

Mais qu'importe ! L'essentiel peut-être c'est le dénouement qui a enfin mis fin à l'effervescence de l'intelligentsia militante et satisfait l'adjuvance étatique dont les décisions ont préservé et pérennisé ses propres fondements et référentiels : l'arabité, l'islamité et l'ancrage dans la civilisation arabo-musulmane. L'épilogue de l'aventure c'est bien entendu le discours d'Ajdir.

### **3. Le discours libérateur**

C'est en présence de toute une panoplie berbérissante (peu ou prou militante) que le Roi a fait son discours. La panoplie était là évidemment pour prendre acte et témoigner de la volonté du Palais d'apporter une solution à la cause berbère qui est devenue dès lors une affaire publique, de dénouer le nœud qui entravait, de diluer le point nodal qui embarrassait. La position royale, qui a surpris de par son ampleur, a généré une euphorie générale de l'Actance militante, euphorie frôlant même, chez certains, la béatitude. Conquête, succès, réussite, exploit, prouesse, triomphe, apothéose..., les mots n'ont pas manqué pour chanter victoire !

Il est nécessaire de rappeler que bien avant le discours royal, il y eut un manifeste écrit (anonyme !) qui circulait, souvent sous cape, et qu'on faisait signer par tous ceux qui avaient à cœur la cause berbère. Y eut-il beaucoup de signataires ? On ne le saura peut-être jamais, car cela fait partie généralement du rituel des accords tacites. La cause berbère devenait encombrante pour l'autorité étatique et il a fallu en finir en jetant du lest aux moindres frais.

Et on passa bien vite à la mise en pratique des décisions royales. Une commission ad hoc en fut chargée. Et on connaît la suite. Tout a été fait promptement :

- a) création de l'IRCAM : Institut Royal de la Culture Amazighe, doté d'un établissement, d'un potentiel humain et du financement. Mais il y eut bien vite défection de chercheurs universitaires, et non des moindres, qui ont rejoint l'Institut dans un mouvement d'enthousiasme ;
- b) insertion du berbère, dans le système éducatif à partir du primaire, soutenue par la mobilisation des instituteurs d'arabe ou de français, berbérophones ou pas, et par la confection de manuels par une équipe de « pédagogues » recrutés par l'IRCAM ;
- c) accréditation de filières des études berbères à l'université : licence, master et doctorat en confiant les enseignements à des professeurs non berbérissants pour la plupart ;
- d) création d'une chaîne de télévision « tamazight » qui se contente pour le moment du divertissement et de l'adaptation en berbère de quelques films et feuilletons ;
- e) multiplication des festivals de la culture berbère, ceux portant sur *ahidous* ou *ahwach* étant les plus authentiques.

... Et vogue la galère ! Mais pour les plus exaltés des militants de la cause berbère, toutes ces réalisations, bien que chaotiques, sont importantes car l'objectif est de marquer le coup, de profiter de la clémente volonté royale de réserver une place, même petite, au berbère dans l'espace linguistique et culturel de la nation. C'est que la victoire tant chantée n'est que symbolique. Et la symbolique est portée essentiellement par trois options qui fondent même la vanité et la suffisance de tous ceux qui chantent victoire : l'écriture l'onomastique et la langue.

#### **4. La portée de l'écriture**

La première option concerne l'écriture. Le choix de tfinagh comme graphie pour écrire le berbère est en effet le premier acte solennel qui a permis de revenir à soi et d'exhiber enfin symboliquement son égo, sans crainte ni appréhension. Que de discours ont été produits pour justifier ce choix, comportant des arguments sérieux parfois mais très souvent tendancieux et fallacieux.

Mais qu'importe ! On sait pourquoi tfinagh (ou plutôt le néo-tfinagh conçu et fabriqué par les chercheurs de l'Ircam) a été adopté :

entre la lettre arabe qui aurait vexé l'Actance de la mouvance berbère et la lettre latine qui aurait vexé la mouvance islamique, le Palais n'avait que le choix de tiffinagh comme sortie paisible et honorable. Tiffinagh est utilisé donc dans les manuels scolaires et les enfants planchent sur cette nouvelle graphie parallèlement à l'écriture arabe et à l'écriture française. Et puis tiffinagh est en train d'occuper l'espace scriptural public. On en voit partout sur les façades visibles des institutions étatiques et les devantures des magasins. Le berbère s'impose donc au regard des passants, du moins au regard de ceux qui sont alphabétisés et peuvent de surcroît déchiffrer tiffinagh.

### **5. Le baptême salvateur**

La deuxième option concerne l'onomastique. Il a été souligné déjà que la conceptualisation de la cause berbère a été construite au moyen de la langue française. Cette dernière a son propre vocabulaire et pendant longtemps le terme « berbère » a été employé par les pratiquants du français, allant des chercheurs d'antan jusqu'à l'actuelle génération. Et puis subitement on découvre que le terme berbère est péjoratif voire insultant, rappelant de par sa sonorité, la barbarie et les barbares. Dorénavant, vous diront les militants, le nom « berbère » est banni du lexique français. Il y eut alors un baptême, avec tout le rituel requis, pour donner un nouveau nom au berbère enfin reconnu institutionnellement et constitutionnellement : je suis, tu es, il est désormais et à jamais « amazighe ». Un simple transfert de sens, allant du spécifique au générique, suffit-il symboliquement à recouvrer une identité perdue ?

### **6. La langue reconstruite**

La langue berbère qui a fait l'objet de tant de recherches académiques, très souvent de teneur scientifique indéniable, n'a jamais subi autant d'assauts de la part de ses locuteurs scolarisés que depuis que son statut de langue nationale a été reconnu.

L'identité retrouvée exige, pense-t-on, une langue purifiée, unique et uniforme. La purification porte essentiellement sur les emprunts faits à l'arabe, langue qu'on accuse de tous les maux. N'a-t-il pas dominé le berbère pendant longtemps l'ayant réduit à une fonction vernaculaire ! N'a-t-il pas altéré le berbère par une invasion lexicale à tel point que le vocabulaire le plus commun est remplacé par les vocables arabes – il suffit d'observer le lexique en emploi dans le dialecte rifain pour en apprécier les effets – La chasse aux emprunts

faits à l'arabe, ces vilains intrus, devint alors un acte militant. Et la création néologique de tous azimuts devint elle aussi, subséquemment, un acte militant.

L'autre composante de l'identité retrouvée est la réduction des dialectes berbères en une seule langue enfin standardisée, normalisée et régularisée. Cela relève évidemment des compétences des spécialistes de l'aménagement linguistique. Mais la tâche est périlleuse car l'unification d'une langue ne se fait jamais par décrets. C'est la pratique linguistique des locuteurs qui détermine les vicissitudes des langues. Or on constate qu'il y a apparition d'un nouveau berbère, qu'on estime être le bon, qui ne relève d'aucun dialecte. Une fabrication de laboratoire qu'on insère dans les manuels scolaires et dont font usage quelques poètes et littérateurs imbus de leur originalité. La rupture entre la réalité et nos désirs est souvent corrosive. Souhaitons néanmoins une destinée heureuse au néoberbère. Il pourrait éventuellement – et pourquoi pas – constituer la charpente identitaire de la communauté berbérophone.

Tel est le cheminement de « la cause berbère ». Le point culminant qui mobilise encore l'Actance militante concerne l'élaboration des lois organiques afin de mettre en pratique le statut constitutionnel du berbère en tant que langue nationale. On s'attend donc encore à une pléthore discursive. Mais qu'on se rassure, les agitateurs de la question sont déjà rodés et habitués aux plateaux de télévision et aux émissions radiophoniques ainsi qu'aux débats houleux.

Mais dans ce tableau sans doute magnifique, il y a un hic, un embarras, une gêne, une tache qui donnent le sentiment que tout cela relève de l'artifice, voire du leurre. Qu'en est-il en effet des populations berbérophones au nom desquelles la cause berbère a été traitée ? Telle est, semble-t-il, la question essentielle qu'il faut poser.

## **7. De l'indifférence au désespoir**

Si l'on considère que la langue et la culture berbères en tant que patrimoine immatériel de l'humanité, il est donc légitime de par la morale universelle, la déontologie et le droit international de militer en faveur d'une langue et d'une culture qui sont minorées et menacées d'extinction. Mais encore faut-il que la communauté dont la langue et la culture sont dénigrées, bafouées et dominées manifeste non seulement son attachement profond à sa langue et à sa culture, mais aussi son mécontentement et sa colère envers l'autorité étatique, quelle qu'en soit la légitimité, qui dénigre, bafoue et domine.

Or la « cause berbère » n'a pas jamais été l'objet, à ma connaissance du moins, d'une revendication manifeste de la masse populaire berbérophone. On n'a pas connu de soulèvements populaires, ni d'insurrections, ni de révoltes, ni de troubles sociaux dus à la revendication berbère. La masse populaire berbérophone n'a pas pris part à la mouvance, encore moins à la militance berbère. Et pourtant c'est en son nom que les Actants de la cause ont obtenu gain de cause.

C'est vrai cependant que le discours royal d'Ajdir et les autres discours qui en ont expliqué la portée historique en le magnifiant à l'extrême, a redonné aux berbérophones l'honneur qui leur revient de droit. Mais on n'a pas assisté pour autant à des réjouissances collectives, ni à des liesses populaires. La masse berbérophone a pris acte, avec toujours la décence et l'humilité qui la caractérisent, du décret royal, croyant qu'enfin, les autorités de Rabat, espace lointain, allaient s'occuper de leur sort maintenant que leur communauté est reconnue officiellement. Que d'espoirs caressés, que de rêves éveillés !

Bien que le berbère soit pratiqué, du moins sporadiquement, partout au Maroc, c'est surtout à la campagne que la langue et la culture berbères sont encore vivaces : les montagnes et vallées des Atlas et du Rif, les plateaux de l'Oriental, les plaines du Sous, les contrées sahariennes. Dans ces contrées, le paysage désolant est le même depuis toujours, le sort désolant est le même depuis des années, la pauvreté et la misère en sont le lot.

Ce sont ces populations berbérophones qui attendaient impatiemment les impacts et les effets de la reconnaissance institutionnelle du berbère. L'attente dura longtemps et l'espoir s'estompa progressivement. C'est qu'il y a eu malentendu et méprise : la reconnaissance du berbère et les applications et pratiques qui s'en sont suivies sont destinées au berbérophones du Maroc utile. Victoire symbolique sans doute, mais les intérêts des populations au nom desquelles on a réclamé, revendiqué, exigé, sont oubliés. Parce que ce n'était sans doute pas là l'objectif de la militance berbère.

## **Conclusion**

Pour conclure, je cède la parole à nos poètes en inscrivant ici quelques extraits d'un *ahellel* dont la portée est plus significative que mon propos d'académicien. Nombreux sont d'autres textes qui abordent la même question.

1) *a<sup>y</sup> a ššix sliman, rix ad bdux grid-un, rix assa a nemšawar  
a wa tmateld amum, segg d amazigh, rix a k<sup>w</sup>n salx, sal-i  
a<sup>y</sup> is ur illi ša n lheqq aredla s imaziġn, ur annix ġur-sen amur*

Ô Chikh Slimane, je veux commencer juste entre nous, je veux,  
aujourd'hui, qu'on se concerte.

Tu sembles croyant, et tu es un amazigh, je veux d'interroger et tu  
peux en faire de même.

Est-ce qu'il y a point de justice pour les imazighen, je ne vois pas de  
part qui leur est échue !

2) *a<sup>y</sup> iddis tgid aħyud i lewžab, mad anli aya ġur-š yuran  
a muħand ssadis meskin ira tamaziġt ad ttuyaru s lħuruf  
a ha-š ayynna s ifreħ wul, ammi isudda lħal afella-nw, fafax*

Es-tu donc sot pour ne pas avoir de réponse, ou est-ce ta cervelle qui  
est vide !

Mohamed Six, le gentil, veut que tamazight soit écrite avec des lettres.

Voilà pourquoi mon cœur est heureux, comme si enfin réveillé par la  
leur matinale

3) *a<sup>y</sup> ad ur ttufa s liman, ad ur ttizur ša s uyenna š ttinix.  
a lbadeyya a xef allax, tga tawužilt, amur-nes ur t tumiž.  
a<sup>y</sup> idd ša ubrid ayd annix la as ittuga lkayaš, iwin-t ġur-un.  
a waxxa tella lmedraša g žžbel adday nn ddun lmuēellim,  
a<sup>y</sup> idd aserdun ayd nnuyn, idd algem, idd aġyul, a winna tseyyarin*

Ne sois pas de mauvaise foi, et ne t'enorgueillie pas de ce que je te dis.

C'est la campagne que je pleure, elle est orpheline, elle n'a guère sa  
part.

Ai-je vu un quelconque chemin qu'on aménage en caillasses menant  
vers vous !

Quand une école est sur un flanc de montagne, sans accès pour les  
instituteurs,

Est-ce à dos de mulet, de chameau, ou d'âne qu'ils s'y rendront, ô  
vous qui planifiez.

4) *a nekk abeēda la txemmamx, taġ imaziġn, la ssengan g tasa.  
iwa la ittasy leil agg<sup>w</sup>a nnig n tadawt, iddu eēšra kulumiṭ.  
a<sup>y</sup> adday nn afin lmedraša teqqen d ad d iwt altu eēšra temsasa.  
a la ttaderm i wallen a<sup>y</sup> ixatarn, axub amm wa, is ur t tanim*

Je me fais des soucis, les imazighen sont atteints de malheur, ils font  
pitié.

C'est chargé d'un fardeau sur le dos que l'élève parcourt dix kilomètres.

Et quand il trouve l'école fermée, il effectue de nouveau le même parcours.

Et vous baissez les yeux, ô vous les grands, une telle misère, vous l'avez pourtant vue !

**5)** *a waxxa as htaln i užemmue, la ittuyu, ġes ixatarn a xef sawaln.  
a wr da nettli ġer abuđ, wal nella g uqmu, winnex may t yannin.  
a ma da itsawaln g lmeskin, ad t ibder, ad ielem s uyenna t iđarran.  
a<sup>y</sup> a sidna, la wen nin ssawađn labas waxxa nella g tmara.*

Bien qu'ils tiennent des réunions, c'est seulement des riches qu'ils parlent

Nous ne sommes, nous autres, ni au fond ni à la surface, personne ne voit notre sort

Personne ne parle du pauvre et n'en fait point cas pour informer de ses souffrances

Ô Seigneur, ils vous disent que nous allons bien, alors que nous vivons dans la misère.

**6)** *a wenna ittannayn aya, yili nnefs, ad asen ittiqš wul s tixat.  
a<sup>y</sup> is ur illi ša n lwazir iġan amazig, rix ad ten salx ġif-un.  
a wr da ittuga ššbiđar wala asidd i yireħħal, is ur t watan.  
a mani g ttarw tmeđđut, a r-rays, mani g itġima wenna inġa ša.*

Celui qui voit tout cela et s'il a de l'honneur, son cœur éclatera de chagrin.

N'y a-t-il pas un ministre qui est amazigh, je veux l'interpeler pour vous.

Il n'y a pas d'hôpital, ni d'électricité pour les campagnards, n'en sont-ils pas dignes

Où accoucheront leurs femmes, ô Chef, et où les malades se feront soigner ?

**7)** *a<sup>y</sup> iddis tyam iħyađ a arraw imaziġn, mmax is ur tfafam.  
wa segg<sup>w</sup>is ur illi tfaq inger-awn, mad is tennam ad tamzem amur.  
wa zegg<sup>w</sup>is ur illi tfaq inger-awn, mad is tennam ad tamzem ammas.  
a waxxa illa yiwn nna g illa nnefs, ad ikker ad isiwl afella-nnun,  
a wr da t tadžan yits ad iqqim g tizzurt, la sen ferđen iđarn.  
iwa la temyazzarm amm yiseksa xef tađut, šat-tt i wulum ad tt awin.*

Étes-vous donc aussi stupides, ô descendance des imazighen, pour ne rien comprendre.

Dès lors qu'il n'y a point d'accord entre vous, jamais ne vous aurez  
votre part.  
Dès lors qu'il n'y a point d'accord entre vous, jamais vous n'aurez  
une bonne posture.  
Quand l'un de vous, qui a de l'honneur, se met à prendre votre  
défense,  
Les autres ne le laissent pas user de sa renommée et savent ce qu'il  
entreprend.  
Vous êtes comme des peignes qui s'acharnent sur la laine au profit de  
la quenouille.

### Références bibliographiques

- Aït Kaki, Maxime, *De la question berbère au dilemme kabyle à l'aube du  
XXI<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan, Paris, 2004.
- Aït-Mous, Fadma, « Les enjeux de l'amazighité au Maroc », in *Confluences  
Méditerranée*, 78 (2011), pp. 121-131.
- Boukous, Ahmed, « La berbérophonie : enjeux d'une renaissance », in R.  
Bistolfi (éd.), *Les langues de la Méditerranée*, L'Harmattan, Paris  
(2002), pp. 265-284.
- Bounfour, Abdellah, « Quelques réflexions sur les débuts du Mouvement  
culturel amazigh marocain », in A. M. Di Tolla (ed.), *Studi Berberi e  
mediterranei, Studi Magrebini*, Numero Speciale IV (2006), pp. 157-  
169.
- Bouyaakoubi, Lahoucine, *Mohamed Chafik. L'homme de l'unanimité*,  
Tamaynut, Anfa, 2009.
- Chafiq, Mohamed, *Le Manifeste berbère*, Rabat, 2000.
- Chaker, Salem, « Kabylie : de la revendication linguistique à l'autonomie  
régionale », in R. Bistolfi (éd.), in *Les langues de la Méditerranée*,  
L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 203-212.
- , *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989.
- Chraïbi, Mohammed, *Droits humains et autonomisation des droits culturels  
au Maroc*, Publications de l'Ircam, El Jaadida, Rabat, 2013.
- Feliu, Laura, « Le Mouvement culturel amazigh (MCA) au Maroc », in  
*L'Année du Maghreb*, Dossier : *L'espace euro-maghrébin Maroc*  
(2004), pp. 274-285.
- Gellner, Ernest - Micaud, Charles (éd), *Arabs and Berbers from tribe to  
nation in North Africa*, Duckworth, London, 1972.
- Id Belqacem, Hassan, *À propos des droits linguistiques et culturels  
amazighs*, Imprimerie al-Maarif al Jadida, Rabat, 1992.
- Kaddache, Mahfoud, « L'utilisation du fait berbère comme facteur politique  
dans l'Algérie coloniale », in *Actes du premier congrès international  
d'études des cultures Méditerranéennes d'influence arabo-berbère*,  
Sned, Alger, 1972, pp. 269-276.

- Kazak, Amin, *The Berber Tamazight Movement in Algeria and Morocco*, PhD Thesis, 1996, [www.waac.org/amazigh/berber](http://www.waac.org/amazigh/berber).
- Laroui, Fouad, *Le drame linguistique marocain*, Éditions Le Fennec, Casablanca, 2011.
- Pouessel, Stéphanie, *Les Identités amazighes au Maroc*, Éd. Non Lieu, Paris, 2010.
- Rachik, Hassan, (éd.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 2006.
- Ramonet, Igancio, « Où va le Maroc ? », in *Le Monde Diplomatique*, Agosto 1991, p. 1.
- Wyrtsen, Jonathan, « Colonial State Building, and the negotiation of Arab and Berber identity in Protectorate Morocco », in *International Journal of Middle East Studies*, 43/02, May 2011, pp 227-249.



# **Relire l'histoire. La Tunisie entre revendications berbères et enjeux identitaires**

Marisa FOIS

## **Abstract**

Contrary to what has happened to common Arab roots, Berberism in Tunisia has been somewhat forgotten and delegitimised of its importance – almost incorporated and catalogued with the concept of a homogeneous national identity. The country thus experienced a dichotomy: the plurality of the composition of the society on the one hand and the need to maintain and emphasise Arab uniqueness on the other. Simultaneously, Tunisia has for several years been undergoing a change of perspective linked mainly to the events that have affected the country and which have indeed extended the possibility to participate in political and cultural life. This article aims at reconstructing the development of the Amazigh issue through a historical excursus starting from 1956 – the year of independence – until today, paying particular attention to the changes of 2011.

## **1. La Tunisie, un pays arabe ?**

La naissance de la Ligue arabe en 1945 et la création de diverses organisations nationalistes maghrébines entre les années quarante et cinquante du 20<sup>e</sup> siècle, font émerger, entre autres, la revendication de l'arabité. Plus précisément, la Ligue arabe, entité supranationale capable de rassembler des pays profondément différents, de l'Afrique du Nord au Moyen-Orient, a comme lien une identité arabe commune.<sup>1</sup>

Entre 1945 et 1954 sont créés, en outre, le Front de Défense de l'Afrique du Nord (1945), le Bureau du Maghreb Arabe (1947), le Comité de Libération du Maghreb Arabe (1948) et le deuxième

---

<sup>1</sup> Les pays fondateurs, en mars 1945, étaient six, dont seulement un africain : Arabie Saoudite, Égypte, Transjordanie (devenue Jordanie en 1946), Irak, Liban, Syrie. Sur l'histoire de la Ligue arabe, voir M. Laissy, *Du Panarabisme à la Ligue arabe*, Librairie orientale et américaine, G. P. Maisonneuve, Paris, 1948 et Y. Porath, *In Search of Arab unity: 1930-1945*, Frank Cass, London, 1986.

Comité de Libération du Maghreb Arabe (1954), dans le but d'uniformiser la demande d'indépendance de l'Algérie, du Maroc et de la Tunisie, les trois pays nord-africains sous domination française.

Leader tunisien du Néo-Destour, Habib Bourguiba a joué un rôle important dans le premier Comité de Libération du Maghreb Arabe qui a servi à la Tunisie comme un moyen de pression pour accélérer le processus de décolonisation, question centrale dans le débat politique international de l'époque.

Au moment de son indépendance en 1956, la Tunisie, comme ses voisins du Maghreb et, par extension, de l'Afrique du Nord, se définit elle-même comme pays arabe. La politique suivie était la même que celle de l'Algérie et du Maroc : l'adhésion à la Ligue arabe, la proclamation de l'Islam comme religion d'État et de l'arabe comme langue officielle, avec une Constitution qui légitime ces deux aspects.

En effet, l'article 1 de la Constitution, adoptée et promulguée en juin 1959, garantit ceci : « La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain ; sa religion est l'Islam, sa langue l'arabe et son régime la république ». L'article 2 ajoute que « la République Tunisienne constitue une partie du Grand Maghreb Arabe ».

De plus, le processus d'arabisation a touché plusieurs domaines, du choix des noms de rues jusqu'au niveau institutionnel, administratif et scolaire. Il s'agissait de la phase dite de « post-indépendance nationaliste », qui a caractérisé tous les pays décolonisés.<sup>2</sup>

Si, d'un côté, l'essence même de la nation arabe est mise en évidence, de l'autre, la question amazighe unit et met en commun la récente histoire post-indépendance du Maghreb et de l'Afrique du Nord.<sup>3</sup> Mais, contrairement à ce qui est arrivé aux racines arabes communes, la berbéricité a été quelque peu oubliée et délégitimée de

---

<sup>2</sup> Pour une reconstruction du processus de décolonisation, J. D. Hargreaves, *Decolonization in Africa*, Longman, London, 1988 (nouvelle édition 1996) ; C.-R. Ageron, *La décolonisation française*, Armand Colin, Paris, 1991 ; M. Michel, *Décolonisation et émergence du tiers monde*, Hachette, Paris, 1993 (nouvelle édition 2005) ; R. F. Betts, *Decolonization*, Routledge, London-New York, 1998 (nouvelle édition 2004) ; B. Droz, *Histoire de la décolonisation au XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 2009.

<sup>3</sup> On pense, par exemple, au cas de la Libye, qui, avec des distinctions spécifiques, a cependant suivi le chemin du déni et de la délégitimation de la composante berbère de la société. Cfr. A. Baldinetti, « Le istanze amazigh in Libia: la nascita di una società civile? », in A. Baldinetti – A. Maneggia (eds.), *Processi politici nel Mediterraneo: dinamiche e prospettive*, Morlacchi Editore, Perugia, 2009, pp. 231-250.

son importance, presque incorporée et cataloguée avec le concept de l'identité nationale homogène.<sup>4</sup>

En Algérie, par exemple, la revendication berbère demandait une redéfinition de la société à partir de la langue et de la culture. Le projet de la soi-disant « Algérie algérienne », à savoir une conception totale du pays, en mesure d'intégrer les diverses composantes de la société, né lors de la période précoloniale, a été relancé depuis l'indépendance en 1962. Mais bien qu'il y ait eu de multiples tentatives et occasions de soumettre la cause berbère au gouvernement algérien, celle-ci a toujours été perçue comme un éventuel facteur de déstabilisation de l'unité et soupçonnée d'être liée à une vision occidentale de la construction de l'État. La composante berbère a tenté de promouvoir une ouverture au pluralisme, à la reconnaissance d'une conception différente de l'identité, même si les résultats ont été partiels. C'est en 1980 qu'a eu lieu la première manifestation publique contre le gouvernement du parti unique du Front de libération nationale (FLN), seul détenteur du pouvoir depuis l'indépendance : il s'agissait du soi-disant printemps berbère, qui a eu pour objectif la reconnaissance de la diversité linguistique et culturelle. La manifestation a marqué le début de deux décennies de changements sociaux et politiques profonds, qui se termineront symboliquement avec un autre printemps, en 2001, appelé « printemps noir » à cause de la dureté de la répression.<sup>5</sup> En 2002, la loi algérienne de révision constitutionnelle donne à la langue berbère le statut de langue nationale, à côté de l'arabe, langue nationale et officielle. Récemment, en 2016, la langue berbère a été reconnue comme langue officielle.

Au Maroc, la monarchie constitutionnelle a été confrontée de différentes façons à la question berbère.<sup>6</sup> Avec Hassan II, fils du roi Mohammed V qui a conduit le pays à l'indépendance, il y a eu, d'une part, l'ouverture au niveau international et un multipartisme apparent, qui a coïncidé, d'autre part, avec les années les plus sombres de l'histoire du Maroc. Elles sont connues comme les « années de plomb », au cours desquelles la dissidence politique des militants a été réduite au silence par une large répression. Avec Mohammed VI, qui a succédé à son père en 1999, la monarchie a essayé d'assurer une

---

<sup>4</sup> B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and The Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011, p. 66.

<sup>5</sup> M. Fois, *La minoranza inesistente. I berberi e la costruzione dello Stato algerino*, Carocci, Roma, 2013, pp. 11-13.

<sup>6</sup> S. Pouessel, *Les identités amazighes au Maroc*, Non-Lieu, Paris, 2010.

participation plus large<sup>7</sup> et le monarque a été considéré comme le promoteur d'un changement important, aussi en ce qui concerne les berbères. En 2001, probablement grâce à l'impulsion de ce qui se passait en Algérie, ainsi qu'en raison de la nécessité de donner un signe tangible de l'intérêt accordé à la cause berbère et de la légitimer, l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) est créé avec les objectifs suivants :

Donner [un] avis sur les mesures de nature à sauvegarder et à promouvoir la langue et la culture amazighes dans toutes ses formes et expressions. En collaboration avec les autorités gouvernementales et les institutions concernées, l'IRCAM concourt à la mise en œuvre des politiques retenues par Sa Majesté et devant permettre l'introduction de l'amazighe dans le système éducatif et assurer son rayonnement dans l'espace social, culturel et médiatique, national, régional et local.<sup>8</sup>

Encore, en 2011, cette fois suite à la vague des manifestations et des changements qui ont eu lieu en Afrique du Nord, la Constitution a été modifiée par référendum, avec l'inclusion d'un article qui reconnaît la langue amazighe comme langue officielle de l'État et comme patrimoine commun de tous les Marocains.<sup>9</sup>

La référence à l'histoire contemporaine des berbères dans des pays tels que l'Algérie et le Maroc, où les pourcentages estimés correspondent respectivement à 20% et 40% de la population,<sup>10</sup> est utile car elle permet de mettre en évidence, dans les moments cruciaux

---

<sup>7</sup> P. Vermeren, *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2006, pp. 101-102.

<sup>8</sup> <http://www.ircam.ma/fr/index.php?soc=ircam&rd=1>; consulté le 10 avril 2015.

<sup>9</sup> M. Fois, « Identità, cultura, pluralismo. Il Marocco dall'indipendenza alla Costituzione del 2011 », in Leila El Houssi (ed.), *Le politiche culturali nella sponda sud del Mediterraneo*, Giornale di Storia contemporanea, 2 (2015), pp. 98-99.

<sup>10</sup> Parler de chiffres et de pourcentages peut être problématique, en raison des lacunes et des difficultés démographiques et politiques, mais il est cependant utile de le faire afin de comprendre la proportion et le poids de cette composante. « Une distinction nette est à opérer au niveau des données de terrain (et des chances de survie) entre les grands blocs berbérophones (Algérie : Kabylie, Aurès ; Maroc : Rif, Maroc central, domaine chleuh) et les petits îlots innombrables de l'Algérie centrale et occidentale, de Tunisie, du Sahara... Les premiers comptent des populations nombreuses, souvent denses, qui atteignent ou dépassent le million d'individus. [...] Les seconds rassemblent de quelques centaines à quelques milliers de personnes ». S. Chaker, *Arabisation*, in *Encyclopédie berbère*, 6 | Antilopes - Arzuges [En ligne], mis en ligne le 01 décembre 2012, consulté le 10 avril 2015. <http://encyclopedieberbere.revues.org/2570>.

de l'histoire nationale, des changements qui ont également été influencés par la situation internationale.

En Tunisie, où les amazighes, selon les estimations, correspondent à 1% de la population, la question berbère est mise à l'écart pendant plus longtemps encore – en raison notamment de l'influence des chiffres – mais elle prend un nouvel élan en 2011. En effet, la Tunisie « presque entièrement arabisée »<sup>11</sup> pendant plusieurs années, connaît un changement de perspective, lié principalement à des bouleversements et des événements qui ont affecté le pays et qui ont effectivement étendu la possibilité de participer à la vie politique et culturelle.

Cet article a pour objectif de reconstruire le développement de la question amazighe en Tunisie – à travers un excursus historique partant de 1956, année de l'indépendance, jusqu'à aujourd'hui – en accordant une attention particulière aux changements et aux soulèvements de 2011.

## 2. Bourguiba, entre *déberbérisation* et impasse

La Tunisie, grâce à sa position géographique privilégiée, terre de contact entre les deux rives de la Méditerranée, ainsi que porte ouverte vers le continent africain,<sup>12</sup> a été pendant des siècles un territoire de passages et de migrations. Composée de nombreuses et différentes communautés, si bien qu'on l'appelle la « mosaïque Tunisie »,<sup>13</sup> elle a été marquée par une transculturalité aux origines séculaires.<sup>14</sup>

Avec Bourguiba, considéré comme le père de la patrie,<sup>15</sup> premier président de la République jusqu'en 1987, l'image d'un pays pluriel a été encouragée, au point de parler du chef de l'État comme d'un « despote éclairé capable de moderniser la Tunisie ».<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> P. Vermeren, *Maghreb, les origines de la révolution démocratique*, Pluriel, Paris, 2011, p. 347.

<sup>12</sup> J.-F. Martin, *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry à Bourguiba (1881-1956)*, L'Harmattan, Paris, 2003.

<sup>13</sup> H. Kazdaghli, « Apports et place des communautés dans l'histoire de la Tunisie moderne et contemporaine », in *Actes de l'histoire de l'immigration*, 2011, <http://barthes.enssib.fr/cliio/revues/AHI/articles/preprints/kaz.html>, consulté le 10 avril 2015.

<sup>14</sup> L. El Houssi, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Carocci, Roma, 2013, p.15.

<sup>15</sup> M. Fois, *Tunisia*, in M. Odekon (ed.), *The SAGE Encyclopedia of World Poverty*, SAGE Publications, Inc, Thousand Oaks, 2015, p. 1559.

<sup>16</sup> M. Talbi - G. Jarczyk, *Islam e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, Utet, Torino, 2005.

Dans les premières années de sa présidence, entre 1956 et 1959, la souveraineté de Bourguiba se manifeste sous trois formes : par la création de l'armée nationale en 1956, par la création d'une banque centrale et d'une monnaie nationale (le dinar) en 1958 et par la promulgation de la Constitution en 1959. En ce qui concerne cette dernière, elle reflète le compromis de l'époque entre, d'un côté, ceux qui prônaient un équilibre entre le pouvoir exécutif et législatif et, de l'autre, ceux qui, y compris le président, voulaient soustraire les députés au contrôle de l'exécutif. Pour donner un exemple concret, l'article 7 garantit aux citoyens « la plénitude de leurs droits » mais « dans les formes et les conditions prévues par la loi ». Cette dernière formule restreint en quelque sorte également l'article 8 qui stipule que « les libertés d'opinion, d'expression, de presse, de publication, de réunion et d'association sont garanties et exercées dans les conditions définies par la loi ».<sup>17</sup>

Dans son ensemble, l'ère de Bourguiba a été marquée par une politique de laïcisation, de réforme et de modernisation sociale à travers, par exemple, l'adoption du Code du statut personnel de 1956, qui assure l'égalité des droits pour les hommes et les femmes et reste un modèle d'émancipation juridique féminine, ou encore la scolarisation obligatoire. Cette dernière a subi un changement au cours des décennies.<sup>18</sup> Mais ces choix politiques sont liés à une forme de présidence hypercentralisée, Bourguiba n'ayant pas hésité à recourir à des méthodes de coercition et de répression pour contrer toute forme de dissidence, en particulier pendant la moitié des années soixante et la fin des années soixante-dix.<sup>19</sup>

Cette sorte de rigidité a, par conséquent, marqué la relation avec la composante berbère, frappée par une forte politique de déberbérisation – au niveau de l'école – en particulier dans les villages du sud de la Tunisie, de Douriet et Chenini, où le bilinguisme arabe-berbère a été perçu comme un problème.<sup>20</sup> Malgré la participation des Berbères à la

---

<sup>17</sup> M. Toumi, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1992, p. 46.

<sup>18</sup> D. Abbassi, « Le traitement de la période coloniale dans les manuels scolaires tunisiens de 1980 à 1998 : entre histoire et mémoire », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique ; Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM), CNRS Editions, 40, Paris, 2004, pp. 201-202.

<sup>19</sup> M. Fois, « Nord Africa, primavera arabe e dissenso », in G. Scroccu (éd.), *L'Africa nella globalizzazione*, Aipsa, Cagliari, 2013, pp. 43-44.

<sup>20</sup> A. Louis, *Tunisie du Sud, Ksars et villages de crêtes*, CNRS, Paris, 1975.

lutte pour l'indépendance nationale, qui n'était pas motivée par l'aspiration à établir un État séparé, mais, comme ailleurs en Afrique du Nord, par la volonté d'obtenir « une légitimité socio-culturelle et politique », <sup>21</sup> le rôle des Amazighs n'est pas reconnu dans les années qui suivent l'indépendance.

Le pays connaît une dichotomie : d'une part, la pluralité de la composition de sa société, de l'autre, la nécessité de maintenir et de mettre l'accent sur l'essence et l'unicité arabe, principalement dans l'idée d'éviter tout type d'atteinte à l'unité. Le rapport asymétrique entre la langue arabe, centrale et forte, et la langue berbère, utilisée marginalement, est une constante :

L'arabe jouit d'une grande puissance culturelle. Langue de la nation, de la religion, de l'école [...], langue aussi de la radio et de la télévision, l'arabe cerne le berbère de tous côtés et le repousse vers le seul emploi affectif, l'emploi au sein de la famille.<sup>22</sup>

Étroitement liée à la sphère familiale, rattachée simplement au tourisme et au domaine folklorique, la culture berbère est, par conséquent, condamnée à souffrir ; sa langue et son usage sont alors progressivement éliminés.

« L'aire des populations berbérophones de Tunisie se rétrécit ainsi comme une peau de chagrin ». <sup>23</sup>

Pendant des années, marquées par le culte de la personnalité, par des soulèvements populaires – en particulier en 1978, année de la première grève générale, et en 1984, lors des protestations contre les coupures des contributions alimentaires<sup>24</sup> – et par la crise économique en raison de la fin du boom pétrolier, la présidence éclairée de

---

<sup>21</sup> J. McDougall, « Histories of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State », in K. E. Hoffman - S. Gilson Miller, *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana Press University, 2010, p. 17.

<sup>22</sup> T. G. Penchon, « La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones », in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* (1968), p. 177 ; T. G. Penchon, « La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones », in R. M. Payne (ed.), *Language in Tunisia*, The Bourguiba Institute of Modern Languages, Tunis, 1983, p. 28.

<sup>23</sup> A. Boukous, « Le berbère en Tunisie », in *Études et Documents Berbères*, 4 (1988), p. 79.

<sup>24</sup> M. Rollinde, « Les émeutes en Tunisie : un défi à l'État ? », in D. Le Saout – M. Rollinde (sous la direction de), *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, Karthala, Paris, 1999, pp. 112-113.

Bourguiba, très prometteuse à ses débuts, a changé de direction pour se pencher sur les différentes stratégies de développement et les révolutions de palais confuses.<sup>25</sup> Frappé par ce qu'on a appelé le « syndrome autoritaire »,<sup>26</sup> Bourguiba n'a pas hésité à modifier la constitution afin d'être reconnu président à vie.<sup>27</sup>

### 3. Ben Ali et le silence

En 1987, avec le soi-disant coup d'État médical ou thérapeutique, étant donné l'âge de Bourguiba et son état de santé précaire, il y a eu un passage de témoin à la tête du pays et le général Zine el Abidine Ben Ali est devenu le deuxième président de la Tunisie.

Son caractère et ses mots le faisant paraître, en particulier lors de la première période, comme l'homme du changement, à la fois au niveau national et international, capable de faire redémarrer le pays après la dernière étape, certainement peu claire, de son prédécesseur.<sup>28</sup> Après une ouverture sensible aux associations et aux mouvements qui opéraient dans le domaine des droits de l'homme, voulue par le climat de tension suivant la guerre du Golfe en 1991 et le défi croissant des militants islamiques, présents déjà depuis le début des années quatre-vingt, Ben Ali a, lui aussi, fait de la répression un pilier de son régime. Il a imposé un contrôle policier, éteint les espoirs de réformes dans le domaine constitutionnel mais également en termes de libertés civiles,<sup>29</sup> et a réduit toute liberté. Il fallait sauvegarder la souveraineté nationale, au nom de laquelle il était nécessaire de surveiller la vie politique et associative ; premièrement, avec la limitation de l'espace public des islamistes, par l'interdiction du parti Ennahda (intitulé Mouvement de la tendance islamique - MTI jusqu'en 1989). Mais les répercussions de cette politique sont globales et frappent tous les droits de façon générale. Corruption et népotisme, répression

---

<sup>25</sup> B. Droz, *op. cit.*, pp. 254-255.

<sup>26</sup> M. Camau - V. Geisser, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Presses de Sciences Po, Paris, 2003.

<sup>27</sup> T. Belkhodja, *Les trois décennies Bourguiba*, Arcantères Publisud, Paris, 1998.

<sup>28</sup> L. El Houssi, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, p. 31.

<sup>29</sup> M. Brondino - Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, Jaca Book, Milano, 2011; M. Carboni - M. P. Crisponi - G. Sistu, « C'è un pilota in questo aereo? Storie tunisine di resistenza al regime », in Patrizia Manduchi (éd.), *I movimenti giovanili nel mondo arabo mediterraneo Dalle indipendenze nazionali a oggi*, Carocci, Roma, 2014, pp. 220-221.

politique, autoritarisme : Ben Ali prend le contrôle du pays, en occupant les sphères publiques et privées et en constituant un État policier.<sup>30</sup>

En ce qui concerne la question berbère, la ligne culturelle et politique suivie est celle du silence. Pour donner deux exemples concrets, le pacte national tunisien, signé entre le pouvoir et les principales forces politiques en 1988, exclut l'identité amazighe dans sa définition de l'identité tunisienne. Il définit l'identité du peuple tunisien comme « une identité arabo-islamique » et proclame que la Tunisie est une « partie intégrante du monde arabe et de la nation islamique, [...] attachée à son arabité et à son islamité » et que « l'arabisation est une exigence civilisationnelle pressante ».<sup>31</sup>

De plus, quelques années plus tard, en 1995, le code de la protection de l'enfant évoque seulement l'existence des enfants arabes. Dans son article premier, le code approfondit la nécessité « d'élever l'enfant dans la fierté de son identité nationale [...] et le sentiment d'appartenance civilisationnelle au niveau national, maghrébin, arabe et islamique ».<sup>32</sup> L'amazighité est considérée comme un potentiel facteur de fragmentation de la dimension nationale et, afin d'éviter une sorte d'attaque à l'unité, tout type de conflit latent est réduit au silence.

Les études menées dans les années quatre-vingt-dix sur la langue – outil de reconnaissance et d'existence même – montrent qu'elle perd de son importance au fil des décennies et à quel point « la situation sociolinguistique est très défavorable au berbère ».<sup>33</sup> Enfin, la nécessité se fait sentir de mener des « enquêtes sociolinguistiques systématiques et précises, [...] des enquêtes de terrain approfondies avant que le berbère ne sorte complètement de l'usage ».<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> N. Beau - J.-P. Tuquoi, *Notre ami Ben Ali. L'envers du « miracle tunisien »*, La Découverte, Paris, 1999 ; T. Ben Brik, *Une si douce dictature. Chroniques tunisiennes*, 1991-2000, La Découverte, Paris, 2000 ; B. Hibou, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression*, La Découverte, Paris, 2006.

<sup>31</sup> <http://www.droitsdelhomme.org.tn/fr/wp-content/pdfs/LE%20Pacte%20National%20du%20%207%20Novembre%201988.pdf>, consulté le 10 avril 2015.

<sup>32</sup> [http://www.observatoire-enfance.nat.tn/images/legislation/nationale/code\\_protection\\_fr.pdf](http://www.observatoire-enfance.nat.tn/images/legislation/nationale/code_protection_fr.pdf) ; consulté le 10 avril 2015.

<sup>33</sup> S. Chaker, *Djerba*, in *Encyclopédie berbère*, 16 | Djalut - Dougga [En ligne], mis en ligne le 01 juin 2011, consulté le 10 avril 2015. <http://encyclopedieberbere.revues.org/2188>.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

Au-delà des études sur le terrain, la reconnaissance de la langue est également essentielle à sa survie, et ce qui doit se faire en particulier par une prise de conscience continue à travers les réseaux internationaux.<sup>35</sup>

Le panberbérisme ou panamazighité – sentiment d'appartenance à la composante berbère – trouve dans le Congrès Mondial Amazigh (CMA), né en 1997, l'une de ses expressions concrètes. Le CMA fonde son discours sur le territoire de la Tamazgha ou « Grande Berbérie », une nation qui s'étend « d'est en ouest, des oasis de Siwa en Égypte aux îles Canaries, et, du nord au sud, de la Méditerranée au Burkina Faso ».<sup>36</sup> De nombreuses associations berbères font partie du CMA, dont celles qui sont issues de la diaspora. Les associations les plus importantes, étant donné les liens historiques, se trouvent en France, vers laquelle l'émigration des territoires de l'Afrique du Nord a été stable pendant la colonisation et après l'indépendance, tout au long du 20<sup>ème</sup> siècle.<sup>37</sup>

Parmi les diverses associations nées en France, Tamazgha (Organisation non gouvernementale de défense des droits des Imazighen-Berbères) est très active : elle sollicite périodiquement, avec un rapport annuel, l'Organisation des Nations Unies, en particulier le Conseil des droits de l'homme, sur la situation tunisienne. Prenant en considération le rapport de 2009, le dernier avant la chute de Ben Ali, les accusations contre le gouvernement tunisien, et par extension l'ensemble de l'Afrique du Nord, sont exprimées ainsi : « très grave déni culturel et identitaire basé sur la discrimination [qui] est à la base de l'action de l'État national qui se veut arabe et musulman et engage toutes ses forces pour arabiser les

---

<sup>35</sup> Sur le rôle des réseaux internationaux pour résoudre le débat interne, à travers le compromis entre intérêts sociaux et « pouvoir », une catégorie d'analyse très intéressante est celle d'*International Gallery*, proposée par Hugh Roberts. Voir, en particulier, H. Roberts, «The International Gallery and the Extravasation of Factional Conflict in Algeria», in *Cambridge Review of International Affairs*, 12/1 (1998), pp. 209-246. Encore, toujours pour ce qui concerne l'internationalisation du débat, il faut aussi prendre en considération la catégorie de « société civile globale », telle que théorisée par H. Roberts, « Editorial », in *IDS Bulletin*, 18/4 (1987), p. 4.

<sup>36</sup> Déclaration du président du CMA devant la XIV<sup>e</sup> session du Groupe de travail pour les peuples autochtones (GTPA) des Nations Unies, Genève, 1<sup>er</sup> août 1996.

<sup>37</sup> K. Dirèche-Slimani, *Histoire de l'émigration kabyle en France au XX<sup>e</sup> siècle. Réalités culturelles et politiques et réappropriations identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1997.

berbérophones ». <sup>38</sup> Ce faisant, il s'agit donc d'une « violation des principes de la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale ». <sup>39</sup> Selon le rapport, le gouvernement tunisien ne respecte pas le « premier chef » de la Déclaration universelle des droits de l'homme et la Convention internationale sur l'élimination de toutes les formes de discrimination raciale. <sup>40</sup> Les termes utilisés sont assez forts : l'accusation porte sur « l'impérialisme linguistique » et sur une « politique étatique de négation des droits humains les plus élémentaires » vu que persiste « la négation officielle et constitutionnelle du fait amazigh », en particulier à travers la « loi fondamentale de l'État, [...] la politique d'arabisation et de négation de l'identité amazighe du pays ». <sup>41</sup>

Le rapport fait également porter la responsabilité de la pauvreté des régions berbérophones <sup>42</sup> à l'État tunisien, qui les a intentionnellement marginalisées et abandonnées, provoquant une émigration presque forcée :

La pauvreté des régions berbérophones relève de la responsabilité de l'État tunisien puisque ces régions sont marginalisées à tous points de vue ; elles ne bénéficient d'aucun programme de développement économique, il y a absence quasi-totale d'infrastructures permettant aux habitants de ces régions de s'élever au niveau national. Cela pousse les citoyens de ces régions à l'exode vers les grands centres urbains ce qui conduit généralement à la déculturation de ces populations qui subissent, malgré elles, une arabisation incontournable. <sup>43</sup>

Si, comme nous l'avons vu, avec Bourguiba, les berbères n'ont pas obtenu la reconnaissance de leur importance culturelle et historique dans l'histoire même de la Tunisie, avec Ben Ali, la « promesse

---

<sup>38</sup> Rapport de Tamazgha (Organisation non gouvernementale de défense des droits des Imazighen (Berbères) présenté au Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD), Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, 74<sup>e</sup> session du CERD Genève, 16 février-6 mars 2009, p. 4. [www.tamazgha.fr](http://www.tamazgha.fr)

<sup>39</sup> *Ibidem.*

<sup>40</sup> *Ibidem.*

<sup>41</sup> *Ibidem.*

<sup>42</sup> Les régions berbérophones sont notamment concentrées sur l'Île de Djerba (Guellala, Adjim) et dans les régions centrales localisées au sud du pays : au sud-est, autour de Tataouine (Chenini, Douirat), à Metmata (Zraoua et Taouedjout), à l'est de Gafsa (Tamagourt et Senned), et d'autres foyers encore.

<sup>43</sup> Rapport de Tamazgha, *cit.*, p. 4.

démocratique » de l' « ère nouvelle » officiellement ouverte au lendemain du « coup d'État médical » n'a pas résisté à l'épreuve de l'exercice du pouvoir,<sup>44</sup> déclenchant un gouvernement encore plus irrespectueux vis-à-vis de la liberté des citoyens, qui a duré 25 ans.

#### 4. 2011, la césure et le réveil

Le dynamisme des événements de 2011 a montré un aspect du peuple tunisien inconnu pour ceux qui pendant des années en avait parlé et entendu parler en tant que peuple apathique ou apolitique. Les tunisiens ont démontré qu'ils ne sont pas soumis, désintéressés de la politique ou incapables de réagir.<sup>45</sup>

Les événements de 2011 ont marqué un tournant, créant des espaces d'expression impensables auparavant, dans la réalité, dans les places et les rues, mais aussi virtuellement, dans les réseaux sociaux.<sup>46</sup> Les restrictions antérieures sur la liberté de la presse, d'expression, de réunion et d'association ont été pour la plupart révoquées, les politiciens et les militants des droits humains en exil sont rentrés dans le pays, les prisonniers politiques ont été libérés et les militants des droits humains ont commencé à mener leurs activités sans intimidation ni ingérence du gouvernement. Tout type d'interdiction à la création d'associations, de partis politiques ou de tout autre type d'associations a été supprimée, soulignant la rupture avec le passé. Dans ce climat de confiance renouvelée et d'ouverture, la revendication berbère a aussi pu trouver une façon de se mettre en place,<sup>47</sup> trente ans après le printemps berbère en Algérie.<sup>48</sup>

---

<sup>44</sup> O. Lamloul - B. Ravenel (sous la direction de), *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, L'Harmattan, Paris, 2002, p. 5.

<sup>45</sup> Carboni - Crisponi - Sistu, *cit.*, pp. 232-233.

<sup>46</sup> S. Pouessel, « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie », in *L'Année du Maghreb* [Online], VIII, mis en ligne le 09 octobre 2012, consulté le 10 avril 2015. <http://anneemaghreb.revues.org/1432>; DOI : 10.4000/anneemaghreb.1432

<sup>47</sup> « À l'ombre des printemps arabes, le réveil des Berbères », in *l'Humanité*.fr, 04 juin 2013 <http://www.humanite.fr/lombre-des-printemps-arabes-le-reveil-des-berberes>, consulté le 10 avril 2015 ; « Afrique du Nord : l'Internationale berbère entre érosion et résistance », *Jeune Afrique* 23 mars 2013 <http://www.jeuneafrique.com/135822/politique/afrique-du-nord-l-internationale-berb-re-entre-rosion-et-r-sistance/>, consulté le 10 avril 2015.

<sup>48</sup> M. Fois, « Dissenso e rivendicazione in Algeria: dalla primavera berbera alla primavera nera », in Patrizia Manduchi (éd.), *Dissenso in Asia e in Africa. Movimenti studenteschi e opposizione politica*, Odoya, Bologna, 2011, pp. 369-370.

Les soulèvements populaires ont été accueillis positivement et avec un nouvel espoir en l'avenir par les mots de Belkacem Lounes, Président du Congrès Mondial Amazigh à la X<sup>e</sup> session du Forum Permanent des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, qui a eu lieu à New York en mai 2011 :

Depuis quelques mois, certains de ces pays, comme la Tunisie, l'Algérie, le Maroc et la Libye, connaissent des soulèvements populaires contre les systèmes anti-démocratiques qui sévissent depuis des décennies dans ces pays et que les Amazighs n'ont jamais cessé de dénoncer et de combattre. Par conséquent, c'est naturellement et avec enthousiasme que les Amazighs participent très activement aux protestations populaires en cours, afin de mettre fin au règne des régimes despotiques et tyranniques et instaurer des États de droit et la démocratie.

Il va sans dire, mais cela vaut mieux en le disant, que les démocraties à venir devront nécessairement réparer les injustices que les Amazighs ont subies depuis des siècles et qu'ils continuent de subir individuellement et collectivement. Les nouveaux gouvernements devront reconnaître et respecter tous les droits du peuple Amazigh, conformément aux normes internationales et en particulier à la Déclaration sur les droits des peuples autochtones. Les révolutions dans le nord de l'Afrique doivent déboucher sur une rupture radicale avec le passé, ce qui implique l'arrêt immédiat de toutes les discriminations anti-Amazighs et la reconnaissance du caractère pluriel des pays et le respect de toutes ses composantes. Sans cela, il ne peut y avoir ni progrès ni paix durable.<sup>49</sup>

Le 30 juillet, dans le sillage d'ouverture qui a touché le pays dans son ensemble, la première Association Tunisienne de la Culture Amazighe est reconnue. Elle est créée dans le but de valoriser, développer et diffuser le patrimoine amazigh à travers plusieurs formes culturelles, pour « contribuer à la construction d'une culture tunisienne cohérente, basée sur la diversité, la différence et la participation, sans exclusion ni marginalisation ».<sup>50</sup>

En outre, en septembre 2011, pour la première fois le CMA s'est réuni en Tunisie, à Djerba. Le choix du lieu, avec une forte valeur

---

<sup>49</sup> [http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php?option=com\\_content&task=view&id=720&Itemid=28](http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php?option=com_content&task=view&id=720&Itemid=28); consulté le 10 avril 2015.

<sup>50</sup> [http://www.congres-mondial-amazigh.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=728&Itemid=28](http://www.congres-mondial-amazigh.org/index.php?option=com_content&task=view&id=728&Itemid=28); consulté le 10 avril 2015.

symbolique, souligne la proximité du CMA vis-à-vis de la Tunisie et de la Libye : dans ces deux pays, avant 2011, la question berbère était soumise à une censure profonde et niée :<sup>51</sup>

Ce sera un événement historique qui permettra de réunir pour la première fois en Tunisie, la grande famille amazighe et ses amis. Ce sera sans nul doute, une nouvelle étape qui marquera la marche du peuple amazigh vers son destin de liberté et qui contribuera au processus démocratique en cours en Tunisie et dans les autres pays de la région.<sup>52</sup>

Le sentiment pan-amazigh, qui a vécu des hauts et des bas au cours des dernières décennies, en sort renforcé. Mais le chemin de la reconnaissance et de l'affirmation est toujours en cours et les difficultés structurelles demeurent, comme on peut le constater dans le rapport daté de novembre 2011 et présenté au Conseil des Droits de l'Homme des Nations Unies de Genève par le CMA à l'Examen Périodique Universel de 2012,<sup>53</sup> avec un titre éloquent : « Les Amazighs (Berbères) de Tunisie : Marginalisation, négation, occultation ».

Profitant d'une certaine liberté retrouvée suite à la chute du régime dictatorial de Ben-Ali, les Amazighs de Tunisie ont créé en juillet 2011, leur première association. Ils avaient prévu de la dénommer *Association des Amazighs de Tunisie* mais le Ministère de l'Intérieur leur a imposé de lui donner le nom d'*association tunisienne de la culture amazighe*. [...]

La position de la Tunisie officielle concernant les Amazighs, c'est tout simplement que ceux-ci n'existent pas, ou plus exactement n'existent plus. C'est un grave déni du droit à la vie. Des centaines de milliers de personnes parlant la langue amazighe et pratiquant leur culture au quotidien, sont ignorés, occultés.

[...] L'existence des Amazighs est ainsi effacée du paysage tunisien. Les seuls vestiges de cette *civilisation disparue* sont soit *conservés* dans les musées, ou s'affichent dans l'artisanat traditionnel et le folklore, exploités à des fins touristiques.

---

<sup>51</sup> Hoffman - Gilson Miller, *op. cit.*, 2010.

<sup>52</sup> [http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php?option=com\\_content&task=view&id=730&Itemid=28](http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php?option=com_content&task=view&id=730&Itemid=28) ; consulté le 10 avril 2015.

<sup>53</sup> *Les Amazighs (Berbères) de Tunisie : Marginalisation, négation, occultation*. Contribution du CMA à l'EPU concernant la Tunisie à l'Examen Périodique Universel du 2012, 2<sup>o</sup> cycle, 13<sup>e</sup> session, Genève, 21 mai-1 juin 2012.

[...] Les Amazighs de ce pays n'osent pas manifester et vivre pleinement leur identité, à cause de la peur de la répression des autorités. Le système de surveillance policière et les violences institutionnelles (menaces, intimidations) exercées « à titre préventif » constituent des moyens de dissuasion efficaces envers les citoyens. En conséquence, les Amazighs de Tunisie n'osent même pas dire librement et sans crainte qu'ils sont Amazighs et vont jusqu'à se priver de parler leur langue dans les espaces publics. [...] Par conséquent, et bien qu'ayant ratifié de nombreux instruments universels des droits de l'homme, la Tunisie n'en respecte pas les principes.

Selon le rapport, « les nouvelles autorités tunisiennes issues de la révolution de décembre 2010, ne donnent aucun signe de changement sur cette question ». Le CMA demande un changement significatif, notamment sur ces différents points :

[...] protéger juridiquement par une législation adéquate, la composante amazighe (histoire, langue et culture) [...] faire cesser sans délai toutes les formes d'interdits et de discriminations à l'encontre des personnes et des populations amazighes ; [...] prendre des mesures législatives et administratives spéciales urgentes et concrètes à seule fin de protéger et de promouvoir les droits et les libertés des populations amazighes dans les domaines social, culturel et linguistique ;[...] restaurer la place légitime de l'identité amazighe (histoire, langue et culture) et l'introduire dans les domaines de l'enseignement, de la recherche et des médias publics.

## 5. Conclusion

Pour donner une légitimité historique au rôle des amazighs en Tunisie et pour combler la lacune les concernant, une « transition historique » est à envisager. Cette transition doit être capable de modifier l'accent officiel qui a longtemps prévalu au sein de l'historiographie tunisienne<sup>54</sup> et, en général, de l'Afrique du Nord.

Le futur de la question amazighe en Tunisie est strictement lié aux choix politiques du pays. En considérant le nombre d'individus issus de la communauté, il est difficile qu'elle puisse influencer un

---

<sup>54</sup> K. Bendana, « Entrer dans l'histoire de la Révolution tunisienne ? », in *L'Année du Maghreb* [Online], 10, mis en ligne le 01 juin 2014, octobre 2012, consulté le 10 avril 2015. <http://anneemaghreb.revues.org/2019>; DOI : 10.4000/anneemaghreb.2019.

gouvernement. Mais, bien sûr, comme dans le reste de l'Afrique du Nord, l'argument reste à l'ordre du jour. Une importance croissante serait notamment possible à travers une union des autres réalités amazighes, un peu plus affirmées et concrètes.

La spécificité tunisienne réside aussi dans le fait que, par rapport à l'Algérie et au Maroc, il n'existe pas d'élite amazighe politisée. D'une part, cela permet à ses militants de se donner une image propre, non partisane et apolitique, peut-être même de jouer un rôle neutre sur la scène amazighe transnationale. Mais, en parallèle, cet élément représente aussi une faiblesse. En d'autres termes, le fait de demander la réhabilitation des langues maternelles, de demander la reconnaissance d'une culture tunisienne taillée en facettes et la diversité des moyens signifie se faire porte-voix d'une requête non seulement culturelle, mais aussi politique. Les cas de l'Algérie et du Maroc montrent que pour avoir une plus grande implication et des résultats, il est également nécessaire de construire une instance politique. Il suffit de penser aux partis algériens berbérophones reconnus dans les années quatre-vingt-dix, le Front de Forces Socialistes (FFS) et le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD), et au fait qu'ils ont, avec le mouvement culturel berbère, posé des questions précises. Pour le Maroc, on pense au rôle, aussi politique, de l'IRCAM. En Tunisie, la question berbère est avant tout culturelle, le mouvement n'est pas structuré, et il n'est pas encore assez fort pour aborder des questions politiques.

De toute évidence, l'avenir de la question amazighe en Tunisie dépend de l'évolution du pays. Considérant les chiffres, le poids culturel et politique de la communauté, il lui est compliqué de jouer un rôle dans la négociation de ses droits à l'égard des objectifs de l'agenda politique. Toutefois, l'ouverture sur différents niveaux, qui s'illustre en premier lieu par le processus constitutionnel<sup>55</sup> et par la nouvelle constitution de 2014, qui a créé un grand débat et une ample participation,<sup>56</sup> laisse penser que le chemin parcouru par le pays dans le cadre des droits sera très différent de celui qui a été suivi dans les décennies précédentes. En ce qui concerne les droits des minorités, dans la Constitution, il n'y a pas de discriminations formelles entre groupes ethniques, raciaux ou religieux.

---

<sup>55</sup> P. Longo, « Costituzioni e costituzionalismi dopo la "Primavera Araba". Il caso della Tunisia », in *Diritto & religioni*, VIII/2 (luglio-dicembre, 2013), pp. 270-271.

<sup>56</sup> T. Groppi - I. Spigno (a cura di), *Tunisia. La primavera della Costituzione*, Carocci, Roma, 2015.

Même si, par exemple, le Président de la République doit être impérativement de confession musulmane.

En général, le texte garantit à tous les citoyens tunisiens le même accès aux mêmes libertés et aux mêmes droits. Cette ouverture donne de l'espoir et montre que la route tunisienne vers le changement a commencé.

### **Bibliographie**

- Abbassi, Driss, « Le traitement de la période coloniale dans les manuels scolaires tunisiens de 1980 à 1998 : entre histoire et mémoire », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Centre national de la recherche scientifique ; Institut de recherches et d'études sur le monde arabe et musulman (IREMAM), CNRS Éditions, 40, Paris, 2004, pp. 201-219.
- Ageron, Charles-Robert, *La décolonisation française*, Armand Colin, Paris, 1991.
- Baldinetti, Anna, « Le istanze amazigh in Libia: la nascita di una società civile? », in Baldinetti Anna - Amina Maneggia (ed.), *Processi politici nel Mediterraneo: dinamiche e prospettive*, Morlacchi Editore, Perugia, 2009, pp. 231-250.
- Basset, André, *La langue berbère*, Handbook of African Languages, London, Oxford, 1952.
- Beau, Nicolas - Tuquoui, Jean-Pierre, *Notre ami Ben Ali. L'envers du « miracle tunisien »*, La Découverte, Paris, 1999.
- Belkhdja, Tahar, *Les trois décennies Bourguiba*, Arcantères Publisud, Paris, 1998.
- Ben Brik, Taoufik, *Une si douce dictature. Chroniques tunisiennes, 1991-2000*, La Découverte, Paris, 2000.
- Bendana, Kmar, « Entrer dans l'histoire de la Révolution tunisienne ? », in *L'Année du Maghreb* [Online], consulté le 10 avril 2015, <http://anneemaghreb.revues.org/2019> ; DOI : 10.4000/anneemaghreb.2019
- Betts, Raymond F., *Decolonization*, Routledge, London-New York, 1998 (nouvelle édition 2004).
- Boukous, Ahmed, « Le berbère en Tunisie », in *Études et Documents Berbères*, 4 (1988), pp. 77-84.
- Brondino, Michele - Brondino, Yvonne, *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, Jaca Book, Milano, 2011.
- Camps, Gabriel, *Berbères, mémoire et identité*, Errance, Paris, 1987.
- Camau, Michel - Geisser, Vincent, *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Presses de Sciences Po, Paris, 2003.
- Carboni, Michele - Crisponi, Maria Paola - Sistu, Giovanni, « C'è un pilota in questo aereo? Storie tunisine di resistenza al regime », in Patrizia

- Manduchi (éd.), *I movimenti giovanili nel mondo arabo mediterraneo. Dalle indipendenze nazionali a oggi*, Carocci, Roma, 2014, pp. 212-236.
- Chaker, Salem, *Arabisation*, in *Encyclopédie berbère*, 6 | Antilopes – Arzuges [En ligne], consulté le 10 avril 2015 <http://encyclopedieberbere.revues.org/2570>.
- , *Djerba*, in *Encyclopédie berbère*, Djalut - Dougga [En ligne], consulté le 10 avril 2015. <http://encyclopedieberbere.revues.org/2188>.
- , *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1989.
- Direche-Slimani, Karima, *Histoire de l'émigration kabyle en France au XX<sup>e</sup> siècle. Réalités culturelles et politiques et réappropriations identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1997.
- Droz, Bernard, *Histoire de la décolonisation au 20<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 2009.
- El Houssi, Leila, *Il risveglio della democrazia. La Tunisia dall'indipendenza alla transizione*, Carocci, Roma, 2013.
- Fois, Marisa, « Identità, cultura, pluralismo. Il Marocco dall'indipendenza alla Costituzione del 2011 », in Leila El Houssi (éd.), *Le politiche culturali nella sponda sud del Mediterraneo*, Giornale di Storia contemporanea, 2 (2015), pp. 85-101.
- , *Tunisia*, in Mehmet Odekon (ed.), *The SAGE Encyclopaedia of World Poverty*, SAGE Publications, Inc, Thousand Oaks, 2015, pp. 1559-1560.
- , *La minoranza inesistente. I berberi e la costruzione dello Stato algerino*, Carocci, Roma, 2013.
- , « Nord Africa, primavera arabe e dissenso », in Gianluca Scroccu (a cura di), *L'Africa nella globalizzazione*, Aipsa, Cagliari, 2013, pp. 37-56.
- , « Dissenso e rivendicazione in Algeria: dalla primavera berbera alla primavera nera », in Patrizia Manduchi (éd.), *Dissenso in Asia e in Africa. Movimenti studenteschi e opposizione politica*, Odoya, Bologna, 2011, pp. 369-384.
- Groppi, Tania - Spigno, Irene (éd.), *Tunisia. La primavera della Costituzione*, Carocci, Roma, 2015.
- Hargreaves, John D., *Decolonization in Africa*, Longman, London, 1988 (nouvelle édition 1996).
- Hibou, Béatrice, *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression*, La Découverte, Paris, 2006.
- Hoffman, Katherine E. - Gilson Miller, Susan, *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- Kazdaghli, Habib, « Apports et place des communautés dans l'histoire de la Tunisie moderne et contemporaine », in *Actes de l'histoire de l'immigration*, 2011, <http://barthes.enssib.fr/cli/revues/AHI/articles/preprints/kaz.html>, consulté le 10 avril 2015.
- Laissy Michel, *Du Panarabisme à la Ligue arabe*, Librairie orientale et américaine G. P. Maisonneuve, Paris, 1948.

- Lamloum, Olfa – Ravenel, Bernard (sous la direction de), *La Tunisie de Ben Ali. La société contre le régime*, L'Harmattan, Paris, 2002.
- Longo, Pietro, « Costituzioni e costituzionalismi dopo la "Primavera Araba". Il caso della Tunisia », in *Diritto & religioni*, Anno VIII/2 (juillet-décembre 2013), pp. 269-295.
- Louis, André, *Tunisie du Sud, Ksars et villages de crêtes*, CNRS, Paris, 1975.
- Maddy-Weitzman, Bruce, « Arabization and Its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa », in *The Journal of the Middle East and Africa*, 3/2 (2012), pp.109-135.
- , *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011.
- Martin, Jean-François, *Histoire de la Tunisie contemporaine. De Ferry à Bourguiba (1881- 1956)*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- McDougall, James, « Histories of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State », in Katherine E. Hoffman - Susan Gilson Miller (éd.), *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- Michel, Marc, *Décolonisation et émergence du tiers monde*, Hachette, Paris, 1993 (nouvelle édition 2005).
- Penchoen, Thomas G., « La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones », in Richard M. Payne (ed), *Language in Tunisia*, The Bourguiba Institute of Modern Languages, Tunis, 1983, pp. 23-34.
- , « La langue berbère en Tunisie et la scolarisation des enfants berbérophones », in *Revue Tunisienne des Sciences Sociales* (1968), pp. 173-186.
- Pouessel, Stephanie, « Les marges renaissantes : Amazigh, Juif, Noir. Ce que la révolution a changé dans ce "petit pays homogène par excellence" qu'est la Tunisie », in *L'Année du Maghreb* [Online], VIII, consulté le 10 avril 2015. <http://anneemaghreb.revues.org/1432> ; DOI : 10.4000/anneemaghreb.1432
- , *Les identités amazighes au Maroc*, Non-Lieu, Paris, 2010.
- Porath, Yehoshua, *In search of Arab unity: 1930-1945*, Frank Cass, London, 1986.
- Rapport de Tamazgha - Organisation non gouvernementale de défense des droits des Imazighen (Berbères) (2009) : rapport présenté au Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (CERD), Nations Unies, Conseil des droits de l'homme, 74ème session du CERD Genève, 16 février-6 mars 2009.
- Roberts, Hugh, « The International Gallery and the Extravasation of Factional Conflict in Algeria », in *Cambridge Review of International Affairs*, 12/1 (1998), pp. 209-246.
- , « Éditorial », in *IDS Bulletin*, 18/4 (1987), pp. 1-6.

- Rollinde, Marguerite, « Les émeutes en Tunisie : un défi à l'État ? », in Didier Le Saout - Marguerite Rollinde (sous la direction de), *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*, Karthala, Paris, 1999, pp. 111-126.
- Talbi, Mohammed – Jarczyk, Gwendoline, *Islam e libero pensiero. Laicità e democrazia nel mondo musulmano*, Utet, Torino, 2005.
- Toumi, Mohsen, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Presses Universitaires de France (PUF), Paris, 1992.
- Vermeren, Pierre, *Maghreb, les origines de la révolution démocratique*, Pluriel, Paris, 2011.
- , *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*, La Découverte, Paris, 2006.

**Sites internet**

- [www.amazighworld.org](http://www.amazighworld.org)  
[www.congres-mondial-amazigh.org](http://www.congres-mondial-amazigh.org)  
[www.ircam.ma](http://www.ircam.ma)  
[www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com)  
[www.tamazgha.fr](http://www.tamazgha.fr)

**Part 2**  
**Berberity-Amazighity, New Struggles and New**  
**Strategies / Deuxième partie : Berberité-**  
**Amazighité, nouvelles luttes and nouvelles**  
**stratégies**



## **Berbérité / Amazighité (Algérie/Maroc) : la « nouvelle politique berbère »**

Salem CHAKER

### **Abstract**

In North Africa, the legal status of the Berber language has changed considerably since 2002: this hitherto concealed and / or openly contrasted language became a ‘National Language’ in 2002 in the Algerian Constitution and an ‘Official Language’ in 2011 in Morocco.

Beyond evaluating the concrete impact on the ground of these changes of status – which remain above all symbolic and do not question the objective situation of Berber as a dominated, even threatened language – there is a very close convergence in the approach and management of the Berber language by these states. This convergence can be characterized as *patrimonial* and *national* management; both in Morocco and in Algeria, there is an explicit (and even constitutional) desire to strictly limit the scope to the national framework, excluding any consideration of the North African transnational dimension of the Berber language and culture. It will be recalled that this is not only an ideological position in both countries, but a legal and operational approach.

One may question the fundamental ideological and political motivations of this ‘national framework’ around the following central issue: Would pan-Berberity be a danger to the legitimacy of nation-states and the regimes arising from decolonization? Or is it rather that the objective of the states on this matter is neutralization by integration/confinement within the national paradigm? Without limiting this hypothesis to the Moroccan case, are we not witnessing a large-scale enterprise of ‘makhzénization’ of the Berber question?

### **L’Afrique du Nord indépendante : une politique linguistique, l’arabisation**

Les États nord-africains – de la Libye au Maroc – se sont tous expressément définis à leur indépendance comme *arabes et musulmans*. La politique linguistique et culturelle mise en œuvre après les indépendances est partout celle de l’arabisation : jusqu’aux années 1990, la langue berbère n’a aucune place, ni dans le corpus juridique, ni dans le discours officiel, ni dans les pratiques de l’Institution. Et

lorsque le discours officiel ou dominant se fait explicite, il en ressort que l'un des objectifs de la politique linguistique est l'éradication de la berbérophonie : la diversité linguistique est considérée, souvent très explicitement, comme un danger pour l'unité nationale, un germe de division. L'unification linguistique devait parachever la construction de la Nation.

On insistera sur le fait que cette politique s'enracine dans les fondements mêmes du nationalisme maghrébin qui a toujours étroitement associé arabisme et islamisme (cf. par ex. Merad 1967 ; notamment pp. 351-372, « La défense de l'arabisme »).<sup>1</sup> Ce qui est à l'œuvre en Afrique du Nord après la décolonisation n'est donc que la concrétisation politique d'options idéologiques profondes et anciennes des mouvements nationaux, qui sont très homogènes sur ce plan. Cette définition « arabo-islamique » exclusive de la nation a été d'autant plus affirmée qu'elle reposait sur une double filiation : le modèle français d'État-nation centralisé, linguistiquement et culturellement unifié, et le modèle mythique de la cité islamique homogène, unie autour du Prince, chef légitime de la communauté des croyants ; les deux inspirations se trouvant réunies chez les nationalistes arabes du Moyen-Orient depuis la fin du XIX<sup>e</sup>, dans le cadre du mouvement de « Renaissance arabe » (*Nahḍa*). En Algérie, dès les années 1930, un radicalisme politique plus affirmé, notamment dans la branche indépendantiste du nationalisme, a renforcé la tendance au refus de la diversité. Plus tardivement, l'option a été poussée à son paroxysme dans la Lybie de Kadhafi où l'arabisme confinait à un « racialisme » niant toute réalité anté-arabe (cf. S. Chaker - M. Ferkal, 2012).

En conséquence, même s'il existe bien sûr des nuances sensibles entre les pays, les politiques linguistique et culturelle des États indépendants ont eu pour ligne de force la mise en œuvre de cet arabo-islamisme fondateur : arabisation, *i.e.* généralisation et extension de l'usage de la langue arabe, (ré)islamisation de la société et du système éducatif... Cette politique est bien identifiée, documentée et analysée depuis longtemps (cf. Bibliographie, notamment Grandguillaume).

---

<sup>1</sup> Sur ce plan il est bon de rappeler qu'en Afrique du Nord, contrairement au Moyen-Orient, il n'y a pas lieu de distinguer radicalement entre « arabisme » et « islamisme » : aux plans historique, humain et idéologique, les deux courants sont en interconnexion étroites depuis l'origine, même si politiquement ils ont pu s'affronter. Cette spécificité « maghrébine » est évidemment induite par l'absence de minorités religieuses non musulmanes significatives en Afrique du Nord ; mais aussi par la politique tendanciellement assimilationniste de la colonisation française.

Les textes officiels fondamentaux – chartes idéologiques, préambules aux constitutions, constitutions, corpus législatif – sont sans ambiguïté sur ce plan jusqu’au milieu des années 1990 : les pays d’Afrique du Nord sont des pays *arabes* qui ne reconnaissent aucun statut ni aucune place à la réalité berbère, ni bien sûr aucun droit particulier aux Berbérophones.

La politique linguistique mise en œuvre par les États indépendants a donc été celle de la généralisation de la langue arabe dans tous les aspects de la vie institutionnelle et publique : Éducation, Information, Culture, Justice, sphères administrative et politique, espaces publics...<sup>2</sup> L’autre versant de cette politique étant, par voie de conséquence, l’exclusion totale de toutes ces sphères de la langue berbère. Le blocage était tel qu’aucun texte officiel algérien, marocain ou autre, des indépendances jusqu’au milieu des années 1980, ne comporte le mot « berbère » (ou son substitut néologique « amazigh » qui s’est répandu à partir des années 1980).

Au mieux, les approches les plus libérales et les plus éclairées, comme celles de Ahmed Taleb-Ibrahimi ou Mostefa Lacheraf en Algérie, reconnaissaient un intérêt historique et/ou muséographique (« préservation des arts et traditions populaires »), ou touristique – particulièrement au Maroc – à la dimension berbère. Ainsi, Ahmed Taleb-Ibrahimi, plusieurs fois ministre, que l’on peut considérer comme l’un des principaux intellectuels du FLN algérien, confirme<sup>3</sup> en 1981, après le « Printemps berbère » de Kabylie, une position qu’il avait développée dès les années 1960 :

[...] Il faut également que dans quelques-unes de nos universités, il y ait des centres d’études berbères et que l’on encourage l’étude, par quelques Algériens, de langues comme le grec, le latin, le persan ou le turc [...].

---

<sup>2</sup> La loi algérienne 05-9116 janvier 1991 sur « la généralisation de la langue arabe », remise en application le 5 juillet 1998, est sans doute l’expression la plus aboutie et la plus explicite de cet objectif stratégique.

<sup>3</sup> Selon le témoignage que je tiens directement de Mouloud Mammeri, c’est Ahmed Taleb-Ibrahimi alors ministre des Affaires étrangères du nouveau gouvernement issu du coup d’État de Houari Boumediene, qui, à la rentrée universitaire 1965, lui a transmis l’autorisation gouvernementale d’ouvrir un cours de berbère à la Faculté des Lettres d’Alger ; cours facultatif, non diplômant, qui disparaîtra en 1973.

### **Les évolutions récentes (Algérie / Maroc)**

Des évolutions considérables, et à bien des égards étonnants, se sont produites à partir de 1990 en Algérie et au Maroc. Mutations institutionnelles puis juridiques qui n'avaient rien de très « naturel » ni de prévisible, si l'on considère le contexte idéologico-politique de l'Afrique du Nord sur la longue durée, rappelé ci-dessus.

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

On précisera que pour l'heure, ni la Tunisie, ni la Libye n'ont connu de changements similaires. Les deux pays, dans leurs nouvelles constitutions consécutives à la chute des régimes de Benali et de Kadhafi, maintiennent la référence exclusive à l'identité et à la langue arabes, sans aucune mention du berbère ou de la berbérité. Situation assez surprenante pour la Tunisie, connue pour son ouverture culturelle depuis son indépendance – ouverture d'ailleurs réaffirmée dans le préambule de la nouvelle constitution. Ce qui amène à s'interroger sur les limites de cette « ouverture » des élites intellectuelles et politiques tunisiennes, qui adhèrent probablement à un arabisme dont le composant central paraît être le refus du berbère et surtout de l'*antériorité fondatrice du paramètre berbère*. Quant à la nouvelle Libye officielle, malgré une puissante pression berbère (cf. Chaker & Ferkal 2012), elle demeure hermétique à la réalité berbère. Sans doute le travail d'inculcation idéologique de l'arabisme durant de la dictature kadhafienne a-t-il produit des effets durables sur les élites politiques et intellectuelles libyennes.

### **Convergences Algérie / Maroc**

#### ***Le berbère / berbère devient amazigh/tamazight***

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 sur les aspects socio-historiques et étymologiques de cette

dénomination *amazigh / tamazight*, qui sont bien documentés dans les notices pertinentes de *l'Encyclopédie berbère* (Chaker, « Amazigh », *EB IV*, 1987 et Modéran, « Mazices », *EB XXXI*, 2010).

On relèvera la convergence, a priori paradoxale, 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 kabyles (Benbrahim 1983 ; Benbrahim - Mécheri-Saada 1981 ; Chaker 1989/98, chapitre 2) 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 1985/90, « le Berbère / Berbère » a été nationalisé et rendu sinon immédiatement acceptable, du moins dicible, en devenant *amazigh / tamazight*.

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 ». Illégitimité croisée donc du « berbère / berbère », qui a été dépassée par le recours au néologisme *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 / *al-Barbar* » avait été légitimé par plus d'un millénaire d'usage historiographique arabe, notamment par l'icône Ibn Khaldoun (pour une analyse plus détaillée de ce changement de nom,<sup>4</sup> voir Chaker, 2014).

### ***Le berbère / tamazight devient un patrimoine national commun***

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

---

<sup>4</sup> Pour ma part, je considère que ce changement de nom est hautement significatif d'une gestion politique et d'une convergence idéologique réelle entre l'État et la militance berbère (cf. Chaker, 2014).

commun à tous les Marocains sans exception » (Constitution de 2011, art. 5) ; en Algérie, « il est la langue de tous les Algériens ».<sup>5</sup>

On retrouve là, dans des termes quasiment identiques, la position de la République française vis-à-vis de ses langues régionales, explicitée notamment par les experts du Gouvernement français en 1999 à l'occasion du débat autour de la ratification avortée de la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires (Chaker 1998 et 2003). Approches juridiques convergentes qui renvoient à un socle idéologique commun : l'affirmation de l'*unité et de l'indivisibilité de la Nation* et le refus de reconnaître des composantes ethno-linguistiques 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 États algérien et marocain n'admettent pas l'existence d'entités berbérophones auxquelles pourraient être reconnus des droits linguistiques spécifiques, sur la base des instruments juridiques internationaux existants : 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 évidemment 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 kabyle / berbère 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 car sur cette voie, on ouvre *ipso facto* la possibilité d'une référence au

---

<sup>5</sup> Dans les négociations et les déclarations officielles (Premier ministre et Président de l'État) préalables au décret présidentiel 95-147 du 25 mai 1995 portant création du HCA ; voir à ce sujet l'analyse de S. Chaker, in S. Chaker - A. Bounfour, *Langues et littératures berbères*. Chroniques des études XIII (1994-1995), L'Harmattan, Paris, 1996, pp. 21-29, ou celle de D. Abrous, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXX, 1995, pp. 583-590 ; 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... ».

« droit des peuples » et à l'autodétermination. La Catalogne, pour prendre ce cas voisin, a engagé un processus de référendum d'autodétermination en vue de son indépendance.

***Le berbère / tamazight, langue nationale / officielle de « seconde classe »***

Un autre paramètre commun aux deux pays peut aisément être mis en évidence. Dans la constitution algérienne comme dans celle du Maroc, le berbère apparaît en position nettement subalterne (Algérie) ou secondaire (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 en principe claire – il s'agit de la langue de l'État 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'État [...]. De même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État... », énoncé qui signifie 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, secondaire*, à une donnée fondamentale, première et pérenne : « l'arabe est langue officielle de l'État ».

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 concrétisation du statut de langue officielle du berbère, ses conditions et modalités précises sont renvoyées à une loi ultérieure, voire aux calendes grecques... 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. 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.

### ***Une « nationalisation » du berbère***

Dans les deux pays, la référence au berbère est strictement limitée aux frontières nationales. En Algérie, ce cadrage territorial est même explicite dans la constitution qui précise que son action en faveur du berbère portera sur « ... toutes ses variétés linguistiques en usage sur **le territoire national** » ; au Maroc la même option est mise en œuvre au plan opérationnel à travers l'objectif explicite (notamment de l'IRCAM) d'élaborer un « Amazighe standard **marocain** ».

Dans les deux pays, il y a volonté claire de limiter la prise en charge au cadre strictement national, excluant l'intégration de la dimension nord-africaine et transnationale de la langue et de la culture berbères. Il ne s'agit pas uniquement d'un positionnement idéologique, mais bien d'une approche juridique (Algérie) et opérationnelle (Maroc). Volonté de « nationalisation » qui contraste fortement avec :

- L'aspiration historique très clairement pan-berbériste de la mouvance berbère, de la Libye au Maroc, qui se réfère systématiquement à *Tamazgha*, « la Berbérie » ;
- Le caractère transnational de l'arabité et de l'islamité, toujours affirmé et assumé par les États et les idéologies dominantes, notamment à travers l'appartenance à la Ligue Arabe.

Les motivations idéologiques et politiques profondes de ce « cadrage national » paraissent évidentes ; elles sont en filigrane dans l'argumentaire officiel du « berbère, patrimoine de tous les Algériens/Marocains » : la pan-berbèrité est certainement perçue comme un danger pour la légitimité des États-nations et des pouvoirs issus de la décolonisation. L'objectif des États en la matière est la neutralisation par intégration/enfermement dans un horizon strictement national, alors qu'une berbèrité définie et acceptée comme « nord-africaine » ouvrirait d'autres potentialités, notamment celle d'un « Maghreb berbère ou arabo-berbère ». On y reviendra plus loin.

### ***Le berbère / tamazight est géré directement par le cœur de l'État central***

Dans les deux pays, ont été mises en place des institutions en charge de la langue et de la culture berbères rattachées au cœur

même du pouvoir central : en Algérie, le Haut-Commissariat à l'Amazighité (HCA, 1995 ; cf. Abrous, 1995), rattaché directement à la Présidence de la République ; au Maroc, l'Institut Royal pour la Culture Amazighe (IRCAM, 2002), qui dépend directement du Palais royal.

Là encore, la convergence n'est certainement pas fortuite. D'autres configurations eussent été possibles : rattachement aux ministères de l'Éducation nationale et/ou de la Culture, au Premier ministre, aux autorités locales, ou création d'un ministère ou secrétariat d'État spécifique... L'option retenue par les deux pays peut évidemment recevoir des interprétations diverses, qui ne sont pas nécessairement contradictoires : symbole de l'importance reconnue à la dimension berbère ou, plus probablement, volonté de contrôle direct par le centre du pouvoir politique. Quoi qu'il en soit, il s'agit indiscutablement de la manifestation d'un *statut d'exception*.

### **Divergences Algérie / Maroc**

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

#### ***Un niveau de reconnaissance plus élevé au Maroc qu'en Algérie***

La distinction entre « langue nationale » (Algérie) et « langue officielle » (Maroc) évoquée précédemment marque indiscutablement un niveau de reconnaissance plus élevé 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 »).

Il s'agit sans doute du point le plus intéressant de l'évolution de la gestion de la « question berbère » dans les deux pays : 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 très sérieuses réserves et interrogations peuvent être émises quant à la solidité de ce statut (cf. *supra*), c'est un acte fort, qui doit être souligné et analysé.

À un premier niveau, le choix marocain peut apparaître comme une surenchère par rapport à l'Algérie, dans une relation d'émulation implicite. On ne peut d'ailleurs douter que cette option marocaine produira très rapidement des effets en Algérie où la revendication de l'officialité est ancienne (une trentaine d'années). Dès le début du quatrième mandat présidentiel d'A. Bouteflika (2014), la question de

l'officialisation de tamazight a d'ailleurs été mise à l'ordre du jour du calendrier politique.

Mais d'autres déterminations spécifiques au champ politique marocain et au contexte régional ont certainement eu un rôle dans cette option. On y reviendra plus loin.

### *Une « langue amazighe » au Maroc / des « variétés de tamazight » en Algérie*

Mais divergence 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'État 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 implicitement actée comme base du travail de promotion de la langue par l'État. Contrairement au Maroc, l'objet « langue berbère » peut admettre plusieurs standards régionaux.

Cette divergence remarquable renvoie certainement au poids démographique et sociopolitique et à la situation très particulière de la Kabylie, bastion d'une opposition (politique et culturelle) ouverte et multiforme au Pouvoir central depuis l'indépendance. Le régime algérien avait certainement besoin d'un mode de gestion diversifié de la réalité berbère, de façon à pouvoir isoler le « brûlot kabyle » et contrecarrer son hégémonie sur le champ berbère. Nécessité d'une gestion politique spécifique à chaque région en Algérie, gestion et approche plus globales au Maroc où aucune région ne joue un rôle comparable à celui de la Kabylie.

De nombreux indices factuels confortent d'ailleurs cette analyse, parmi lesquels on citera les plus flagrants :

- L'ouverture des départements universitaires de Langue et Culture Amazighes en Kabylie d'abord – et pendant plus de 20 ans, uniquement dans cette région ;
- La tolérance de fait de l'usage généralisé de la graphie latine en Kabylie, y compris dans le système éducatif public, alors que les pressions en faveur de l'alphabet arabe sont très fortes dans les autres régions, notamment dans le domaine chaoui...

### *Des conditions et contextes sociopolitiques très 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 HCA 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 algérien<sup>6</sup> au « Printemps noir » de 2001-2, période de confrontation longue et très dure entre la Kabylie et l'État central au cours de laquelle 126 personnes – essentiellement de jeunes manifestants – ont été tuées par les forces de gendarmerie et de police algériennes.

À partir du « Printemps berbère » de 1980, il a existé une relation de tension cyclique, souvent très violente, entre la Kabylie et le pouvoir central. Depuis lors, 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'État 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'État. Il ne fait guère de doute que

---

<sup>6</sup> Le caractère éminemment conjoncturel de cette décision est 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).

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. À l'époque, des courants berbéristes significatifs 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* –,<sup>7</sup> et qui a impliqué évidemment un certain nombre de gestes d'ouverture en faveur du berbère.

**Au Maroc**, les choses ont été assez 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 négligeables,<sup>8</sup> l'initiative en la matière semble avoir toujours été celle de l'État en la personne du roi. Il n'y a pas eu jusqu'à présent au Maroc 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 atteint 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, notamment chez les Rifains et dans certaines régions de l'aire tamazight. Mais son expression n'a jamais pris de formes socialement

---

<sup>7</sup> On peut affirmer que la ministre de la Culture d'A. Bouteflika, Khalida Messaoudi-Toumi, à la longévité exceptionnelle (2002-2014), elle-même transfuge d'un parti kabyle (RCD), a eu parmi ses missions prioritaires l'intégration des élites « berbéristes » kabyles, objectif stratégique du régime algérien fixé dès 1989. Mission qu'elle a d'ailleurs rempli avec efficacité.

<sup>8</sup> Entre autres, la *Charte d'Agadir* de 1991, mais la réflexion et le débat étaient engagés parmi les intellectuels et la militance berbère depuis les années 1970, au moins. Sans oublier, comme le font trop souvent les intellectuels marocains de Gauche, les prises de position, plus anciennes encore, de Mahjoubi Aherdane qui a maintenu, dans un contexte particulièrement difficile, une « petite flamme berbère » dans le champ politique.

significatives, pouvant remettre en cause les équilibres politiques globaux du pays.<sup>9</sup>

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

On fera donc 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 fortes la cristallisation de toute contestation berbère de grande ampleur ; sans doute instruite en cela par l'exemple algérien où l'hostilité déclarée et durable à la revendication berbère a entraîné une radicalisation de la situation, conforté l'irrégentisme kabyle et favorisé 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 : on peut considérer 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 : le principal pays berbérophone ne pouvait pas 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 en était le calendrier et l'ampleur.

Au plan des déterminations politiques globales, on ne peut 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 d'abord des pays voisins : la Tunisie toute proche, et la Libye où le paramètre berbère a joué un rôle déterminant dans la chute

---

<sup>9</sup> Les raisons de cette situation marocaine particulière sont certainement multiples et complexes ; parmi elles, on peut penser que la marginalité politique, sociale, culturelle des Berbères marocains, malgré leur poids démographique, est une réalité qui a des racines anciennes et qui produit encore des effets, même si les données ont changé depuis 1956.

du régime de Kadhafi (cf. Chaker - Ferkal 2012) ; cette conjoncture régionale a probablement amené les autorités marocaines à accélérer et approfondir la dynamique de réformes sur de nombreux fronts, notamment celui du berbère.

Enfin, au niveau de la gestion politique interne, on émettra l'hypothèse que l'officialisation de l' « amazighe » s'inscrit dans une stratégie, très réfléchie et engagée depuis de nombreuses années, d'intégration/neutralisation du paramètre berbère. Ligne politique d'ailleurs en parfaite convergence avec celle de l'État algérien, à propos de laquelle D. Arous (1995) a parlé de « phagocytose ». S'agissant du Maroc, on osera la qualification de « makhzénisation ».

### **Les suites de l'institutionnalisation**

Quels ont été/sont les effets et les implications concrètes de l'institutionnalisation, puis de la reconnaissance juridique du berbère par les États algérien et marocain ?

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

En premier lieu, l'affirmation du caractère « national » du berbère par la constitution 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 peut-être considéré comme un paradoxe pour une « langue nationale » et lorsqu'on rappelle qu'il existait pendant la période coloniale 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, vingt ans après son lancement, aux seules régions berbérophones : selon les derniers chiffres disponibles,<sup>10</sup> 90% des élèves et des classes sont localisés en Kabylie, le reste dans les autres régions berbérophones, principalement l'Aurès. La rétraction sur les zones berbérophones s'est même accentuée depuis une dizaine d'années.

---

<sup>10</sup> On se réfère au dossier (interne) statistique très complet et détaillé sur l'enseignement du berbère élaboré par le MEN algérien (2013) : il fournit l'ensemble des données chiffrées depuis 1995 pour tout le territoire.

L'insignifiance de l'impact de cet enseignement est encore plus marquée si on ramène les chiffres à ceux de la population scolaire totale de l'Algérie : environ 3% des enfants scolarisés !

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 :

- La loi 91-05 du 16 janvier 1991 portant « généralisation de la langue arabe », après avoir été suspendue pendant plusieurs années, a été 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'État algérien, en introduisant dans sa constitution le berbère en tant que « seconde langue nationale » a fait une concession purement formelle et symbolique à la contestation berbère kabyle ; mais pour le législateur, 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.

L'ensemble de ces données dessine assez clairement de la part de l'État 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 le statut fondateur et définitoire de l'arabe. 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...** ».<sup>11</sup> Ce postulat, qui date de l'adoption de la constitution en 1996, est toujours en vigueur malgré la modification de 2002 qui a reconnu le berbère.

Le corpus juridique algérien apparaît donc comme un assemblage composite et conjoncturel, tissé d'incohérences – mais qui ne renonce pas à son objectif stratégique : l'arabisation.

Bien entendu, cette analyse ne porte que sur la doctrine et la pratique de l'État, la réalité concrète sur le terrain peut être très différente : elle va clairement, du moins en Kabylie, 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. Au point que l'on peut parler d'une forme d'autonomie linguistique *de facto* de la Kabylie : le berbère est omniprésent dans l'espace public de la région, y compris dans la signalétique communale qui l'utilise de façon prédominante ; l'arabe n'apparaît plus guère que sur les bâtiments officiels de l'État central. Le berbère y est désormais implanté à tous les niveaux du système scolaire, du primaire au secondaire, situation qui produira certainement à terme des effets en retour, y compris au plan politique.

**Au Maroc**, le recul par rapport à la décision d'officialisation est encore trop faible pour pouvoir formuler une évaluation définitive. On peut cependant, sur la base des données connues de l'enseignement du berbère depuis 2002/3, des effets de la constitutionnalisation de 2011, du contexte sociopolitique global marocain et des éléments pertinents de l'expérience algérienne, émettre un certain nombre de constats et d'hypothèses fortes que l'avenir immédiat devrait confirmer.

- La réussite de la généralisation de l'enseignement du berbère à l'ensemble du territoire national et du système éducatif est hautement improbable sinon impossible. D'une part parce que les moyens n'en existeront pas avant longtemps, d'autre part et surtout, parce qu'il n'y a pas de demande sociale massive en ce sens parmi les arabophones. La « demande de berbère », dans cette partie de la population, est certainement très marginale, même si elle peut être réelle dans certains milieux intellectuels ou en situation de contact. Les informations

---

<sup>11</sup> Texte de l'original arabe ; la traduction française officielle parle de « pays arabe » et non de « terre arabe », nuance lexicosémantique hautement symbolique.

statistiques disponibles confirment d'ailleurs que se met en place au Maroc une situation assez comparable à celle de l'Algérie : une concentration et un enracinement de l'enseignement dans certaines régions berbérophones et une quasi absence dans le reste du pays. 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 sociale.

Plus d'une décennie après le démarrage de l'enseignement du berbère, le caractère *obligatoire*, explicitement prévu par les textes de l'Éducation nationale marocaine, est très loin d'être effectif : les sources autorisées évoquent un pourcentage de 10 à 14% d'élèves recevant un enseignement de berbère sur la population totale potentiellement concernée – chiffre probablement très surévalué car les statistiques internes de 2011 du MEN marocain font apparaître un pourcentage inférieur à 5% et une concentration à plus de 90% dans les régions berbérophones.<sup>12</sup>

- Quatre ans après l'adoption de la nouvelle constitution reconnaissant à l'amazighe le statut de langue officielle, les lois organiques destinées à mettre en œuvre cette disposition constitutionnelle ne sont toujours pas adoptées...

Signe concret peut-être encore plus inquiétant, les débats actuels autour de la réforme du système éducatif, notamment au sein Conseil Supérieur de l'Éducation et de la Formation, semblent exclure l'amazighe de la fonction de « langue d'enseignement », au profit de l'arabe (classique) et du français. On réserverait à l'amazighe (et à l'arabe marocain), selon une recommandation déjà présente dans la Charte nationale de l'Éducation de 1999 (cf. Annexe), la fonction de « palier préliminaire », d'adjuvant à l'accès à l'arabe et au français. Si ces orientations venaient à se concrétiser, on aboutirait au Maroc à une situation paradoxale, tout à fait symptomatique de la « contradiction linguistique » maghrébine : une langue « officielle », le berbère, serait reléguée dans la marginalité d'un enseignement préscolaire et patrimonial, une langue sans aucun statut juridique (autre que celui de

---

<sup>12</sup> Contrairement à l'Algérie, nous n'avons pas pu accéder à des données statistiques complètes pour le Maroc. Mais les documents internes du MEN marocain que nous avons pu obtenir (année 2011) et surtout les déclarations *publiques* de responsables marocains autorisés, notamment celles de A. Boukous, Recteur de l'IRCAM, sont tout à fait claires à ce sujet : elles reconnaissent explicitement la régression et l'échec de l'enseignement de l'amazighe au Maroc.

langue étrangère), le français, accèderait officiellement à la fonction de langue d'enseignement...

- Néanmoins, on peut quand même penser que le statut de « langue officielle », avec toutes les incertitudes et limites soulignées précédemment, crée une situation nouvelle, porteuse d'évolutions potentielles considérables. Il donne aux Berbérophones et à la militance berbère un levier juridique et une légitimité qui peuvent devenir des armes d'une redoutable efficacité. L'État marocain (et bientôt certainement l'Algérie), après avoir posé le principe de l'officialité du berbère, pourra difficilement faire autrement, au moins sur la durée, que de le mettre en œuvre, même progressivement – ou à reculons –, sauf à prendre le risque d'une rupture du « pacte national » ...

### **La « Nouvelle Politique Berbère » : une convergence stratégique Algérie / Maroc, la neutralisation par intégration**

L'Algérie et le Maroc, qui comptent des populations berbérophones considérables, en mesure de remettre en cause les équilibres politiques globaux de ces pays, voire leur intégrité, ont progressivement adopté depuis 1990 un nouveau mode de gestion de « la question berbère », certainement plus efficace que la négation et l'hostilité déclarée qui avaient prévalu après les indépendances. Avec des chronologies et des formes propres à chacun des deux pays, cette « nouvelle politique berbère » est fondée sur un certain nombre d'options très clairement identifiables et tout à fait communes aux deux pays :

- Une gestion du « dossier berbère » par le centre même du pouvoir ;
- Une intégration systématique des élites berbères, notamment des acteurs culturels, intellectuels et politiques, dans l'appareil d'État et ses institutions satellites ;
- Une reconnaissance patrimoniale, éventuellement à un niveau symbolique élevé, du berbère, avec des effets concrets très limités et très circonscrits sur les terrains social et juridique ;
- Un enfermement strict dans l'horizon « national », destiné à éviter, ou du moins limiter,
  - a) toute émergence de revendications à base territoriale,
  - b) tout phénomène de contagion ou d'interférence transfrontalier.

On fera l'hypothèse que la gestion de la question berbère en Algérie entre 1962 et 1990 ayant montré que l'interdiction et la répression ont été tout à fait contreproductives et ont au contraire radicalisé et ancré la revendication berbère, les deux États ont

convergé vers une politique de « domestication » – y compris au sens étymologique du terme.

« Phagocytose et makhzénisation » sont certainement plus efficaces et politiquement moins couteuses que le conflit frontal.

Cette « Nouvelle Politique Berbère » implique que les stratèges des régimes algérien et marocain postulent que :

- a) La berbérîté est politiquement soluble dans l'État-Nation, sous réserve de quelques concessions formelles faites aux élites berbères ;
- b) La base anthropologique des revendications berbères est non seulement fragile, mais tend à se diluer et à régresser sous les effets de « l'intégration nationale », accélérée par l'exode rural, l'urbanisation massive et les nombreux autres facteurs de destruction des communautés berbérophones traditionnelles qui minent leur capacité à réagir comme entités spécifiques.

L'analyse (ou le pari) n'est certes pas sans consistance : son adéquation à la situation est certainement forte pour de nombreuses régions berbères, au Maroc (domaines chleuh et tamazight), en Algérie (domaines chaoui et touareg...) ; elle paraît plus incertaine pour d'autres régions (Kabylie, Mزاب, Rif...) où le sentiment communautaire est plus profond et a des bases anciennes et multiples, historiques, politiques, culturelles, voire religieuses comme au Mزاب ibadite...

On aura tendance à penser que même si leur situation paraît délicate et leur survie toujours incertaine, il paraît, aujourd'hui comme hier, hasardeux de considérer la disparition des Berbères, même par « dilution », comme inéluctable.

*Ce texte a été rédigé en juin 2015, avant la modification de la constitution algérienne de février 2016 faisant de tamazight une seconde langue « officielle et nationale ». Mais il annonce clairement la possibilité d'une telle évolution.*

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

### ALGÉRIE

1. Rentrée 1990 : création du Département de Langue et Culture Amazigh de l'Université de Tizi-Ouzou (Magister = 1<sup>ère</sup> 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 berbérité 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<sup>e</sup>) 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 1996 énonce, dans son préambule : « ...Le 1<sup>er</sup> Novembre 1954 aura été

### MAROC

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

2. 1999 : La Charte Nationale de l'Éducation élaborée par la Commission Spéciale d'Éducation 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.

4. 17 octobre 2001 : par le Dahir n° 1-01-299, le roi crée et organise

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'Amazighîté**, 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'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national ».

**6.** Le 7 février 2016 : Révision constitutionnelle (par voie parlementaire) : le berbère (Tamazight) devient « langue nationale et officielle » :

Art 3 bis : « Tamazight est également langue nationale et **officielle** ». (Mais « **l'arabe demeure la langue officielle de**

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<sup>er</sup> 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... »

**l'État.** », Art. 3).

« Tamazight est également langue nationale et officielle. L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national. Il est créé une Académie algérienne de la langue Amazighe, placée auprès du Président de la République. L'Académie qui s'appuie sur les travaux des experts, est chargée de réunir les conditions de promotion de Tamazight en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle.

Les modalités d'application de cet article sont fixées par une loi organique. »

### **Bibliographie**

- Abrous, Dahbia, « Le Haut Commissariat à l'Amazighité ou les méandres d'une phagocytose », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 30 (1995), pp. 583-590.
- Asinag, Dossier « L'officialisation de l'amazighe », 8, IRCAM, Rabat, 2013.
- Benbrahim, Malha, *La poésie kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962*, Thèse de Doctorat de 3<sup>e</sup> Cycle, EHESS, Paris, 1983.
- Benbrahim, Malha - Mécheri-Saada, Nadia, « Chants nationalistes algériens d'expression kabyle », in *Libyca* [Alger], 28-29 (1981), pp. 213-236.
- Benrabah, Mohamed, *Langue et pouvoir en Algérie : Histoire d'un traumatisme linguistique*, Séguier, Paris, 1999.
- Boukous, Ahmed, « Situation sociologique de l'amazighe », in *International Journal of the Sociology of Language*, Berber Sociolinguistics, 123 (1997).
- , *Revitalisation de la langue amazighe. Défis, enjeux et stratégies*, IRCAM, Rabat, 2012.
- Bounfour, Abdellah, *Le nœud de la langue. Langue, littérature et société berbères au Maghreb*, Édisud, Aix-en-Provence, 1994.
- Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire. Économie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982.
- Calvet, Louis-Jean, *Les politiques linguistiques*, PUF, Paris, 1996.

- Chaker, Salem, *Textes en linguistique berbère* (Introduction au domaine berbère), Éditions du CNRS [notamment chap. 1 à 4], Paris, 1984.
- , *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. 1989).
- , « Le berbère, langue de France ? La Charte européenne des langues régionales ou minoritaires », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 37 (1998) [2000], pp. 85-94.
- , « Quelques observations sur la Charte européenne des langues régionales ou minoritaires... », in Jérôme Lentin - Antoine Lonnet (éds), *Mélanges David Cohen*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2003, pp. 149-158.
- , « Berbères / langue berbère : les mythes (souvent) plus forts que la réalité », in Hélène Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-Lieu, Paris, 2006, pp. 137-153.
- , « L'officialisation de Tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables », in *Asinag*, 8 (2013), pp. 35-50.
- , « Amazigh / Berbère / Tamazight : dans les méandres d'une dénomination », in *Revue des Études berbères* (Inalco), 9 (2013), pp. 221-239.
- Chaker, Salem - Bounfour Abdellah, *Langues et littératures berbères. Chroniques des études XIII (1994-1995)*, L'Harmattan, Paris, 1996.
- Chaker, Salem - Doumane, Said, « La Kabylie et la question berbère en Algérie : tensions cycliques et inachèvement », in *Les Cahiers de l'Orient*, 84 (2006), pp. 47-86.
- Chaker, Salem - Ferkal, Masin, « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue », in *Politique africaine*, 125 (mars 2012), pp. 105-126 (Dossier « La Libye révolutionnaire », coordonnée par Ali Bensaad).
- Claudot-Hawad, Hélène (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Éditions Non-Lieu, Paris, 2006.
- Dourari, Abderrezak (dir.), *Tamazight langue nationale en Algérie : état des lieux et problématique d'aménagement* (colloque de Sidi Fredj, 05-07/07/2006), CNPLET, Alger, 2006.
- Fishman, Joshua, *Sociolinguistique*, Labor/Nathan, Bruxelles/Paris, 1971.
- Garmadi, Juliette, *La sociolinguistique*, PUF, Paris, 1981.
- Grandguillaume, Gilbert, « Langue, identité et culture nationale au Maghreb », in *Peuples méditerranéens*, 9 (1979), pp. 3-28 (paru aussi dans *Language in Tunisia*, pp. 301-321).
- , *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve & Larose, Paris, 1983.
- Heller, Monica, *Éléments d'une sociolinguistique critique*, L'Harmattan, Paris, 2003.
- Kremnitz, Georg, « Du bilinguisme au conflit. Cheminement de termes et de concepts », in *Langages*, 61 (1981), pp. 63-74.

- Lacheraf, Mostefa, « Un cadre général pour un essai d'explication de certains phénomènes culturels liés à l'histoire et à la société », in *Algérie actualité*, 813 (1981).
- Lapierre, Jean-William, *Le pouvoir politique et les langues*, PUF, Paris, 1988.
- Laroussi, Fouad (dir.), « Minoration linguistique au Maghreb », in *Cahiers de linguistique Sociale*, 22 (1993).
- Marcellesi, Jean-Baptiste - Gardin, Bernard, *Introduction à la sociolinguistique. La linguistique sociale*, Larousse, Paris, 1974.
- Marcellesi, Jean-Baptiste, « De la crise de la linguistique à la linguistique de la crise : la sociolinguistique », in *La Pensée*, 209 (1980), pp. 4-21.
- Merad, Ali, *Le réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Mouton, Paris/La Haye, 1967.
- Moatassime, Ahmed, *Arabisation, langue française et pluralité au Maghreb*, PUF, Paris, 1992.
- Moderan, Yves, *Mazices*, in *Encyclopédie Berbère*, 31 (2010), pp. 4799-4810.
- Ouerdane, Amar, *La question berbère dans le mouvement national algérien : 1926-1980*, Septentrion, Sillery (Canada), 1990.
- Taleb, Ahmed, *De la décolonisation à la révolution culturelle*, SNED, Alger, 1973.
- , « Réflexions sur la personnalité nationale algérienne », in *El-Moudjahid* du 25/03/1981 et *L'Algérien en Europe*, 133 (1981).
- Taleb-Ibrahimi, Khaoula, *Langue(s) et société en Algérie et au Maghreb : analyses des pratiques langagières...*, CRASC, Oran, 2002.

### **Textes et documents juridiques et administratifs cités**

- Constitution de la République Algérienne Démocratique et Populaire, JORADP, n° 76 du 8 décembre 1996; modifiée par la loi n° 02-03 du 10 avril 2002 JORADP, n°25 du 14 avril 2002 et par la loi n° 08-19 du 15 novembre 2008 JORADP, n°63 du 16 novembre 2008.
- Constitution du Royaume du Maroc, Bulletin Officiel du Royaume du Maroc, n° 5952 bis du 17 juin 2011 (promulguée le 1<sup>er</sup> juillet 2011).
- Constitution de la République Tunisienne, en date du 26 janvier 2014.
- Déclaration constitutionnelle provisoire de la Libye, en date du 3 août 2011.

### **Algérie :**

- Loi n° 05-91 16 janvier 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe ; disponible sur (remise en vigueur le 5/07/1998) [http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie\\_loi-91.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie_loi-91.htm)
- Ordonnance n° 96-30 du 21 décembre 1996 modifiant et complétant la loi n° 91-05 du 16 janvier 1991 portant généralisation de l'utilisation de la langue arabe.  
[http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie\\_loi-96.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie_loi-96.htm)

Ordonnance n° 05-07 du 23 août 2005 fixant les règles générales régissant l'enseignement dans les établissements privés d'éducation et d'enseignement.

[http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie\\_ordonnance-2005.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/algerie_ordonnance-2005.htm)

Code de Procédures Pénales.

[http://www.wipo.int/wipolex/fr/text.jsp?file\\_id=228301](http://www.wipo.int/wipolex/fr/text.jsp?file_id=228301)

Code de Procédure Civile et Administrative.

[http://www.droit.mjustice.dz/legisl\\_fr\\_de\\_06\\_au\\_juil\\_08/code\\_proced\\_civ\\_e\\_t\\_adm/fr/index.html](http://www.droit.mjustice.dz/legisl_fr_de_06_au_juil_08/code_proced_civ_e_t_adm/fr/index.html)

### **Algérie et Maroc**

Enseignement de tamazight. Données statistiques 2012/2013 par wilaya et par palier, Alger, Ministère de l'Éducation Nationale, février 2013 [document interne].

Données sur l'enseignement de la langue amazighe, 2011/12, Rabat, Ministère de l'Éducation et de l'Enseignement Supérieur [document interne].



# « Libérer l'Azawad ».

## La reformulation des luttes politiques touarègues

Hélène CLAUDOT-HAWAD

### Abstract

The semantic register of the Tuareg struggles of liberation has evolved: "Free 'Tuareg country' (*akal n Imajaghen*)" became, one century and four generations later, "Free 'Azawad'". The numerous uprisings of resistance that the Tuareg in Sahara set against colonial and postcolonial powers share many similar grounds. Nevertheless, they have been re-formulated according to the changing historical and ideological context, and have been marked by the violence of confrontations with the established order, by the creation of new administrative and State entities and by the rough or negotiated constraints which led the Tuareg people to profound internal social change. This paper analyses the current situation of conflict in Sahara.

En janvier 2012, le *Mouvement National de Libération de l'Azawad* (MNLA) prend les armes contre le pouvoir malien. Les insurgés dénoncent la politique de marginalisation, le refus de dialogue et les exactions que l'État malien pratique depuis cinquante ans chez eux, dans « l'Azawad », nom qu'ils donnent au vaste espace couvrant les régions administratives de Kidal, Tombouctou et Gao au nord du Mali. La lutte se fait au nom du « peuple de l'Azawad », défini comme un ensemble « pluricommunautaire » formé de « Songhays, Arabes, Peuls et Touaregs ».

Entre l'objectif de libérer « l'Azawad » et celui de libérer « le pays des Touaregs » (*akal n Imajaghen*), moins d'un siècle s'est écoulé et quatre générations se sont succédées. Les luttes de résistance menées au Sahara central contre les pouvoirs coloniaux puis postcoloniaux ont été nombreuses et entretiennent une forte filiation quant aux causes qui les ont motivées. Mais elles ont été largement reformulées au fil de contextes historiques marqués par la violence des confrontations avec l'ordre établi, par l'instauration de nouvelles entités administratives et étatiques et par les contraintes brutales ou négociées qui ont conduit la société touarègue à de profonds bouleversements

internes. Les espaces territoriaux et sociétaux concernés par les luttes récentes ont considérablement rétréci et changé de définition.

La récente insurrection qui surgit au nord du Mali en janvier 2012 montre que le fait d'être « touareg » est devenu une identité innommable. Rappelons que le territoire historique des Touaregs tel qu'il était conçu par les intéressés au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> a été divisé entre cinq États créés dans les années 1960. Ce nouveau dispositif politico-territorial est hérité de la logique coloniale qui en a fourni les modèles de gestion, les élites formées pour les intérêts de la France, les contours frontaliers, mais aussi l'appareil idéologique imprégné de diverses théories dont l'évolutionnisme, la raciologie européenne du XIX<sup>e</sup> siècle et le jacobinisme français. Dans ce nouveau cadre, l'espace touareg s'est trouvé morcelé et « banlieuisé », situé aux marges des nouveaux centres de décision devenus sédentaires et urbains, que les capitales politiques soient méditerranéennes, comme Alger et Tripoli, ou sub-sahariennes, comme Bamako, Niamey et Ouagadougou. L'économie touarègue, basée sur la mobilité, a été asphyxiée par les frontières. Les activités de transport et le nomadisme sont devenus transfrontaliers et illégaux. Les ressources écologiques gérées parcimonieusement par les Touaregs ont été dévastées par l'expansion urbaine et par l'extraction minière menée en Algérie, en Libye et au Niger par des opérateurs nationaux et internationaux peu soucieux de l'environnement. Des zones entières de pâturage ont été confisquées aux nomades au profit d'agriculteurs sédentaires. C'est dans ce climat de dépossession, légitimée par les États, que les Touaregs ont cherché des voies de survie.

### **Les indépendantistes laïques et républicains**

Face au refus du gouvernement malien de prendre en compte ses revendications et d'engager des négociations politiques sur les droits des habitants à la gestion locale de leur zone, le Mouvement National de Libération de l'Azawad (MNLA) passe à l'action le 17 janvier 2012 en attaquant l'armée malienne. L'offensive se fait à la faveur de l'équipement en armes lourdes ramené de Libye après la chute de Mouammar Kadhafi. Le mouvement indépendantiste est né en octobre 2011. Il a fédéré deux organisations préexistantes : le Mouvement

---

<sup>1</sup> Voir l'analyse des catégories endogènes, in H. Claudot-Hawad, « Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, Édisud, 57 (1990), pp. 11-48.

National de l'Azawad (MNA), formé par des étudiants appartenant à la jeune génération née dans les années 1980, et l'Alliance Touareg du Nord-Mali pour le Changement (ATNMC), fondée par l'un des chefs historiques de la rébellion touarègue des années 1990, Ibrahim Ag Bahanga, décédé quelques mois plus tôt, en août 2011, en Algérie, officiellement dans un accident de voiture, alors qu'il revenait de Libye.

Comme l'ont fait les divers mouvements qui l'ont précédé, le MNLA dénonce la politique néocoloniale du gouvernement malien menée dans l'Azawad, ainsi que la corruption du régime, sa collusion avec les narcotrafiquants qui agissent sans entraves dans cette région, le détournement des aides au développement, l'absence d'application des accords de paix signés avec les groupes armés touaregs depuis 1991, le non-respect des droits humains et les nombreux massacres de civils perpétrés dans cette zone par l'armée et les milices gouvernementales à chaque revendication – pacifique ou armée – des habitants du nord depuis l'indépendance du Mali en 1960.

Contrairement aux mouvements des années 1990, le MNLA revendique clairement « l'indépendance de l'Azawad ». Il défend une ligne politique démocratique, républicaine et laïque, et se réclame d'une identité nationale azawadienne composite formée de Songhays, Arabes, Peuls et Touaregs.

Mais la lecture des faits par les autorités et par la presse internationale est immédiatement « ethnique », et le plus souvent mono-ethnique, déployant des arguments essentialistes. L'irrédentisme « touareg », présenté comme congénital, est mis en avant, quand ce n'est pas la « structure interne des communautés touarègues et maures » qui est censée les pousser irrésistiblement à la rébellion. Toute lecture politique des faits est ainsi occultée. Le « danger » dénoncé avec vigueur par les États et les « experts » à leur service n'est pas l'incurie du gouvernement malien, ni la gestion catastrophique du pays, ni les exactions contre les civils du nord massacrés à plusieurs reprises par l'armée malienne ou contraints à l'exil, mais la remise en cause par les indépendantistes du mode de fonctionnement centralisé, autoritariste et peu démocratique d'un État hérité et héritier de la colonisation.

### **Les islamistes et la charia**

Rapidement, alors que l'action armée du MNLA est déjà engagée, un autre mouvement, Ansar Dine, dirigé par Iyad Ag Ghali, s'affirme

sur la scène militaire : son objectif est religieux et sa tendance salafiste. À l'inverse du MNLA, Iyad Ag Ghali déclare ne pas viser l'indépendance de l'Azawad, mais l'instauration de la charia dans tout le Mali et l'Ouest africain, à commencer par l'Azawad, comme le précise le Plateforme politique d'Ansar Dine :

Nous sommes des musulmans du Mali [...] et notre objectif est de convaincre de gré ou de force les autres à appliquer la charia. Nous ne voulons pas une république indépendante à part, mais une république islamique (*Plateforme politique* d'Ansar Dine, décembre 2012).

Ces déclarations donnent l'occasion aux responsables politiques internationaux de brandir la menace islamiste qui légitimerait une intervention militaire soutenue par la communauté internationale. Iyad Ag Ghali, qui fait partie des anciens chefs de la rébellion touarègue des années 1990, a travaillé pour le gouvernement malien après le premier accord de paix en 1991. Devenu un officiel malien, il a servi d'intermédiaire pour la libération des otages européens enlevés par Al-Qaïda au Maghreb islamique (AQMI) dans les années 2000 et s'est rapproché des réseaux salafistes lors de son séjour en Arabie saoudite, où il assurait des fonctions diplomatiques maliennes.

La plate-forme revendicative produite en 2012 par le mouvement Ansar Dine en vue des pourparlers de Ouagadougou en janvier 2013 n'est cependant pas rédigée sur le mode djihadiste conventionnel. On y retrouve le thème dominant de la menace d'extermination que des pouvoirs corrompus et autocratiques font peser sur une minorité dont l'identité est par contre reformulée, en lui accolant la dimension « arabe ». Il ne s'agit plus en effet des « Touaregs et assimilés » (incluant les Arabes et les Songhays) qui réclamaient la restitution de leur pays dans les pétitions adressées au général de Gaulle en 1957 et 1958,<sup>2</sup> mais des « populations arabo-touarègues et alliés ». De même,

---

<sup>2</sup> Voir la lettre du 30 mai 1958 signée par les notables nomades et sédentaires (Touaregs, Maures, Kounta, Berabish, Songhay-Askya et Armas), qui demandaient à être intégrés au « Sahara français », in H. Claudot-Hawad, *Le politique dans l'histoire touarègue*, Coll. Les Cahiers de l'IREMAM, 4, IREMAM, Aix-en-Provence, (1993), pp. 133-151. Une requête semblable formulée « au nom des Kel Aïr et de tous les autres Touaregs » fut expédiée onze jours avant l'indépendance du Niger par les Touaregs de l'Est, déclarant en substance d'après l'un des témoins, Ag Cheikho : « Puisque vous quittez le pays touareg, rendez-nous notre pays tel que vous nous l'avez arraché après la défaite de Kawsen... Puisque l'indépendance s'annonce et que vous la donnez, alors nous aussi, les Touaregs, nous voulons nous

un État supplémentaire, la Mauritanie, est ajouté à la liste des cinq États classiquement évoqués qui se partagent le pays touareg (Algérie, Libye, Mali, Niger, Burkina Faso).

Les critiques formulées contre le régime malien portent sur des points comparables à ceux énumérés par les indépendantistes, notamment la corruption des élites et l'oubli du bien commun, pendant que :

De pauvres bergers sont sommairement exécutés rien qu'à cause de leur appartenance ethnique. Des enfants meurent comme des mouches suite à des épidémies facilement évitables. Des mères trépassent en donnant la vie faute de maternités. Des familles entières ne survivent que grâce à la cueillette, au racolage, à la mendicité et à l'aide étrangère. L'eau infecte des mares et puisards fait des ravages irréparables.

Le voyeurisme indifférent et décalé des touristes en quête d'exotisme, l'appétit des puissances étrangères impliquées dans le pillage des richesses naturelles qui ne profitent localement qu'aux autorités de Bamako, la discrimination sociale et culturelle, sont dénoncés :

Des touristes éberlués viennent tous les jours se délecter sadiquement de l'agonie d'un peuple en voie de disparition. Des Chinois, Australiens, Européens, etc., débarquent tous les matins avec une armada impressionnante de moyens pour prospecter les ressources naturelles de la région sans que ses malheureux autochtones en espèrent la moindre retombée parce que le pactole est resté entièrement à Bamako. Des administrateurs véreux et dépayés exigent arrogamment de leurs usagers de ne s'adresser à eux qu'en langue « bambara ».

Le projet d'un « Azawad musulman et libre » s'inscrit donc dans la nécessité de défendre une communauté en danger et sa « culture millénaire », en instaurant un gouvernement « vertueux », par opposition « à l'affairisme, au népotisme, à la prévarication » d'un

---

diriger nous-mêmes et rassembler notre société toute entière, là où elle se trouve, dans notre pays. Nous voulons que notre pays soit un seul pays », « La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique chez les Touaregs », in Hélène Claudot-Hawad (éd.), *La politique dans l'histoire touarègue*, IREMAM/coll. Cahier de l'IREMAM, 4 (1993), p. 79.

État non démocratique qui a échoué à intégrer le nord. Ansar Dine reprend la sémantique politique de l'Europe libérale pour exprimer son « objectif d'ériger ce vaste territoire en Région autonome viable, dynamique, compétitive et attrayante ». Le texte brandit la charia comme moyen de pression pour faire accepter, à titre de solution d'urgence, l'autonomie de l'Azawad, comparée à une « séparation de corps avant le divorce » si les choses ne changent pas, c'est-à-dire si l'État malien ne s'amende pas en adoptant la charia.

Finalement, pour être entendus, les griefs contre la politique délétère de l'État malien ont été formulés dans le registre religieux, là où les dissensions entre le Nord et le Sud sont les moins perceptibles.

### **L'effondrement du décor étatique**

Suite aux troubles du Nord et au projet d'une intervention militaire internationale, le gouvernement malien est renversé à Bamako, le 22 mars 2012, par un militaire inconnu, le capitaine Amadou Haya Sanogo, qui sous la pression internationale, accepte de rendre le pouvoir aux civils le 6 avril 2012. Le même jour, le MNLA proclame l'indépendance de l'Azawad.

Alors que l'armée malienne a déserté l'Azawad, une nouvelle carte militaire se dessine, clairement dominée par trois groupes salafistes. D'une part, AQMI, émanation de l'ancien Groupe Salafiste pour la Prédication et le Combat (GSPC) algérien. D'autre part, le Mouvement pour l'Unité et le Jihad en Afrique de l'Ouest (MUJAO) dont le noyau est constitué de Sahariens arabophones qui recrutent dans les camps sahraouis ainsi que chez les sédentaires subsahariens. Enfin, Ansar Dine, formé de Touaregs liés à Iyad Ag Ghali qui dispose de moyens importants pour entretenir ses combattants. Le MNLA paraît au contraire avoir épuisé toutes ses ressources et certains de ses combattants se rapprochent d'Ansar Dine pour retrouver des capacités d'action. Les groupes islamistes finalement s'attaquent aux indépendantistes du MNLA pour les éliminer de la scène politique. Les affrontements sont violents : par exemple le 19 novembre 2012, une troupe nombreuse d'islamistes (trois cents hommes selon certaines sources) sous les bannières du MUJAO et d'AQMI, équipés de véhicules neufs et d'armes lourdes, attaquent la ville de Ménaka défendue par une soixantaine de Touaregs des Iwellemmeden proches du MNLA (selon l'interview diffusée sur *youtube* d'Alwadihat ag Sokara ag Firhum, président du conseil du Cercle de Ménaka). Les forces sont inégales. Les islamistes

prennent Ménaka tandis que les défenseurs de la ville sont décimés (Alwadihat est tué) ou faits prisonniers, sans que les renforts promis par les responsables du MNLA n'arrivent.

Bien que les Touaregs du MNLA soient les principales victimes des islamistes qui les attaquent et multiplient les attentats ciblés contre eux, un étrange amalgame entre les djihadistes et les indépendantistes s'opère immédiatement dans les déclarations officielles et la presse maliennes et internationales.

Rapidement, tous les ingrédients utiles à la constitution d'un climat d'épouvante – vols, viols, amputations, exécutions publiques, destruction de patrimoine, enfants-soldats, trafic de drogue – se mettent en place et sont déversés à la Une de la presse alors même qu'aucun observateur n'a encore accès au terrain. Des images choquantes empruntées à d'autres conflits conditionnent l'émotion internationale, horrifiée par des exactions dont l'origine est falsifiée.<sup>3</sup>

### **Détruire ou négocier ?**

Face à l'effondrement de l'État malien au Nord comme au Sud, deux stratégies s'opposent à l'échelle internationale. D'une part, l'axe algéro-américain promeut la négociation avec les mouvements autochtones (MNLA et Ansar Dine) à condition qu'ils renoncent l'un à l'indépendance et l'autre à tout lien avec les mouvements islamistes « terroristes ». D'autre part, la position française, drainant dans son sillage la CEDEAO (Communauté Economique des États de l'Afrique de l'Ouest), prône l'intervention armée.

Ces intervenants extérieurs sont cependant parfaitement d'accord sur deux points : l'irrecevabilité de l'indépendance de l'Azawad et la nécessité de rétablir le pouvoir malien. Le 11 janvier 2013, les troupes françaises débarquent au Mali, avec pour but annoncé de « détruire les terroristes » qui progressent vers le sud et de « rétablir l'intégrité territoriale du Mali ». Faisant le point sur le sens de l'intervention militaire française, le président F. Hollande déclare lors de sa conférence de presse à Dubaï :

---

<sup>3</sup> Par exemple, les clichés abondamment diffusés par la presse sur la lapidation d'un couple non marié à Tombouctou le 20/06/2012 ont été pris en Somalie, en mars 2010, lors de la lapidation de Mohamed Abukar Ibrahim accusé d'adultère par un groupe islamiste ([http://www.huffingtonpost.com/2009/12/15/somali-man-stoned-to-deat\\_n\\_392503.html](http://www.huffingtonpost.com/2009/12/15/somali-man-stoned-to-deat_n_392503.html)), comme le relève France 24, 21/06/2012.

Nous avons un objectif [...], c'est de faire en sorte que lorsque nous partirons, lorsque nous cesserons notre intervention, il y ait une sécurité au Mali, des autorités légitimes, un processus électoral, et qu'il n'y ait plus de terroristes qui menacent l'intégrité du Mali.

Ce discours acte la confusion établie entre indépendantistes et terroristes, montrant que pour le gouvernement français, la menace à éradiquer est surtout la remise en cause de l'intégrité territoriale du Mali, qui concerne les indépendantiste et non les islamistes.

La couverture médiatique de ces événements réactive tous les clichés coloniaux français sur la « question touarègue ». Pourtant, *aucun* des mouvements armés en action depuis le début de l'année 2012 ne se revendique d'une identité « touarègue ».

Que signifie la disparition nominative (en français ou selon les appellations locales) des « Touaregs » dans le sigle et les revendications des fronts armés sahariens qui luttent contre le gouvernement malien ? Les Touaregs ont-ils cessé d'exister ou ne jouent-ils plus aucun rôle dans ces mouvements contestataires ? De manière plus large, que révèle la sémantique de la guerre au Mali ?

### **Le déni d'existence**

Face au MNLA qui se réfère au droit des peuples à disposer d'eux-mêmes, la riposte idéologique des autorités maliennes promeut le thème de la non-existence des Touaregs, déjà développé lors des précédents soulèvements, aussi bien du côté malien que nigérien. L'idée que les Touaregs forment un peuple, une communauté consciente d'elle-même qui s'organisait selon des règles politiques, sociales, économiques précises est niée, ainsi que l'énonçait par exemple en 1994 le *Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion* : « il n'y a jamais eu un monde touareg uni, ni politiquement, ni économiquement ». Le corollaire de cette thèse est que cette population n'aurait par définition aucun « territoire » ni « pays » à réclamer. Les Touaregs, sous-entendu nomades, seraient des « hommes de nulle part » (*Jeune Afrique*, juillet 1994).

Ces thèses largement exploitées également par le gouvernement malien ont servi à décréter le caractère « illégitime » des revendications d'autonomie régionale exprimées en 1990 par les représentants « touaregs » et « arabes » des fronts armés. Notons que les « Arabes » qui dans l'ordre politique ancien se trouvaient liés au

pôle politique touareg de la Tademmekat, apparaissent comme radicalement différents des Touaregs dans la relecture ethno-raciale opérée par les autorités et les services secrets, nationaux et internationaux, pour encourager les scissions. Cette perspective prive de tout sens politique les mouvements d'insurrection engagés dans la défense d'une collectivité large incluant des composantes variées, associées autrefois au sein d'ensembles confédéraux combinant la nécessité de la différence, de la complémentarité et de l'agrégation (révocable) des diverses entités à l'ensemble.

Lors du conflit de 2012, cette rhétorique nihiliste à l'encontre des Touaregs est reconduite à l'identique et de manière insistante, s'exprimant à travers de multiples canaux qui se font mutuellement écho (hommes politiques, experts, juristes, réseaux sociaux, miliciens, etc.) et produisent un discours circulaire et autoréférentiel :

Pour parler d'autodétermination ou d'indépendance, il ne suffit pas seulement d'être une minorité nationale, il faut avoir préalablement existé comme une entité politique indépendante, ayant durablement administré le territoire revendiqué, et avoir perdu sa souveraineté sur ce territoire soit par suite d'un acte colonial, soit du fait d'une annexion consécutive à une guerre. (23 septembre 2014, in *MaliActu.Net*, « Mali : Réflexion sur la question touareg au Mali », signé Kaman Ubrahima Sidibé, juriste à la Chambre des Mines du Mali, Bamako).

L'idée même d'Azawad est violemment contestée aujourd'hui par le gouvernement malien. Or cette notion est le résultat d'une concession importante des fronts armés obtenue par les autorités étatiques dans les années 1990. Elle a en effet été imposée par les services secrets nationaux et internationaux, notamment algériens et français, comme condition préalable aux accords de paix de 1991. L'enjeu était alors d'interdire toute allusion à un pays ou à un ensemble touareg de nature supra-étatique. Les fronts armés touaregs des années 1990 ont ainsi été retaillés suivant un cadre géographique qui ne transgressait plus les frontières héritées de l'histoire coloniale, prenant pour noms : Front de Libération de l'« Azawad » du côté malien, et Front de Libération de l'« Aïr et de l'Azawagh » du côté nigérien. Seuls les « Maures », d'abord inclus dans les mouvements « touaregs », ont été autorisés à se nommer par des qualificatifs ethno-confessionnels (Front islamique et arabe de l'Azawad), identité conforme à celle que s'attribuent les États maghrébins. Ce

redécoupage infra-étatique des mouvements armés permettait un règlement éclaté de la « question touarègue », ne remettant plus en cause les frontières. Malgré l'acceptation par les fronts armés de la dissociation de leur cause et de leurs sigles en fonction des États dont ils relevaient, le « statut spécial » prévu pour l'Azawad et consigné dans le Pacte National de Paix signé en 1992, fut finalement rejeté par l'État malien au nom de son caractère « anticonstitutionnel ». En 2012, « l'Azawad » sera dénoncé comme une entité factice par ceux-là mêmes qui l'avaient imposé trente ans plus tôt.

Un additif à la négation de l'existence des Touaregs est la réduction de leur démographie à des chiffres presque nuls. La propagande malienne va user et abuser de ce vieux procédé d'anéantissement rhétorique de l'adversaire, destiné à minimiser l'importance d'une communauté gênante pour le pouvoir. On assiste en 2012 à une spectaculaire déflation démographique des « Touaregs » dans les discours publics tenus au Mali autant qu'en France par certains « experts »,<sup>4</sup> conduisant à faire des Touaregs une « minorité » sur leurs propres terres :

Au Mali, le poids démographique des touaregs<sup>5</sup> est infinitésimale. Ils font [...] partie d'un groupe hétéroclite minoritaire appelé le « Groupe Nomade » constitué par les peulhs ; les arabes et les touaregs. Même dans ce groupe nomade, ils sont la plus petite communauté si l'on retranche de leur entité ethnique, le sous-groupe négroïde des Bêlas [...] Alors se posera la question de savoir s'il peut être juste, équitable et même seulement politiquement correcte, de parler ou d'envisager de céder plus de 66% du territoire malien à une communauté ne représentant même pas 5% de la population (23 septembre 2014, *ibidem*).

En cinquante-cinq ans, depuis l'indépendance du Mali, si l'on suit de telles assertions, la population touarègue non seulement n'aurait pas augmenté (tandis que le taux de croissance démographique du Mali a triplé),<sup>6</sup> mais elle aurait décliné vertigineusement, passant de

---

<sup>4</sup> Voir par exemple le caricatural André Bourgeot (France-Culture, *Du grain à moudre*, 6/06/2012) qui reprend, mot pour mot, le discours des autorités maliennes, discours qu'il a probablement lui-même produit moyennant finances.

<sup>5</sup> Toutes les citations sont reproduites textuellement, orthographe, graphie et ponctuation comprises.

<sup>6</sup> Observons que le nombre global des Touaregs fourni dans la presse n'a pas évolué depuis 1960.

12% selon les données établies en 1960, à des chiffres fantaisistes proches de zéro aujourd'hui. Le MNLA dans ce schéma est censé ne représenter que lui-même, « une minorité qui veut brimer une majorité », ou encore une minorité dans une minorité, comme le martèlent, sur les réseaux sociaux, dans les media maliens et sur les ondes françaises, des propagandistes zélés brandissant des pourcentages indémontrables, comme le fait par exemple M. Maïga, Président du cadre de concertation et d'action Gandakoy, milice gouvernementale anti-insurrectionnelle, dans une interview :

Les Touaregs sont une minorité. Et cette minorité-là cohabite depuis des siècles avec les communautés sédentaires qui sont l'écrasante majorité de la population, environ 95% de la population (M. Maïga, *L'événement*, 2 juillet 2013).

A l'insignifiance démographique des Touaregs, sont surajoutés les thèmes bien connus de l'antisémitisme européen transférés au contexte malien. Par exemple l'idée de la non-valeur sociale des nomades qui ne seraient que des prédateurs et des rebelles innés :

Les groupes rebelles, toute leur vie ne font que des razzias, des vols et des pillages, ils ne s'occupent pas de l'économie, ils ne s'occupent pas de la production (*Ibidem*).

Ou encore le thème de leur extranéité supposée, par opposition aux « peuples négro-africains du Mali » qui seraient les véritables « détenteurs de droits coutumiers et ancestraux sur le sol » (*Idem*). La conclusion de ce type de narration est évidemment que : « il n'y a pas de raison que ces groupes qui ne sont qu'une infime minorité puissent parler au nom des populations du nord » (*Ibidem*).

Observons que les pourcentages avancés concernant les Touaregs réduits à n'être que blancs, nomades, pilleurs et errants, déclinent en fonction des pics d'intensité de la crise et au fur et à mesure que le processus des accords de paix avance. En 2015, la démographie touarègue se trouve encore amputée de quelques 3% :

Les rebelles maliens du MNLA et des cadres intellectuels touaregs en mal de visibilité politique au Mali et au niveau international, constituent une minorité dans leur communauté touarègue (2% de la population des 3 régions du Nord Mali) et une minorité dans les

populations du Nord-Mali dont les Sonraïs, les Maures, les Peulhs, les Sorkos et les Bellas constituent les 98%) » (Commentaire in *Tamoudré*, 19/08/2015, signé du pseudonyme Vieux de la vieille garde saharienne).

La comparaison de ces chiffres avec les recensements disponibles démontre leur caractère opportuniste. Par exemple, selon l'*État récapitulatif par cercles de l'année 1950*, établi par la Direction des Affaires politiques du Gouvernement Général du Soudan, les Touaregs et les Maures formaient, il y a un demi-siècle, 72% de la population du cercle de Tombouctou (57% pour les premiers et 15% pour les seconds). Ils étaient plus de 40% dans le cercle de Gao. Et plus de 14% dans le cercle de Goundam, sans compter les « Bellah » (25,6%) que l'administration coloniale séparait en « race noire » distincte des « Touaregs » (imaginés exclusivement « blancs »), le tout représentant 40% de la population de ce cercle (voir document en annexe).

A quoi donc correspondrait cet effondrement démographique récent ? S'agit-il d'un génocide, ou encore de la manipulation grossière des chiffres associée à une manière nouvelle de compter qui est « Touareg » et qui ne l'est pas ? Au-delà des massacres plusieurs fois perpétrés par l'armée et les milices maliennes contre les Touaregs et les Maures, au-delà des excès propagandistes, on constate que les autorités maliennes ont repris à leur compte la vision racialisée coloniale, qui classifie et oppose les individus selon la couleur de leur teint, combinée à une lecture ethniciste en pleine expansion. Les nouvelles entités créées selon des critères multiples (différence de catégories sociales, de tribus, de modes de vie, d'activité professionnelle, etc.) ont été multipliées pour fragmenter un monde dont la cohérence reposait non pas sur la similitude de ses composantes mais sur leur différence. Ainsi, depuis le soulèvement de 1990 jusqu'à aujourd'hui, ont été érigés en « ethnies » concurrentes, détachées de l'ensemble dont elles étaient partie prenante, les « Bellah » (catégorie coloniale de recensement<sup>7</sup> englobant les

---

<sup>7</sup> Voir à ce sujet V. Bonnacase, *Pauvreté au Sahel. La construction des savoirs sur les niveaux de vie au Burkina Faso, au Mali et au Niger (1945-1974)*, Thèse de doctorat en histoire, Université de Paris 1, Paris, 2008, pp. 175 et sv., soulignant que les recensements coloniaux, basés sur la taxinomie raciologique, « consistaient à "ne pas ranger les populations sous les titres qu'ils se donnent" ». Au Niger, par

Touaregs de teint sombre quelles que soient leurs catégories sociales) ; les « Imghad » (anciens tributaires), les Imushagh (anciens nobles), les Idawshak (tribu), etc.<sup>8</sup>

A la négation de l'existence socio-politique et démographique des Touaregs, s'ajoutent dans le contexte conflictuel récent tous les motifs discriminatoires possibles exprimés, selon les matrices sémantiques habituelles, en termes de « manque » : manques de culture, d'empire, d'histoire, de règles, de civilisation, de morale, de valeurs, etc. Elaborés à la période coloniale pour justifier l'annexion du Sahara et la nécessité de « civiliser » une population en la protégeant d'elle-même car prétendument en proie à l'anarchie, à l'incapacité à se gérer, à la dispersion en entités minuscules, ou encore soumise à une hiérarchie féodale rigide et rétrograde, ces thèmes sont recyclés mot pour mot par la presse malienne et par certains universitaires français, fortement impliqués dans les affaires africaines :

De toutes les ethnies du Mali, les touaregs sont les seuls qui, dans l'histoire du pays, ne laissent trace d'aucun royaume qu'ils ont fondé ou administré comme tel. D'ailleurs leur mode de vie d'antan, fondé sur la pratique du nomadisme, ne les prédisposait guère à occuper une terre et à s'en accaparer durablement. C'est ce qui a fait que les propriétaires véritables du sol, n'avaient pas besoin de les en chasser sachant qu'ils s'en iront toujours d'eux-mêmes comme des gitans (23 septembre 2014, in *MaliActu.Net*, « Mali : Réflexion sur la question touarègue au Mali », signé Kaman Ubrahima Sidibé, juriste à la Chambre des Mines du Mali, Bamako).

Au centre de ces discours, la minimisation des Touaregs s'inspire ainsi de stigmates développés ailleurs.

### **Aucun lien commun sauf la langue ?**

Au bout du compte, le seul lien commun concédé aux Touaregs dans le cadre des États sahéliens (et contrairement aux États arabomusulmans) sera la langue. C'est pourquoi, à partir du soulèvement de 1990, l'auto-désignation même des Touaregs devient un enjeu politique fort et fait l'objet, en France, de vives polémiques contestant l'existence

---

exemple, “[...] les Bellahs se disent touaregs alors que, racialement parlant, c'est des Noirs” ».

<sup>8</sup> Voir un exemple de ce type baroque de description multi-ethnalisée dans le journal malien *L'Essor* du 4/5/2015 au sujet de la population du cercle de Menaka, « Menaka : le cri du cœur des ressortissants de Bamako », par A. Maiga.

des appellations endogènes comme *Amahagh*, *Amajagh*, *Amashagh* selon les accents (correspondant à *Amazigh* dans le Nord), noms qui renvoient à des appartenances socio-politiques supra-étatiques. Ces véhémentes prises de position, plus sécuritaires qu'universitaires, au sujet du nom des « Touaregs » (Bourgeot, 1994), reflètent l'assignation identitaire réservée à ces populations dans les États malien et nigérien pris en main par les services français et algériens pour gérer la crise. Est alors promue comme unique dénomination identitaire « correcte » pour tous les Touaregs une appellation locale, utilisée dans l'Ouest du pays touareg : *Kel tamashaq*, qui désigne les locuteurs du parler en « sh » par opposition à ceux qui parlent en « j ». Depuis longtemps, l'expression a été abrégée au Mali sous la forme de « Tamachek », féminisant de manière baroque le nom des Touaregs devenues les « La-femme-touarègue » ou les « La-langue-touarègue ». Le choix exclusif de ce glottonyme pour désigner l'ensemble des Touaregs permet de leur dénier la conscience d'appartenir à une communauté autre que linguistique.

Dans cette perspective, les contestations des mouvements armés sont réduites à des opérations archaïques de repliement identitaire ou encore à des « actions isolées et libertaires » qui seraient dues à des individus marginaux, coupés de leur milieu, émigrés ignorants, incultes et manipulés par des puissances étrangères. La thèse du complot extérieur est toujours omniprésente, comme l'indique ce document daté de 1994 :

La rébellion repose essentiellement sur des groupes de jeunes nomades, exilés en Libye pendant les années de sécheresse, coupés de leurs familles et de leur milieu social, n'ayant reçu aucune instruction ni formation professionnelle. Ces éléments ont été entretenus dans la haine contre leur mère patrie, entraînés militairement et utilisés comme mercenaires sur différents théâtres d'opérations... (*Livre Blanc*, Gouvernement du Mali, 1994, p. 11)

La rhétorique raciale, ethnique et tribale, manipulée sans précaution par les autorités et les media maliens, a conduit pendant ces périodes de conflit à une véritable obsession touarégophobe, calquée sur le modèle de l'antisémitisme européen. Cette propagande a dérivé en slogans de type nazi prônant l'extermination de « l'ennemi de l'intérieur ». De véritables appels aux meurtres ont été relayés en toute impunité par la presse malienne et les réseaux sociaux, comme l'illustre ce type de commentaire écrit en lettres majuscules et paru dans *Malijet* en avril 2012 :

S'il faut passer par l'exemple du Rwanda pour être unifier moi je suis partant et sans craindre la cpi [Cour pénale internationale] ou autres conneries du même genre (commentaire signé d1a8y, 06 avril 2012).

ou encore :

Mort ou vif, chaque membre de cette organisation machiavélique [MNLA] tué ou arrêté est une bénédiction pour la Nation (in *l'Express de Bamako*, 4 février 2013, commentaire signé Moussa Kondo).

J'ai la solution pour le problème touareg. Ouverture de fours crématoires pour les femmes touregs enceintes (signé Sekoubko, internaute sur *Maliweb*, 1/02/2013).

Comme dans les années 1990,<sup>9</sup> ces discours génocidaires aboutissent, sur le terrain, à des passages à l'acte et, à nouveau, l'apparence des individus à teint clair est un motif de tuerie au Mali.

Dans les trois mois à peine suivant l'intervention française Serval qui a permis aux militaires et aux miliciens maliens de se réinstaller dans l'Azawad, l'ARVRA (*Association des réfugiés et victimes de la répression de l'Azawad*) dénombre « 1.585 personnes identifiées, victimes d'exactions dont 295 individus tués et 123 enlevés ainsi que 1.170 personnes dont les boutiques, domiciles et biens ont été pillés, 1387 têtes de bétail enlevées, plus de 575 millions de FCFA volés, 50 tonnes de céréales pillés ou détruits, 27 puits empoisonnés, etc ». (Bilan du 28/03/2013).

Hormis les voix faibles des associations de victimes et de rares enquêtes menées par des journalistes indépendants,<sup>10</sup> la presse reste muette sur les exécutions extrajudiciaires, les pillages et les destructions de biens menés par l'armée malienne contre les civils touaregs et maures, faits qui sont systématiquement niés par les autorités maliennes, selon le scénario déjà joué depuis cinq décennies.

---

<sup>9</sup> Voir à ce sujet Hélène Claudot-Hawad - Hawad (éds.), *Touaregs : Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, in *Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21*, Paris, 1996.

<sup>10</sup> Voir par exemple l'enquête menée en 2013 dans la région de Tombouctou par Rukmini Callimachi, responsable de l'Associated Press Bureau for West Africa, au sujet d'un charnier de civils tués par l'armée malienne, in <http://bigstory.ap.org/article/ap-reporters-quest-find-bodies-ends-desert>

### Des rôles tronqués

La lecture des événements proposée à l'opinion publique en termes d'antagonisme des « races », des « ethnies », des « castes » ou des « tribus » a complètement évacué la signification politique du conflit. Si la dimension « ethnique » est abondamment mise en avant, les liens étroits qu'entretiennent certains groupes islamistes au Sahara avec divers États, en premier lieu l'Algérie,<sup>11</sup> ne sont pratiquement jamais évoqués.

De même, le silence règne sur les interventions constantes des services secrets français, algériens et libyens depuis 1990 pour contrôler à leur profit la rébellion touarègue, la divisant en groupes rivaux destinés à se neutraliser les uns les autres. Sont également dissimulés les rapports directs entre l'État malien et les milices paramilitaires qu'il a créées après les accords de paix, que ce soit dans les années 1990 ou en 2013 et 2014, pour terroriser, sur des bases racialistes, les « peaux-rouges », expression désignant les civils touaregs et maures à teint clair, afin de ruiner les possibilités de paix et de développement promis. De même, n'est jamais relevé le fait que ces milices, qui se déclarent elles-mêmes « négro-africanistes » (Ganda Koy, Ganda Izo, etc.), se sont associées avec les islamistes du MUJAO contre les indépendantistes du MNLA.<sup>12</sup>

Bien que tardivement, l'ONU mentionne dans un rapport avoir reçu :

Des informations selon lesquelles Ganda Koy, Ganda Izo et les FLN (front de libération du nord) ont bénéficié d'une aide matérielle des forces armées maliennes. Des membres des FLN auraient reçu des armes pour s'entraîner à Mopti tandis que Ganda Izo aurait reçu un appui du capitaine Amadou Haya Sanogo et que Ganda Koy était dirigée par un éminent avocat de Bamako lié à l'appareil sécuritaire de la junte militaire (rapport ONU, 14/04/2014).

Après le putsch militaire de 2012, les connexions entre islamistes et État malien vont se poursuivre. De sources locales, on sait que le

---

<sup>11</sup> Voir à ce sujet notamment O. Benderra - F. Geze - S. Mellah, « L'«ennemi algérien» de la France : le GSPC ou les services secrets des généraux ? », 2005 ; F. Gèze - S. Mellah, « «Al-Qaida au Maghreb» et les attentats du 11 avril 2007 à Alger. Luites de clans sur fond de conflits géopolitiques », 21 avril 2007 ; J. Keenan, 'The Collapse of the Second Front', in *Foreign Policy In Focus*, 2006 ; H. Malti, « Les guerres de Bush pour le pétrole », 21 mars 2008, in : [www.algeria-watch.org](http://www.algeria-watch.org).

<sup>12</sup> Plusieurs articles de presse et vidéos diffusées par diverses chaînes télévisées et sur YouTube montrent cette collusion explicite à Gao entre Ganda Izo et le Mujao ou le chef même de Ganda Izo, Ibrahim Dicko, a rejoint le Mujao.

capitaine Sanogo, à la tête du coup d'État du 22 mars, était en contact téléphonique quotidien avec un lieutenant d'Iyad ag Ghali, jusqu'à ce que l'avancée vers le sud d'Ansar Dine soit interrompue par l'intervention militaire française de janvier 2013, à laquelle ce déplacement servit de prétexte.

Enfin, il est encore plus rare que soient évoquées les connexions entre certains représentants haut placés de l'État malien et d'États voisins avec les islamo-narcotrafiquants qui se partagent les bénéfices du transport de cocaïne arrivant d'Amérique du Sud et transitant par les pays côtiers avant d'être acheminée à travers le Sahara. Ces réseaux politico-mafieux n'ont rien à voir avec des clivages qui seraient intercommunautaires ou interethniques.

Finalement, l'amalgame simpliste entre insurgés touaregs, islamistes et terroristes est un raccourci commode pour justifier l'éradication, sous couvert de lutte antiterroriste, de toute revendication politique et territoriale de la part des Touaregs, qui pourrait contrarier les intérêts sahariens des grands acteurs politiques et économiques de la scène mondiale. Il s'agit également d'un véritable « permis de tuer », comme le souligne un ancien diplomate français (Bigot 2015), donnant toute latitude pour éliminer des individus gênants, de manière extra-judiciaire et sans qu'aucune information publique soit donnée sur leur identité et les délits dont ils se seraient rendus coupables.

Quant à la question du manque de démocratie de l'État, au cœur des revendications touarègues depuis des décennies, aussi bien au Mali qu'au Niger, non seulement elle n'a jamais été prise en compte, mais elle a été niée au nom des formes en trompe l'œil de l'« État de droit » (comme les élections au forceps par exemple tenues en 2013 sous la pression de la France et en dépit de l'absence de centaines de milliers de réfugiés).

La grande perdante est la société civile, avec en 2013 plus de 400 000 exilés ou réfugiés dont la plupart n'ont pu revenir chez eux, des centaines de morts et de disparus, des milliers de familles privées de leurs moyens de survie, traquées par les militaires et les miliciens, dans un climat de répression aveugle attisée par des appels au meurtre sur la Toile où la guerre de propagande se déchaîne.

### **Le processus d'invisibilisation des Touaregs**

Dans les luttes politiques des trente dernières années, du moins celles qui se sont exprimées dans l'espace public, les Touaregs ont

disparu au profit de nouvelles entités et identités, créées par les rapports de force avec les pouvoirs dominants. Cependant, les concessions successives des fronts armés face aux politiques étatiques de raboutage politique, social, territorial, culturel et démographique des « Touaregs » tels qu'ils se concevaient au début du XX<sup>e</sup> siècle n'ont pas abouti à une amélioration de la situation pour la population qui reste privée à la fois de droits sur la gestion de ses terres, du respect de sa culture, de la protection et des services minimaux que l'État devait théoriquement lui garantir.

Les nouvelles assignations identitaires – que les critères mis en jeu relèvent de la « race », de l'ethnie, de l'origine, du statut social, de la « nationalité », de la tribu, de la région, du mode vie, des activités économiques, de la langue – ont fabriqué des entités fermées et des clivages de plus en plus difficiles à gérer par les Touaregs : « Tout un travail de découpage du tissage, pièce par pièce, ruban par ruban », comme le disait un vieil homme touareg qui en 1994 avait connu les massacres de Touaregs et Maures à teint clair perpétrés en toute impunité par la milice negro-africaniste Ganda Koy (Emeslag ag Elaglag 1996, p. 160).

Face à la revendication indépendantiste du MNLA, l'opinion touarègue elle-même ne s'est pas montrée unanime. Des déclarations et des lettres ouvertes signées par certains Touaregs, se démarquant du MNLA et l'accusant de ne pas être représentatif, ont été médiatisées<sup>13</sup>. L'aspiration à l'intégration nationale malienne exprimée par ces Touaregs ne les a pas protégés cependant de la vindicte populaire. Plusieurs d'entre eux ont vu leurs magasins ou leurs maisons attaqués et pillés par les miliciens maliens soutenus par l'armée, que ce soit à Bamako<sup>14</sup> ou dans les villes du Nord.

De son côté, en présentant l'Azawad comme une « nation pluriethnique », le MNLA a en quelque sorte validé la grille de lecture ethnique malienne. Les responsables du mouvement, après avoir déclaré « irrévocable » l'indépendance de l'Azawad, y ont finalement renoncé, au prix d'une douloureuse rupture avec leur base. Signataires de l'Accord d'Alger-Bamako, ils semblent cependant éprouver un

---

<sup>13</sup> Voir par exemple l'entretien avec Zeidan ag Sidalamin, publié par *L'Humanité*, 5/02/2013, sous le titre « Mali : le MNLA n'a pas de crédibilité ».

<sup>14</sup> Voir par exemple Zakiyatou Ouallett Halatine, « Lettre ouverte au Président Malien », in *Toumast Press*, 5/02/2012.  
<http://toumastpress.com/actualites/actualite/252-lettre-ouverte-zakiyatou-att-pillage-kati.html>

certain malaise face à « l'unité » nationale malienne posée et pensée par le gouvernement et ses conseillers, dans les limites les plus étroites du jacobinisme français, promu par des slogans obtus (comme « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnies », <sup>15</sup> autrement dit pas de diversité et pas de minorités). Ce schéma simplificateur et réducteur exclut toute forme de mixité et d'assemblage d'entités distinctes selon des modèles capables de gérer la pluralité sociale, identitaire et culturelle, sans être obligé de la nier ou de l'éradiquer. Dans un entretien portant sur les accords d'Alger en 2014, Billal ag Cherif exprime à sa manière l'absurdité de sauver un État en faillite au détriment d'un peuple que ce même État cherche à détruire : « L'intégrité du peuple vient avant celle de l'État et c'est pourquoi nous préconisons une solution basée sur le fédéralisme ». Dans le cadre de l'intangibilité des frontières et du modèle étatique jacobin imposé par les médiateurs français et algériens, cette posture demeure inaudible et répréhensible. D'ailleurs, Billal ag Cherif évoque les pressions extrêmes auxquelles le MNLA a été soumis :

Le Mali a complètement rejeté le projet de fédération. Une bonne partie de la médiation l'a rejeté, mais si tout se déroulait bien, une médiation n'aurait pas à rejeter ou à ne pas accepter. Pour moi, le rôle d'une médiation, c'est d'amener les parties à se parler, à s'écouter.

L'*Accord de Ouagadougou* est signé en juin 2013 sous l'égide de la CEDEAO, de l'ONU et de UE, afin de permettre la tenue d'élections présidentielles. Face au gouvernement malien, les protagonistes de l'Accord sont le MNLA et le HCUA (Haut conseil pour l'unité de l'Azawad, émanation d'Ansar Dine, qui se réinsère dans le paysage politique en déclarant renoncer à la lutte armée et ne pas vouloir l'indépendance). L'accord prévoit des pourparlers de paix avec les fronts armés soixante jours après l'élection présidentielle, promesse non tenue par le nouveau gouvernement malien qui laisse le dossier en souffrance et fait appel finalement à l'Algérie pour le gérer d'une autre façon.

L'aboutissement de l'Accord d'Alger sera laborieux. Finalement, le MNLA et le HCUA accepteront de le signer définitivement le 20 juin 2015 à Bamako, en dépit de l'opposition massive exprimée par leur base. Dans cet accord, un grand nombre de nouveaux acteurs,

---

<sup>15</sup> Titre d'un article de A. Bourgeot, « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnie », in *Autrement* 72 (1994), pp. 83-92.

directement liés au gouvernement malien, ont été introduits : il s'agit des groupes dits « d'autodéfense », encadrés et armés par Bamako, comme la *Coordination des Mouvements et Fronts patriotiques de résistance* (regroupant *Ganda Koy* et *Ganda Izo*) et la *Coordination pour le peuple de l'Azawad (Groupe Touareg Imghad et Alliés (GATIA) ; Mouvement Arabe de l'Azawad pro-Bamako)* qui pour la signature des Accords ont été rassemblés sous le nom de « Plateforme ». D'autres formations se sont détachées du groupe initial du MNLA en fonction des opportunités, comme le MAA (*Mouvement Arabe de l'Azawad*) ou la CPA (*Coalition du peuple pour l'Azawad*), tous regroupés pour les accords dans la *Coordination des mouvements de l'Azawad (CMA)*.

Il résulte de ce processus d'émiettement et de multiplication de mouvements rivaux intégrés aux accords une minorisation absolue du MNLA, noyé entre une dizaine de nouveaux protagonistes dont les deux tiers appartiennent au même camp, c'est-à-dire celui du gouvernement malien. L'éclatement du mouvement politique initial, travaillé par les services secrets des États impliqués dans le règlement du conflit, s'est opérée souvent sur des critères claniques, avec des motifs de scission relevant plutôt d'intérêts privés que de visions politiques divergentes.

La contestation politique et sociale du MNLA a elle-même été invisibilisée. Dans le paysage médiatique de 2012, alors que la presse internationale bruissait encore des agitations sociales désignées sous l'appellation de « révolutions arabes », c'est le terme de « rébellion » qui a été systématiquement employé pour qualifier la lutte du Mouvement National de Libération de l'Azawad. De même, l'usage du mot « Sahel » a supplanté partout dans les media celui plus approprié de « Sahara » pour qualifier les lieux essentiels du conflit, ceci afin d'éviter tout parallèle gênant avec le Sahara occidental et sa gestion par l'État algérien qui en défend l'indépendance !

Aucune des questions politiques soulevées par le MNLA n'a émergé dans les réactions officielles et médiatiques à l'événement insurrectionnel. Seule la presse amazighe, et notamment les sites kabyles d'information en ligne comme Siwel et Tamazgha, se sont intéressés de près aux revendications politiques du mouvement, à sa quête de justice et de démocratisation, aux rapports entre minorité et État, en mettant l'accent sur la dimension amazighe, ce que précisément le MNLA a soigneusement évité de faire. Paralysés par la lecture racialisante et ethniciante du conflit imposée par la majorité

des intervenants officiels, le MNLA ne voulait pas de l'amazighité au nom de laquelle cependant sa lutte a été soutenue par les militants amazighs, mais aussi par les défenseurs d'autres peuples minorisés et ostracisés, comme les Kurdes. Sur le terrain, la confusion continue de régner : la population qui forme la base du MNLA agite le drapeau amazigh dans les manifestations, mais également les partisans de la milice gouvernementale du GATIA. De même les combattants du MNLA dessinent le Z tfinagh sur leurs véhicules, leurs armes, leurs bandeaux de tête, marquant le décalage entre la politique du MNLA et les symboles dans lesquels se reconnaît sa base.

Enfin, la posture de *real politik* infra-étatique adoptée par le MNLA, sous la pression des services secrets (notamment français, algériens et également marocains), l'a coupée des autres mouvances politiques touarègues qui existent dans les États voisins, ceux où vivent les Touaregs et ceux qui abritent les nombreux camps de réfugiés depuis 1990 (Niger, Libye, Algérie, Burkina Faso, Mauritanie).

Finalement, les thèses négationnistes et la réécriture de l'histoire largement médiatisées au Mali, en France et sur les forums sociaux à propos des Touaregs ou de la question de l'Azawad, s'apparentent à la sémantique des représentants des États arabes et musulmans au sujet des populations amazighophones, comme l'illustre ce discours volontariste et surréaliste de Kadhafi du 2 mars 2007 sur l'invention des Berbères et la « trahison » de ceux qui s'en réclament :

Les Amazighs ont disparu depuis l'époque des royaumes de Numidie. [...] Ensuite sont venus les Arabes du Yemen, appelés 'Ber-Ber' qui ont peuplé l'Afrique du Nord. D'autres Arabes sont venus après, avec l'islam. Et lorsque les colonisateurs sont arrivés, ils nous ont dit : Vous êtes des Berbères, une nation différente des Arabes. Ils ont ensuite inventé le mot Amazigh, uniquement pour nous diviser afin de mieux régner sur nous. La Libye est pour les Libyens et nous n'accepterons pas que quelqu'un dise qu'il a telle ou telle identité. Celui qui dira cela, sera considéré comme un traître au service du colonialisme.

Dans cette logique, la question de la « différence » et de la diversité apparaît ingérable et intolérable, et la seule solution envisagée est sa négation, sa destruction et sa diabolisation.

Au plan militaire, la France, en intervenant au Mali, s'est positionnée dans le jeu d'influences et d'intérêts politiques et économiques en train de se reconfigurer au Sahara central avec

l'arrivée de nouveaux acteurs internationaux. Cependant, imaginer que la paix puisse être rétablie en reconduisant les schémas anciens de négationnisme, d'exclusion, de pratiques génocidaires, de confiscation des droits d'une communauté qui lutte depuis plus de cent ans pour vivre dignement sur le sol de ses ancêtres, n'est pas réaliste. La refondation démocratique de ces États, le jugement des responsables des abus et des violations des droits de l'homme perpétrées contre les civils au Sahara, la condamnation des propagandistes de la « solution finale », donneraient certainement des perspectives plus favorables au règlement de la « question touarègue ». Mais à cette option, les diverses puissances internationales concurrentes sur le sol saharien ont jusqu'ici préféré celle de la force et de la terreur pour dégager les espaces utiles à leurs projets miniers et à leurs aires d'influence.

Sous la pression des nouveaux contextes politiques nationaux et internationaux, les mouvements insurrectionnels touaregs ont fortement modifié leurs axes de mobilisation et d'action, dans la forme comme dans le contenu.<sup>16</sup> Ils sont passés d'un projet d'indépendance politique de tout le « pays touareg et de ses lisières » (Kawsen<sup>17</sup>) à des revendications politiques et territoriales de plus en plus restreintes, en s'adaptant aux nouveaux paysages étatiques ou aux modes mondialisés de contestation de l'ordre occidental dans le registre djihadiste, au prix de nombreuses frictions avec une partie de l'opinion touarègue qui s'est sentie plusieurs fois « trahie » (Akli 1996). Dans le difficile face-à-face que ces mouvements mènent avec les États et leurs tutelles internationales, ce qui pose encore problème, au-delà du caractère supra-étatique de l'identité touarègue, est bien sa dimension territoriale, car la terre et ses richesses fossiles sont au centre de la guerre du Sahara. Finalement, le « Danger » à éradiquer

---

<sup>16</sup> Voir D. Abrous « Le prix de la survie ou le deuil d'un passé », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 57, (1990), pp. 163-181 ; « Touaregs de l'Azawad, *tamurt* ou comment négocier son identité », in *Cahiers de l'IREMAM* 4, Aix-en-Provence, (1993), pp. 87-94 ; « *Temust* entre les fronts ou les contours brisés de la "targuité" », in H. Claudot-Hawad - Hawad (éds), Touaregs. *Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, in Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21, Paris, 1996, pp. 217-239, pour l'analyse des textes politiques produits par les fronts armés dans les années 1990.

<sup>17</sup> Sur la guerre anticoloniale dirigée par Kawsen au début du XX<sup>e</sup> siècle et son projet de société, voir H. Claudot-Hawad, « Révolutionner l'opinion touarègue : les stratégies novatrices de Kawsen contre la colonisation du Sahara (début du XX<sup>e</sup> siècle) », in *Oriental Archive (ArOr/Journal of African and Asian Studies)*, 80/2 (2012), pp. 243-258.

pour les États semble être indépendantiste bien davantage qu'islamiste. Derrière la poudrière saharienne et ses imbroglios inouïs, se profile l'échec cuisant des États postcoloniaux, dits « indépendants », et de leurs élites, modelés spécialement pour préserver les intérêts pharaoniques des puissances internationales anciennes et montantes, au détriment complet de leurs peuples, souffrants, réprimés, brisés, manipulés, interdits de voix, d'espoir, de futur et dont le désir de vie se transforme peu à peu en désir de mort, pour des soulèvements à venir de plus en plus désespérés.

### Bibliographie

- Abrous, Dahbia, « Le prix de la survie ou le deuil d'un passé », in *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 57 (1990), pp. 163-181.
- , « Touaregs de l'Azawad, *tamurt* ou comment négocier son identité », in Hélène Claudot-Hawad (éd), *Le politique dans l'histoire touarègue*, IREMAM/coll. Cahiers de l'IREMAM 4, Aix-en-Provence, (1993), pp. 87-94.
- , « *Temust* entre les fronts ou les contours brisés de la "targuïté" », in Hélène Claudot-Hawad - Hawad (éds), *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21, Paris, 1996, pp. 217-239.
- Akli, « La révolution trahie », in Hélène Claudot-Hawad - Hawad (éds), *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21, Paris, (1996), pp. 110-125.
- Ag Elaglag, Emeslag, « Porter en commun le fardeau », in Hélène Claudot-Hawad - Hawad (éds), *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21, Paris, 1996, pp. 154-167.
- Ag Sidalamin, Zeidan, « Mali : le MNLA n'a pas de crédibilité », in *L'Humanité*, 5/02/2013.
- Benderra, Omar - Geze, François - Mellah, Salima, « L'«ennemi algérien» de la France : le GSPC ou les services secrets des généraux ? », [www.algeria-watch.org](http://www.algeria-watch.org), 23 juillet 2005.
- Bigot, Laurent, « L'opération Barkhane, "un permis de tuer au Sahel" », in *Le Monde.fr*, 02.11.2015, en ligne : [http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/02/permis-de-tuer-au-sahel\\_4801279\\_3212.html#](http://www.lemonde.fr/afrique/article/2015/11/02/permis-de-tuer-au-sahel_4801279_3212.html#)
- Bonnecase, Vincent, *Pauvreté au Sahel. La construction des savoirs sur les niveaux de vie au Burkina Faso, au Mali et au Niger (1945-1974)*, Thèse de doctorat en histoire, Université de Paris 1, Paris, 2008.
- Bourgeot, André, « Les peuples heureux n'ont pas d'ethnie », in *Autrement*, 72, (1994), pp. 83-92.

- Claudot-Hawad, Hélène, « Révolutionner l'opinion touarègue : les stratégies novatrices de Kawsen contre la colonisation du Sahara (début du XXe siècle) », in *Oriental Archive (ArOr/Journal of African and Asian Studies)*, 80/2 (2012), pp. 243-258.
- , « La “question touarègue”, quels enjeux ? », in Michel Galy (éd), *La guerre au Mali. Comprendre la crise au Sahel et au Sahara : enjeux et zones d'ombre*, La Découverte, Paris, 2013, pp.125-147.
- , « La coutume absente ou les métamorphoses contemporaines du politique chez les Touaregs », in Hélène Claudot-Hawad (éd.), *Le politique dans l'histoire touarègue*, IREMAM/coll. Cahiers de l'IREMAM 4, Aix-en-Provence, (1993), pp. 67-85.
- , « Honneur et politique : les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française », in *Revue du monde musulman et de la Méditerranée* 57 (1990), pp. 11-48.
- , (éd), *Touaregs, exil et résistance*, numéro thématique de *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 57 (1990), en ligne : <http://remmm.revues.org/persee-178995>
- , (éd), *Le politique dans l'histoire touarègue*, IREMAM/Coll. Cahiers de l'IREMAM 4, Aix-en-Provence, 1993, en ligne : <http://books.openedition.org/iremam/2777>
- Claudot-Hawad, Hélène - Hawad (éds), *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*, Peuples Autochtones et Développement / Coll. Ethnies-Documents 20-21, Paris, 1996, en ligne : <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00293895/document>
- Gèze, François - Mellah, Salima, « “Al-Qaida au Maghreb” et les attentats du 11 avril 2007 à Alger. Lutttes de clans sur fond de conflits géopolitiques », [www.algeria-watch.org](http://www.algeria-watch.org), 21 avril 2007.
- Keenan, Jeremy, ‘The Collapse of the Second Front’, in *Foreign Policy In Focus*, 26 septembre 2006, [www.fpif.org](http://www.fpif.org)
- Malti, Hocine, « Les guerres de Bush pour le pétrole », [www.algeria-watch.org](http://www.algeria-watch.org), 21 mars 2008.
- Oualet-Halatiné, Zakiatou, « Lettre ouverte au Président Malien », in *Toumast Press*, 5 février 2012, <http://toumastpress.com/actualites/actualite/252-lettre-ouverte-zakiatou-att-pillage-kati.html>
- Présidence de la République du Niger, *Document de base du Gouvernement du Niger pour servir aux négociations avec la rébellion*, Niamey, Haut Commissariat à la restauration de la paix, avril 1994.
- Présidence du Mali, *Livre blanc sur le « Problème du Nord » du Mali*, Bamako, décembre 1994.
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (trad. de l'anglais), Paris, Aubier, 1994.

# **The Role of Amazigh Libyan Civil Society in the Tamazgha Spring**

Madghis BUZAKHAR - Mazigh BUZAKHAR -  
Nasser BUZAKHAR

## **Abstract**

The fall of Gaddafi's regime in 2011 has had a significant impact on the development and implementation of different social and political reforms in Libya. During the 1969-2010 period, the Libyan regime, its political system and national policies had been set against the Amazigh, who were thus unable to develop their own social and political organizations. Since the regime change, Libyan society has been drawn into political struggle, but has also had the chance to reorganize itself. There is no doubt that Amazigh civil society has played an essential role, emerging as a cultural and political player during the revolution on the upper hills of the *Infusen* (Nefusa) mountain range in 2011. Moreover, the movement progressed during the post-revolutionary period as a cultural and political advocate seeking reconsideration and recognition within the country's constitutional framework. This paper highlights recent developments in Libya, the crucial role of the Amazigh civil society during the period of the revolution and its essential movement towards the uprising that toppled Colonel Gaddafi. The paper seeks to present the methods used to mobilize people with highly ambitious goals of social and political transformation. It presents some of the aspects of how Amazigh civil society managed to benefit from the media as a tool of promotion, developing political entities and outreach at a global scale in order to influence society and public opinion, through methods including advocacy, campaigning, building partnerships and developing social and political projects.

## **Introduction**

Taking bolder steps throughout the post-revolutionary period, Amazigh civil society has shown an important shift towards language, and the teaching of Tamazight has come to constitute a key aspect of identity awareness. The Amazigh Cultural Movement in Libya, through its civil society, has been trying to maintain and promote cultural and linguistic rights for its people, the *Imazighen*. Its objective

is to promote consciousness of self-determination within Amazigh society.

Despite the fact that the Amazigh in Libya played a major role in the process of the country's regime change in 2011, however, Amazigh revolutionaries and leaders have a minimal influence on the process of social and political change. This is due to a lack of experience and to various political reasons and social problems inherited from the previous regime, as well as the latter's racist legislative policies against *Imazighen*. These policies did not allow the Amazigh to organise or develop their own civil society and organisations. The recent regime change in Libya has led to the emergence of a new system of forms and relations of power, including new political entities. However, the Amazigh are still unable to adjust to the changes brought about by the fall of Gaddafi's regime, though they have managed to present themselves as a new emerging power in the new Libya.

The fall of Gaddafi's regime in 2011 has had a significant impact on the emergence of various political powers in Libya. Before 2011, the *Imazighen* were unable to develop their own social and political organisations. During the 2011 revolutionary war, during the period between April 3<sup>rd</sup> and August 15<sup>th</sup> 2011, the *Infusen* Mountain region was under daily attacks by Gaddafi's forces, using heavy machinery and illegal cluster bombs. The town of Ifran was under constant attack for two months. The siege was broken on the 2<sup>nd</sup> of June. However, the *Imazighen* played a significant role in the uprising and in fighting Gaddafi's militias, which led to toppling his regime and ending the era of his rule. Since the regime change, the political environment has allowed Libyan society to reorganise itself. Amazigh cultural and political movements have progressed seeking reconsideration and recognition within the country's constitutional framework. Their objective is to promote consciousness of self-determination within Amazigh society.

This paper presents various activities carried out by the Libyan *Imazighen* community in Europe and worldwide seeking to raise awareness about the current situation in Libya in general and the Tamazight issue in particular. It highlights the recent developments in Libya, the major role of the *Imazighen* civil society during the revolutionary period and its initiative movement and after the regime change in 2011 with the aim of influencing society and public opinion, through methods including advocacy, campaigning, building

partnerships and developing social and political projects. This paper seeks to introduce the issue of how the *Imazighen* might obtain a fair representation in the future Libyan Constitution in such a way as to establish the rule of law in society and to promote legitimate institutions to support teaching and learning of Tamazight language and using *Tifinagh*. Tamazight is one of the oldest languages still alive, whilst other languages such as Latin and Phoenician are not in use any more. In this paper, we introduce the issue of language accountability and of the recognition of Tamazight in the future Libyan constitution. We discuss several aspects of the current constitution committee, including matters pertaining to human rights concerns. The paper shows examples of constitutions of states with more than one official language in addition to some recommendations, and seeks to present some of the cultural and political aspects of how Amazigh civil society managed to benefit from the media as a tool for outreach at a local and regional scale.

In this critical moment, Libya is in need of a modern and civil Constitution that guarantees rights for all Libyans, without excluding any class of the society. The new Constitution must be consistent with relevant international laws, ratified by society and supported by the international community. During the last few years, Libyan society has witnessed a variety of activities that were taboo before 2011, such as the Amazigh New Year celebrations, cultural festivals, teaching of Tamazight in schools in different Tamazight-speaking areas. Such activities indicate how the majority of Libyans is willing to interact with the Amazigh culture as their own, and to participate in it in a positive manner.

### **Political Struggle**

The political system in Libya is still under development. It is in need of a good understanding of the social and cultural requirements. Recently, the Libyan society has witnessed various interesting activities such as the *Imazighen* New Year celebrations and teaching of Tamazight. Figure 1 shows a demonstration by Tamazight supporters carrying Amazigh flags in the centre of Tripoli on September 27<sup>th</sup> 2011.



Figure 1. Supporters of Tamazight teaching carrying the Amazigh flag in the centre of Tripoli in Sept 2011. Source: Yefren Media Centre

Libyans are looking forward to having a modern and civil Constitution, to establishing a state that respects human rights and ensures freedom of expression and free media. There are numerous Constitutions that officially sanction more than one official language. Countries such as South Africa, India, and Iraq were ruled by undemocratic regimes; after these regimes were toppled, their new governments requested international expertise to assist them in writing their Constitutions. Those countries did not employ the concept of majority in a referendum to decide which language would become the state's official language. This requires a high degree of understanding of the necessity to ensure the rights of full citizenship and equality among all components of society.

Libya is a country with a new political system that hopes to safeguard freedom of speech in line with human rights concerns and to regain acceptance by the countries of the region and the international community. Moreover, the future Constitution must put an end to the suffering of *Imazighen* and end any attempts by anyone to express hatred towards them and/or their language, or towards any other citizen. Therefore, after long years of suffering and marginalization, the *Imazighen* will not return to that dark era of Libyan history prior to February 2011. This can only be guaranteed by

strengthening human rights laws and by a just Constitution. These are examples of some Constitutions which identify multiple official languages: Canada, South Africa and Iraq:<sup>1</sup>

Canada:

Article 16: 'English and French are the official languages of Canada and have equality of status and equal rights and privileges as to their use in all institutions of the Parliament and government of Canada'.

South Africa:

Section 6 (1): 'The official languages of the Republic are Sepedi, Sesotho, Setswana, siSwati, Tshivenda, Xitsonga, Afrikaans, English, isiNdebele, isiXhosa and isiZulu'.

Section 6 (2): 'Recognising the historically diminished use and status of the indigenous languages of our people, the state must take practical and positive measures to elevate the status and advance the use of these languages'.

Iraq:

Article 4 (First): 'The Arabic language and the Kurdish language are the two official languages of Iraq. The right of Iraqis to educate their children in their mother tongue, such as Turkmen, Syriac, and Armenian shall be guaranteed in government educational institutions in accordance with educational guidelines, or in any other language in private educational institutions'.

A lot of time and effort has been spent by activists working towards making Tamazight an official language in Libya. This is hard work, depleting energy that would not have been consumed had their demands been accepted and given guarantees in the constitutional declaration issued on August 3<sup>rd</sup> 2011. A large demonstration was arranged by many *Imazighen* activists against this constitutional declaration at Ifran (*Yefren*) in August 2011. Without exaggeration, the same expenditure of time and effort since the constitutional declaration could have been directed towards planning a programme of action for the renaissance project for Libya. Such efforts could have been invested in a real development project and strategy to face many of the economic and

---

<sup>1</sup> Canadian Justice Laws Website, 2014, The Constitution of the Republic of South Africa Website, 2014, Iraq's Constitution Document, 2014.

social challenges in Libya. It is like a hefty tax paid by a group of activists who devoted their energies for such a noble target with limited support and means. Even the UN mission in Tripoli was not serious about supporting our people's ambition of having a fair and modern constitution. Alongside the political and legal aspects of constitutionalising Tamazight to meet the human rights and equality obligations, there are other positive economic aspects for Tamazight speakers and for those who are willing to learn the language in future.

During the 2012 election, many of the parties had their banners written in Tamazight using *Tifinagh* scripts and promised the *Imazighen* voters to support the issue of constitutionalising *Tamazight* as an official language. However, once the elections were over, most of those parties forgot about their promises and left many of the *Imazighen* voters and activists in limbo. Despite the fact that there were few political entities which were honest in their goals and programs, there were many who used various slogans and propaganda traps to attract *Imazighen* voters who were hoping for equality and to have Tamazight as an official language in the future Constitution. The Libyan List for freedom and development was the only party in support of having the *Tamazight* language as an official language in the proposed Libyan new constitution. The Libyan List party managed to win a seat in the National Congress during the 2012 elections by gaining 2,240 votes in the Ubari area, as shown in Figure 2. It was the only party that has used *Tamazight* on the party's logo using *Tifinagh* scripts, as shown in Figure 3.



Figure 2. Election results in Ubari city. Source: Published Libyan elections results



Figure 3. The Logo of the Libyan List Party

Despite all the challenges and problems, it faced, and the lack of material and moral support, the Libyan List Party continued, through its representatives at the National Congress, to support the principles and objectives of emphasizing justice and equality for all Libyan people. In spite of the political war launched by some parties within the Congress against the Libyan List Party, including the fabrication of charges which led to the isolation of its representative, it was the only political entity within the Congress and official institution supporting the implementation of Tamazight as an official language in the new Libyan constitution.

There have been many statements delivered by different political leaders about *Imazighen* rights and recognition in the future Constitution. However, the statement given by the previous National Congress leader Mr. Mohammed Magriaf is especially worthy of mention. In his speech at the Amazigh culture festival *Tafsut* in Jadu in November 2012, he said: ‘The constitutional recognition of more than one language in Libya is not an encroachment on national unity’, in reference to the *Tamazight* language. He also said:

There is no harm at all in the Constitution recognising more than one language, neither a prejudice to national unity nor prejudice to our aspirations and our vision for the future that awaits us all. (Arabliss Wordpress 2012).

This confirms that there was a clear acceptance by many policy-makers for the constitutionalising of *Tamazight* as an official language. However, this does not mean that the struggle is over as there are still many challenges ahead, as mentioned earlier. Statements

by such leaders are generally important, especially in this period, but we cannot rely on them, as previous experiences since February 2011 prove. In early 2013, Mr. Mohammed Magriaf was forced to step down by the Muslim Brotherhood party. Figure 4 shows Mr. Magriaf addressing *Imazighen* activists and members of Parliament at the Parliament main hall in Tripoli in January 2013, just a couple of weeks before his departure.



Figure 4. Mr. Magriaf' speech at the Parliament main hall in January 2013

In May 2013, the legal committee of the Libyan National Congress met in Al-Bayda in Eastern Libya to prepare a draft document of the rules and procedures for the proceedings of the sixtieth committee of drafting constitution. In mid-2013, the National Congress had set aside a part of the document relating to *Imazighen* rights in the new Constitution. The National Congress had been reluctant to accept the principle of consensus for drafting the terms of the Constitution. This represented a flagrant violation of the foundations and conventions commonly accepted in writing constitutions.

Constitutions should always be written based on mutual consent among all the different entities of a given society, not through domination by any one party over the others or by marginalizing any entity of the community within one nation. In August 13<sup>th</sup> 2013, the *Imazighen* organised a demonstration outside the National Congress in Tripoli.<sup>2</sup> This demonstration was against the National Congress

---

<sup>2</sup> See Figure 5, showing Mr. Nasser Abouzakhar, the leader of the Libyan List Party, addressing the protestors in front of the Parliament.

decision to ignore the principle of consensus in drafting the terms of the Constitution. The 58 members of the Constituent body drafting the new Libyan Constitution were elected by only 18% of Libyans and is currently still in charge of preparing the Constitution. Like the majority of Libyans, *Imazighen* did not take part in the election process. The Constitution Committee had their first meeting on the 21<sup>st</sup> of April 2014 in Al-Bayda.

The current situation in Libya is sensitive and requires a lot of effort from all local and regional parties interested in *Imazighen* affairs to work institutionally and collectively to come up with appropriate solutions to the current political and social issues faced by that community. These issues may well have a negative impact on any plans for future development, and could increase the severity of the crisis, which threatens the national unity that has been recently sought by most of the actors involved in the politics of post-revolutionary Libya. Therefore, all parties need to work for and support the development of a clear national constitution that guarantees freedom for all, and to establish a state of legitimate institutions. Almost everyone agrees that there are many challenges which will face *Tamazight* speakers in terms of their recognition in the future Constitution and recognition of their language by the current national institutions.



Figure 5. *Imazighen* demonstration in August 2013

Due to the enormity of the challenges mentioned earlier, this moment in time requires all *Imazighen* activists and organisations, including foreign countries interested in Libyan affairs, to work seriously and thoughtfully with *Imazighen* civil society and political activists to overcome those challenges. The current constitutional committee is not serious about meeting the demands of the *Imazighen* for equality and for having Tamazight as an official language in the future Libyan Constitution. Unfortunately, the *Imazighen* are still incapable of facing those challenges alone. Therefore, a clear strategy and plan for action are required to actively contribute in drafting an appropriate constitution for the new Libya. Otherwise, the *Imazighen* will have to take full control of their regions and write their own Constitution.

### **Cultural Activities**

Libya is a large Mediterranean country comprised of various geographic communities, each of which has its own culture, interests and relationships with other communities (Wood 2012: 5). Amazigh speakers today can be found in several areas of Libya, especially in Tripolitania and Fezzan in larger communities, smaller communities speakers in the oasis of Awjila in Cyrenaica region. They are predominantly located in the region of the *Infusen* Mountain, in the coastal town of Zwara, and in the desert oases such as Ghadames, Sukna, Ujala, Ubari and Ghat. For almost 42 years, Gaddafi's regime played a major role in imposing his Arab-Islamist ideology and maintaining the pan-Arabism of Ba'athism and Nasserism in the education system and media. The radical pan-Arabism espoused by Egypt's Gamal Abdel-Nasser and the Ba'ath Party in Iraq and Syria, which promoted the political unification of an imagined 'Arab homeland' stretching 'from the Ocean to the Gulf', never attracted Moroccans, Algerians or Tunisians (Maddy-Weitzman 2012). The *Imazighen* were heavily discriminated during the era of the former regime. They were prevented from preserving and expressing their identity through language and culture.

#### *The Amazigh Cultural Movement (Libya)*

The emergence of Amazigh cultural awareness in Libya can be traced to the early 70s through the work of Said Sifaw,<sup>3</sup> an Amazigh

---

<sup>3</sup> Amazigh Libyan poet, linguist, writer and activist Said Sifaw Mah'ruq was born in the Amazigh city of Jadu (Fessatu) in 1946, *Journal of Tilelli*, 12 (2011).

intellectual from the *Infusen* Mountain. Sifaw is a literary figure who managed to preserve a Berber cultural consciousness in face of its imminent extinction (Brent 2013: 74). Several other activists from Zwara, Ifran, and Jadu became increasingly engaged in raising the question of identity and other cultural issues. The foundation of the MCB (*Mouvement Culturel Berbère*) in Kabyle, Algeria in the early 1980s triggered the *Tafsut n Imazighen* (Amazigh Spring), which has always been a central model for the Amazigh cultural movement in Libya: cultural consciousness was brought from the mountains of Kabyle, along with the interesting work of Sifaw. This combination gave rise to a new Libyan Berber cultural consciousness (Brent 2013: 75), which can be traced from the modern literature written by Amazigh activists from the *Infusen* Mountain and Zwara.<sup>4</sup>

Some of the activities of the Amazigh cultural movement were monitored by the regime security services in the *Infusen* Mountain and Zwara. The organized work and activism of the movement was maintained in 2001, the year which witnessed the first launch of the Amazigh Libyan Diaspora association web page Tawalt.<sup>5</sup> This led some scholars to believe that Tawalt was contributing to the birth of a Libyan Amazigh civil society (Al-Rumi 2009). The Tawalt project was presented by Mohammed Madi through a recorded video during a meeting arranged by a number of activists in September 2000 in London.

There were a number of attempts by *Imazighen* activists to make use of cyberspace along with Tawalt. Some initiatives, among other interesting projects, showed a clear web presence, regarded as activism by the Amazigh cultural movement.<sup>6</sup> Table 1 lists some of the websites created during the period 2001-2011.

---

<sup>4</sup> Poems like *Salit Idnegh Tefsut* (together we raise up spring), a well know piece written in the early 80s by an activist from Jadu, which describes the influence by the people's movement in Kabyle during the Amazigh spring in Tizi Ouzou in April 1980.

<sup>5</sup> [www.tawalt.com](http://www.tawalt.com), a page by the Association TAWALT started in diaspora by Madghis Madi. The page was re-developed several times. Now TAWALT contains a large collection of books and research works by Amazigh activist from Nefusa Mountain, Zwara and Tripoli.

<sup>6</sup> [www.libyamazigh.org](http://www.libyamazigh.org), this page was around with other forums created by diasporic Amazigh Libyan groups or individuals. See also pages such as [www.sifaw.com](http://www.sifaw.com) which was launched in 2002 and is dedicated to Said Sifaw, an Amazigh Libyan intellectual.

	Web page	Year	Site Language	Activity
1	www.libyamazigh.org	2000	English	Cultural web site
2	www.sifaw.com	2002	Tamazight, Arabic, English and French	Association in France
3	www.tawalt.com	2001	Tamazight, Arabic, English and French	Association in Canada
4	www.libyaimal.com	2005	Tamazight	Cultural web site
5	www.Adrar.5u.com	2003	Tamazight	Cultural web site
6	www.alt-libya.org	2004	Arabic	Association in UK
7	www.libya- mazigh.maktoobblog.com/	2008	Arabic	News and info blog
8	www.itrane-university.net <sup>7</sup>	2006	English	Academic web site
9	www.ossanlibya.org	2011	Arabic	News and cultural web site

Table 1. Amazigh Libyan websites

*Tamazgha spring*,<sup>8</sup> *voices of definition*

The developments throughout the North African region, ranging from revolutionary uprisings in Tunisia and Libya, to the demonstrations that took place in Rabat, Casablanca or Alger, have stated the new concept of a geo-political society. The role of the *Imazighen* in Libya was essential, and some have described them as being among the central Libyan heroes of the revolution (Cole 2011). The term Tamazgha<sup>9</sup> found its place in both the media and the political sphere during the uprisings and revolutions that took place in North African countries, especially in Libya. Alongside the term ‘Spring’, which has intentionally been deployed throughout the so called Arab media, such as Aljazeera channel, in North Africa the expression ‘Arab Spring’ was defiantly misused through the Arab media.

<sup>7</sup> Itran e-university was an initiative launched by the UK by Dr Nasser Buzakhar and developed to support research on the Tamazight language and the cultural aspects in all regions of Libya.

<sup>8</sup> The term spring was deliberately deployed firstly in MENA region during the so called *Tafsut Imazighen* (Amazigh Spring) in 80s during which riots and demonstration took place in Tizi Ouzou (Kabyle region) against the oppression of Amazigh culture and identity by the regime, [http://en.wikipedia.org/wiki/Berber\\_Spring](http://en.wikipedia.org/wiki/Berber_Spring)

<sup>9</sup> The term ‘Tamazgha’ was coined in the context of Amazigh Nationalism. It appeared for the first time in Algeria in the seventies. It is not clear who invented it. According to some, it was Mouloud Mammeri (1917-1989). According to others, it was Kateb Yacine (1929-1989). <http://en.wikipedia.org/wiki/Tamazgha>

The Amazigh in Libya have been favoured by the outcome of the uprisings and revolutions in the region, and from the evolution of the cultural and political spheres. Important gains have been made in media and cultural activities<sup>10</sup> in the *Infusen* Mountain, Zwara, Sebha and Ubari Amazigh cultural movements in Libya exposed the terms<sup>11</sup> used throughout the media during the revolution. The focus on the deployment terms like Amazigh and Tamazgha centred on the potential of reviving Amazigh linguistic, cultural, and identity awareness in Libya.<sup>12</sup> The uprisings and revolutionary engagements in the North African countries can truly be defined as a Tamazgha Spring. For the Amazigh in Libya, this was supposed to lead them to a revival and possibly even autonomy. The removal of the old brutal regime has paved the way for a renaissance of the ancient language and culture of the *Imazighen* that had previously been ruthlessly suppressed (Hume 2012).

#### *The Emergence of the civil society*

Understanding civil society and its emergence within the regions inhabited by the Amazigh community in Libya requires taking some steps back on the timeline to the period of the revolution in 2011. The role of civil society organizations during the 2011 war was mainly cultural. Language-related initiatives slowly developed into other kinds of activities promoting outreach. A number of civil society organizations were launched in some towns of the *Infusen* Mountain region, and the town of Jadu became the centre for the rebirth of the Amazigh culture and language, as many shops were decorated with Amazigh signs above their doors (Graff 2011). Amazigh civil society faced early challenges, as their members lacked the necessary

---

<sup>10</sup> During the revolution in the Nefusa Mountain region radio stations were broadcasting news and cultural programs in Tamazight. Also, some of the newly-founded CSOs launched basic Tamazight language classes:

[http://www.sundaytimes.lk/110717/Timestwo/t2\\_02.html](http://www.sundaytimes.lk/110717/Timestwo/t2_02.html)

<http://www.dw.de/berber-culture-blooms-in-libyas-western-mountains/a-15274861>

<sup>11</sup> Tagrawla, Tilelli, and other more Amazigh terms used throughout uprising and revolution in newsletters, journals printouts, radio stations and TV channel (Libya Alaharar TV).

<sup>12</sup> The Amazigh flag along with the so-called Libyan national flag (tri-color flag) during the revolution war in 2011 (the flag could be seen on top of armed vehicles and houses especially following the liberation of Ifran, Qala, & Kikla). The Amazigh flag is significant in terms of shaping identity awareness in Libya and in the Tamazgha region.

knowledge and experience as well as the organisational skills and support needed to run such associations. This is similar to many other civil societies in Libya that required an internal development of knowledge in order to become professional and to survive in the long-term (Foundation for Future 2011).

The presence of the civil society during the revolutionary and post-revolutionary periods in the Amazigh regions of the *Infusen* Mountain and Zwara was an opportunity to create associations from nothing. These civil organizations continue to look for opportunities to better understand what needs doing and to maintain their development and work routes. Therefore, they have to concentrate mainly on the following aspects:

- Cultural and language promotion<sup>13</sup>
- Women participation and empowerment
- Policies and civic participation

Many activists consider the language issue a crucial aspect, because after many years of Gaddafi's repression not many Libyans can read and write the 3,000-year-old *Tifinagh* script (Marlowe, 2011). Therefore, many Amazigh civil society have to start approaching youth that is eligible for enrolment in Tamazight classes and to set up training courses for teachers to learn the necessary Tamazight language skills to teach elementary levels.

In 2011, in towns like Jadu and Ifran, schools started delivering Tamazight language classes that were organized by the civil society, such as the *Tira* and *Izerfan* Associations.<sup>14</sup> This continued in other towns like Qala, Nalut and Kabaw in 2012. Assistance for these early projects had been provided by Moroccan organisations, especially from members of IRCAM.<sup>15</sup> This allowed Amazigh civil society in

---

<sup>13</sup> Cultural and identity awareness plays a major role in the mobilization of the Amazigh civil society in Libya such as Tamazight classes, teaching material printing, journals, books, etc.

<http://edition.cnn.com/2012/09/03/world/meast/libya-berber-amazigh-renaissance/>

<sup>14</sup> Some reports by Reuters and other journals regarding Tamazight language classes in Nefusa Mountain.

<http://feb17.info/news/berber-culture-reborn-in-libya-revolt/>

<http://news.nationalpost.com/2011/07/11/ancient-language-renewed-in-libyan-rebellion/>

<sup>15</sup> IRCAM provided with team of specialized Tamazight language instructors were they started in town of Nalut 2012 organized by associations and local council.

the *Infusen* Mountain and Zwara to develop foundation programs for Tamazight instructors<sup>16</sup> to meet the Tamazight teaching curriculum agenda and needs of the educational committee,<sup>17</sup> launched by local councils throughout the Amazigh regions.<sup>18</sup>

Other vital activities in the *Infusen* Mountain and Fezzan regions were the work of Amazigh Women civil society organizations, such as *Tiwatriwin*<sup>19</sup> and *Tanemnak*. These organisations played an important role in advocating and promoting Amazigh women's rights. *Tiwatriwin*, with the support of USAID, developed a women's centre for training and development in Ifran. Women in Ifran have used the centre to join advocacy campaigns, start small businesses, and spread awareness of various local issues.<sup>20</sup>

In 2012 a group of the Amazigh civil society organized themselves under the umbrella of one association called the Association of Amazigh Civil Society Organizations (CSOs). This happened after a demonstration held in Tripoli alongside a celebration of the anniversary of the *Tafsut n Imazighen*<sup>21</sup> (Amazigh Spring). Tables 2 and 3 highlight the Amazigh CSOs launched during the 2011 uprising, and their categories respectively. Another important step was initiated by the Amazigh Institute for Civil Society, which issued a statement setting out the community's demand that 'Tamazight should be recognised in the Constitution in all its dimensions'. This is a prerequisite of the Amazigh movement (Lister, 2011).

---

<sup>16</sup> [www.libyaaljadidah.com/تخريج-الدفعة-الثانية-من-معلمي-مادة-الل](http://www.libyaaljadidah.com/تخريج-الدفعة-الثانية-من-معلمي-مادة-الل)

<sup>17</sup> Local councils from the *Infusen* mountains and Zwara established and founded committee which will prepare and organize Tamazight language school curriculum. [https://www.youtube.com/watch?v=a\\_Ag\\_qx2gSU](https://www.youtube.com/watch?v=a_Ag_qx2gSU)

<sup>18</sup> 'Following the announcement by the Education Ministry that the language would be taught as an official subject in schools in Amazigh areas', Tamazight Education by Taziz Hasairi, Libya Herald issue 7 Feb/Mar 2014.

<sup>19</sup> <https://www.facebook.com/Tiwatriwin.Association>

<sup>20</sup> [www.usaid.gov/results-data/success-stories/information-center-connects-women](http://www.usaid.gov/results-data/success-stories/information-center-connects-women)

<sup>21</sup> Protest and demonstrations took place on the 20<sup>th</sup> of April 2012\2962 in Tripoli in front of the interim government of Abdel Rahim Elkib (PM).

Table 2. Amazigh CSOs (2011)

	<b>Civil Society Organization – 2011<sup>22</sup></b>	<b>City</b>
1	<i>Tira</i> Association for Amazigh Culture and Language	Ifran
2	<i>Tanit</i> Association for Amazigh Women and Children	Ifran
3	<i>Ifri</i> Association for Amazigh Onomatology	Ifran
4	<i>Imedyazen</i> Association for Amazigh Poetry	Ifran
5	<i>Tiwatrwin</i> for Promoting and Developing Amazigh Women	Ifran
6	<i>Tayri</i> Association for Amazigh Children.	Ifran
7	National organization for Amazigh Culture	Ifran
8	<i>Tilelli</i> Association for Tamazight Culture	Ifran
9	<i>At Yefren</i> Media Center	Ifran
10	<i>Jadu</i> Media Center	Jadu
11	Nefusa Mountain Media Group	Jadu
12	<i>Ikhafuren</i> Association for Amazigh Culture	Jadu
13	<i>Izerfan</i> Association for Libyan Amazigh women.	Jadu
14	Libyan Association for promoting Tamazight language.	Jadu
15	<i>Tala</i> for charity Association	Jadu
16	<i>Rhibat</i> Media Group	Rhibat
17	<i>Kabaw</i> Media Group	Kabaw
18	<i>Nalut</i> Media Center	Nalut
19	Libu Association for Tamazigh Culture and Language	Zwara
20	<i>Awessu</i> for human rights Association	Zwara
21	<i>Zwara</i> Media Center	Zwara
22	<i>Targa</i> for cultural and heritage Association	Ubari
23	Amazigh Libyan National Congress	Tripoli

Table 2 shows how recent years have witnessed the establishment of a growing number of Amazigh CSOs. 2011 and 2012 showed an immense interest in civil activities in the *Infusen* Mountain region, in Zwara, Fezzan, and Tripoli. But despite efforts by community activist, the lack of experience and organisational skills of these CSOs has emerged and played its role in shaping social-cultural identity

<sup>22</sup> These associations were registered in their local council with personal funding. Some of them were recently registered at the Ministry of Cultural and Civil Society.

awareness. Although 2011 introduced different case studies and various insights for enabling Amazigh society to mobilize and act in the region of the *Infusen* Mountain, we nonetheless still need to understand the local environment at the regional level, through regulations and policies that might support CSOs in realising their potential and continuity.

Table 3. Categories of Amazigh CSOs (2011)

Amazigh Civil Society Organizations – 2011					
Town	Cultural & heritage Assoc.	Human rights Assoc.	Women & children Assoc.	Charity Assoc.	Media Assoc. <sup>23</sup>
Ifran	5	\	3	\	1
Jadu	2	\	1	1	2
Rhibat	\	\	\	\	1
Kabaw	\	\	\	\	1
Nalut	\	\	\	\	1
Zwara	1	1	\	\	1
Ubari	1	\	\	\	\
Tripoli	\	1	\	\	\

During the 2011 revolution, the media group<sup>24</sup> in the *Infusen* Mountain region had unleashed the potential of the Amazigh youth to organize themselves in groups to document and publish information using social media and internet web blogs.<sup>25</sup> There were various media activities on social media, radio, and journals, launched during the revolution in 2011 and during the post-revolution period as well, first in Tripoli and then slowly emerging in Zwara, and in the Fezzan region. The number of media outlets communicating in the Amazigh language is growing (El Issawi 2013: 13). The main activities of these Amazigh media groups are carried out through:

<sup>23</sup> During the revolution and conflicts in Nefusa Mountain in 2011, many media groups were created to fill the informational gap for the international NGOs and media regarding the humanitarian situation and the frontlines of the conflict.

<sup>24</sup> Nefusa Mountain Media Group was highlighted in a report by Reports Without Borders titled 'LIBYA: the birth of free media in eastern Libya', 2011, [http://en.rsf.org/IMG/pdf/libye\\_2011\\_gb.pdf](http://en.rsf.org/IMG/pdf/libye_2011_gb.pdf)

<sup>25</sup> <http://libyatadref.com> (Nefusa Mountain Media Group), with other pages from facebook like:

<https://www.facebook.com/pages/ات-يفرن-اسنغمس/225382630812705>, - <https://www.facebook.com/FreeJadu> - <https://www.facebook.com/NalutChannel>

- Social media (Facebook, YouTube)
- Printing media (newsletters, journals)
- Reporting media (video documentations, interviews)

Table 4 lists the categories of Amazigh civil society launched in 2012. Appendix 1 lists the location of those organizations.

Table 4. Categories of Amazigh CSOs (2012)

<b>Amazigh Civil Society Organization – 2012<sup>26</sup></b>					
Town	Cultural & heritage Assoc.	Human rights Assoc.	Women & children Assoc.	Charity Assoc.	Human development Assoc.
Ifran	1	1	\	1	\
Qala	1	\	\	1	\
Jadu	\	\	\	\	\
Kabaw	1	\	\	\	\
Fersatta <sup>27</sup>	1	\	\	\	\
Nalut	1	\	\	\	\
Zwara	1	4	2	4	\
Tripoli	2	2	1	4	1
Sebha	3	\	2	1	\
Ubari <sup>28</sup>	4	\	2	\	1
Ghat <sup>29</sup>	1	\	\	\	\
Ghadames <sup>30</sup>	2	\	\	\	\

<sup>26</sup> The number of Amazigh CSOs between late 2011 and 2012 increased gradually with important changes in 2013 and 2014. This was due to several facts and aspects which brought down the number of CSO activities and requires more attention as part of future strategy for maintaining active CSOs.

<sup>27</sup> Small villages in *Adrar n Infusen* started to emerge on the scene with initiatives of organizing associations working on Tamazight cultural and historical heritage preservation. An example of this is the Association called Tebrest which with TIRA organization held basic tiffinagh alphabet class for kids living in the village on 16/03/2012-2962.

<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.391629317521368.97901.225382630812705&type=1>

<sup>28</sup> Associations working in Ubari were active in 2012 as first celebration of Yennayer 2012/2962 was performed in Sebha with participation from Ubari civil society organizations.

<https://www.facebook.com/media/set/?set=a.346057102078590.89232.225382630812705&type=1>

<sup>29</sup> [https://www.facebook.com/2012TomastDamnetaff/photos\\_stream](https://www.facebook.com/2012TomastDamnetaff/photos_stream)

<sup>30</sup> Civil society organizations do exist in Ghadames but with limited active work around the region of Infusen, concentrated in Ghadames town.

The empowerment of Amazigh Civil Society's was due to the presence of a free media within the *Infusen* Mountain region during the revolution. This had a positive impact on Amazigh media groups which were able to serve as a link for those inside Libya with Amazigh activists<sup>31</sup> in the Diaspora, bringing them together to support the uprising and the revolution. Table 5 lists the Media groups which were set up in the *Infusen* Mountain region during 2011.

There were various interesting media activities such as capturing and filming events and festivals organized by the Amazigh civil society. These activities were demonstrations by the Amazigh in Tripoli against the government of Mr El-Keib, who was prime minister in 2012, also Amazigh New year during 2012-2013 with other cultural festival of Tafsut in Jadu and Nalut in 2012. These media activities represent initiatives for young Amazigh and give them the chance to launch other projects such as news agencies, magazines, and media production. Table 6 lists several titles of journals and newsletters that were published during 2011.

Table 5. Amazigh Media Groups (2011)

	Media Entities 2011	Activity	City
1	Jadu Media Center	Social media, Journalism, <sup>31</sup> Filming <sup>32</sup>	Jadu
2	Nalut Media Center	Social media, Journalism, Filming	Nalut
3	Ifran Media Center	Social media, Journalism, <sup>33</sup> Filming	Ifran
4	Rhibat Media Group	Social media, Journalism, Filming	Rhibat
5	Kikla Media Group	Newsletter, Filming	Kikla
6	Qala Media Group	Newsletter, Filming	Qala
7	Kabaw Media Group	Filming	Kabaw
8	Nefusa Mountain Media Group	Blogging, journalism, filming	Jadu
9	Radio Free Nalut <sup>34</sup>	Programs, News, Interviews	Nalut
10	Radio Free Nefusa	Programs, News, Interviews	Jadu

<sup>31</sup> Several newsletters and journals issued during the revolution in Nefusa Mountain with basic resources, like Journal Tilelli (Ifran), Journal Jadu Tadreft (Jadu) and Echo of Mountain (Nalut) more info [www.libyatadreft.com](http://www.libyatadreft.com)

<sup>32</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=FiM3bMs6v10>

<sup>33</sup> [https://www.facebook.com/pages/Tilelli/250559768309592?sk=info&ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pages/Tilelli/250559768309592?sk=info&ref=page_internal)

<sup>34</sup> Radio Free Nalut 98.2FM broadcasted for the first time news in Tamazight during the revolution in 2011 in the Nefusa Mountain region.

### *Civil society and Future strategy*

Maintaining the vital role of Amazigh CSOs in the region would support the essential requirements for the development of the Libyan society. This requires reciprocal involvement and cooperation between CSOs, communities and local councils. Civil society is a generic term and an umbrella entity for a very broad and complex myriad of groups, organisations and networks (Ministry of Foreign Affairs of Denmark, 2008). Collaboration between all the local governmental entities in the *Infusen* Mountain region, Zwara, Fezzan, and Tripoli is vital to maintain a healthy democratic atmosphere, which can support mobilizing civil society and encourage them to spend more time in community service as part of their own development (Cabinet Office Report UK, 2010). Local government entities need to become committed to ensuring this as part of their strategy to support and develop civil society organizations.

In order for Amazigh civil society organizations to meet the needs of local communities and social stability, there is a need for adequate strategy, which we would delineate as follows:

- It is necessary to re-define the CSOs and their role within local communities in the regions of the *Infusen* Mountain and Fezzan;
- Re-organize and maintain proper CSO structures in terms of their administrative roles;
- Support CSOs with necessary skills and tools, e.g. workshops, courses etc., to enhance their engagement and involvement within local communities;
- Provide assistance from international organizations through sustained projects, collaboration work in the field of women's empowerment and indigenous rights.

Strengthening civil society organizations in the regions of the *Infusen* Mountain and Fezzan is essential to build communities in those areas through development, sustainability in civic services, and promoting identity and cultural awareness. As described by Amy Hawthorne,<sup>35</sup> effective civil society assistance requires a sense of genuine partnership, collaboration and a vision for change that is

---

<sup>35</sup> Interesting highlight by Amy on defining CSO 'Civil society as the zone of voluntary associative life beyond family ties but separate from the state and the market, fulfils a variety of functions', Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer? [www.ceip.org](http://www.ceip.org)

shared by donors/supporters and civil society organizations (Hawthorne 2004: 21).

Table 6. Amazigh Journals & Newsletters (2011)<sup>36</sup>

	Printed Publications		City
1	<i>Jadu Tadreft</i>	Journal published by the media group in Jadu during the revolution; later the name of the journal changed to <i>Libya Tadreft</i> . (88 issues printed).	Jadu
2	<i>Tagrawla</i>	Newsletter published by the during revolution (2 issues printed).	Jadu
3	<i>Izerfan</i>	First printed newsletter by the Amazigh Women Association called Izerfan during the revolution (2 issues printed).	Jadu
4	<i>Tilelli</i>	Started publishing newsletter before becoming a journal. Published in the <i>Infusen</i> region. (12 issues printed)	Ifran
5	<i>Tira-nnegh</i>	Newsletter published during the siege of Ifran, offered education in Tifinagh scripts. (4 issues printed).	Ifran
6	<i>Tifawin at-yefren</i>	Satirical newsletter published during revolution (10 issues printed).	Ifran
7	<i>Tmusna</i>	One of the few journals edited in English, published in June 2011, highlighting the humanitarian issues in the town of Ifran. (4 issues printed).	Ifran
8	<i>Imesli n Elmizyan</i>	Newsletter first published during the sieges of Ifran, Kikla, and Qala in 2011. (7 issues printed).	Ifran
9	<i>Tala</i>	Newsletter published presenting cultural, social and event news during revolution. (2 issues printed).	Kikla
10	<i>Ussan</i>	Published by TIWA Amazigh women association, as a social and cultural journal. (2 issues printed).	Ifran

<sup>36</sup> Tira nnegh, Tifawin at-yefren, Tmusna and Imesli n elmizyan  
<https://www.facebook.com/225382630812705/photos/a.226226654061636.64779.225382630812705/226226804061621/?type=3&theater>  
<https://www.facebook.com/225382630812705/photos/a.227011013983200.65109.225382630812705/227011130649855/?type=3&theater>  
<https://www.facebook.com/225382630812705/photos/a.235205833163718.65413.225382630812705/235205976497037/?type=3&theater>  
<https://www.facebook.com/225382630812705/photos/a.239069636110671.66648.225382630812705/23906992777302/?type=3&theater>

11	<i>Adrar Infusen</i> <sup>n</sup>	Published by young people during the late period of revolution in the <i>Infusen</i> region and was later organized by the media committee of the local council. (10 issues printed).	Jadu
12	<i>Awarwir Adrar</i> <sup>37</sup> <sup>n</sup>	Formed by the media committee of the local council during the revolution and was first started as newsletter, then as a journal (15 issues printed <sup>38</sup> ).	Nalut
13	<i>Iderfan</i> <sup>39</sup>	Created by youth activist during the revolution in the <i>Infusen</i> region (8 issues printed).	Nalut

### Conclusion

Amazigh CSOs have played a vital role in mobilizing local society by providing stability in the transitional period inaugurated in Libya since 2011. The social, economic and political changes which are now taking place in the new Libya at a national level should encourage Amazigh CSOs to maintain the relationship (which ought to be strengthened) between common people and civil society activists. Since 2011, recent experiences indicate that Amazigh CSOs have begun to engage within a frame of activism. Many challenges however need to be found in attempting to improve their effective participation in society. Therefore, we recommend the following points:

1. Intensifying communication between *Imazighen* civil society, research centres, local councils and emerging political entities to promote human rights and equality, including international institutions such as the United Nations, University of Naples “L’Orientale”, etc. This is to reinforce the importance of the future Constitution for all Libyans in general and *Imazighen* in particular, who have suffered a lot and are still suffering from marginalization and injustice.

2. Negotiation amongst all different parties and CSOs is important, thus all entities must sit at the same table and agree on a mechanism for ensuring a smooth transition to a democratic society.

3. Organising an international Conference in Tripoli to discuss all challenges to be met, and to propose appropriate solutions in the form

<sup>37</sup> Facebook page: <https://www.facebook.com/sadaaljabal>

Blog: [http://sadaalgabl.blogspot.com/2011/05/blog-post\\_19.html](http://sadaalgabl.blogspot.com/2011/05/blog-post_19.html)

See also: <https://www.facebook.com/sadaaljabal/posts/188750431177028>

<sup>38</sup> <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.262022740480803.85341.221212461228498&type=3>

<sup>39</sup> <https://www.facebook.com/media/set/?set=a.256947920988285.84280.221212461228498&type=3>

of recommendations directed to all decision-makers in the political scene, including local authorities and the committee in charge of preparing the Constitution, as well as to anyone who is interested in Libyan public affairs, with the aim of proposing solutions to current problems and of setting up teams charged with working towards the implementation of those solutions.

4. Setting up a research centre for Tamazight studies as a collaborative research project between University of Naples “L’Orientale” and the Ministry of Higher Education and/or Tamazight research centres in Libya.

5. Promoting and supporting coordination between institutions involved in Tamazight cultural and political matters through direct contact with active civil society, political powers, and governmental institutions, etc. This is aimed at compiling information about those institutions and contacting them in order to process coordination between those institutions, setting up teams to arrange and plan a program for political, social and economic development.

### **Bibliography**

- Al-Rumi, Aisha, *Libyan Berbers struggle to assert their identity*,  
<http://www.arabmediasociety.com/?article=713>, 2009, accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- Arabliss Wordpress Website,  
<https://arabliss.wordpress.com/2012/11/10/>, accessed on 4th May 2014.
- Brent, Jesse George, *Berber Consciousness & Resistance: From the Algerian Berber Spring to the Libyan Berber Revolution*, Bachelor Thesis, Wesleyan University, 2013.
- Cabinet Office Report, UK, *Building a Stronger Civil Society*, London, 2010, [www.cabinetoffice.gov.uk](http://www.cabinetoffice.gov.uk), accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- Canadian Justice Laws Website,  
<http://lawslois.justice.gc.ca/eng/Const/index.htm>, accessed on 1st June 2014
- Cole, Juan, *Top Ten Myths about the Libya War*, 2011,  
<http://www.juancole.com/2011/08/top-ten-myths-about-the-libya-war.html>,  
accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- El Issawi, Fatima, *Transitional Libyan Media Free at Last?* Washington, Carnegie Endowment for International Peace 2013.
- Foundation for the future, *Assessing Needs of Civil Society in Libya*, Amman, 2011.
- Graff, Peter, *Berber culture reborn in Libya revolt*,  
[http://www.sundaytimes.lk/110717/Timestwo/t2\\_02.html](http://www.sundaytimes.lk/110717/Timestwo/t2_02.html),  
2011, accessed on 1st June 2014.

- Howthorne, Amy, *Middle Eastern Democracy: Is Civil Society the Answer?*, Washington, Carnegie Papers, 44 (2004), <http://carnegieendowment.org/files/CarnegiePaper44.pdf>, accessed on 1st June 2014.
- Hume, Tim, *A rebirth of Berber culture in post-Gadhafi Libya*, <http://edition.cnn.com/2012/09/03/world/meast/libya-berber-amazigh-renaissance>, 2002, accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- Iraqi's Constitution Document, [http://www.uniraq.org/documents/iraqi\\_constitution.pdf](http://www.uniraq.org/documents/iraqi_constitution.pdf), accessed on 1st June 2014.
- Lister, Tim, *A Series of Challenges await a post-Gadhafi Libya*, 2011, <http://edition.cnn.com/2011/WORLD/africa/08/22/libya.future.challenges/>, accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- Maddy-Weitzman, Bruce, 'Arabization and its Discontents: The Rise of the Amazigh Movement in North Africa', in *The Journal of the Middle East and Africa*, 3 (2012), pp. 109-135.
- Marlowe, Ann, *Libya's Amazigh Debate Their Future*, 2011, <http://www.hudson.org/research/8495-libya-s-amazigh-debate-their-future>, accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- Ministry of Foreign Affairs of Denmark, *Strategy for Danish Support to Civil Society in Developing Countries*, 2008, [www.um.dk](http://www.um.dk), accessed on 15<sup>th</sup> July 2014.
- The Constitution of the Republic of South Africa Website, <http://www.info.gov.za/documents/constitution>, accessed on 1st June 2014.
- Wood, David, *Libya Conflict Assessment: Literature Review*, Civil Society Dialogue Network, 2012.

**Appendix 1**

	<b>Amazigh Civil Society Organizations – 2012<sup>40</sup></b>	<b>City</b>
1	<i>Tbart</i> Association for Ghedamsi culture	Ghedames
2	<i>Inir</i> Association for Heritage	Ghedames
3	<i>Tizeghwin</i> for Charity Association	Ifran
4	<i>Tamazgha</i> Association for Tamazight Culture	Ifran
5	Amazigh Youth Forum	Ifran
6	<i>Iderfan</i> Kabaw Association for Culture	Kabaw
7	<i>Basma</i> Association for Tamazight Culture <sup>41</sup>	Nalut
8	<i>Tebrest</i> Association for Culture & Heritage	Fersatta
9	<i>Tasirt</i> Association for Tamazight Culture	Qala
10	<i>Seffit</i> for Charity Association	Qala
11	Sabha Association for Tamazight Culture and Language	Sebha
12	<i>Tumast</i> Association for Social and Culture	Sebha
13	<i>Tanemnak</i> Association for promoting Amazigh women	Sebha
14	<i>Ibrahim Ag bekda</i> Association for Social	Sebha
15	<i>Timit</i> Association	Sebha
16	<i>Tili n Tumast</i> Association	Sebha
17	Nefusa Assembly for Development and Cooperation	Tripoli
18	<i>Tamazgha</i> Association for Tamazight Culture and Language	Tripoli
19	<i>At Yeferen</i> for charity Association	Tripoli
20	<i>Nanna Maren</i> for charity Association	Tripoli
21	<i>Yugerten</i> for Cultural and Development Association	Tripoli
22	Amazigh Libyan Assembly	Tripoli
23	<i>Tamurt nnegh</i> Association for Tamazight Culture and Language	Tripoli
24	<i>Nefusa</i> Association for Culture and Heritage	Tripoli

<sup>40</sup> Most of these civil society organizations are registered in the so called Ministry of Cultural and Civil Society in Tripoli. Another un-completed work by Tiwatriwin Association in Ifran was done by Ines Milud, a survey for local CSO in Nefusa Mountain region was cited as reference.

<sup>41</sup> Basma Association had essential role on promoting Tamazight language and culture through their activity in 2012, as they had organized training class for Tamazight teachers.

<https://www.facebook.com/225382630812705/photos/a.508332975851001.121617.225382630812705/508333102517655/?type=1&theater>

25	<i>Tamaheqt</i> (Imazighen n Tiniri) Organization	Tripoli
26	<i>Tafat n Tilelli</i> Association	Tripoli
27	<i>Tifinagh</i> Association	Ubari
28	<i>Tanes</i> for Human Development Association	Ubari
29	<i>Azjer</i> Association for Culture	Ubari
30	<i>Injaren</i> Association for Tamazight Culture	Ubari
31	<i>Tin Hinan</i> Association for Women and Social affairs	Ubari
32	<i>Isekta</i> Association for Culture, Heritage & Art	Ubari
33	<i>Tanemnak</i> Association for promoting Amazigh women	Ubari
34	<i>Izerfan</i> Association for Human Rights	Zwara
35	<i>Zwara</i> for Human Rights Association	Zwara
36	<i>Kasas</i> group for Human Rights	Zwara
37	<i>Murina</i> for Charity Association	Zwara
38	<i>Tifinagh</i> center for Culture and Art	Zwara
39	<i>Asirem</i> for Charity Association	Zwara
40	<i>Adar</i> Association	Zwara
41	<i>Tawiza</i> Association	Zwara
42	<i>Aruzan</i> for Women & Charity Association	Zwara
43	Amazigh Women for Identity Association	Zwara
44	<i>Azref</i> for Human Rights	Zwara
45	<i>Tumast d Amentaf</i> for Culture, Heritage & Art	Ghat

# **Évolution de la revendication berbère en Kabylie et modèle européen de la création des nations : quelques observations**

Kamal NAÏT ZERAD

## **Abstract**

The situation of Berbers in North Africa is evolving: after several events and crises, this language became official first in Morocco, then in Algeria. This paper focuses on Kabylia and on the transformation process of the Berber demand, which has become political rather than culturalist. Activists began demanding the autonomy of Kabylia from the middle of the 90s, and later some of them claimed its independence. The progress of the Berber question through the facts and the actions of the Kabyle actors since the beginning of the 20<sup>th</sup> century will be examined here, comparing it to the European model of creation of the nations.

## **Évolutions récentes de la situation berbère**

On connaît assez bien l'état de la question berbère en Algérie et au Maroc. La situation de la langue berbère dans ces pays, qui comptent le plus de berbérophones, y a évolué notablement, la constitution des deux États ayant adopté l'officialisation de cette langue. Outre le fait qu'un certain délai – non défini – est fourni pour que la langue soit de fait officielle, elle ne le serait que partiellement, puisque dans les deux cas la langue de l'État reste l'arabe. Il existe cependant une différence entre les deux pays dans la (non)-définition de *tamazight* (Algérie) et l'*amazigh* (Maroc).

Pour le Maroc, la constitution de 2011 stipule dans son article 5 que « l'arabe demeure la langue officielle de l'État » et que « de même, l'amazighe constitue une langue officielle de l'État ». On remarquera le défini pour l'une et l'indéfini pour l'autre... Le sens donné au terme « amazighe » n'est pas précisé. On sait cependant que ce que recouvre ce mot est une sorte de langue standard, une koinè, en cours d'élaboration (voir cependant plus bas, à propos de la loi organique sur le berbère au Maroc).

Quant à la constitution algérienne de 2016, elle stipule que « l'arabe demeure la langue officielle de l'État » dans son article 3 et que « tamazight est également langue nationale et officielle. L'État œuvre à sa promotion et à son développement dans toutes ses variétés linguistiques en usage sur le territoire national » dans son article 4. On voit donc que les Algériens ont repris mot pour mot l'alinéa concernant l'arabe, en revanche, le texte est plus précis et en même temps plus énigmatique, puisqu'il parle de la promotion de toutes les variétés linguistiques. Que signifie l'officialisation dans ce cas ? Le texte a été repris tel quel de la constitution précédente où le berbère était seulement « langue nationale ». Passons sur le préambule qui décrète que l'Algérie est une terre arabe (!) mais un des derniers articles de la constitution (212) montre bien que le berbère n'a pas le même poids que l'arabe : toute révision constitutionnelle ne peut porter atteinte à l'arabe (avec un a majuscule dans la version officielle en français !) comme langue nationale et officielle. C'est l'une des fameuses constantes nationales, statut dont le berbère ne bénéficie pas et qui pose ainsi une autre limite à l'officialité.

On s'intéressera ici en particulier à la Kabylie, étant donné que c'est dans cette région que l'évolution culturelle et politique de la revendication berbère a atteint un niveau sans commune mesure avec celle des autres régions berbérophones. On survolera d'abord rapidement la situation de certaines d'entre elles.

D'abord, la Mauritanie, point occidental extrême de la berbérophonie. Le berbère y est une langue sérieusement en danger : il n'est parlé que par un petit nombre de locuteurs et sa transmission entre génération est compromise, la langue étant réservée uniquement à l'usage domestique. En outre, il n'y a pas eu de « mouvement culturel » local pour proposer une orthographe stable, une grammaire, un dictionnaire, etc. On estime le nombre de locuteurs à un peu plus de 4000, ce qui correspond à 0.1% de la population totale (Taine-Cheikh 2008).

En Tunisie, le berbère est en situation de vulnérabilité. On constate l'émergence de quelques associations culturelles berbères actives depuis les changements survenus après la chute de l'ex-président Ben Ali.

La Libye est un cas intéressant : après la chute de Kadhafi et l'absence de véritable État, la région berbère de Nefousa a commencé à s'organiser au plan culturel en choisissant un alphabet (celui officialisé par le Maroc, basé sur les Tifinagh touaregs), en rééditant

des documents anciens (articles, livres, ...) sur la région, en publiant une revue, en restaurant un enseignement de la langue, en multipliant les sites web, etc. Étant donné le chaos actuel, la région nefousienne pourrait être en position idéale pour une autonomie culturelle et même politique.

En Égypte, le cas du siwi est intéressant car c'est un parler avec un degré de vitalité faible mais avec une transmission de la langue remarquable.

Signalons enfin qu'en Algérie, plusieurs zones traditionnellement berbérophones se sont arabisées ou sont en voie de l'être. Par exemple, les Beni-Snous, du côté de Tlemcen dans l'ouest algérien, ont pratiquement tous quitté leurs villages traditionnels. La transmission entre générations est en danger et la langue est donc en sursis avec un degré de vitalité faible.

Revenons maintenant à la Kabylie. L'histoire de la revendication berbère y est singulière.

L'émergence de la prise de conscience kabyle est ancienne (au moins le XIX<sup>e</sup> siècle) comme le souligne Chaker (1998), ouvrage dans lequel le cheminement de la revendication est détaillée et analysée à tous les niveaux : on s'y reportera donc pour les détails.

On complètera ici par quelques éléments factuels pour l'Algérie, et le Maroc pour un parallèle (voir également Chaker 2015) :

**21 avril 1996** : organisation d'une table ronde par le MCB-France à Paris : « la question amazighe ; interrogations actuelles » autour de l'idée d'autonomie politique, linguistique et culturelle de la Kabylie.

**Avril 2001** : « printemps noir » : l'assassinat d'un lycéen dans les locaux de la gendarmerie à Ait-Douala (Tizi-Ouzou) va déclencher un soulèvement en Kabylie qui fera 127 morts dont une majorité de jeunes et des milliers de blessés. Naissance du mouvement citoyen des âarchs qui signera un ensemble de revendications linguistiques, sociales, culturelles, économiques, etc. destiné au pouvoir algérien connu sous le nom de « plateforme d'El Kseur » (11 juin 2001).

**Juin 2001** : fondation du mouvement pour l'autonomie de la Kabylie (MAK) à Tizi-Ouzou.

**Octobre 2001** : création de l'IRCAM (Institut royal de la culture amazighe) au Maroc.

**1, 2 et 3 mars 2002** : séminaire international d'Écancourt (France) : « Kabylie : l'autonomie en débat » ; contribution au débat sur l'avenir de la Kabylie.

**Avril 2002** : le berbère devient langue nationale dans la constitution algérienne.

**13 et 14 septembre 2002** : rencontre « Kabylie-Catalogne » à Barcelone sur le thème « Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen » avec la participation de militants autonomistes et d'universitaires.

**Juin 2010** : proclamation d'un « gouvernement provisoire kabyle » (GPK) à Paris par le MAK.

**2011** : le berbère devient langue officielle dans la nouvelle constitution marocaine. Il est précisé dans l'article 5 qu'une loi organique

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

**Octobre 2013** : le MAK « mouvement pour l'autonomie de la Kabylie » devient le « mouvement pour l'autodétermination de la Kabylie » avec comme objectif l'indépendance de la Kabylie.

**7 décembre 2014** : publication d'un manifeste pour la reconnaissance constitutionnelle d'un statut politique particulier de la Kabylie et signé par de nombreux militants autonomistes.

**2016** : le berbère est inscrit dans la nouvelle constitution algérienne comme langue officielle mais la prééminence de l'arabe est bien soulignée. Comme dans la constitution marocaine, une loi organique fixera les modalités d'application de l'officialité du berbère. Extrait de l'article 4 :

Il est créé une Académie algérienne de la Langue Amazighe, placée auprès du Président de la République.

L'Académie qui s'appuie sur les travaux des experts, est chargée de réunir les conditions de la promotion de Tamazight en vue de concrétiser, à terme, son statut de langue officielle.

Les modalités d'application de cet article sont fixées par une loi organique.

**2016** : Au Maroc, projet de loi organique n° 26-16 définissant le processus de mise en œuvre du caractère officiel de l'amazighe ainsi que les modalités de son intégration dans l'enseignement et dans les

domaines prioritaires de la vie publique (v. Bibliographie). Il faut souligner que ce projet sort cinq ans après la promulgation de la constitution ! Cette loi définit le berbère comme « les différentes expressions linguistiques berbères dans les différentes régions du Maroc... ».

**2016** : L'idée de la constitution d'un parlement kabyle en exil est lancée par le GPK.

**Février 2017** : Les animateurs du « manifeste » (2014) créent en Kabylie un mouvement politique, le RPK : le rassemblement pour la Kabylie, qui revendique une large autonomie politique pour la Kabylie dans une Algérie plurielle et démocratique, avec comme objectif politique « la reconnaissance, par l'État algérien, d'un statut particulier de la Kabylie, qui lui permettra de se doter d'institutions propres dont un Parlement et un gouvernement régional ».

### **Comparaison avec les modèles de « création des identités nationales en Europe »**

Notre propos est d'examiner si l'histoire récente de la Kabylie (à partir du XX<sup>e</sup> siècle) peut se rapprocher des modèles de la création des nations et des identités nationales en Europe.

Eric Hobsbawm (1992 (1990)) et Ernest Gellner (1999 (1983)) ont fourni dans leurs ouvrages une théorie de la constitution des nations et des nationalismes. Un autre ouvrage, celui de Miroslav Hroch (1985 (1968)), plus ancien et dont Hobsbawm reconnaît l'apport essentiel dans l'analyse des mouvements de libération nationale propose un schéma que suivraient toutes les nations dans leur évolution et surtout dans leur construction. Il s'agit d'une organisation en trois phases : tous les pays ont respecté cette évolution, selon leur propre rythme, mais les phases apparaissent systématiquement.

1. Manifestation de la nation par les élites intellectuelles et artistiques : mythes fondateurs ; ancêtres fondateurs ; développement de la philologie ; de l'histoire ; ...

2. Émergence d'une conscience nationale qui se répand : des minorités agissantes proposent un programme politique ; multiplication des associations ; ...

3. Enseignement à la population de l'idée nationale (à travers les institutions publiques : école, etc...)

Il faut préciser que ces phases se chevauchent plus ou moins selon les pays et les contextes politiques et qu'elles ne sont pas toujours bien distinctes, mais le schéma est toujours identique.

Dans sa préface à l'ouvrage de Yilmaz (2013) sur la formation de la nation kurde, Hroch écrit qu'il a « toujours défendu l'idée que la nation est un phénomène spécifiquement européen » (p. 9). Yilmaz applique cependant le modèle de Hroch à la formation de la nation kurde en Turquie et conclut à son adéquation à ce cas non européen. Malgré quelques réserves, Hroch considère que les Kurdes, même s'ils ne sont pas européens, se sont inspirés de l'Europe et « constituent de ce fait un cas de transition intéressant entre l'Europe et la non-Europe » (p. 9). Il ajoute que « l'analyse du mouvement kurde pourrait servir de base à un élargissement de (sa) typologie de la formation des nations modernes » (p. 12).

Un autre ouvrage, celui de Thiesse (1999) est quant à lui une sorte d'application assortie de nombreux exemples de la manière dont les identités nationales se sont créées en Europe. L'auteure écrit que « la véritable naissance d'une nation, c'est le moment où une poignée d'individus déclare qu'elle existe et entreprend de le prouver » (p. 11) et montre que le même modèle – basé sur celui de Hroch – est à la base de la formation des identités nationales :

- La recherche des ancêtres montrant la continuité historique de la population sur le territoire ;
- La recherche de héros symbolisant la nation ;
- La création d'une langue nationale ;
- L'établissement de monuments culturels, un folklore, des emblèmes, une mentalité particulière...
- L'invention d'un patrimoine commun et indivisible à enseigner et à faire honorer et respecter (vénérer) par la population visée.

Pour le nord de l'Afrique, on peut également penser que d'une part, l'influence des savoirs apportés par la colonisation française sur l'histoire et la langue et d'autre part l'organisation politique et syndicale française, en particulier en émigration tout au long de la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle (cf. Chaker 1998), permettent de s'appuyer sur le modèle de Hroch/Thiesse pour analyser les évolutions en Kabylie. On peut en effet relever les faits suivants :

- Les ancêtres fondateurs sont en partie en place à partir du milieu des 1940 comme le montrent les chants patriotiques écrits en kabyle par des militants kabyles : les figures historiques de Massinissa, Jugurtha, la Kahéna, Koceïla, etc. sont convoqués comme glorieux ancêtres

mais également comme héros assurant la continuité de l'histoire des Berbères, ou mieux, des Amazighs. Au début des années 70, les publications, – circulant sous le manteau en Algérie, de l' « Académie berbère » créée par un groupe de militants berbéristes à Paris ont permis de faire connaître à un plus large public ces personnages.

- La codification du kabyle (cf. Chaker 2002 et Naït-Zerrad 2002) est un processus qui a commencé réellement à partir du début du XX<sup>e</sup> siècle avec les universitaires (en particulier A. Basset) puis le fichier de documentation berbère et M. Mammeri. À partir des années 80, Chaker (1982) propose un système graphique et dans les années 90, des ateliers – avec une participation internationale : universitaires et auteurs du Nord de l'Afrique et d'Europe – organisés par le centre de recherche berbère de l'Inalco sous l'impulsion de S. Chaker (1996) ont proposé une notation usuelle pour le berbère, qui a été adoptée en Kabylie : universités, associations, écrivains. On peut ajouter également qu'un alphabet basé sur les tfinagh touaregs avait été proposé à la fin des années 60 par l'académie berbère (cf. Naït-Zerrad 1995) qui a joué un rôle important dans l'éveil des consciences de la jeunesse en Algérie mais également au Maroc. Cet alphabet s'était répandu et était connu par la génération kabyle des années 70.

- L'aménagement linguistique du berbère a commencé en dehors des institutions officielles algériennes et marocaines. La standardisation du kabyle est un processus en cours qui a commencé autour d'un noyau de parlers et s'est élargie quelque peu mais sans prendre en compte toute la variation existante et tous les parlers de Kabylie. Les outils pédagogiques utilisés dans l'enseignement sont basés sur ce « standard » kabyle et les manuels scolaires sont utilisés dans toutes les régions de Kabylie et partout ailleurs. Plus on s'éloigne de ce standard, moins le manuel est adéquat. C'est clair : en dehors de la Kabylie bien entendu mais également dans les zones frontières de cette région (Kabylie extrême orientale par exemple). Ce que l'on nomme ainsi « tamazight » dans les manuels censés être utilisables dans toutes les régions berbérophones d'Algérie est en réalité du kabyle... !

Concernant les éléments culturels et le patrimoine commun, on peut citer les points suivants :

- La revivification des fêtes ancestrales : *yennayer* (jour de l'an berbère), *amager n tefsut* (accueil du printemps) ...

- L'établissement d'un calendrier remontant à Chechonq 1<sup>er</sup>, pharaon d'origine berbère et remontant à 950 avant notre ère, censé montrer l'ancienneté des Berbères ...
- Une revalorisation du patrimoine commun : vêtements (robe kabyle...), gastronomie (couscous et autres plats traditionnels...), artistique et culturel (chanteurs, poètes/littérature, théâtre, cinéma/redécouverte – par l'écrit ! – des poètes et de personnages kabyles éminents anciens : par exemple Mammeri 1969, 1980, 1985, etc., création et confection d'un drapeau, ...
- Hommages aux femmes et aux hommes qui sont considérés comme des modèles pour leur travail qui a permis de raviver la conscience, la littérature, la langue, l'histoire, etc. kabyle : Boulifa, Feraoun, Taos Amrouche, Jean Amrouche, Mammeri, etc.

Tous ces éléments entrent dans le cadre d'une revendication strictement culturelle pour une reconnaissance de la langue et de la culture berbères jusqu'aux années 90, pendant lesquelles l'idée d'autonomie a commencé à faire son chemin (voir la liste des événements plus haut). Plusieurs débats/séminaires ont eu lieu en Kabylie et en diaspora, des tribunes dans les journaux et des publications sur le sujet ont paru comme le fait, par exemple en particulier, Salem Chaker dans le quotidien algérien *Liberté* (février 1995). En 2013, le MAK prône l'indépendance de la Kabylie et en 2017 un nouveau mouvement politique autonomiste est créé : le RPK (rassemblement pour la Kabylie).

L'ensemble de ces données semble bien s'inscrire dans le modèle de Hroch/Thiesse même si l'avenir de la Kabylie est encore incertain, d'autant qu'elle n'a pas encore réussi à le prendre en main, même partiellement. Le destin de la Kabylie est de toute façon entre les mains des différents acteurs (animateurs sociaux, culturels, politiques et population) qui devront nécessairement s'unir pour faire aboutir un objectif qui semble maintenant assez partagé et qui serait une autonomie plus ou moins étendue dans un cadre à définir.

### **Bibliographie**

- Boulifa, *Le Djurdjura à travers l'histoire depuis l'Antiquité jusqu'en 1830 : organisation et indépendance des Zouaoua (Grande Kabylie)*, J. Bringau, Alger, 1925.
- Chaker, Salem, « Propositions pour une notation usuelle du berbère (kabyle) », in *Bulletin des études africaines de l'Inalco*, Inalco, Paris, 2II/3 (1982), pp. 33-47.

- (dir.), Propositions pour la notation usuelle à base latine du berbère, Atelier « Problèmes en suspens de la notation usuelle à base latine », 24-25 juin 1996, Synthèse des travaux et conclusions, in *Études et Documents Berbères*, 14, Paris, 1996.
- , *Berbères aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- , « Variation dialectale et codification graphique en berbère. Une notation usuelle pan-berbère est-elle possible ? » in Dominique Caubet - Salem Chaker - Jeanne Sibille (éds), *Codification des langues de France*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 341-354.
- , « De la revendication culturelle aux droits des minorités. L'hésitation kabyle », in Carles Castellanos - Salem Chaker - Mohand Tilmatine (éds.), Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne, *Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen*, 13-14 septembre 2002 à Barcelone, Éditions Berbères, Paris, 2008, pp. 35-48.
- , « Politique linguistique », in *Encyclopédie Berbère*, XXXVIII, Peeters, 2015.
- Gellner, Ernest, *Nations et nationalisme*, Payot, Paris, 1999 (*Nations and Nationalism*, 1983).
- Hobsbawm, Eric, *Nations et nationalismes depuis 1780 : programmes, mythe et réalité*, Gallimard, Paris, 1992 (*Nations and Nationalism*, 1990).
- Hroch, Miroslav, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge University Press, 1985 (*Die Vorkämpfer der nationalen Bewegungen bei den kleinen Völkern Europas*, Praha, 1968).
- Mammeri, Mouloud, *Les Isefra, Poèmes de Si Mohand ou Mhand*, Maspero, Paris, 1969.
- , *Poèmes kabyles anciens*, Maspero, Paris, 1980.
- , *Cheikh Mohand a dit. Yenna-yas Ccix Muhend*, CERAM, Alger, 1989.
- Naït-Zerrad, Kamal, *Grammaire du berbère contemporain I - Morphologie*, ENAG, Alger, 1995 (en particulier pp. 33-37 : alphabet libyque et tfinagh, 1995).
- , « Les systèmes de notation du berbère », in Dominique Caubet - Salem Chaker - Jean Sibille (éds), *Codification des langues de France*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 331-340.
- Taine-Cheikh, Catherine, *Dictionnaire zénaga-français*, Köppe Verlag, Cologne Köln, 2008 (en particulier p. XIX).
- Thiesse, Anne-Marie, *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, Seuil, Paris, 1999.
- Yilmaz, Özcan, *La formation de la nation kurde en Turquie*, PUF, Paris, 2013.

### Rencontres et séminaires

- « La question amazighe : Interrogations actuelles... », MCB-France, Paris, 1997, (*Actes de la table ronde organisée par le MCB-France*, Paris, le 21 avril 1996.)

« Kabylie, l'autonomie en débat », 2002, *Actes du séminaire d'Écancourt*, France, 1-2-3 mars 2002.

Castellanos, Carles - Chaker, Salem - Tilmatine, Mohand (éds), « Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen », in Carles Castellanos - Salem Chaker - Mohand Tilmatine (éds), *Actes de la rencontre Kabylie-Catalogne*, 13-14 septembre 2002 à Barcelone, Éditions berbères, Paris, 2008.

**Projet de loi organique sur le berbère (Maroc)**

[http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/lois/Projet\\_loiorganique\\_26.16.pdf?ver=2016-08](http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/lois/Projet_loiorganique_26.16.pdf?ver=2016-08)

11-105919-490

[http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/lois/Projet\\_loiorganique\\_26.16.pdf?ver=2016-08-11-105919-490](http://www.sgg.gov.ma/Portals/1/lois/Projet_loiorganique_26.16.pdf?ver=2016-08-11-105919-490)

# **Tamazgha orientale : émergence/renaissance du combat amazigh après 2011**

Masin FERKAL

## **Abstract**

In this contribution, the author compares the Amazigh movement in Tunisia with that of Libya. It seems clear that the fall of Ben Ali's regime allowed the emergence of Amazighity in Tunisia. On several occasions, the Amazigh have had to express the latter and remind the Tunisian political class that Tunisia is also Amazigh. The irruption of Libyan neighbours and the way in which they performed Amazighity was not without its influence on the awakening of the Amazigh in Tunisia. The author hypothesizes that the direct contact with the refugees in Tunisia could play an additional, important role for Libyan Amazigh.

La percée des Amazighs de Libye lors de la révolte contre le régime de Kadhafi en 2011 a surpris un monde convaincu de la quasi-extinction de l'amazighophonie en Libye. Il s'agit d'une véritable « irruption » qui a non seulement révélé l'existence d'une communauté amazighophone importante à l'ouest de la Libye fortement attaché à son identité, mais qui a aussi donné un nouveau souffle au combat amazigh. La question amazighe se pose désormais en termes politiques et ne se limite plus à la revendication de quelques droits élémentaires linguistiques et/ou culturels. La façon dont l'amazighité a été mise en avant lors de la guerre menée contre le régime de Kadhafi est une première dans le monde amazigh contemporain. En effet, à la chute du régime de Kadhafi et l'avènement du nouvel « État » libyen, les Amazighs de Libye ont posé la question amazighe de façon singulière se démarquant ainsi de ce qu'avait connu le mouvement amazigh jusque-là.

De même, en Tunisie, alors que l'amazighophonie est quasi-inexistante (huit villages uniquement où la langue amazighe est encore pratiquée), la chute du régime de Ben 'Ali a permis la naissance d'un mouvement se réclamant de l'amazighité. Ce mouvement est certes

encore timide mais il ne cesse de progresser, même si les conditions restent difficiles. Ce mouvement a la particularité de gagner les populations non-amazighophones, ce qui est, de mon point de vue, sa force. D'autre part, la présence de réfugiés amazighs libyens en 2011 dans les régions amazighophones tunisiennes (région de Tattaouine et Djerba) et l'irruption de l'amazighité en Libye ont certainement joué un rôle non négligeable dans la prise de conscience et surtout la mobilisation des Tunisiens en sa faveur.

### **1. La Libye : une irruption inattendue des revendications amazighes**

Vu la violence et l'atrocité de la dictature kadhafiste imposée aux Libyens quarante-deux ans durant, il était légitime de penser que l'amazighophonie était sérieusement menacée en Libye. On pouvait encore moins imaginer un tel attachement à l'amazighité. Les quelques militants connus dans les milieux amazighs, notamment ceux qui s'étaient exilés à l'étranger, constituaient un nombre insignifiant, ce qui ne permettait pas d'apprécier la réalité amazighe libyenne d'autant plus que la nature du régime kadhafiste rendait quasi-impossible tout contact avec les régions amazighophones de Libye.

Pourtant, l'insurrection de février 2011 en Libye a révélé une autre réalité du monde amazigh en Libye. Lors de la guerre menée contre le régime de Kadhafi, les Imazighen<sup>1</sup> de Libye non seulement ont su prouver leur attachement à leur langue et leur identité, mais ils ont surpris par la façon dont ils ont porté cette identité aussi bien durant la guerre qu'après la chute de Kadhafi et son régime. Et ils ont, disons-le, élevé la barre du combat pour l'amazighité.

Si, pendant la guerre, le démantèlement du régime de Kadhafi et du pouvoir absolu exercé par sa famille était une priorité pour les Amazighs qui avaient rejoint dès les premiers jours le soulèvement parti de Benghazi, la question amazighe a cependant, dès le départ et sans hésitation aucune, accompagné leur combat et a été mise en avant. À aucun moment ils n'ont accepté de négocier l'amazighité. Mieux encore, ils ont saisi toutes les occasions pour faire en sorte que les non-amazighophones (ou ceux qui se disent arabes en Libye) prennent position quant à la légitimité de Tamazight en mettant tous

---

<sup>1</sup> *Imazighen* est le pluriel de *amazigh* en berbère. Dans cette contribution, nous utiliserons plus souvent plutôt le terme *amazigh* qui est le plus répandu dans la littérature francophone.

les acteurs de ce qui est devenu rapidement le Conseil National de Transition (CNT)<sup>2</sup> devant leurs responsabilités et aucun n'a osé remettre en cause la légitimité de la place de Tamazight dans la « nouvelle Libye ».

Dès le début de la révolte, en février 2011, lorsque des édifices symbolisant Kadhafi et son régime ont été saccagés dans les régions amazighophones, des slogans et des « z » en tifinagh<sup>3</sup> sont apparus sur les murs des villes et villages. Lorsque la population a été contrainte à prendre les armes pour se défendre face à la barbarie des troupes kadhafistes, les premiers pick-up utilisés par les jeunes combattants à Adrar n Infusen<sup>4</sup> portaient des transcriptions en caractère tifinagh. Des autocollants imprimés sont apposés notamment sur les portières des pick-ups, certains, par exemple, portent le titre de *Igrawliyen n Adrar n Infusen* (Révolutionnaires d'Adrar n Infusen). Ils sont souvent écrits en tamazight transcrits en caractères tifinagh avec l'équivalent en langue arabe en dessous. On a pu voir la lettre « z » en tifinagh sur les T-shirts et casquettes portés par de nombreux jeunes combattants ou même pour certains combattants sur leurs armes. D'ailleurs, cela s'observait dans la quasi-totalité des reportages réalisés sur place par des télévisions comme El-Djazeera.

Les exemples de l'omniprésence de symboles de l'amazighité sont un indicateur non négligeable de la place de la question amazighe dans l'esprit des Amazighs de Libye. Cela a agréablement surpris nombres d'observateurs attentifs et sensibles à tous ces symboles.

## 2. Réaffirmation de la langue amazigh dans les territoires libérés

Dans les villes amazighes libérées des troupes kadhafistes, la population a pris le contrôle du territoire et mis en place des

---

<sup>2</sup> Le *Conseil national de transition* (CNT), est une instance politique mise en place suite à une pressante demande de la Communauté internationale, notamment la France. La France a été d'ailleurs la première à reconnaître cette instance après son annonce le 5 mars 2011 à Benghazi par Moustapha Abdouldjalil qui, nommé président, précise dans son communiqué que le CNT est « le seul représentant de la Libye ». Son siège a été fixé provisoirement à Benghazi.

<sup>3</sup> « z » en tifinagh est un symbole répandu dans tout le monde berbère, qui se trouve sur le drapeau amazigh. Pour beaucoup, il symbolise l'amazighité et représente donc un signe d'appartenance à cette identité.

<sup>4</sup> Adrar n Infusen est la chaîne montagneuse d'Infusen, souvent citée sous le nom *Djebel Nafûsa*, qui est la forme arabisée, ou parfois aussi *Djebel Gharbi*, nom attribué par le régime de Kadhafi à cette région.

institutions provisoires, qui sont en réalité des relais du CNT, appelés « conseils locaux » mais aussi diverses organisations (associations de femmes, associations culturelles, associations à caractère social...). Et ceci jusqu'à la libération de la totalité du territoire occupé par les Amazighophones, comme pour Adrar n Infusen d'abord et Zouara (At-Willul) ensuite.

Au sein de ces institutions, l'expression s'est naturellement faite en langue amazighe, bien que la langue de communication écrite, dans l'écrasante majorité des cas, reste la langue arabe. Les Conseils Locaux (ou encore Conseils locaux de transition « CLT ») ont ainsi fait de la langue amazighe une langue de travail : leurs débats et délibérations se font en langue amazighe tout comme leurs logos et chartes graphiques portent systématiquement des inscriptions en tiffinagh.

Le cas d'Ifran,<sup>5</sup> région qui regroupe une dizaine de villages, est de ce point de vue exceptionnel. Premièrement, le Conseil local a choisi de placer la langue amazighe en première position dans son identité graphique. L'ensemble de ses documents officiels sont rédigés en tamazight et en arabe<sup>6</sup>. Ensuite, le centre de commandement militaire a fait flotter, juste après la libération d'Ifran en juillet 2011, un drapeau amazigh aux côtés du drapeau libyen sur ses bâtiments. Toujours à Ifran, et très vite après sa libération en juillet 2011, il a été fait usage d'un bâtiment pour accueillir un Centre d'information (Centre d'information d'At-Yefren) appelé aussi « Media Center ». En plus de son rôle d'information, ce centre a accueilli diverses associations de la société civile, qui ont placé le tamazight au centre de leurs actions et préoccupations : enseignement du tamazight, promotion de l'art amazigh, travail sur la toponymie, etc. Les langues de travail, aussi bien du Centre que des associations, sont la langue amazighe et la langue arabe. Leurs documents sont systématiquement en tamazight et en arabe, et parfois en anglais comme troisième langue et la langue amazighe y est toujours en première position. Enfin, beaucoup d'espaces et d'édifices publics ont été très vite renommés en tamazight, comme par exemple, cet espace nommé *Taddart n Tlelli* (La maison de la liberté) qui servait à la propagande du régime de Kadhafi. De même, dans nombre de villes comme Jadu,

---

<sup>5</sup> *Ifran ou Yefren.*

<sup>6</sup> C'était le cas en juillet 2011, en pleine guerre contre Kadhafi alors que la ville d'Ifran venait d'être libérée. Plusieurs documents émanant du Conseil local de cette ville m'ont été montrés : tout y est rédigé en langue amazighe.

Ifran ou Kabaw, des associations ont mis en place pendant la guerre un enseignement de tamazight destiné aux enfants. Cette initiative n'a d'ailleurs pas échappé aux journalistes et reporters.

Plusieurs publications, souvent bilingues (tamazight-arabe), ont vu le jour pendant la guerre. Certaines de ces publications sont en arabe uniquement, même si les titres (*Iderfan*, *Ussan*, *Tala*, ...) sont toujours en tamazight et systématiquement écrits en caractère tefinagh. Il faut dire qu'il y a un déficit de compétence en matière d'usage écrit de la langue amazighe. Parmi ces publications, nous pouvons citer : *Iderfan* (Les livres), *Awarwir n Adrar* (L'écho de la montagne), *Adrar n Infusen* (Montagne d'Infusen), *Ussan* (Les jours), *Tala* (La fontaine), *Tmusna* (Le savoir), *Imesli n Elmizyan* (La voix de la jeunesse), *Tifawin n At-Yefren* (Les lumières d'At-Yefren), *Tira-nnegh* (Notre écriture), *Izerfan* (Les droits), *Jadu Tadreft* (Jadu la libre), *Tilelli* (La liberté), *Tagrawla* (La révolution), *Tamellult*<sup>7</sup>...

Les médias ont aussi été le lieu des revendications : des radios locales majoritairement en tamazight ont été lancées, et le réseau Internet a été investi. C'est le réseau social Facebook qui a été le terrain privilégié et une multitude de pages ont vu le jour en très peu de temps. Si la langue d'expression reste majoritairement la langue arabe, les noms des pages et les symboles utilisés sont systématiquement amazighs. Ils ont également imposé que le sigle CNT écrit en tefinagh apparaisse en arrière-plan lors des interventions du président du CNT à la télévision.

L'ensemble de ces actions et initiatives chargées de valeur symbolique donnent une idée de la façon dont les Amazighs envisageaient l'avenir de la nouvelle Libye.

### 3. Débat sur le projet de Constitution provisoire

En prévision du débat sur le projet de Constitution que le CNT avait annoncé, le mouvement amazigh a pris les devants et a exprimé son point de vue en développant une réflexion sur sa façon de voir la nouvelle Libye. Cette vision de la nouvelle Libye et la nature de l'État telles que le Mouvement amazigh les souhaite a d'ailleurs été exprimée dans un document rendu public le 12 août 2011. Les grandes lignes exposées dans ce document intitulé *Tanebbaɣ n Libya tatrart* (L'État de la Libye moderne) sont le résultat d'une série de réunions qui ont rassemblé des représentants de l'ensemble des régions

---

<sup>7</sup> *Tamellult* est le nom d'un pic montagneux de Ifran (At-Yefren).

amazighophones et qui ont abouti à ce document qui énumère six grandes orientations. Le document a été bien entendu soumis au CNT tout en prenant l'opinion publique à témoin.

La place de l'amazighité dans la nouvelle Libye est au centre de cette réflexion qui rappelle que la langue amazighe est une langue officielle de la Libye. L'accent est mis aussi sur l'absolue nécessité de garantir et protéger les libertés. En résumé, l'amazighité de la Libye a été posée comme préalable et fondement essentiel pour la construction d'un État qui serait celui de tous les Libyens.

Le 18 août 2011, une déclaration des organisations civiles de l'Adrar n Infusen a été rendue publique à Ifran (At-Yefren) à l'occasion d'une manifestation qui a eu lieu dans cette même ville pour dénoncer la déclaration constitutionnelle du CNT qui fait l'impasse sur l'amazighité de la Libye. Cette dernière est très courte mais on ne peut plus claire quant à la détermination des Amazighs de Libye à ne pas négocier la reconnaissance de Tamazight, comme le démontrent des slogans tels que « Pas de démocratie sans Tamazight » scandés lors de cette manifestation. Cela donne également une idée des tensions entre les Amazighs et les dirigeants du CNT qui avaient déjà commencé à faire des calculs et autres stratagèmes pour ne pas intégrer la reconnaissance de l'amazighité dans leur projet de constitution.

La déclaration constitutionnelle conçue et rendue publique par le CNT le 3 août 2011 ne pouvait laisser les Amazighs indifférents. En effet, l'article 1 de la déclaration du CNT relève du classique des États arabo-islamiques en place en Afrique du Nord : les hommes de Benghazi tiennent à bien préciser que la religion du futur État libyen sera l'islam et que sa langue officielle est l'arabe. Prenant peut-être les Amazighs pour des dupes, ils rajoutent que « les droits linguistiques et culturels de l'ensemble des composantes de la société libyenne seront préservés ». Plus grave encore, il est dit que la source principale de la législation libyenne sera la *chari'a*.

#### 4. L'expérience de Libya TV

L'implication du Qatar dans la guerre qui a été menée contre Kadhafi n'est un secret pour personne. C'est ce qui explique la mise en place d'une chaîne de télévision basée à Doha et qui servait de moyen de propagande pour le CNT. Il fallait aussi contrecarrer l'énorme machine de communication, notamment les télévisions, dont disposait Kadhafi. Peu de temps après son lancement, Libya TV a

introduit un journal (*Ineghmisen*) en tamazight, qui a été suivi, par la suite, par d'autres émissions en langue amazighe. La traduction systématique en tamazight des interventions en arabe, lors de ce journal, représente un acte symbolique et fort des responsables de la programmation amazighe au sein de cette télévision. Les interventions en arabe sont donc systématiquement doublées en tamazight (traduction simultanée). On se souviendra aussi de la couverture en directe de la Conférence internationale sur la Libye<sup>8</sup> qui a eu lieu à Paris le 1<sup>er</sup> septembre 2011, transmise en direct en tamazight sur Libya TV.

Il ne s'agissait pas, bien entendu, d'une sympathie qatarie envers les Amazighs ou d'une volonté du CNT d'accorder une place à tamazight, mais ceci est le fruit de la mobilisation et de la volonté sans faille des militants d'occuper tous les espaces, qui ont donc naturellement exigé une présence amazighe dans ce média destiné à tous les Libyens.

## **5. Les initiatives unilatérales des Amazighs après la chute de Kadhafi et l'avènement du nouvel État libyen**

Déjà bien avant la chute du régime kadhafiste, le projet constitutionnel a permis de dévoiler les véritables intentions du CNT, qui ignore complètement l'amazighité malgré l'insistance et la mobilisation des Amazighs. Et c'est là que le bras de fer entre les Amazighs et le CNT, et plus tard le gouvernement provisoire, a commencé, mettant en évidence les divergences de fond entre les Amazighs et les autorités provisoires libyennes. En effet, certains membres du CNT avaient en tête d'assoir l'hégémonie arabo-islamique, et plus la fin du régime de Kadhafi approchait, plus ce projet prenait forme.

D'une voix unanime, les Amazighs ont fait savoir qu'ils ne reconnaîtraient aucune institution qui ne les reconnaît pas et qui tenterait de marginaliser Tamazight. Premièrement, les organisations amazighes ont établi des contacts permanents avec les Nations Unies, comme l'atteste ce « mémorandum de protestation adressé à la

---

<sup>8</sup> La Conférence internationale sur la Libye, appelée aussi Conférence de Paris, a eu lieu à Paris le 1<sup>er</sup> septembre 2011 sous l'égide de la France et la Grande Bretagne. Elle a rassemblé des délégations d'une soixantaine d'États ainsi que les Nations unies qui ont eu à tracer une feuille de route pour les nouvelles autorités libyennes et leur débloquent quinze milliards de dollars des avoirs libyens gelés à l'étranger, en contrepartie de la garantie de la démocratie, de la stabilité et de la réconciliation.

Mission des Nations Unies en Libye par les représentants des associations et organisations de la société civile des régions amazighophones » (cf. Annexe 6). Dans ce mémorandum daté du 5 septembre 2012, les organisations amazighes ont tenu à faire savoir aux représentants onusiens, censés superviser l'élaboration de l'ébauche de la Constitution libyenne, leur exigence quant au contenu de la Constitution de la Libye.

Très vite aussi, les Amazighs ont organisé des actions populaires et pacifiques pour montrer que la question amazighe était une préoccupation de l'ensemble de la population déterminée à faire valoir ses droits qu'elle n'entendait pas négocier. En même temps, et pour montrer leur détermination, les Amazighs ont eu à prendre des décisions unilatérales. Ainsi, ils assurent la promotion et le développement de la langue et de la culture amazighes à travers l'ensemble du territoire des amazighophones, comme ils permettent également la diffusion de symboles à l'image du drapeau amazigh auquel ils offrent une large visibilité ainsi que les transcriptions en tiffinagh visibles notamment sur les devantures des bâtiments publics.

Le drapeau amazigh est en effet déployé dans l'ensemble des bâtiments officiels dans les régions amazighophones. Il est présent dans toutes les rencontres, notamment publiques, aux côtés du drapeau libyen. Même lors des défilés et autres cérémonies militaires, le drapeau amazigh est déployé. Très souvent, pour certaines cérémonies, la levée du drapeau se fait simultanément pour le drapeau libyen et amazigh. Aux deux postes frontières avec la Tunisie, Ras Jdir et Ouazzen-Dhiba, le drapeau amazigh est déployé aux côtés du drapeau libyen. Les deux postes en question se trouvent sur le territoire des amazighophones et ils sont tenus principalement par des combattants amazighs. Des équipes de sports collectifs ont également confectionné des tenues aux couleurs du drapeau amazigh.

#### *Quelques décisions symboliques*

En septembre 2012, les Conseils locaux de l'ensemble des villes d'Adrar n Infusen et de Zouara ont décidé la mise en place de l'enseignement de la langue amazighe dans les écoles des régions amazighophones. Par la même occasion, ils ont décidé la prise en charge, par les deniers publics, des dépenses liées à la mise en place de cet enseignement (rémunération et formation des enseignants, conception et réalisation des manuels scolaires...). L'enseignement a

été introduit dès la rentrée. La formation des enseignants a été assurée en un temps record : des séances de formation intensive ont été organisées. Le manuel scolaire pour la première année du cycle primaire a été réalisé et distribué dans toutes les écoles début novembre 2012.

Le 5 octobre 2012, une autre réunion des Conseils locaux décide de procéder à l'adoption de tamazight et de l'arabe pour la transcription de l'ensemble des enseignes des bâtiments scolaires et établissements publics (sociétés et services publics) ainsi que les panneaux de signalisation routière.

Le 6 octobre 2012, une réunion qui a eu lieu à At-Willul (Zouara) et ayant rassemblé des membres du Congrès général libyen, notamment des représentants des régions amazighophones, les présidents des Conseils locaux, les directeurs des bureaux d'enseignement des régions amazighophones ainsi que des représentants d'organisations de la société civile et d'universitaires a porté sur les manuels scolaires et la réalité de l'exclusion et de la falsification de l'identité et de l'histoire de la Libye. Après un débat assez riche sur la question, il a été décidé d'œuvrer pour la valorisation du fait amazigh dans les villages et les villes amazighes, de mettre les autorités libyennes (Gouvernement et Congrès général) devant leurs responsabilités ; les participants ont exigé que les responsables de cette falsification soient poursuivis devant les tribunaux. Ils ont mis également en place une commission chargée du suivi des recommandations des participants à la réunion et la mise en place de mécanismes pour leur exécution. Ainsi, les Amazighs de Libye semblent décidés à ne pas accepter ni laisser se poursuivre une politique de marginalisation et d'exclusion de Tamazight et encore moins la falsification de l'histoire de la Libye. Et d'ailleurs, le 16 octobre, une grève à travers toutes les écoles des régions amazighophones a eu lieu pour dénoncer le contenu des manuels d'histoire.

Les représentants de l'ensemble des Conseils locaux des régions amazighophones se sont réunis le 31 décembre 2012 à Tripoli et ont décidé de faire du 13 janvier, jour de l'an amazigh, un jour férié dans toutes les régions amazighophones.

Ces décisions prises de manière unilatérale montrent à quel point les Amazighs n'ont pas attendu la reconnaissance et encore moins les autorisations des institutions provisoires libyennes pour prendre un certain nombre de décisions concernant l'amazighité. Et leur mise en œuvre ne s'est pas fait attendre.

## 6. Rencontres, manifestations publiques et décisions politiques

Le 26 septembre 2011, une grande rencontre a eu lieu à Tripoli au siège du Parlement, organisée par le Congrès national amazigh libyen (CNAL). Elle a réuni des Amazighs venus de toutes les régions, mais aussi des Libyens des régions non amazighophones. Des représentants des différentes tendances politiques ont été également invités ainsi que des délégations venues de l'étranger. Le but était de plaider pour la légitimité de la reconnaissance de l'amazighité en Libye et de montrer la détermination des Amazighs à ne pas céder sur un droit qu'ils considéraient fondamental. Le lendemain, le 27 septembre, sur la Place des Martyrs, un grand rassemblement populaire suivi d'un spectacle musical a réuni plusieurs dizaines de milliers de personnes. La sécurité a été assurée par des militaires amazighs. Lors de ce grand rassemblement, l'hymne national libyen a été entonné en tamazight par des milliers de personnes.

À l'issue du Congrès du 26 septembre, le Congrès national amazigh libyen (CNAL) a rendu publique une déclaration dans laquelle il exprime son rejet de l'article 1 de la déclaration constitutionnelle du CNT. Dans ce communiqué, le CNAL, transformé désormais en un cadre regroupant et représentant tous les Imazighen de Libye, affirme que tamazight<sup>9</sup> (ou *amazighité/berbérité*) ne sera pas négociée et que rien n'arrêtera les Amazighs de Libye dans leur marche vers la liberté. Il dénonce toutes les manœuvres malsaines du CNT et de son Conseil exécutif visant à exclure les Imazighen et à les minorer et rejette tout ce qui, du CNT, serait à visée discriminatoire ou contraire aux valeurs des droits de l'homme et de la justice. Il appelle le CNT et son Conseil exécutif à prendre leurs responsabilités historiques quant aux effets que pourraient engendrer les comportements visant à marginaliser les Imazighen en les privant de leurs droits politiques, économiques, sociaux, culturels et linguistiques.

Le 22 novembre 2011, le CNT avait annoncé la composition du premier gouvernement de la nouvelle Libye. À la grande surprise des Amazighs, l'équipe gouvernementale ne comprenait aucun ministre amazigh. Dès le lendemain, des manifestations pacifiques de mécontentement ont eu lieu dans plusieurs villes amazighes,

---

<sup>9</sup> Ici, *tamazight* doit être compris plutôt dans son sens large qui est l'amazighité et non pas au sens restreint du terme *tamazight* qui peut-être la langue ou la culture. Cela se justifie notamment par la nature des exigences des Amazigh de Libye qui ne se réduisent pas aux questions linguistiques et culturelles.

notamment à Zouara. Le 24 novembre un déferlement de manifestants se rassemble à Tripoli et converge vers le siège du gouvernement pour faire entendre leur mécontentement. Ce jour-là, des manifestants ont déployé le drapeau amazigh aux côtés du drapeau libyen sur les bâtiments du siège du gouvernement. Le président du gouvernement provisoire est d'ailleurs sorti avec le drapeau amazigh sur les épaules pour s'adresser aux manifestants.

Le 5 septembre 2012, une lettre est adressée à l'Organisation des Nations Unies, chargée de superviser l'élaboration de l'ébauche de la Constitution libyenne, pour attirer son attention sur un certain nombre de points relatifs aux attentes des Amazighs. Ils ont demandé à ce que la langue amazighe soit déclarée langue officielle dans la Constitution aux côtés de la langue arabe. Ils ont tenu à préciser que l'identité de l'État libyen doit être celle de la Libye et non une identité importée. Ils ont rappelé leur détermination à tout faire pour qu'ils soient des citoyens libyens à part entière et ont tenu à faire savoir que jamais ils n'accepteront la moindre marginalisation.

Le 12 janvier 2013, suite à une grande réunion au siège du Parlement libyen à Tripoli, pensée comme « Forum des droits constitutionnels des Imazighen de Libye », en présence des autorités libyennes et de délégations internationales dont des représentants des Nations Unies, le Haut conseil des Amazighs de Libye (HCAL) annonce haut et fort, au siège même du Congrès général national en présence de son président, que la seule Constitution pouvant bénéficier de l'approbation des Imazighen est celle qui les reconnaitra en tant que Libyens égaux dans tous les droits et qui assurera leur protection. Ils n'ont pas manqué de faire savoir également qu'une Constitution qui niera le fait amazigh, ni aucune institution en émanant, ne pourront bénéficier de l'approbation des Amazighs, en précisant qu'ils n'obéiront à aucune autorité issue de ces institutions. Il a été aussi porté à la connaissance de tous que le Haut conseil des Amazighs de Libye est une organisation qui a pour mission de prendre en charge leurs affaires politiques.

La présentation du nouveau passeport libyen et la nouvelle monnaie, en février 2013, n'a pas laissé les Amazighs indifférents. En effet, ni le passeport ni la monnaie ne présentent des symboles amazighs alors que cela faisait partie des exigences des Amazighs. Le Congrès national amazigh libyen (CNAL) est très vite monté au créneau et a rendu publique une déclaration le 8 février 2013 dans laquelle il constate que « le racisme anti-amazigh est devenu

institutionnel et systématique en Libye. Il est toujours entretenu par le nouveau gouvernement qui n'a rien à envier à celui de Kadhafi ». Il met également en garde le gouvernement d'Ali Zeidan et le Parlement quant au risque de voir les Amazighs de Libye faire recours à la force pour mettre fin au racisme et à la discrimination dont ils sont l'objet.

Le 10 juillet 2013, le HCAL sort du silence et annonce le retrait des représentants amazighs au sein du Congrès général national libyen (le parlement) et fait savoir que les Amazighs de Libye ne se sentent plus concernés par la Commission des soixante chargées de la rédaction de la Constitution. Cette décision est synonyme également de la non-reconnaissance par les Amazighs du Congrès général national et du gouvernement libyen.

En octobre 2013, des combattants amazighs investissent le complexe gazier de Mellitah<sup>10</sup> près de Zouara et réduisent sa production. Leur porte-parole a déclaré le 8 novembre que les combattants amazighs étaient prêts à mourir s'il le fallait pour que la question de l'amazighité soit définitivement et dignement résolue en Libye. Pour eux rien ne justifierait la relégation au second plan de l'amazighité, et pour rien au monde ils n'accepteraient que les autorités libyennes fassent subir aux Amazighs l'humiliation dont ils ont cru être débarrassés avec la fin du kadhafisme contre lequel ils se sont soulevés.

Le 11 décembre 2013, dans une déclaration publique, les organisations de la société civile de Nalut demandent la protection internationale du Conseil de Sécurité des Nations Unies et la sauvegarde de leurs intérêts par les Nations unies. Ils demandent au représentant de Nalut au Congrès général national, au Conseil local élu, au Conseil des sages et aux notables de la région de bâtir un projet d'autogouvernement de la région de Nalut dans le but de préserver son identité, sa culture, sa langue et sa géographie. Ils demandent également la protection de leurs terres en tant que peuple autochtone subissant une colonisation de par l'occupation de son territoire au long

---

<sup>10</sup> Le mercredi 6 novembre 2013, les combattants amazighs occupent le complexe gazier de Mellitah et coupent le gazoduc qui alimente l'Italie. Ce complexe est exploité par une société libyenne (NOC) et un pétrolier italien (ENI), qui avaient réduit la production du site à 50% de ses capacités depuis le 26 octobre. La coupure n'a duré que vingt-quatre heures. Pour les combattants, il s'agit là d'un signal donné aux autorités libyennes afin qu'elles se rendent compte de la capacité des Amazighs à aller plus loin dans leur action et à mettre en péril le point névralgique de l'économie libyenne.

des différentes époques de son histoire et notamment durant la période du régime de Kadhafi.

Le 10 mai 2014, ce sont les sensibilités amazighes, réunies pour la deuxième fois à Zouara (At-Willul), qui décident de boycotter le Parlement libyen tant que les revendications des Amazighs ne seront pas satisfaites. Ils appellent le HCAL à se saisir de leur décision et lui demandent de travailler sur la mise en place d'un parlement amazigh.

En octobre 2014, une proposition d'un projet de Constitution pour la région d'Infusen est rendue publique. Même si tout n'est pas très clair dans ce projet qui devra certainement être développé et affiné, ce qui en ressort et le projet qui paraît en filigrane est cette volonté de mise en place d'un État amazigh.

La situation dans laquelle s'est plongée la Libye par la suite a fait que toutes ces initiatives et projets des Amazighs ont été suspendus et mis en veille. Ce qui ne signifie pas que les Amazighs ont renoncé à leurs objectifs. Ils continuent à assurer eux-mêmes la sécurité de leur territoire et ils assurent, bien entendu, la gestion de leurs propres affaires. Et l'amazighité avec ses symboles fait partie de la vie quotidienne des citoyens des régions amazighophones.

## **7. Les revendications amazighs en Tunisie**

Loin de comparer le mouvement amazigh en Tunisie à celui de Libye, l'amazighité fait son chemin dans cette région d'Afrique du nord où la berbérophonie se réduit à seulement huit villages.

Force est de constater que la chute du régime de Ben 'Ali a permis l'émergence de l'amazighité. Un mouvement de militants amazighs s'est très vite formé et a tenu à se faire entendre. À plusieurs occasions ils ont eu à s'exprimer et à rappeler à la classe politique tunisienne que la Tunisie est aussi amazighe. Des rassemblements symboliques à Tunis ont eu lieu à plusieurs reprises.

La situation s'est en quelque sorte décomplexée si bien que l'action et l'expression en faveur de l'amazighité n'est plus un tabou et que des Tunisiennes et Tunisiens osent en parler sans difficultés, même si cela reste très souvent timide.

L'irruption des voisins Libyens et la façon dont ils avaient porté l'amazighité notamment pendant la guerre (le drapeau amazigh n'a jamais connu une aussi large diffusion et publicité comme celle que les Libyens lui ont assurée) n'a pas été sans influence sur l'éveil des Amazighs en Tunisie. Nous avançons l'hypothèse que le contact

direct rendu possible avec les Amazighs de Libye réfugiés en Tunisie a pu jouer un rôle supplémentaire.

En effet, dès les premières vagues de réfugiés libyens en Tunisie, apparaissaient dans les camps de réfugiés des drapeaux amazighs ou encore des drapeaux libyens dont l'étoile est remplacée par le fameux « z ». Les médias qui se sont rendus dans ces camps de réfugiés n'ont pu éviter ces symboles de l'amazighité. Il est important de signaler que la majorité des réfugiés partis de Libye sont originaires des régions amazighophones et, comme les combattants sur le terrain, l'amazighité leur tient à cœur et ont tenu à l'exprimer y compris dans les symboles.

Un groupe de militants originaires de Zouara (At-Willul), qui avait élu domicile provisoire à Djerba au moment où Zouara était toujours occupée par les troupes kadhafistes, s'occupait de la publication du journal *Tagrawla* (La révolution) en deux langues : tamazight et arabe. Parmi eux se trouvait un groupe de jeunes qui réfléchissait déjà à cette époque, en pleine guerre, sur l'enseignement de tamazight. Ils ont écrit des petits manuels d'apprentissage notamment pour enfants. Ces petits manuels sont entièrement en tamazight (en caractère tiffinagh).<sup>11</sup>

Mais partout où se trouvaient les réfugiés, les débats sur la reconnaissance de tamazight étaient à l'ordre du jour de leurs discussions. Ils recevaient aussi les publications publiées à l'intérieur et s'appliquaient à l'apprentissage du tiffinagh. Les femmes confectionnaient divers objets avec des symboles amazighs comme le drapeau ou tout simplement le signe « z ». Nombre de ces objets étaient envoyés à ceux qui sont restés aux fronts.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup> J'ai eu entre les mains un document format A5 de 28 pages intitulé *Imuddar* (Animaux) – *Adlis n ighecciren* (Livre pour enfants) réalisé par ces jeunes dans le cadre de l'organisation *Tasetnit tanamurt n tadelsa tamazight* (Organisation nationale pour la culture amazighe).

<sup>12</sup> À l'occasion de mon passage dans une structure où étaient accueillies quelques familles de réfugiés près de Tattaouine, j'ai rencontré des réfugiés originaires principalement de Lalut (ou Nalout). Il y avait parmi eux le vieux Dda Hmed, de Lalut, qui était très content de rencontrer un Amazigh venu d'ailleurs. Il était ravi d'échanger avec moi. Tout naturellement, il me dit qu'il faut se doter d'une langue unique (commune) pour la communication de l'ensemble des Imazighen. Comme quoi Tamazight est aussi l'affaire de personnes âgées. Dda Hmed, qui accorde une grande importance aux toponymes, me corrige lorsque je dis *Nalut*. Il me précise que le véritable nom de la ville est *Lalut*, qui a été déformé volontairement en *Nalut* par l'administration de Kadhafi.

Parallèlement, en Tunisie, des activités culturelles et de réflexion se multiplient d'année en année sur la question amazighe et des actions politiques prennent forme. Le 25 décembre 2011 par exemple plusieurs dizaines de personnes ont manifesté à Tunis pour rappeler à l'opinion, et surtout aux nouvelles autorités tunisiennes, que l'amazighité est une réalité en Tunisie. Les manifestants ont tenu à dire que cette réalité ne devait pas être ignorée et que les nouvelles autorités devront en tenir compte notamment dans leur élaboration de la nouvelle constitution. Les Imazighen de Tunisie ne veulent tout simplement pas être oubliés. Ils tiennent à ce que la donnée amazighe soit reconnue dans la Constitution et que les droits fondamentaux leur soient accordés et que leur langue et leur culture soient reconnues. Les autorités tunisiennes, acquises à l'idéologie arabo-musulmane, n'ont pas écouté les demandes de ces militants, mais cela ne les a pas découragés. Le simple fait que ce type de manifestations puissent avoir lieu en Tunisie est en soi « révolutionnaire ».

Dans le domaine du cinéma, trois films portant tous sur la question amazighe ont été réalisés, deux films documentaires : *Azul*, de Wassim Kobri, et « Villages amazighs en Tunisie » du réalisateur Abdelhak Tarchouni, et une fiction – un court métrage – *Tamellast* du réalisateur Chahine Berriche.

S'il nous paraît normal et naturel que les amazighophones puissent s'engager dans un mouvement de revendication pour la reconnaissance de l'amazighité, ce qui est surprenant, et qui caractérise le mouvement qui se construit en Tunisie, est l'implication active des non-amazighophones dans ce combat. En effet, dans les milieux militants, il n'est pas exclu que les non-amazighophones soient plus nombreux que les amazighophones. Mieux encore, les non-amazighophones ont des positions plus « radicales » et des réflexions plus approfondies. Alors que dans les villages amazighophones et autour des associations mises en place par ces derniers, la tendance est au folklore et à l'action culturelle, dans les milieux non-amazighophones la tendance est plutôt à poser la question amazighe en termes politiques.

Et comme il n'y a pas mieux que des exemples concrets pour illustrer les propos, je voudrais évoquer la déclaration de l'organisation *Numidya*,<sup>13</sup> qui a vu le jour à Djerba le 1<sup>er</sup> avril 2014,

---

<sup>13</sup> « Numidya » est une association née à Djerba, annoncée publiquement le 1<sup>er</sup> avril 2014 à l'issue d'une réunion qui s'est tenue sur l'île de Djerba. La déclaration

qui annonce la création d'un courant idéologique appelé *Numidya*. Ils déclarent que « être amazigh, c'est faire partie d'une civilisation authentique et millénaire, laquelle a marqué celles d'autrefois et continue à marquer celles d'aujourd'hui ». Dans sa déclaration, *Numidya* attache une importance capitale à la terre et au territoire amazigh qui est tout simplement l'Afrique du nord. Ainsi, peut-on lire dans sa déclaration : « Tamazgha est une terre propre aux Imazighen avec toute son étendue géographique de Siwa aux Îles Canaries et des côtes méditerranéennes jusqu'au grand Sahara ». Il s'agit là d'un discours nationaliste amazigh qui devient on ne peut plus clair dans ce passage où il est question de la fondation d'un État Amazigh : « Ce courant est basé sur un objectif majeur dont tous les Imazighen doivent être conscients : un objectif stratégique sur la terre de Tamazgha qui est celui de fonder un État Amazigh [...] ».

Un autre élément qui n'est pas sans importance est la place de l'islam au sein de ces milieux militants et leurs discours. En effet, si les Amazighophones, même les plus militants d'entre eux, ont tendance à confondre islam et amazighité, les non-amazighophones arrivent à séparer les deux questions. C'est auprès d'eux que l'on trouve plus d'ouverture sur ce point.

Une chose est certaine : aujourd'hui, en Tunisie, la question amazighe s'est invitée dans les débats, dans la rue et dans la vie culturelle également. Même si certains l'instrumentalisent, cela prouve qu'elle représente un intérêt et qu'elle n'est plus sujet à l'indifférence.

## Conclusion

En Libye, on constate visiblement une rupture inattendue avec la démarche « culturaliste et naïve » mise en œuvre par le mouvement kabyle dans les années 1980, reproduite lors du Printemps noir de 2001. Improductive, cette démarche a été pourtant reconduite par la suite au Maroc. Cette approche quasi-constante depuis trois décennies, teintée de nationalisme tant algérien que marocain, bloque pour le moment toute évolution vers la question de la souveraineté des Amazighs. Enlisée, embourbée et sans issue, ne pouvant à l'évidence aboutir concrètement, l'impasse Kabyle a été comprise par les

---

est intitulée « Naissance d'un courant de pensée amazigh : courant Numidya ». La demande d'autorisation auprès des autorités tunisiennes n'a jamais eu de réponse. Cela a conduit les fondateurs de l'association à la « dissoudre ».

Amazighs libyens qui ouvrent une voie nouvelle dont les autres communautés berbères devraient s'inspirer.

Le curseur Libyen est maintenant placé sur les droits fondamentaux des Amazighs et leur souveraineté. Ceci permettra peut-être d'ouvrir une nouvelle voie pour les luttes prochaines des Amazighs, lesquelles luttes s'inscriraient dans une logique de restitution d'une souveraineté perdue depuis des siècles. Cela s'appelle la Libération Nationale.

### **Bibliographie**

- Chaker, Salem - Ferkal Masin, « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue », in *Politique africaine*, n° 125, (2012), pp. 105-126.
- Ferkal, Masin, « Adrar n Infusen : Langue et révolution (Témoignage) », in *Encyclopédie Berbère*, n. 33, (2012), pp. 5369-5377.

### **Sitographie**

- Un journaliste amazigh à l'Élysée* (Tamazgha.fr, le 5 septembre 2011), <http://tamazgha.fr/Un-journaliste-amazigh-a-l-Elysee.html>
- Un tournant dans le combat amazigh en Libye* (Tamazgha.fr, le 6 janvier 2013), <http://www.tamazgha.fr/Un-tournant-dans-le-combat-amazigh.html>
- En Libye, les Amazighs haussent le ton !* (Tamazgha.fr, le 13 juillet 2013), <http://tamazgha.fr/En-Libye-les-Amazighs-haussent-le.html>
- Le Congrès national amazigh libyen met en garde le CNT* (Tamazgha.fr, le 15 octobre 2011), <http://tamazgha.fr/Le-Congres-national-amazigh-libyen.html>
- Les Amazighs de Libye menacent* (Tamazgha.fr, le 11 février 2013), <http://tamazgha.fr/Les-Amazighs-de-Libye-menacent.html>
- Constitution libyenne : la société civile d'Adrar n Infusen répond au CNT* (Tamazgha.fr, le 25 août 2011), <http://tamazgha.fr/Constitution-libyenne-la-societe.html>
- Pour le Mouvement amazigh, la Libye est un État laïc qui ne peut exister sans Tamazight* (Tamazgha.fr, le 30 août 2011), <http://tamazgha.fr/Pour-le-mouvement-amazigh-la-Libye.html>
- Exode massif de Berbères libyens vers la Tunisie* (Tamazgha.fr, le 13 avril 2011), <http://tamazgha.fr/Exode-massif-de-Berberes-libyens.html>
- Le Congrès national amazigh libyen dénonce le gouvernement du CNT* (Tamazgha.fr, le 26 novembre 2011), <http://tamazgha.fr/Le-Congres-national-amazigh-libyen,3169.html>
- Amazighs de Libye : être ou ne pas être !* (Tamazgha.fr, le 9 novembre 2013), <http://tamazgha.fr/Amazighs-de-Libye-le-pire-est-a.html>

« Nous ne reconnaitrons jamais ceux qui ne nous reconnaissent pas » (Tamazgha.fr, le 23 juillet 2013), <http://tamazgha.fr/Nous-ne-reconnaitrons-jamais-ceux.html>

*Les Amazighs de Libye à un tournant de leur Histoire* (Tamazgha.fr, le 18 juillet 2013), <http://tamazgha.fr/Les-Amazighs-de-Libye-sont-a-un.html>

*Libye : les Berbères menacent de boycotter le gouvernement* (Tamazgha.fr, le 5 novembre 2011), <http://tamazgha.fr/Libye-Les-Berberes-menacent-de.html>

*Désobéissance civile, une nouvelle voie pour le combat amazigh!* (Tamazgha.fr, le 27 juillet 2013), <http://tamazgha.fr/Desobeissance-civile-une-nouvelle.html>

*Les Amazighs de Libye ne céderont pas* (Tamazgha.fr, le 26 novembre 2011), <http://tamazgha.fr/Les-Amazighs-de-Libye-ne-cederont.html>

*Déclaration du Haut conseil des Amazighs de Libye* (Tamazgha.fr, le 13 juillet 2013), <http://tamazgha.fr/Declaration-du-Haut-Conseil-des.html>

*Près de 40.000 civils ont fui les Montagnes de l'Ouest en Libye*, <http://www.unhcr.fr/4dc16901c.html>

*Des centaines de Berbères libyens fuient les montagnes de l'ouest et rejoignent la Tunisie* (HCR) : <http://www.unhcr.fr/4da47ba9c.html>

*La communauté amazighe fait revivre sa langue bannie sous Kadhafi* (Middle East Eye, 26 janvier 2015), <http://www.middleeasteye.net/fr/reportages/libye-la-communaut-amazighe-fait-revivre-sa-langue-bannie-sous-kadhafi-215729554>

*Berbers can no longer be suppressed in Libya* (The National, October 28, 2012),

<http://www.thenational.ae/news/world/middle-east/berbers-can-no-longer-be-suppressed-in-libya>

*Le printemps des Berbères libyens* (Le Figaro : 21 juillet 2011), <http://www.lefigaro.fr/international/2011/07/20/01003-20110720ARTFIG00551-le-printemps-des-berberes-libyens.php>

*Libye : Sans Kadhafi, la culture berbère revit* (Jeune Afrique, 20 juillet 2011), <http://www.jeuneafrique.com/180231/societe/libye-sans-kadhafi-la-culture-berb-re-revit/>

*Libye : Amazighs, plus que jamais!* (Jeune Afrique, 13 septembre 2011), <http://www.jeuneafrique.com/190130/politique/libye-amazighs-plus-que-jamais/>

## ANNEXES

### Annexe 1. Comment le Mouvement amazigh libyen voit la Libye de demain<sup>14</sup>

Le moment est venu pour construire le nouvel État libyen moderne et libre. La conscience intellectuelle qui aspire à la démocratie et au respect de la diversité doit émaner des valeurs humaines universelles comme la reconnaissance et le respect de l'autre, le dialogue et la tolérance afin que nous puissions construire une entente nationale et travailler pour l'intérêt de tous.

Afin de construire prochainement un État démocratique qui respecte la liberté, la dignité et l'égalité, nous pensons que le respect des Droits de l'homme est incontournable. Afin de contribuer au débat sur la réalisation de ce projet, nous proposons notre conception concernant la prochaine constitution d'un nouvel État libyen démocratique, unifié et libre.

1. La langue amazighe en tant que patrimoine de tous les libyens sans exception, et la langue arabe, sont les deux langues officielles de la Libye. Elles jouissent des mêmes droits et des mêmes privilèges quant à leur utilisation au niveau de toutes les institutions de l'État. L'État travaillera à la protéger, à la perfectionner et à assurer son utilisation dans tous les domaines. L'État veillera aussi à enseigner les langues étrangères les plus utilisées dans le monde afin d'accéder à la science et à la modernité, de s'ouvrir sur les autres cultures et civilisations.
2. Après la libération et la stabilité de la Libye, les symboles de l'État doivent être conformes aux dimensions identitaire, historique, culturelle et intellectuelle de la Libye.
3. La Libye est un État laïc démocratique et souverain, avec un régime constitutionnel et parlementaire basé sur la séparation souple et équilibrée des pouvoirs (législatif, judiciaire et exécutif) et la décentralisation.
4. Il est interdit de constituer des partis politiques sur une base religieuse, régionale, ethnique ou tribale. Et de manière générale, sur toute autre base discriminatoire ou contraire aux Droits de l'homme tels que reconnus universellement.
5. Garantir l'égalité des libertés et des droits politiques, civiques, économiques, sociaux et culturels pour tous les libyens (hommes et femmes). L'État veillera à garantir et à protéger l'égalité des chances et le droit à la vie comme premier droit de tout être humain. Donner et garantir les mêmes chances aux personnalités, coalitions et courants politiques afin d'exprimer librement leurs idées et conceptions dans le cadre d'un dialogue serein, pacifique, démocratique et conforme à la loi aussi bien au niveau des droits que des devoirs.
6. Garantir la liberté d'existence sous toutes ses formes – intellectuelle, d'opinion, expressive – à travers toutes les formes de création, de diffusion et d'édition.

Vive la Libye - La Libye libre.  
Mouvement culturel amazigh,  
Le 12 août 2011.

---

<sup>14</sup> Traduction de *Tanebbaḡ n Libya tatrart* (annexe 2), un document rendu public le 12 août 2011 par le Mouvement amazigh de Libye.





- Considérant également l'échec de la réunion, organisée mercredi 23 novembre 2011, entre une délégation représentant l'ensemble des Amazighs de Libye et Mustapha Abdeljalil, président du CNT, réunion qui s'est soldée par le rejet des demandes légitimes de la délégation ;

Le Congrès national amazigh libyen (regroupant tous les Conseils amazighs locaux du CNT), considéré comme l'unique représentant légitime de l'ensemble des Amazighs de Libye, déclare le gel de tout contact avec le CNT jusqu'à satisfaction des revendications légitimes des Amazighs qui se résument à :

1. la formation d'un nouveau gouvernement provisoire dans lequel deux ministères régaliens seront attribués à des Amazighs ;
2. la répartition équitable des portefeuilles ministériels entre les Amazighs et les autres régions libyennes ;
3. l'abrogation de l'article 1 de la déclaration constitutionnelle rendue publique le 3 août 2011 et la consécration de la langue amazighe comme langue officielle aux côtés de la langue arabe.

Par ailleurs, le Congrès national amazigh libyen décide ce qui suit :

1. le retrait de tous les représentants des Conseils locaux amazighs du CNT ;
2. la non-reconnaissance et le boycott du gouvernement Abdel Rahim al-Kib, illégitime et contraire aux déclarations mêmes de M. al-Kib avant sa formation, ainsi qu'aux principes de la révolution du 17 février ;
3. la poursuite des manifestations et des rassemblements pacifiques et démocratiques jusqu'à satisfaction des revendications légitimes des Amazighs ;

Enfin, le Congrès national amazigh libyen tient pour responsables devant l'Histoire, le CNT et M. Abdel Rahim al-Kib, quant aux conséquences que pourrait causer cette marginalisation qui vise les Amazighs.

Tripoli, le 24 novembre 2011.

Congrès national amazigh libyen.

#### **Annexe 6. Mémoire de protestation adressé à la Mission des Nations Unies en Libye par les représentants des associations et organisations de la société civile des régions amazighophones.**

Source : Tamazgha.fr

(<http://tamazgha.fr/Les-Amazighs-de-Libye-a-la-croisee.html>)

Nous, Amazighs de Libye, amazighophones ou non, conscients de notre droit à la participation à l'élaboration d'une Constitution pour le pays, et en tant que peuple autochtone de la Libye contemporaine, et conformément à la Déclaration de Mexico sur les politiques culturelles, considérons que la langue amazighe dans laquelle nous nous exprimons est un héritage de toute l'humanité qui doit être préservé.

Considérant notre foi en les Nations Unies en tant qu'instrument de stabilité, de paix et de sécurité dans le monde, étant fiers que notre pays soit l'un des rares à avoir accédé à son indépendance en 1951 suite à une décision de cette institution, nous avons constaté que l'Histoire se répétait ; ce sont les Nations Unies, en effet,

qui ont joué le rôle central dans la chute du régime dictatorial et despotique déchu et qui ont soutenu la révolution du 17 février à travers la Résolution 1973 du Conseil de Sécurité pour la protection des civils. Ces mêmes Nations Unies ont joué un rôle majeur dans la réussite des élections du Congrès national général.

C'est pourquoi, nous, Amazighophone ou non-Amazighophones, attendons des Nations Unies qu'elles nous appuient dans la réalisation de nos droits afin de construire un État libyen laïc, moderne et démocratique ce qui permettra à la Libye de remplir son rôle naturel sur le plan international et de contribuer au renforcement de la stabilité, de la paix et du bien-être, aussi bien au niveau régional qu'international.

En référence à la Déclaration des Nations Unies au sujet des droits des peuples autochtones, notamment dans son Article 8, alinéa 1 à savoir que « Les autochtones, peuples et individus, ont le droit de ne pas subir d'assimilation forcée ou de destruction de leur culture », nous considérons que la non-reconnaissance de la langue amazighe comme langue officielle par la constitution libyenne est une assimilation forcée dans la langue arabe, autrement dit la destruction de notre culture au profit de la seule culture arabe, ce qui constitue une violation flagrante de l'article 8 suscitée.

Les Articles 13 et 27 de cette Déclaration précisent ce qui suit :

Article 13 :

Alinéa 1 - « Les peuples autochtones ont le droit de revivifier, d'utiliser, de développer et de transmettre aux générations futures leur histoire, leur langue, leurs traditions orales, leur philosophie, leur système d'écriture et leur littérature, ainsi que de choisir et de conserver leurs propres noms pour les communautés, les lieux et les personnes ».

Alinéa 2 - « Les États prennent des mesures efficaces pour protéger ce droit et faire en sorte que les peuples autochtones puissent comprendre et être compris dans les procédures politiques, juridiques et administratives, en fournissant, si nécessaire, des services d'interprétation ou d'autres moyens appropriés ».

Article 27 :

« Les États mettront en place et appliqueront, en concertation avec les peuples autochtones concernés, un processus équitable, indépendant, impartial, ouvert et transparent prenant dûment en compte les lois, traditions, coutumes et régimes fonciers des peuples autochtones, afin de reconnaître les droits des peuples autochtones en ce qui concerne leurs terres, territoires et ressources, y compris ceux qu'ils possèdent, occupent ou utilisent traditionnellement, et de statuer sur ces droits. Les peuples autochtones auront le droit de participer à ce processus ».

Conformément à ces deux articles, les Amazighs, amazighophones ou non, peuvent développer leur langue et son alphabet, à travers son officialisation aux côtés de la langue arabe. Ce faisant, cette langue pourra bénéficier du budget de l'État pour la création de centres de formation et de recherche susceptibles de la développer afin qu'elle puisse remplir progressivement son rôle comme toute autre langue officielle.

Et comme les Nations Unies sont chargées de superviser l'élaboration de l'ébauche de la Constitution libyenne, nous attirons votre attention sur ce qui suit :

1. Nous, ensemble des Amazighs libyens, amazighophones ou non, demandons à ce que la langue amazighe – somme toute langue de tous les Libyens – soit affirmée langue officielle dans la Constitution aux côtés de la langue arabe, et que le texte constitutionnel stipule la création d'un Centre national qui prenne en charge la langue amazighe afin de lui donner les moyens de remplir son rôle de langue officielle.
2. Les Amazighs de Libye, marginalisés sous le régime déchu, soient enfin reconnus citoyens à part entière dans leur pays.
3. L'identité de l'État est l'identité de la terre et de la région où se trouve cet État, et non l'identité de groupes exogènes qui se sont intégrés à la terre et se sont mélangés au peuple autochtone de cette Terre, devenant tous citoyens jouissant des mêmes droits, sans distinction de race, de sexe, de couleur ou de religion. Autrement dit, l'identité de l'État est l'identité libyenne.

Avec tout notre respect et considération.

Tripoli, le 5 septembre 2012.

Les représentants des organisations et structures de la société civile.

#### **Annexe 7. Communiqué des présidents des Conseils locaux d'Adrar n Infusen et d'At-Willul**

Les présidents des Conseils locaux des villes d'Adrar n Infusen et de la côte (Nalut, Kabaw, Arhibat, Jadu, Faresta, Tamlouchayt, Wazzen, Yefren, Tamzine, Tikouit, Kalaa, Zouara) se sont réunis à Nalut le jeudi 13 septembre 2012 et ont rendu public un communiqué commun dans lequel ils déclarent ce qui suit :

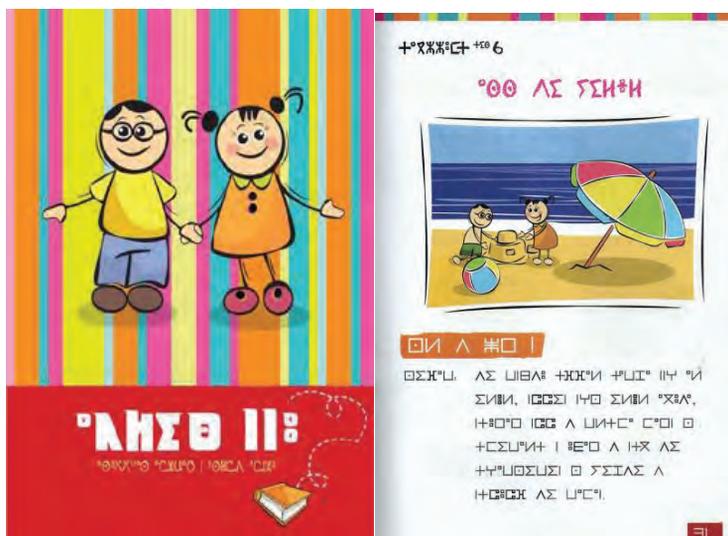
1. Introduction de la langue Amazighe comme matière fondamentale dans les programmes scolaires du cycle primaire.
2. Œuvrer à fournir la matière scolaire, les programmes scolaires ainsi que la couverture de toutes les dépenses nécessaires.
3. Œuvrer à fournir des enseignants spécialisés engagés avec des contrats.
4. Charger les responsables de l'éducation et de l'enseignement dans ces régions du suivi de ces décisions avec les parties compétentes.
5. Les conseils locaux garantiront l'enseignement de la langue amazighe dès cette année dans le cycle primaire.
6. Œuvrer à la préparation de cadres libyens pour mener la mission de l'enseignement et du suivi et ce en leur assurant des formations à l'étranger.
7. Il a été convenu de former un comité technique chargée de l'exécution et du suivi de ces décisions.
8. Ces décisions entrent en vigueur à partir de ce jour.

Vive la Libye libre !

Les présidents des Conseils locaux,

Nalut, le 13 septembre 2012.

**Annexe 8. Manuel scolaire distribué en novembre 2012**



**Annexe 9. Communiqué du Haut Conseil des Amazighs de Libye (10 juillet 2013)**

Source : Tamazgha.fr (<http://tamazgha.fr/Declaration-du-Haut-Conseil-des.html>)

Se référant à la Déclaration finale du Forum des droits constitutionnels des Imazighen de Libye du 12 janvier 2013, qui résume les conclusions des Conseils locaux, organisateurs de cette assemblée publique, par laquelle ils affirment, sans ambiguïté aucune, que la Constitution qui sera respectée et acceptée par nous, Amazighs, est la Constitution qui nous reconnaît et reconnaît tous les Libyens sur une base d'égalité. Une telle Constitution, nous la protégerons comme elle nous protégera ! Et toute Constitution qui ne s'inscrit pas dans cette logique ne sera ni reconnue, ni respectée. Toute institution qui en émanera ne saura nous représenter. Par conséquent, nous, Amazighs de Libye, nous ne nous soumettrons pas à l'autorité de ces institutions !

Conformément aux dispositions l'alinéa 2 de l'article 3 de la Déclaration constitutionnelle stipule que l'assemblée constituante sera élue au suffrage universel direct – excluant les membres du Congrès général national – pour rédiger un projet de constitution pour le pays, à l'image de ce qui a été fait par la « Commission des soixante » qui a élaboré la constitution de l'indépendance en 1951. Le Congrès général national (CGN) sera en charge du code électoral qui respectera les particularités culturelles et linguistiques de la Libye.

Considérant les propositions du Haut Conseil des Amazighs de Libye soumises au Congrès général national au sujet d'une réelle représentation des composantes de la société jouissant de spécificités culturelles et linguistiques qui doivent être clairement définies et de manière précise, et que les décisions visant ces spécificités doivent bénéficier de l'accord préalable des populations concernées. Et le principe

de majorité ne saurait être admis dans les décisions visant ces questions. Sans ces conditions, la représentativité n'aurait aucun sens.

D'ailleurs, la commission formée en vertu de l'ordonnance n°30 – 2013 du CGN, en charge de l'élaboration du code électoral relatif au référendum constitutionnel, recommande dans son rapport général à ce que la représentation des populations libyennes soit réelle et que le consensus soit le mécanisme de travail de la commission dans ses prises de décision. La commission a d'ailleurs inscrit ce principe dans le projet de loi proposé comme mécanisme de prise de décisions concernant les droits constitutionnels des différentes populations de Libye.

Malgré notre opposition aux recommandations de cette commission dont les propositions sont loin de satisfaire le minimum requis par la Déclaration constitutionnelle précédemment citée et qui, de plus, octroie une représentativité dérisoire aux Amazighs, le refus par le CGN du projet de la Commission, dans sa forme et sur le fond, dévoilant ainsi son hostilité entachée de racisme et de haine à l'égard de l'amazighité. Cette haine de l'identité et des origines et aux relents racistes et tribaux est indigne et contraire aux principes de la révolution du 17 février, relatifs à la liberté de l'Homme et de la cité fondée sur la pluralité politique, culturelle et linguistique. Cette attitude contrevient à toutes les conventions internationales ainsi que le droit international. Et comme nous avons eu à l'affirmer d'une manière récurrente, notre objectif et notre volonté demeure l'élaboration d'une Constitution qui garantit réellement les droits fondamentaux et les obligations à tous les citoyens, avec égalité et justice. La Constitution que nous appelons de nos vœux devra être l'aboutissement d'une entente citoyenne fondée sur le respect des droits de l'Homme, la garantie des droits des minorités et des spécificités des communautés ainsi que la liberté d'expression, de conscience et de pluralité politique.

Constatant que le Congrès général national persiste dans sa volonté d'une représentation marginale et formelle des composantes de la Libye, et n'étant pas de tradition à trahir nos serments ou ne pas honorer nos engagements, nous jurons ne pas faillir à notre serment pour notre Pays et d'honorer notre promesse à nos valeureux Martyrs. Et conformément à notre engagement et à notre fidélité à nos principes, la participation à la « Commission des soixante » ainsi que ce qui en découlera ne concerne plus en rien les Amazighs. Par conséquent, le Haut conseil des Amazighs de Libye déclare ce qui suit :

1. Le boycott par les Amazighs des élections de l'Assemblée constituante (ils ne présenteront pas de candidats et n'iront pas aux urnes) ;

2. Le retrait par les Amazighs de leurs représentants, membres au sein du CGN.

Fait à Tripoli, le 10 juillet 2013,

Le Haut Conseil des Amazigh de Libye.

#### **Annexe 10. Version anglaise du communiqué du Haut Conseil des Amazighs de Libye**

Source:

Tamazgha.fr (<http://tamazgha.fr/Statement-by-the-High-Council-of.html>)

#### Statement by the High Council of Libyan Amazigh

On the grounds of the final statement issued by the forum of Libyan Amazigh constitutional election on Saturday 12/01/2013, in which the Local Councils which organized the forum have concluded – Without prevarication but with great

impartiality – That the only constitution that we will accept is the one that we and all Libyans recognize globally on an equal footing. It is a constitution which will protect us and that we are going to protect and which will enable us to defend our lives.

Any constitution that does not respond to these aspirations will be illegitimate, will not be recognized by us and we refuse to be represented by its institutions.

On the grounds decisions of the paragraph 2 of article 3 of the Constitutional Declaration stipulates that a constituent body will be elected by a free referendum and direct – which excludes members of the General National Congress (GNC) – to develop a permanent constitution for the country in a manner similar to the committee 60 which has been formed to draft the constitution of independence in 1951.

Taking into account the fact that the GNC will fix the criteria to elect the committee, while taking account of the need for representing all the layers of the Libyan company with the cultural and linguistic identities;

The High Council of Libyan Amazigh put forward proposals to the GNC regarding the mechanisms to activate the aforementioned paragraph on the representation of the sections of society with cultural and language specificities in a clear way which will enable them to realize their objectives. This can be done by associating these components of society in taking decisions concerning these specificities, as an exception to the majority decision-making rule. Otherwise, such representation will be meaningless.

The committee which has been formed in accordance with the GNC ruling number 30 in 2013, in order to prepare a draft to elect a constituent body, has recommended in its report that these components of the Libyan society should benefit from adequate representation and that the mechanism of the work of the constituent body should be based on consensus. The committee stipulated in its draft law that consensus should be the mechanism in decision making regarding the constitutional rights of the components of the Libyan society.

While we oppose the committee's recommendations for failing to activate the aforementioned Constitutional Declaration ruling and for the insignificant representation of the Amazigh people, the worst came from the GNC which objected to the committee's proposal and insisted on its deep-hatred for Libya's identity and authenticity through its racist and tribal spirit which betray the principles of 17 February We have repeatedly made it clear that we aspire to a constitution which will protect the basic rights of all citizens and remind them of their duties. This can only be achieved by embracing the concepts of citizenship, safeguarding human rights principles, protecting freedoms, guaranteeing free expression and the rights of minorities, respecting ideological differences and political pluralism.

We have repeatedly made it clear that we aspire to a constitution which will protect the basic rights of all citizens and remind them of their duties. This can only be achieved by embracing the concepts of citizenship, safeguarding human rights principles, protecting freedoms, guaranteeing free expression and the rights of minorities, respecting ideological differences and political pluralism. As the GNC had already insisted on the formal nature of the representation of minorities, and as we have never broke our promise, we swear to God that we will not violate our oath to our homeland and we will not go back on our promise to our martyrs. Therefore, participation in the 60-member committee and its outcome do not concern the

Amazigh people. Accordingly, the High Council of Libyan Amazigh announces the following:

First: The Amazigh people will boycott the election of the Constituent body.

Second: The Amazigh people will withdraw their members in the GNC.

The High Council of Libyan Amazigh,

Issued in Tripoli on 10 July, 2013.

# Is the Ethnic Genie out of the Bottle? Berbers and the ‘North African Spring’ Five Years on

Bruce MADDY-WEITZMAN

## Abstract

This study argues that the current political and cultural space in North Africa is more open and contested than at any time since the end of the colonial era, and that Berber ethnicity, in all of its varieties and permutations, has achieved a degree of significance that scholars of an earlier generation did not anticipate. It focuses on the way that Berber identity has shaped, and been shaped by the post 2011 events in North Africa, showing how the Berber-Amazigh identity movement has registered important achievements both vis-à-vis its own Berber-speaking communities and state authorities, while continuing to fall short of achieving a critical mass in mobilizational capacity. It also argues that ethnic differences and particularities have become more salient in a number of instances, to the consternation of state authorities and others who fear the unraveling of the status quo and the national fabric as they understand it.

In the words of an old Danish proverb, ‘predictions are hazardous, especially about the future’.<sup>1</sup> One may add that this is the case even for such intellectual luminaries as Ernest Gellner. Writing in the early 1970s, Gellner postulated that ‘in his heart, the North African knows not merely that God speaks Arabic but also that modernity speaks French’, and thus dismissed the likelihood that the Berbers might ever develop a more encompassing ethnic identity beyond their particular tribal loyalties within an Islamic milieu. In his view, the dynamics of modernization would eventually, but inexorably lead North Africa’s native Berbers to assimilate into those larger frameworks of modern national states colored with an Islamic hue which had emerged throughout the predominantly Arabic-speaking lands during the 20<sup>th</sup>

---

<sup>1</sup> <http://quoteinvestigator.com/2013/10/20/no-predict/>

century.<sup>2</sup> Two generations later, the picture is far more complex, as those frameworks are under severe stress. The Arab collective appears to have reached a Shakespearean moment, ‘to be or not to be’, as religious, sectarian, and ethnic affiliations fuel civil wars and have even effectively erased state boundaries, particularly in the historic birthplace of Arabism, the Levant/Fertile Crescent region.<sup>3</sup> To be sure, the particular mix of factors in the Maghreb is quite different than in the Arab-Islamic East (*Mashreq*). Morocco and Algeria, the two North African states that contain the vast majority of the approximately 20 million ethnic Berbers worldwide, have managed to largely avoid the upheavals that toppled the neighboring regimes in Tunisia and Libya (and in Libya’s case, rendered it a failed state). Nonetheless, as authoritarian regimes ruling over young, restless and increasingly politicized and dissatisfied publics, they continue to confront many of the political, social and economic challenges which have shaken the established order elsewhere. The ‘Berber question’, unique to North Africa but reminiscent in a number of ways of the ‘Kurdish question’ in the Fertile Crescent, is very much part of this package of challenges.

This study focuses on the ‘ethnic’ variable among those challenges, namely the way that Berber identity, in all of its varieties, has shaped, and been shaped by the events of the last five years in North Africa. It argues that the Berber-Amazigh identity movement has registered important achievements both *vis-à-vis* its own Berber-speaking communities and state authorities, while continuing to fall short of achieving a critical mass in mobilizational capacity. It also argues that ethnic differences and particularities have become more salient in a number of instances, to the consternation of state authorities and others who fear the unraveling of the status quo and the national fabric as they understand it. Whether one speaks of increasingly militant voices championing autonomy, or even secession in Algeria’s Kabylie region and the Rif of Morocco, violent clashes between ethnic Berbers and Arabs in Algeria’s historically remote and peripheral Mزاب region, the efforts of Nafusa Berbers to defend and strengthen their

---

<sup>2</sup> E. Gellner, ‘Introduction’, in E. Gellner – Ch. A. Micaud, (eds.), *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, London, 1973, pp. 11-21, quote on p. 19.

<sup>3</sup> For a detailed analysis, see B. Friedman – B. Maddy-Weitzman (eds.), *Inglorious Revolutions: State Cohesion in the Middle East After the Arab Spring*, The Moshe Dayan Center, Tel Aviv, 2014.

communal existence and culture in the fractured Libyan state, the increasingly politicized and self-conscious Tuaregs in the Sahara-Sahel, and the various manifestations of Amazigh activism in Morocco, there can be no doubt that the Amazigh factor in North Africa is more relevant than ever, even as the movement itself struggles against continued language loss, marginalization of poverty stricken peripheral regions, and unfavorable state policies. While examining the achievements, obstacles and prospects for the Amazigh movement *vis-à-vis* North African states and the other components of their societies, it will heed the cautionary warning mentioned at the outset, and thus studiously avoid predictions.

Dispassionate discussions of Berber ethnicity have often been hard to come by. The grand Islamic narrative of North African history held that the Arab-Islamic conquests in the 7<sup>th</sup>-8<sup>th</sup> centuries reunited the conquerors, the bearers of the word of Allah, with their long-lost cousins who had migrated to North Africa from the East and now willingly embraced Islam.<sup>4</sup> French colonialism postulated the polar opposite, holding that the Berbers had been victimized by the Arab-Muslim conquerors, and reifying the extant differences between Berbers and Arabs in language, social organization and religious praxis in order to promote a divide and rule policy.<sup>5</sup> As a result, Berbers would find themselves in a problematic place within the modern national movements and post-colonial state-building efforts in both Algeria and Morocco, vulnerable to often-specious charges of collaboration with colonialism, and of *fitna* (sedition). Indeed, opponents of the modern-day Amazigh identity movement frequently insist that Berber-Arab differences are merely the invention of French colonialism. Ironically, some Amazigh militants wholeheartedly embrace the colonial narrative of innate Berber superiority and undifferentiated Arab-Islamic imperialism and oppression.

Getting beyond this highly charged atmosphere is no easy task. One should begin with the reminder that most ethnic identities are

---

<sup>4</sup> For a discussion of this narrative within the context of Algeria's nationalist movement in the 1930s, see J. McDougall, 'Myth and Counter-Myth: "The Berber" as National Signifier in Algerian Historiographies', in *Radical History Review*, 86 (2003), pp. 66-88.

<sup>5</sup> P. M. E. Lorcin, *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*, I.B. Tauris, London and NY, 1999; L. Rosen, 'The Social and Conceptual Framework of Arab-Berber Relations in Central Morocco', in E. Gellner – Ch. A. Micaud (eds.), p. 173.

'nuanced, mutable, their boundaries and characteristics changing with time',<sup>6</sup> while also remembering David M. Hart's stipulation that the Berbers form 'the basis of the whole North African edifice'<sup>7</sup> Over the *longue durée*, the numerous manifestations of being 'Berber', ranging from the existence of various forms of a single language, social organization, territorial cores and daily praxis, are durable enough to enable the inclusion of Berbers within the broad category of pre-modern *ethnies* expounded by Anthony Smith.<sup>8</sup> Berber ethnicity, however muted at times, remained ever-present, in one form or another, during the millennium of Islamic rule that preceded European colonialism, even if they owed their status as a named collective to the conquering Arabs, which was enshrined by Ibn Khaldun six centuries later, only to disappear and then reappear thanks to French colonialism. Concern over excessive Berber ethnicity was very much on the minds of Algerian *salafī* reformers in the 1930s,<sup>9</sup> and the Berber-Arab cleavage was present within both the Algerian and Moroccan movements, even if rarely talked about at the time.<sup>10</sup> Hugh Roberts even goes so far as to say that the eventual defeat of the

---

<sup>6</sup> S. S. Saad, 'Interpreting Ethnic Quiescence: A Brief History of the Berbers of Morocco', quoted by D. Crawford, 'Royal Interest in Local Culture: The Politics and Potential of Morocco's Imazighen', in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2005, p. 167.

<sup>7</sup> D. M. Hart, 'Scratch a Moroccan, Find a Berber', in *The Journal of North African Studies* 4/2 (1999), pp. 23-26.

<sup>8</sup> Ironically, the Berbers rate nary a mention by Smith himself, apart from a map of the Mediterranean world between 200 B.C.-400 A.D. in one of his books, which denotes the territory of Numidia (encompassing portions of modern day Algeria and Tunisia). A. D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1996, Map 4.

<sup>9</sup> McDougall, 'Myth and Counter-Myth: "The Berber" as National Signifier in Algerian Historiographies'.

<sup>10</sup> For a discussion of the 1949 'Berberist crisis' in Algeria, see G. Kratochwil, *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990. Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*, Klaus Schwarz, Berlin, 1996, pp. 53-61; O. Carlier, 'La production sociale de l'image de soi / Note sur la "crise berbèriste" de 1949', in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXIII, 1984, CNRS Éditions, Paris, 1986, pp. 347-371; M. Tilmatine, 'Religion and Morals of Imazighen according to Arab Writers of the Medieval Times', in *Amazigh Voice* 9/2-3 (spring/summer 2000), pp. 14-15. For the Berber-Arab tensions within the Algerian FLN and Muslim Algerian society in general, see A. Horne, *A Savage War of Peace*, Penguin Books, New York, 1987, and M. Feraoun, *Journal, 1955-1962: Reflections on the French-Algerian War*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB 2000, p. 133, 261.

'internal' leadership by the external FLN leaders based across the Moroccan and Tunisian frontiers greatly damaged the process of Kabyle political integration into the Algerian Muslim nation.<sup>11</sup>

Writing about Moroccan identity and society during the 1960s, Lawrence Rosen observed that ethnicity constituted only part of a Moroccan Berber's social identity, and not necessarily the most important one. Berber-Arab differences at the everyday level in Moroccan towns and villages, while certainly present, were contingent upon a host of intermediary factors.<sup>12</sup> For many, even most Moroccan Berbers, this may still hold true today. Nonetheless, a modern Berber-Amazigh ethno-cultural identity has not only gradually surfaced but compelled the Moroccan state to recognize it. In Algeria, by contrast, Kabyle Berbers (greatly assisted by their mostly France-based Diaspora) have long been in the vanguard of the modern Amazigh movement, and have taken on many of the attributes of a modern *ethnie*:

A named unit of population with common ancestry myths and historical memories, elements of shared culture, some links with a historic territory and some measure of solidarity at least among [its] elites.<sup>13</sup>

As such, the 'Kabyle question' has been an integral part of Algeria's tortured post-colonial nation-building and state-building experience,<sup>14</sup> and in recent years has compelled the Algerian authorities to accord a measure of recognition to the Amazigh component of the Algerian national collective as well. Overall, as James McDougall notes, the emergence of the Amazigh current marks a new twist in the historical constructions of social identities in the Maghrib.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> H. Roberts, 'The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria', *Government and Opposition* 17, 3 (Summer 1982), p. 334.

<sup>12</sup> L. Rosen, 'The Social and Conceptual Framework of Arab-Berber Relations in Central Morocco', in E. Gellner - Ch. A. Micaud (eds.), pp. 155-73.

<sup>13</sup> A. D. Smith, *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 1995, p. 59.

<sup>14</sup> For a detailed discussion of the Berber identity movement and Moroccan and Algerian state policies after independence, see B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011.

<sup>15</sup> J. McDougall, 'Histories of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State', in Katherine E. Hoffman - Susan Gilson Miller (eds.), *Berbers and*

### **Morocco: Achievements, Limitations, and Rumbblings in the Periphery**

Morocco's 'Democracy Spring' protests during the initial months of 2011 attracted a broad range of participants across the political and social spectrum, including Amazigh activists who promoted an agenda which was both national and ethno-cultural in scope.<sup>16</sup> Keen to avoid the upheaval which was sweeping across the region, King Mohammed VI deftly gained control of the public agenda through the promotion of constitutional reform, a variety of material incentives, and specific acts of repression. Overall, the much ballyhooed reforms that ostensibly heralded a march towards parliamentary democracy were cosmetic only, leaving power almost entirely in the hands of the Palace. However, they had the desired effect of taking the wind out of the protestors' sails.<sup>17</sup>

Over the course of his 12-year reign, Mohammed VI had responded positively to the growing organized activities of the Amazigh identity movement, adopting a series of Amazigh-friendly measures designed, in part, to counter-balance a resurgent Islamist current and thus maintain control over the public sphere. These included the introduction of Tamazight into Moroccan schools, the gradual expansion of the Amazigh presence in the audio-visual media, and enshrining Amazigh culture as an important component of Moroccan national identity. At the same time, the process was hardly unilinear, and a substantive gap remained between symbol and substance. The program for teaching Tamazight in the schools was hastily inaugurated and poorly implemented; efforts to give new-born children Amazigh names continued to be blocked by state authorities; and illiteracy and poverty remained especially high in the rural Amazigh regions. Nonetheless, Amazigh activism spread to campuses and even rural areas; in the media sphere, and after much delay, an Amazigh television channel was established. All of this served as a backdrop to the events of 2011.

---

*Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp. 15-38 (quotation on pp. 29-30).

<sup>16</sup> Á. S. Collado, 'The Amazigh Movement in Morocco: New Generations, New References of Mobilization and New Forms of Opposition', in *Middle East Journal of Culture and Communication* 6 (2013), pp. 55-74.

<sup>17</sup> I. Fernández Molina, 'The Monarchy vs. the 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco?', in *Mediterranean Politics*, 16/3 (2011), pp. 435-441, DOI: 10.1080/13629395.2011.614120

From the outset of his proactive approach to the protests, Mohamed VI made clear his desire that the new constitution contain an Amazigh dimension. To that end, he appointed Prof. Lahcen Oulhaj, a militant proponent of Amazigh identity, to the constitutional subcommittee that drafted the relevant language. Oulhaj's input, which at one point included a threat to resign if his demands were not met, was decisive, and the subcommittee produced a draft text that fully equalized the status of Tamazight to Arabic. However, to Oulhaj's dismay, Palace officials watered it down before issuing the final version, which was quickly approved in a national referendum.<sup>18</sup>

For many activists, the Palace's maneuverings simply confirmed their deeply-ingrained cynicism regarding the authorities' true intentions, namely to undertake a pseudo-embrace of the Amazigh movement in order to co-opt and neutralize it. Nonetheless, from a broader perspective, the explicit recognition of Tamazight as an official language, and of the centrality of the Amazigh component of Moroccan identity, alongside the Arab-Islamic and Saharan-Hassanian ones, was nothing less than historic.<sup>19</sup> After all, the demand for official recognition had been the central tenet of the Amazigh movement for decades. Morocco was now the only North African state, and the only other core Arab League member state besides Iraq, in which Arabic was no longer the sole official language. As such it served as a model of emulation for Amazigh groups throughout North Africa.

Five years on, however, the Amazigh glass remained far from full. One of the encouraging elements of the new constitution was that it required the passage of an 'organic law' to translate the new official status of Tamazight into reality in education and other spheres of public life. However, nothing was done to that effect. Similarly, no movement had been taken to implement article 135, which called for the direct election of regional councils as part of an overall plan of enhanced regionalization. In the educational sphere, teaching Tamazight continues to suffer from grave flaws: in the words of Abdellah Bounfour, of the Centre de Recherche Berbère in Paris, these are connected to the broader problems with Morocco's underperforming education, the poor training of teachers of Tamazight, and the fact that the standardized Tamazight being used in

---

<sup>18</sup> Interview with Lahcen Oulhaj, Rabat, September 2011.

<sup>19</sup> For an English-language translation of the French-language text of the constitution, see [http://www.constitutionnet.org/files/morocco\\_eng.pdf](http://www.constitutionnet.org/files/morocco_eng.pdf)

the schools doesn't correspond to any of the dialects spoken by the children.<sup>20</sup> The language also lacked social capital, making parents reluctant to have their children invest time in learning it.<sup>21</sup> On the political level, the authorities remained resolutely opposed to anything that smacked of an explicit Amazigh political party, and occasionally used force to break up demonstrations and arrest activists. Of course, this was part of the authorities' overall *modus operandi* designed to have a chilling effect on independent minded social movements.

Only one anti-government protest in the early heady days of the 'Democracy Spring' protests ended with fatalities, in al-Hoceima, the coastal city in the country's northern Rif region. This was perhaps fitting, as the region has historically been among the most marginal and alienated from the country's political and cultural center, dating back to pre-colonial times. The short-lived Rifian Republic (1921-1926) that fought hard against the Spanish and French Protectorate regimes was viewed with suspicion and kept at arm's length by Moroccan Muslim elites gathered around the sultan's court in Fez, and the story of the revolt led by the gifted and charismatic Muhammad bin Abdelkrim al-Khattabi was largely effaced from the official national narrative propagated by the state after independence was achieved in 1956. So was the brutal repression by the Moroccan armed forces, commanded by Crown Prince (and future king) Hassan, of an uprising there in 1958-59. For decades afterwards, Hassan avoided visiting the region, and the palpable neglect and resulting alienation, as well as its proximity to Europe, rendered it an ideal place for illicit activities, particularly drug smuggling, money laundering and clandestine migration to the Mediterranean's northern shores. One of Mohamed VI's first acts as king was a very public visit bearing a message of reconciliation. Over the next decade, the Palace directed considerable attention and resources to the region, with the big-ticket item being the Tangier-Med port complex, designed to promote large-scale economic development and employment. It also employed with some success the tried and true methods of coopting

---

<sup>20</sup> <http://www.al-fanarmedia.org/2015/07/the-berber-language-officially-recognized-unofficially-mar>.

<sup>21</sup> M. Errihani, 'Language Attitudes and language use in Morocco: effects of attitudes on "Berber Language Policy"', in *The Journal of North African Studies*, 13/4 (December 2008), pp. 411-428.

new Rifian elites into the bosom of the *makhzen*,<sup>22</sup> creating another level of embitterment among Rifian militants.

The state's efforts notwithstanding, the memory of Abdelkrim and of the 1958-59 repression remained alive in the minds of generations of Rifians. Hence, the controlled liberalization of political life, the emergence of the Amazigh identity movement, and the king's own gestures towards the Rif, resulted in new expressions of collective Rifian identity. The recovery of the history of Abdelkrim and his short-lived 'Rifian Republic' are central to these efforts, intimately connected to the themes of marginalization and identity denial which characterize the contemporary Berberist discourse. The fact that some of the participants in the renewal of Abdelkrim's legacy were themselves political dissidents who paid a heavy price during the 'Years of Lead' during the 1970s and 1980s adds a particularly poignancy and historical continuity to Rifian identity.<sup>23</sup>

Interestingly, the masthead of an online news publication, *Demain*, published abroad by a leading Moroccan opposition journalist, Ali Mrabet, indicated that Moroccan pro-democracy activists view Abdelkrim as a useful reference point. For a time, one side of the masthead was graced by an image of Muhammad VI, who is declaring that he is offering to Morocco a monarchical system according to his own measurements (*Je vous offre une monarchie faite à ma mesure*); on the other side is an image of Abdelkrim, who is replying that he already had a small republic in 1922 (*Mais moi, j'avais déjà ma petite république en 1922*). The juxtaposition constituted a cynical retort to the king's much-trumpeted constitutional reforms, which purport to devolve greater authority upon elected officials.

---

<sup>22</sup> Á. S. Collado, 'Territorial Stress in Morocco: From Democratic to Autonomist Demands in Popular Protests in the Rif', in *Mediterranean Politics*, 2015. DOI: 10.1080/13629395.2015.1033908

<sup>23</sup> B. Maddy-Weitzman, 'Abdelkrim: Whose Hero is He? The Politics of Contested Memory in Today's Morocco', in *Brown Journal of World Affairs*, XVIII, Issue II (Spring/Summer 2012), pp. 141-49. Mohammed Nadrani, the child of poverty-stricken, illiterate Rifian peasants and the author of a colorful graphic novel-like book for children that depicts Abdelkrim's heroic struggles against the Spanish invader, was one such survivor of Hassan's gulag. He explained his decision to write the book thusly: 'For me, this part of our history has been erased, altered, and especially denied by those in power. We wanted to get rid of this history, erase the memory of our people. I say this with great modesty. We have to revive this history in order to safeguard the memory of our people'. 'Mohammed Nadrani : le dessin ou la folie', MSN, January 16, 2009 <http://www.bdzoom.com/spip.php?article3884>

In the wake of the initial 2011 protests and the Palace's determined efforts to keep the situation under control, protests in the Rif took on an increasingly local character separate from the protest movement in other parts of the country, even as the authorities successfully renewed its strategy of coopting some of the dissidents into the new palace-oriented PAM party, to the dismay of others. Nonetheless, raucous demonstrations in early 2012 in the al-Hoceima region highlighted anew the considerable degree of alienation from the state. Bearing flags of Abdelkrim's Republic, the protestors were forcefully interdicted by gendarmerie forces, whom the protestors viewed as oppressive outsiders. In a symbolic gesture, some activists managed to make their way to Abdelkrim's ruined headquarters and be photographed waving his flag from the rooftop. For the state, this was a red flag of a different sort.

In Ángela Suárez Collado's words, the latest developments in Rif confirm the notion of peripheries as dynamic and pluralistic structures with the potential to produce counter-hegemonic alternatives that challenge the center in the long term, rather than as being purely submissive spaces under a dominant core. A regional sense of belonging and degree of political commitment among Rifian youth has been further promoted by the way in which protests developed in the region. Regionalist demands are now being articulated by denser and more diverse mobilization structures, which include the large Rifian diaspora in Western Europe as well. Hence, various concepts and notions ranging from autonomy, regionalization, federalism and even independence are now more present in the public discourse than ever before. Although the realization of any genuine autonomy project remains beyond the horizon, its very articulation in the Rif is noteworthy. In that sense, it is following in the footsteps previously trodden by Kabyle militants.<sup>24</sup>

One of the serious shortcomings of the Amazigh movement in Morocco, and of Moroccan social and political movements in general, has been the disconnect between the urban-based organizations and activists, whose socio-cultural agenda is primarily ideological-discursive, and the poverty-stricken mostly Amazigh villages and towns of the mountains and valleys in the Moroccan periphery, who confront concrete health, economic, infrastructural and environmental problems on a daily basis. Sylvia I. Bergh and Daniele Rossi-Doria

---

<sup>24</sup> For details, see Collado, 'Territorial Stress in Morocco', 2015.

argue cogently that the February 20<sup>th</sup> movement's activists who spearheaded the initial democracy protests in February-March 2011 registered scant results in their efforts to mobilize rural populations behind them, as the latter didn't see the movement as being able to promote their interests.<sup>25</sup> I would argue that the converse is also true, namely that local protests in the peripheral regions have up until now failed to win the requisite sustained backing of wider sectors of Moroccan society in general, and that urban Amazigh associations, even when sympathizing with rural causes, lack the mass mobilizational capacity to have a major impact on specific issues. The authorities, for their part, are keen to maintain this disconnect, and use a variety of means to that end.

This disconnect, as well as increased militancy and determination among Amazigh youth in the periphery, was brought into sharp focus by an ongoing, 4-year grass-roots protest against an extremely valuable and profitable silver mine in the vicinity of Imider, a collection of seven villages, total population 7,000, in southeast Morocco, 130 km northeast of Ouarzazate. The mine is owned a subsidiary of Managem, the mining branch of the Société Nationale d'Investissement (SNI), a massive holding company whose largest shareholder is the Royal Family. For villagers, the mine is a symbol of how the state authorities and allied elites extract enormous wealth from their traditional lands, literally the ground underneath them, while leaving them struggling to eke out an impoverished existence. Moreover, the mine's operations required an enormous amount of water, which came at the expense of the locals' needs.

In examining the ways in which the protest is articulated, it is clear that the activists view their *Amazighité* as integral to their identity, and that the actions of the authorities, which included bringing in 'Arab' workers from outside the area instead of employing locals, were interpreted, at least partially, through an ethnic lens.<sup>26</sup> However, notwithstanding their efforts and determination, their struggle remained a local one, without sustained support from Amazigh groups

---

<sup>25</sup> S. I. Bergh - D. Rossi-Doria, 'Plus ça Change? Observing the Dynamics of Morocco's "Arab Spring" in the High Atlas', in *Mediterranean Politics*, 20/2 (2015), pp. 198-216, DOI: 10.1080/13629395.2015.1033900

<sup>26</sup> My research on the subject draws on published statements by the organizers and interviews with a number of activists.

elsewhere.<sup>27</sup> Similarly, the horrific floods in late November 2014 which caused the death of more than 50 persons and wreaked havoc on property and infrastructure in the country's southwest were widely viewed as another instance of the state's deliberate neglect of the Amazigh periphery, but generated only a 200-person protest in Casablanca (and a large police presence).

On both the discursive and grass-roots levels, identification with *Amazighité* has become more strident among youth. Suarez Collado points to the 'Kabyalization' of Moroccan Amazigh activists, in admiration of the traditionally confrontationist posture vis-à-vis the Algerian state. This is expressed through 'a more extensive and radical repertoire of collective action, with an increase in micro-rebellions, sit-ins, boycotts, unauthorized meetings, marches and roadblocks, and a ritualization of protest as a way of identity'. In a similar vein, the active participation of the Nafusa Berbers in the Libyan uprising against the Qaddafi regime was eagerly followed by Moroccan Amazigh.<sup>28</sup> More recently, the clashes in the Berber-Arab violence in the Mزاب region of Algeria (see below), has drawn their attention as well.

The seventh gathering of the World Amazigh Congress in Agadir, Morocco on July 24-26, 2015 highlighted the more radicalized, 'pan-discourse' that has evolved in recent years within the Amazigh current across North Africa. For the first time, the flags that were flown at the conference represented specific Amazigh regions (e.g. Kabylie, Chaaouia, Mزاب, Nafusa and Canary Islands), and not the flags of the states of the various delegations (apart from host Morocco!). The newly elected president, a Kabyle woman, Kamira Nait Sid, an activist in the Movement for Self-Determination in Kabylie (MAK),<sup>29</sup> as well as various vice presidents were also denoted by their specific Amazigh communities, and not the countries of their passports (again, with Morocco excepted). The Algerian authorities were undoubtedly disturbed by the election of a MAK member as head, and no doubt

---

<sup>27</sup> For information on the protest, see the organizers' Facebook pages, <https://www.facebook.com/Amussu.96Imider?fref=ts> and <https://www.facebook.com/MovementOnTheRoad96Imider?fref=ts>

<sup>28</sup> Collado, 'The Amazigh Movement in Morocco', pp. 66, 70.

<sup>29</sup> The movement was founded in 2001 by long-time activist and singer-poet Ferhat Mehenni, advocating autonomy. It has since replaced 'autonomy' with 'auto-determination' in the organization's name. In 2010, Mehenni, ensconced in Paris, proclaimed the establishment of the Provisional Government of Kabylie.

concluded that the whole Congress was part of Morocco's efforts to manipulate the Amazigh question in a way which damaged Algerian interests. Not surprisingly, the organizers of the Congress were careful not to call Morocco's territorial integrity into question. Not only was the Moroccan flag flown, the highly symbolic and politically charged Rifian flag of Abdelkrim was conspicuous by its absence, creating outrage among some Rifian militants, who castigated the Congress as one more betrayal by those Amazigh activists willing to accommodate to the Moroccan *makhzen*'s demands.<sup>30</sup>

### **Algeria: Radicalization and Ethnic Conflict on the Periphery**

Overall, Algeria stood out among North African states during the last five years as having avoided any serious challenge to the political status quo. To be sure, protests and confrontations of one sort or another with the security forces were an almost daily occurrence, fueled by both frustration over state neglect of basic services and a well-grounded belief in the hollowness of the regime's proclaimed plans for reform,<sup>31</sup> but they failed to crystallize into a broad-based opposition movement. The reasons for this failure were many, but the most fundamental one seemed to be the general reluctance to plunge the country back into the maelstrom of violence that had torn the country apart during the 1990s. The fact that the initial heady days of Arab Spring protests elsewhere had quickly given way to scenes of chaos and violence surely reinforced this reluctance.

The absence of sustained anti-regime protest was particularly noticeable in the Kabylie region, long the vanguard of the pan-Amazigh current as well as the traditional bastion of opposition to the Algerian state. While Kabyles proudly reminded outsiders that they had had their 'Spring' moment decades before the Arabs, in 1980, and had followed it up with an even more sustained confrontation with the authorities in 2001, activists failed to generate any large-scale protests this time around. But one can hardly conclude from this that Kabyle militancy

---

<sup>30</sup> For details, see 'Sommet des peuples amaghis : l'ex Algérie symboliquement enterrée dans les instances du CMA (entretien avec Hocine Azem, vice-président pour le pays kabyle)' [http://www.siwel.info/Sommet-des-peuples-Amazighs-L-ex-Algerie-symboliquement-enteree-dans-les-instances-du-CMA-Entretien-avec-Hocine-AZEM\\_a7708.html](http://www.siwel.info/Sommet-des-peuples-Amazighs-L-ex-Algerie-symboliquement-enteree-dans-les-instances-du-CMA-Entretien-avec-Hocine-AZEM_a7708.html), and « Le Congrès Mondial Amazigh est-il contre le RIF ? », <http://www.tabrat.info/p2153/>.

<sup>31</sup> H. Roberts, 'Algeria's National "Protesta"', in *Foreign Policy*, January 10, 2011. [http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/01/09/algeria\\_s\\_national\\_protesta](http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/01/09/algeria_s_national_protesta).

and continued alienation from the Algerian state had diminished. Paradoxically, the opposite may well be the case. One indication of the continuing radicalization there was the October 2013 declaration by MAK's national council calling for a referendum on Kabylie self-determination and setting the establishment of a state as the ultimate goal, one that would be free from the 'Arab-Islamic yoke'.<sup>32</sup>

Meanwhile, six hundred kilometers to the south, simmering inter-ethnic tensions between Mzabi Berbers, who practice Ibadi Islam, and Chaamba (Sunni) Arabs burst forth in a series of violent episodes, beginning in 2008, the most serious of which, in the summer of 2015, left 25 Berbers dead, more than 50 injured, extensive property damage and an utterly poisoned atmosphere. The causes were multiple, a combination of local factors and state policies, and not based on any innate, unchanging ethnic or sectarian hostilities. Nonetheless, the ethnic factor now became the central reference point of their differences and decisively contributed to the unprecedented scale of violence. As such, it caught the attention of both the state authorities and Amazigh activists everywhere: the latter's response included calls for international action, including by the United Nations, to protect the Mzabi Berbers from 'persistent attacks on their physical security and the systematic destruction of their property and culture'.<sup>33</sup>

Historically, the Mzabi Berber communities constituted a tiny fraction of Algerian Berbers (approximately 30,000 at mid-century, c. 100,000-200,000 today). Their geographic isolation, social conservatism (women could not move away from the community) and Ibadi practice rendered them marginal to the larger forces weeping across the country.<sup>34</sup> Beginning in the mid-1950s, however, the expansion of state development policies, owing to the desire to exploit mineral resources in the region, led to an influx of population, disrupting the pastoral economy of the area's nomadic Chaamba Arabs, and compelling their settlement. Mzabi Berbers looked askance at the sudden, disruptive influx, and perceived the authorities as favoring the Chaamba Arabs, a view that was reinforced during the recent violence, in which the police were seen as supporting the Chaamba Arabs. Moreover, no efforts were made to create a unifying national narrative, leaving each community to argue over who had

---

<sup>32</sup> <http://www.nationalia.info/en/news/1588>

<sup>33</sup> 'Le Mzab en danger', Paris, le 27/06/2965 – 09/07/2015 Pour le Bureau Mondial du CMA, <http://www.congres-mondial-amazigh.org/-/index.php>

<sup>34</sup> E. A. Alport, 'The Mzab', in E. G. – Ch. A. Micaud (eds.), pp. 141-52.

been 'first' to settle, and thus 'own' the region, and over their respective actions during the Algerian war of independence (the Mzabis were accused by the Chaambis of being *harkis*, i.e. collaborators with France, although the author of what became the Algerian national anthem, Moufdi Zakaria, was a Mzabi, and the airport in the region's largest town, Ghardaia, is named after him).<sup>35</sup> By 2007, the Mzabi activist Kamaledine Fekhar was calling for Mzabi autonomy. His incarceration in summer 2015 generated a wave of protests by Amazigh activists across the region and in the European Diaspora. The fact that he had had contact with Moroccan officials in the past made him a natural target for the Algerian authorities keen on blaming Morocco for the unrest.<sup>36</sup>

### **Libya and Azawad**

Libya's long-marginalized Amazigh minority - 8-9% of the population, residing primarily in the Nafusa mountains and the coastal city of Zuwara in the northwest of the country – suddenly emerged on the public stage in 2011, thanks to their important supporting role in the armed struggle that toppled Mu'ammār Qaddafi's regime. Qaddafi's four decades of rule had been marked by almost unremitting repression of any expressions of collective Amazigh identity: his attitude was succinctly expressed in his 1985 statement that 'if your mother transmits you this language, she nourishes you with the milk of the colonialist, she feeds you their poison'.<sup>37</sup> Amazigh associations could only operate abroad: they routinely included Libya on its 'black list' of regimes, characterizing Qaddafi as practicing cultural and linguistic genocide against the Amazigh people. In 2007-08, Qaddafi had briefly toyed with a more Amazigh-friendly approach, but quickly reverted to his previous hostility. But the war opened up an entirely new chapter in Libyan Amazigh history. Even before Qaddafi's final fall, the disappearance of the state authorities in the Amazigh regions left a vacuum which activists quickly filled, bolstered by the

---

<sup>35</sup> M. Matarese, 'Algeria's Ghardaia: Old brothers, now enemies', <http://www.middleeasteye.net/in-depth/features/ghardaia-old-brothers-now-enemies-133045489>>

<sup>36</sup> 'Algerian PM Accuses Morocco of Fomenting Sectarian Clashes in Ghardaia', <http://www.morocoworldnews.com/2015/07/163204/algerian-pm-accuses-morocco-of-fomenting-sectarian-clashes-in-ghardaia/>

<sup>37</sup> Quoted in K. Lee, 'The Amazigh's Fight for Cultural Revival in the New Libya: Reclaiming and Establishing Identity Through Antiquity', in *Seattle Journal for Social Justice*, 11/1 (July 1, 2012) p. 301.

legitimacy and new-found confidence provided by participation in the war. The Berber language was swiftly introduced into schools, anti-regime news broadcasts proudly displayed Amazigh symbols, and long-standing tribal differences apparently were subsumed, a key element in any effort to forge a modern *ethnie*. According to one resident of Yefren, the largest town in the Nefusa region:

The revolution has brought us all together. We all had our tribal allegiances before, and it would be rare for anyone to eat from the same *gasa'a* (shared plate) as someone from another Amazigh town. Now Nalut, Kabaw, Jadu, Zintan, Yefren, al-Qalaa – we all eat in the same plate.<sup>38</sup>

In advancing their agenda for a post-Qaddafi Libyan order, Libyan Amazigh took inspiration from Morocco, seeking constitutional recognition of Amazigh identity as part of a democratic and multi-cultural regime. An initial draft constitutional charter did recognize ‘the linguistic and cultural rights of all components’ of Libyan society, and stating that minority languages would be considered ‘national’, even while leaving Arabic as the country’s sole official language. However, this was hardly sufficient: the Paris-based ‘Tamazgha’ association quickly attacked the ‘discriminatory’ draft constitution as promoting an Arab-Islamic path for Libya in violation of the country’s ancestral identity.<sup>39</sup> A later constitutional draft provided some small measure of recognition, expressing pride in all of Libya’s social and cultural components ‘represented by the Arabs, Amazigh, Tuaregs, Toubou, and others’.<sup>40</sup> But unlike in Morocco, this didn’t translate into success, as the Libyan Amazigh did not possess anywhere near a critical mass in numbers or influence, and their often vocal efforts were shunted aside by the main factions competing to shape the new Libya.<sup>41</sup>

---

<sup>38</sup> M. Zeiton, ‘In liberated Libya in the Year 2961’, [www.guardian.co.uk](http://www.guardian.co.uk), 6 August 2011.

<sup>39</sup> ‘La dérive du CNT : un projet constitutionnel discriminatoire’, [www.tamazgha.fr](http://www.tamazgha.fr), 24 août 2011.

<sup>40</sup> ‘Libya - Initial Draft Constitution 2014 (English)’, International Institute for Democracy and Electoral Assistance (IDEA), ‘Constitution Net’.

<http://www.constitutionnet.org/vl/item/libya-initial-draft-constitution-2014-english>

<sup>41</sup> S. Youssef - J. Pack, ‘Libyan Constitutionality and Sovereignty Post-Qadhafi: the Islamist, Regionalist, and Amazigh Challenges’, in *The Journal of North African Studies*, 18/4 (2013), pp. 523-543.

As so often happens in times of civil strife and the breakdown of central authority, Libya's descent into civil war rendered Amazigh-Arab tensions more salient, particularly as the initial anti-Qaddafi alliance between Nafusa Berbers and neighboring Zintan Bedouin Arabs broke down.<sup>42</sup> And in a further indication of rising ethnic particularism, steps were taken to form a Libyan Amazigh Supreme Council, whose representatives would be elected by all Amazigh municipalities, which would be charged with defending the community's linguistic, cultural and political rights.<sup>43</sup> Although the word autonomy was not mentioned, one might well imagine it becoming part of the Libyan Amazigh discourse, particularly as various notions of federalism are increasingly being bandied about as possible remedies for Libya's fragmented post-Qaddafi order.

The one million-plus traditionally nomadic Tuaregs, living primarily in the Sahel regions of Mali and Niger, with an additional 100,000 in Algeria, and smaller numbers in Libya and Mauritania, present a paradox regarding modern Berber ethnicity. Although far away from the multi-cultural sophisticated urbanites of Morocco, Algeria and the Diaspora who make up the intellectual core of the Berber identity movement, the Tuareg symbolize linguistic, cultural and even genetic purity, the least influenced by outside factors, as well as the bearers and curators of the ancient Tifinagh script, an important symbol for modern Berber culturalists. As such, they lobbied international organizations and European governments to protect them in the face of repressive regimes in Mali and Niger. Ironically, it was the Tuaregs who in 2012 proclaimed the establishment of an independent ethno-national Berber state, Azawad, in northern Mali. For Berberists everywhere, it was a seminal moment, even if the circumstances of its establishment did not neatly fit into the overall liberal-secular narrative of the Berber identity movement, on a number of counts: Tuaregs mercenaries had been serving Qaddafi (the movement's *bête noire*); upon the collapse of the regime, a few thousand of them made their way to northern Mali, where they were

---

<sup>42</sup> K. Zurutuza, 'Libya's Berbers fear ethnic conflict', Al-Jazeera English, January 6, <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/12/libya-berbers-fear-ethnic-conflict-2014123065353199495.html>; N. Pelham, 'Libya Against Itself', in *The New York Review of Books*, February 19, 2015. <http://www.nybooks.com/articles/archives/2015/feb/19/libya-against-itself/>

<sup>43</sup> <https://www.middleeastmonitor.com/news/africa/20431-libya-berber-to-form-supreme-council-to-defend-their-rights>

joined by defectors from the Malian army, and proclaimed the establishment of Azawad. In turn, they were quickly pushed aside by Islamist radicals, some of whom were Tuaregs themselves and had fought together with the Azawad/Tuaregs leadership against the Malian authorities in earlier decades. In the end, French military intervention chased the Islamists into the Saharan wastes, but the future of Mali and the place of the Tuaregs in the region remained an open question.

### Concluding Thoughts

Ten years ago, I asked Dr. Abdelmalik Ousadden, one of the doyens of the Moroccan Amazigh identity movement,<sup>44</sup> what he thought the future might hold. His measured, but optimistic response was that the movement was only at its very beginning: ‘I don’t know where it’s going, but I know that it’s going in the right direction’.<sup>45</sup> Dr. Ousadden passed away at the age of 86 in early 2014. I suspect that were I able to pose the question again, his answer would be the same. Five years after the North African ‘Spring’ moment, Amazigh ethnicity seems to be more salient than ever. The Moroccan state has officially recognized it as an integral component of the country’s national identity, even if the implementation of this recognition remains limited, while pan-Amazigh and more localized aspects of Berber ethnicity have become significant for communities including the Rifians in the north of Morocco, the Nafusa Berbers in Libya, the Mzabis in Algeria, and the Sahelian Tuaregs. Even in Tunisia, where the number of Berber-speakers is only 1%, efforts are being made to recognize the country’s Amazigh heritage. With genuine liberalization and democratization not on the horizon, an increasingly militant discourse that has a separatist bent is being displayed in Kabylie, and radiating outwards. Amazigh cultural expressions, in the fields of music, poetry and dance are flourishing, aided by social media, youtube and other forms of mass communication that have contributed to the deepening of Berber collective imagining across the globe.

At the same time, the authoritarian Algerian and Moroccan states maintain a preponderance of power, and are interested more in containing than addressing Amazigh grievances. The mass mobilization capacity of the Amazigh current remains limited. And radical Islamism

---

<sup>44</sup> M. El Manouar, *L’amazighite en devenir... legs de l’un de ses vétérans: feu dr. Ousadden*, Imprimerie Maarif al Jadida, Rabat, 2015.

<sup>45</sup> Interview with Dr. Ousadden, conducted in Fez, February, 12, 2006.

has shown itself to be attractive to young Berbers as well, to the dismay of the overwhelmingly secular Amazigh movement activists.

Taken together, these developments pose major challenges to North African states, joining the host of issues which the authoritarian regimes of Morocco and Algeria need to address in order to 're-contract' and re-legitimize themselves in the eyes of their restive publics, while in Libya and Mali, the issue is whether or not a functioning state framework, unitary or federal, can even be reestablished. In any case, the political and cultural space in North Africa is more open and contested than at any time since the end of the colonial era, and Berber ethnicity, in all of its varieties and permutations, has achieved a degree of significance that Gellner did not anticipate.

### **Bibliography**

- Alport, E. A., 'The Mزاب', in *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Ernest Gellner - Charles Antoine Micaud (eds.), Duckworth, London, 1973, pp. 141-52.
- Bergh, Sylvia I. - Rossi-Doria, Daniele, 'Plus ça Change? Observing the Dynamics of Morocco's "Arab Spring" in the High Atlas', in *Mediterranean Politics*, 20/2 (2015), pp. 198-216.
- Carlier, Omar, 'La production sociale de l'image de soi/ Note sur la "crise berbèriste" de 1949', in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 23, 1984, CNRS Editions, Paris, 1986, pp. 347-371.
- Crawford, David, 'Interest in Local Culture: The Politics and Potential of Morocco's Imazighen', in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2005, pp. 164-194.
- Errihani, Mohammed, 'Language Attitudes and Language Use in Morocco: Effects of Attitudes on "Berber Language Policy"', in *The Journal of North African Studies*, 13/4 (December 2008), pp. 411-428.
- Feraoun, Mouloud, *Journal, 1955-1962: Reflections on the French-Algerian War*, University of Nebraska Press, Lincoln, NB, 2000.
- Fernández Molina, Irene, 'The Monarchy vs. the 20 February Movement: Who Holds the Reins of Political Change in Morocco?', in *Mediterranean Politics*, 16/3 (2011), pp. 435-441.
- Friedman, Brandon - Maddy-Weitzman, Bruce (eds.), *Inglorious Revolutions: State Cohesion in the Middle East After the Arab Spring*, The Moshe Dayan Center, Tel Aviv, 2014.
- Gellner, Ernest, 'Introduction', in Ernest Gellner - Charles Micaud (eds.), *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, London, 1973, pp. 11-21.

- Hart, David M., 'Scratch a Moroccan, Find a Berber', in *The Journal of North African Studies*, 4/2 (1999), pp. 23-26.
- Horne, Alistair, *A Savage War of Peace*, Penguin Books, NY, 1987.
- Kratochwil, Gabi, *Die Berber in der historischen Entwicklung Algeriens von 1949 bis 1990. Zur Konstruktion einer ethnischen Identität*, Klaus Schwarz, Berlin, 1996.
- Maddy-Weitzman, Bruce, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011.
- , 'Abdelkrim: Whose Hero is He? The Politics of Contested Memory in Today's Morocco', in *Brown Journal of World Affairs*, XVIII/II (Spring/Summer 2012), pp. 141-49.
- Matarese, Mélanie, 'Algeria's Ghardaia: Old brothers, now enemies', <http://www.middleeasteye.net/in-depth/features/ghardaia-old-brothers-now-enemies-133045489>
- McDougall, James, 'Myth and Counter-Myth: "The Berber" as National Signifier in Algerian Historiographies', in *Radical History Review*, 86 (Spring 2003), pp. 66-88.
- , 'Histories of Heresy and Salvation: Arabs, Berbers, Community and the State', in Katherine E. Hoffman - Susan Gilson Miller (eds.), *Berbers and Others: Beyond Tribe and Nation in the Maghrib*, Indiana University Press, Bloomington, 2010, pp. 15-38.
- Lee, Kim, 'The Amazigh's Fight for Cultural Revival in the New Libya: Reclaiming and Establishing Identity Through Antiquity', in *Seattle Journal for Social Justice*, 11/1 (2012), pp. 297-336.
- Lorcin, Patricia M. E., *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*, I.B. Tauris, London and NY, 1999.
- El Manouar, Mohamed, *L'Amazighite En Devenir... Legs De L'un Des Ses Vétérans : Feu Dr. Ousadden*, Imprimerie am maarif al jadida, Rabat, 2015.
- Pelham, Nicolas, *Libya Against Itself*, The New York Review of Books, 2015, <http://www.nybooks.com/articles/archives/2015/feb/19/libya-against-itself/>
- Roberts, Hugh, 'The Unforeseen Development of the Kabyle Question in Contemporary Algeria', in *Government and Opposition*, 17/3 (Summer 1982), pp. 312-334.
- , 'Algeria's National "Protesta"', in *Foreign Policy*, January 10, 2011. [http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/01/09/algeria\\_s\\_national\\_protosta](http://mideast.foreignpolicy.com/posts/2011/01/09/algeria_s_national_protosta).
- Rosen, Lawrence, 'The Social and Conceptual Framework of Arab-Berber Relations in Central Morocco', in Ernest Gellner - Charles Micaut (eds.), *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, London, 1973, pp. 155-173.
- Sawani, Youssef - Pack Jason, 'Libyan Constitutionality and Sovereignty Post-Qadhafi: the Islamist, Regionalist, and Amazigh Challenges', in *The Journal of North African Studies*, 18/4 (2013), pp. 523-543.

- Smith, Anthony D., *Nations and Nationalism in a Global Era*, Polity Press, Cambridge, 1995.
- , *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, 1996.
- Suárez Collado, Ángela, 'The Amazigh Movement in Morocco: New Generations, New References of Mobilization and New Forms of Opposition', in *Middle East Journal of Culture and Communication* 6 (2013), pp. 55–74.
- , 'Territorial Stress in Morocco: From Democratic to Autonomist Demands in Popular Protests in the Rif', in *Mediterranean Politics*, 20/2 (2015), pp. 217-234.
- Tilmatine, Mohand, 'Religion and Morals of Imazighen According to Arab Writers of the Medieval Times', in *Amazigh Voice* 9/2-3 (spring/summer 2000), pp. 14-15, and pp. 133, 261.
- Zeitoun, Moez, 'In liberated Libya in the Year 2961', [www.guardian.co.uk](http://www.guardian.co.uk), 6 August 2011.
- Zurutuza, Karlos, 'Libya's Berbers Fear Ethnic Conflict', in *Al-Jazeera English*, January 6, 2014.  
<http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2014/12/libya-berbers-fear-ethnic-conflict-2014123065353199495.html>



**Part 3**  
**Berber Movements, Evolution and Challenges /**  
**Troisième partie: Mouvements berbères,**  
**évolution et défis**



# **Amazigh Constitutionalization in Morocco: Stakes and Strategies**

Ahmed BOUKOUS

## **Abstract**

The present paper focuses on the principal stakes involved in the Amazighity (Berberity) issue in Morocco, following the officialization of the Amazigh language in the New Constitution (2011). The specific issues dealt with are as follows: (i) the sociolinguistic background of the constitutionalization of the Amazigh language; (ii) the position of social trends toward its officialization; (iii) the effects of globalization and localization contexts on the revitalization of the language; (iv) the stakes of the problematic Arabic-Amazigh national bilingualism, specifically, those related to the territorialization issue; and (v) the political prerequisite, particularly, the need for a social contract between State and society in order to trigger an effective and efficient institutionalization process of the Amazigh language and culture in the perspective of ensuring conditions for their sustainability.

## **Introduction**

The Amazigh (Berber) is recognized in Morocco as an official language, alongside Arabic, in the Constitution adopted on July 1st, 2011. This is a historical event unprecedented not only in Morocco but in all the countries where the Amazigh is a national language. This recognition opens up considerable prospects towards the revitalization of the Amazigh and boosts decisively the process of the institutionalization of the language and the culture. But it actually still needs to be effective through the application of the law within efficient public policy programs. Thus, new stakes and challenges are getting more and more visible on the Moroccan political scene. Indeed, the positive management of these stakes and challenges requires new strategies at the level of the central State and at the level of regional institutions as well.

Coping with the above problem is obviously not the sole responsibility of the Amazigh movement; it is indeed an important issue involving the State and the political elite, too. This shows that, after a long period of ignorance, suspicion or expectation, various social forces are trying to understand the Amazighity question in their own way. Keeping in mind that reality is certainly more complex, we roughly distinguish four approaches, each of which has its own vision. These approaches, oscillating between cultural and political levels; national and international environments, are competing to manage the Amazigh issue in its linguistic, cultural and political dimensions. As a matter of fact, the protagonist trends are: (i) the oppositionist trend which denies any legitimacy to Amazighity is represented both by the Arab-Islamist wing which considers the recognition of Amazighity as *bid'a* (an illicit innovation from an Islamic point of view); and by the westernized wing for which Amazighity is an anachronistic residue that hinders Morocco from getting access to Modernity; and (ii) in the opposite, the Amazigh Movement which includes a culturalist and a political trends. The former gives priority to cultural and linguistic rights that aim at the recognition of cultural identity, and the development of arts and literature. Whereas, the main demands of the latter trend are the officialization and the institutionalization of the language and culture, and the socio-economic development of the amazigh regions within a territorial autonomy.

### **The Dynamics of Sociolinguistic Situation**

The particular sociolinguistic situation prevailing in Morocco is marked by a dynamic which brings the different languages into interaction. The language market is stratified according to the following format: *an ex-colonial, super-central language (French) > a central language (Arabic) > a national coined (Colloquial Arabic) > a local language (Amazigh)*. As to English, the hyper-central language at the global level, it still has a marginal role in Morocco. The stratification of the language market reflects the competition of the co-existing languages in terms of socio-political status, language functions and domains of use. Thus, French competes with Standard Arabic in the functions and practices associated with strong languages, particularly in the fields of modern economy, technology, education, and the media. Standard Arabic is used exclusively in the domains of religion and judicature; in other domains, it is in conflict with French. Colloquial Arabic is the prevalent language of communication in

informal domains. As such, it is the principal competitor with Amazigh and still represents the most imminent danger for Amazigh, which is confined to the functions and uses of a vernacular language. But, undeniably, the new status of Amazigh, as an official language, will reinforce its position within the linguistic market by assigning it new socio-cultural roles and functions which will conduct more positive attitudes from speakers.

The power relations between languages are obviously unstable; they evolve with the dynamism of the political and sociolinguistic situation. Ensuing from this is the fact that the position of languages depends on the social groups that support them and that identify with them. Roughly speaking, from this standpoint and according to the declared attitudes, the speakers' positions are relatively clear. In general, the groups which mobilize the identity discourse aiming at the recognition of cultural and linguistic rights, indigenism or communitarianism, often identify with Amazigh-speaking. Those which take their sources in Arab-Islamist heritage support Arab-speaking; while those which are for liberalism and integration in globalization are more open to bilingualism, which, in the perspective of this group, is the high road towards managing this situation. For some, this bilingualism involves Standard Arabic and French, given the weight of past colonialism and the constraints of the current realities. For others, preference is for a Standard Arabic-English bilingualism.

The latter assume a prospective vision, wondering whether French is efficient as a viable linguistic medium for openness to the international scene and the global culture of the present times. This question derives from the fact that French is increasingly marginalized on the international scene and progressively on the Francophone scene itself, namely in the domains of finance, marketing, and scientific and hightech research.

However, one may wonder in what ways access to the hyper-central language (English) and/or super-central language (French), which remains the prerogative of the dominant classes, is not socially discriminatory, acting as a barrier to integrating the elite group. The status of French in Francophone Africa perfectly illustrates this situation (see Myers-Scotton 1990).

The past and current history of the Maghreb region is a heavy burden on the communities and their institutions which are obliged to manage composite situations. These situations involve an overlap

between endogenous elements relating to the local stratum and exogenous ones imposed by globalization, hence the conflict between tradition and modernity, identity isolationism, or, on the contrary, forced extraversion.

Managing the problem of linguistic diversity is undertaken essentially within the framework of the language policy adopted by the State and the sociolinguistic dynamics generated within the community. However, the State policy may be authoritarian, efficient or merely ideological and platonic. A non-authoritarian and efficient policy is one that meets the requirements of democracy and equity, i.e. a consensual policy formulated at the constitutional level and implemented at the institutional and operational ones. Thus, the nature of the management of languages is an indicator of the quality of governance, which has a direct bearing on human development. Such a belief is shared by specialists (see Weinstein 1990).

Since their independence, Maghreb states have adopted a language policy which proclaims the primacy of Standard Arabic but which functions, in reality, as a default policy. Thus, the general trend has consisted in letting the competition between languages take its natural course, even if a legal arsenal, which is just as coercive as inefficient, is sometimes deployed in support of the Arabization option, i.e. the substitution of Arabic for French. The multilingualism that characterizes the linguistic scene in the Maghreb is based on the practice of *diglossia*, that is to say that speakers communicate in situations where the social uses prioritize languages in terms of high, strong varieties as opposed to low, weak ones (see Ferguson 1959; Fishman 1978). Generally speaking, this sociolinguistic phenomenon is inherent in social groups undergoing linguistic diversity as a hybrid product of the contact of globalization and localization. The minoritization of the local languages is explained by their competition and conflict with exogenous linguistic products, whose superiority in terms of weight and value leads to providing their users with substantial symbolic and material profits and advantages (see Bourdieu, 1982).

### **Social Trends and Constitutionalization**

The issues involved in the positioning of forces present in the political arena in terms of managing the Amazigh question are a major challenge for the State, the political class and society in general. It must be kept in mind that the problem of the Amazigh language and

culture has been a taboo for a long time. This has been so mainly because of the desire to build a centralized and strong nation-state, annihilating particularistic forces which have a regional or tribal nature, and because of the impact of the legacy of the nationalist ideology produced by the urban Arabist bourgeoisie, which considers the Amazigh identity as a real or potential threat to the *Arab* and/or *Islamic* belongingness of Morocco.

If such was the situation for several decades after the independence from French rule (1956), now there is the beginning of a shift in mentalities, positions and behaviors. Indeed, despite the fact that previous Moroccan constitutions made no mention of the Amazigh language; however, some decisions can be interpreted as signs of institutional recognition. As a way of example, we may mention here the 2001 Royal speeches (July 30<sup>th</sup> and October 17<sup>th</sup>), which officially recognize the place that goes to *Amazighness* in national identity, the teaching of Amazigh, which has been introduced both in primary education and in higher education, the introduction of Amazigh language in the media landscape, particularly by the launching of the Tamazight television channel (TV8), the outputs of IRCAM in promoting the Amazigh language and culture, and the assertion of a positive feeling of identity at the societal level, etc. Social attitudes and representations of *Amazighness* are now drastically changing as a result of the constitutional recognition of Amazigh as an official language in 2011.

The civil society has played a crucial role in the struggle for the officialization of the Amazigh language through various actions, especially cultural activities and activist demonstrations. The trend within the Amazigh movement for the constitution of political associations is a new deal that could, if the subjective and objective conditions required are available, yield a reconfiguration of the political field by making the *Amazighness* issue a political challenge. The conditions of the possibility of the management of the Amazigh issue within the sovereignty approach lie in the ability of the Amazigh movement to shift from the status of a trend with a *communitarianist* and indigenous tendency to a social movement which bears an alternative and viable political project. This presupposes the emergence of an autonomous leadership that is able to devise a strategy that permits the generation of new mobilizing symbols transcending mechanical solidarity and traditional loyalties, the adoption of new modes of organization and new forms of claims and a large repertoire of

collective action (see Touraine, 1978; Neveu, 1996). In short, there is a need for a political elite which does not aim only at the mobilization of ethnicity in the struggle for participation in power and the control of the State in order to share material and social privileges. Within the global context, characterized by the dual polarization of globalization and localization, the question of the politicization of identities related with the formation of states is a fact that is bound to spread. The Amazigh issue is no exception to this rule, hence the need for the State, strategists and political scientists, to give it the attention it deserves because it could well be the scene of political and socio-economic aspects that go beyond cultural and linguistic aspects.

Despite the complexity of the problems facing Maghreb societies, they cannot do without a rational and impartial elucidation of their contradictions, particularly those inherent in the linguistic and cultural diversity. The challenge of this problem is the regulation of contradictions between the centripetal tendency which reduces plurality to singularity, diversity to unity, and unity to uniqueness, on the one hand, and the autonomist tendency, which proclaims an absolute, irreducible identity, on the other hand. The transition from a society founded on identity polarities based on conflictual mechanical, ethnolinguistic or religious solidarity to a society founded on the organic relations (Durkheim 1999) of the contract on which social cohesion is based is the key challenge of the transformation of Maghreb communities. Thus, it is clear that the basic challenge resides in knowing how to manage the dichotomy between universality and specificity in terms of recognizing and guaranteeing human rights in their entirety, i.e. civic, political, economic, social, cultural and linguistic rights. This means that the human being's dignity is antinomian with poverty, ignorance, and the denial of his cultural identity.

### **Globalization and Localization**

The problem of the endangerment *vs.* revitalization of Amazigh should be dealt with in a way that examines both what is global and what is local in the issue, at the same time. Thus, the stakes and challenges involved in the process of changing the status and structure of the Amazigh language are comprehended in the context of *glocalization* (see Boukous 2011).

Calqued on the Japanese word *dochakuta*, meaning 'global localization', the term *glocalization* refers to a concept developed in

the field of economic and financial practices in a perspective that combines global trends with local realities. This articulation of globalization on localization has the advantage, firstly, of opening up what is local on the macro-environment facts, namely the political, economic, cultural and technological ones. It also makes it possible to adjust these facts to local characteristics, including historical, cultural, religious and political ones.

The value of the *glocalization* approach is to provide a lever for controlling the effects of dominance induced by globalization and those related to the resilience mechanisms generated by local specificities. Transposed onto the cultural and linguistic domain, the concept of *glocalization* is an analytical tool that enables the scholar to describe and explain the synergy of endogenous and exogenous cultural and linguistic phenomena. The processes involved in this synergy are driven by the interplay of the contradictory forces of localization and globalization. The forces of localization have as their seal marks the realities of political, economic, social, cultural and linguistic facts, reflecting the specificities of communities; while the forces of globalization drive general tendencies that impose and establish, at a global scale, the dominant linguistic and cultural products by the means available to the imperial policies and economies.

For most states and societies, in the world, the motto *thinking global and acting local* is the strategic equation to solve. This equation arises even more crucially in the countries of the South as they face head on both the positive and the perverse effects of globalization. The question to be addressed then is the following: What benefits can be drawn from globalization on a local scale? The ideational answer may lie in the rational and impartial management of the binomial globalization/localization in terms of *glocalization*. In the linguistic field, this necessarily requires the mastery of the rules of the language market, rules underlain at the same time by the centripetal forces of globalization and the centrifugal forces of localization.

This shows the importance of the issues and challenges of *glocalization* in the region, i.e. the necessary synergy between the best practices at the local and global levels. Maghreb societies are learning new socio-political conditions within a macro-environment which tends to be favorable to human rights and democratic reforms. They are, thus, in search of a society project based on political democracy,

linguistic and cultural plurality, controlled modernity, and human development. Managing the diversity of languages and cultures, which some consider as a source of difficulty and potential risk, can be a lever within an equitable governance of this project. Indeed, there is evidence that a policy based on the constitutional recognition of linguistic diversity will guarantee equality of opportunity for languages and cultures. Better yet, a policy of positive discrimination in favor of the minorized languages and cultures could enable them to escape the inevitability of death (see Crystal 2004). Therefore, the platonic and symbolic recognition of the diversity of languages and cultures may not be able to provide the conditions for the sustainability of endangered languages.

### **Constitutionalization and Territorialization**

In Morocco, the Amazigh cultural and linguistic issue could find an appropriate solution within the framework of the new regionalization policy announced by King Mohammed VI in his speeches of July 30<sup>th</sup>, 2001, of November 7<sup>th</sup>, 2008 and of January 3<sup>th</sup>, 2010, in which regionalization is presented as a strategic choice that should serve democracy and development. The Moroccan experience is supposed to be a vanguard model of regionalization for developing countries. In the first speech, the cultural dimension of regionalization is strongly present.

It is clear that the regionalization project presents the ingredients which legitimize a healthy political management of the Amazigh issue in the context of the 'advanced regionalization' advocated by the King, a conception that attaches to the symbolic, cultural and linguistic dimension all its value and importance in building the regional and national identity. On reading the report of the Advisory Board of Advanced Regionalization (March 2011), it appears that the proposed territorial division responds to administrative and security considerations in the first place. In fact, the cultural and linguistic dimensions have not been taken into account since the traditionally Amazigh speaking regions are included in areas where there are also Arabic speaking communities. It is thus clear that the configuration of the regional map as presented in the report does not make it possible to provide the Amazigh language and culture the spatial environment suitable for the conditions for sustainability.

The paradox of the applicability of a territorial approach to the Amazigh language and culture can be raised as follows:

- I. Territorialization provides a natural space with the historical, cultural and socio-economic foundations that ensure the effective conditions for safeguarding, transmitting and promoting the Amazigh language and culture in its diversity;
- II. Territorialization strengthens the splitting of the Amazigh language and culture into dialects and varieties, thereby preventing the standardization of a common language, in addition;
- III. Territorialization leads to ignoring the Amazigh speaking communities secluded in Arabic-speaking agglomerations, especially in the cities;
- IV. Moreover, solving this problem could be part of a Finnish solution. Indeed, in Finland, to any minority reaching 10% of the population applies the principle of differential legal status guaranteeing the rights of minorities to the teaching of their language and culture as part of personal rights.

In the light of the consideration of the various alternatives for the political management of the Amazigh issue, it appears that, without effective political will, without real commitment from the State and without the consensus of all parties involved in the linguistic and cultural issue, initiatives to revitalize Amazigh can only be a cauterization on a wooden leg or slogans without substance. Besides general policy choices, the choice of the framework in which the Amazigh cultural and linguistic issue is to be managed is crucial. A serious question is: in terms of governance, is it appropriate to adopt the principle of individual rights, with either the status of the minority culture-language, i.e. that of the 'co-language' in the Arab-Amazigh bicultural/ bilingual regime of the country, or the principle of territorial rights in the context of 'advanced regionalization'? The risks are as follows: in the first choice, the effectiveness of equal rights with Arabic is unlikely and, in the second choice, strengthening the dialectalization of the language and the fragmentation of Amazighness are insured. The third choice would be that of the political and legal blur, a blur which is detrimental to diversity in general and Amazighness in particular.

### **Constitutionalization and the Need of an Effective Social Contract**

In its environment, Amazigh is certainly confronted with forces which tend to maintain the *status quo*, that in which Amazigh is a minoritized language. These forces emanate, on the one hand, from

socio-political circles which see in the *officialization* of Amazigh a danger for the Arabic language and culture and for the integration of the Moroccan society in the Arab-Islamic world. On the other hand, there is a Universalist trend, which considers the recognition of Amazigh as a historical handicap that would be in the path of progress and modernity. To struggle against this denial, the Amazigh movement adopted a strategy of symbolic differentiation, with different tones, investing the socio-political field to contribute to its reconfiguration and to break the monopoly of the Arab-Islamist ideology underlying it. In this strategy, speaking Amazigh serves as a center of identity crystallization through the mobilization of legitimacy in a two-fold fashion: historical legitimacy based on the indigeneness of the Amazigh people, and legitimacy based on human rights, namely linguistic and cultural rights.

The salient challenge related to the issue of language revitalization through constitutionalization is certainly political. It is determined by the nature of the state system and the choice of a visionary strategy. The alternative options are: a policy based on absolute identities or a political culture dedicated to promoting diversity within an effective social contract between the State and society. From this perspective, the relevant question is: which model to adopt so as to preserve the wealth and diversity of the world's linguistic and cultural ecology? In view of equity and ethics, it can only be a model based on the repository of human rights as defined in the legal instruments of universal law. From the perspective of the revitalization strategy, this choice satisfies the local expectations for the sustainability of their linguistic patrimony. At the same time, it benefits from the experiences of good practices around the world, experiences that show how the democratic *glocalization* approach can trigger the revitalization process of endangered language varieties.

### **Bibliography**

Boukous, Ahmed, *Revitalizing the Amazigh Language, Stakes, Challenges and Strategies*, IRCAM Publications, Rabat, 2011.

Bourdieu, Pierre, *Ce que parler veut dire, Economie des échanges linguistiques*, Fayard, Paris, 1982.

Crystal, David, *Language Death*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

Durkheim, Emile, *Éducation et sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1999.

- Myers-Scotton, Carol, 'Elite Closure as Boundary Maintenance. The case of Africa', in Brian Weinstein (ed.), *Language Policy and Political Development*, Ablex Publishing Corporation, Norwood (New Jersey), 1990, pp. 25-42.
- Neveu, Erik, *Sociologie des mouvements sociaux*, La Découverte, Paris, 1996.
- Touraine, Alain, *La voix et le regard*, Le Seuil, Paris, 1978.
- Weinstein, Brian (ed.), *Language Policy and Political Development*, Ablex Publishing Corporation, Norwood (New Jersey), 1990.



# **The Big Absent in the Moroccan Feminist Movement: The Berber Dimension<sup>1</sup>**

Fatima SADIQI

## **Abstract**

This article is a scholarly reflection on the twenty-first century emergence of Berber identity, its meaning and implications for the feminist discourses in Morocco. A first observation is that this emergence has greatly contributed to the enlargement of the discursive framework of Moroccan feminisms in post-Spring Morocco. More than that, it has created a theoretical framework that transcends the coming of Islam to Morocco and that links the pre-Islamic era with current times. This framework is needed in order to accommodate the new emergence of Berber women's symbolism and knowledge in today's Moroccan youth culture and larger national discourses. In other words, including Berber in Moroccan feminist discourses is forcing a home-grown and historically legitimate counter-discourse of real import in an overarching Moroccan feminist discourse that seem to be operating on the principle of unanimism. Indeed, the stalemate of the secular and Islamic discourses and the post-Arab Spring retraction of rigid Islamization call for a new framework for Moroccan feminist discourses. No other period in Morocco's modern history is better suited to respond to this framework and include the Berber dimension than the current period. A number of factors corroborate this perspective: Moroccan women's versatile understandings of Islam, the increasingly widespread realization that there exists a genuine Berber women's knowledge-production, and the emergence of female Berber symbols in the public spheres of authority.

## **Introduction**

The twenty-first century emergence of Berber identity enlarges the discursive framework of Moroccan feminisms in the post-Spring Morocco. More than ever, a framework that transcends the coming of Islam to Morocco and that links the pre-Islamic era with the current time is needed in order to accommodate the emergence of Berber women's symbolism and knowledge in today's Moroccan youth's

---

<sup>1</sup> This paper is based is based on Chapter Four of my book *Moroccan Feminist Discourses*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

culture and the larger national discourses. In other words, including Berber in Moroccan feminist discourses forces a home-grown and historically legitimate counter-discourse of real import in an overarching Moroccan feminist discourses that seem to be operating on the principle of unanimism. Indeed, the stalemate of the secular and Islamic discourses and the post-Arab Spring retraction of rigid Islamization call for a new framework for Moroccan feminist discourses. No other period in Morocco's modern history is better suited to respond to this framework and include the Berber dimension than the current period. A number of factors corroborate this perspective: Moroccan women's versatile understandings of Islam, the increasing realization that there exists a genuine Berber women's knowledge-production, and the emergence of female Berber symbols in the public spheres of authority.

### **Moroccan Women's Versatile Understandings of Islam**

The results of a survey I conducted in three main regions of Morocco<sup>2</sup> show that Islam means three things for women in today's Morocco: faith, culture, and politics. Islam as 'faith' is generally perceived as a 'personal' relationship with God. Such a relationship is seen as both rewarding and empowering, but also as 'private'. Women who perceive Islam as 'faith' observe the Islamic rituals and may not wear the veil. Women's perception of Islam as faith is a rather poorly understood topic in research probably because of its intimate relationship with the private. However, for many women, Islam as faith constitutes a genuine locus of agency involving identity and the self. Islam as 'culture' is mainly viewed by women as an inherent part of who they are and what socio-cultural background they belong to. Unlike faith, which is often considered personal, culture is often viewed as part of a 'package' including community and society. A large portion of the women who view Islam as culture do not necessarily practise the Islamic rituals, may not wear the veil, but would feel 'insulted' if they are called 'non-Muslim'. This view of Islam does not necessarily attach Islam to cultural traditions. Women

---

<sup>2</sup> The survey was conducted in 2012 as a follow-up to a prior survey which was conducted in 2009. The survey was conducted in Fez, Rabat and Casablanca, as well as in the rural areas surrounding these cities. A combination of questionnaires, interviews and observation was used to collect the relevant data. The purpose of the two surveys was to find out how women across the social borders of geographical origin, class, level of education, and so on perceive Islam.

who perceive Islam as politics observe the rituals, wear the veil and are keen on making their voice heard in the public spheres. The three meanings that women give to Islam nowadays may interact.

### **Islam as Faith**

Faith is generally defined as either absolute confidence in a person or thing, or absolute belief that is not based on tangible proof. In the Qur'an, faith is associated with the following verse (Surat 16: 3-4, 5-8):<sup>3</sup>

He has created the heavens and the earth with truth... He has created man from a sperm-drop... And cattle He has created for you (men): from them ye derive warmth, and numerous benefits, and of their (meat) ye eat. And ye have a sense of pride and beauty in them as ye drive them home in the evening and as ye lead them forth to pasture in the morning. And they carry your heavy loads to lands that ye could not (otherwise) reach except with souls distressed: for your Lord is indeed Most Kind, Most Merciful and (He has created) horses, mules, and donkeys, for you to ride and as an adornment; and He has created (other) things of which ye have no knowledge.

In Arabic, both '*attaqwa*' and '*alīman*' refer to faith, and mean a human being's acknowledgement of Allah's superiority and his/her own position as God's servant, who owes Him gratitude for His mercy. In the Islamic tradition, only God gives faith to men and women. These meanings and connotations of faith are understood and lived differently by different individuals. In the interviews I had with women, one can read women's faith as their interpretations of the ways they experience life. Women's answers reveal that faith is something that transformed positively their lives; it makes them proud of who they are and some of them even expressed that they felt 'superior' to other men and women as they 'approached' God. This faith is certainly drawn from the various influences that shape women's lives and is, hence, at the heart of their emotions, actions and beliefs. The interviews also revealed that through faith women get acquainted with things they cannot explain; oftentimes, women said that they felt guided towards faith and are certain to enter paradise because of their faith. Many women stated that faith is part and parcel of their lives, that they need it because what they can understand of

---

<sup>3</sup> See <http://www.contra-mundum.org/schirmacher/faith.html>

life is very little compared to what they cannot. These perceptions of faith were not even: one senses degrees of 'conviction' across women's expressions of faith.

Women's conception of Islam as faith cuts across social class, level of education and social status, but whereas it is associated with some kind of abstract spiritual conviction in the statements of educated middle and upper class women, it is more associated with fate and tangible experience by non-literate rural women. For all the interviewed women, however, faith allows an individual to pursue knowledge as a pious endeavour incumbent upon all Muslims, men and women. As such, these women relate their faith to some kind of hope and trust in a 'brighter' future on earth and beyond death. These women stress modesty, prone charity, and do not readily link their faith to appearance or specific clothing styles. When directly asked on this specific issue, most of them describe faith as a state of mind; *al-īmān fī 'l-qalb* (faith is in the heart) seems to be leitmotiv in the interviewees' statements.

Research on Moroccan women's perception of Islam as faith is rather scarce. Most of the works where women are presented as 'people with faith' tend to take this faith for granted: women are supposed to have it! However, women speak of their faith as something they had to work on and strive to pass on to their husbands, children and other members of the family. While these women cherish their relationship with God, their religious expressions are generally considered part and parcel of taken-for-granted 'popular' religion. Consequently, the available sociological, Islamist and modernist studies (for example Anderson 2002, Barazangi 2004, Barlas 2006, Souaiaia 2008) do not really account for this particular perception of women in Morocco. It seems only a linguistic and anthropological perspective on women's agency in Morocco can explain their faith as a broad category. Such a perspective does not only include Islam as a framework, but goes beyond it to cover the pre-Islamic era and the Berber language and culture as an overarching framework. As such, the linguistic and anthropological perspective roots Moroccan women's agency (religious and otherwise) in the 3000 or so years old pre-Islamic era, on the one hand, and on the other hand, it is more inclusive than the other perspectives in accounting for the Islamic and the modern periods. Women's pride in their faith and their endeavour to transmit it is supported by the fact that while the first schools for women in Morocco started to function in the late 1930s, women's oral

and written expressions of faith as a sacred thing date to the pre-Islamic era (Sadiqi et al. 2009).

In highlighting the complex and plural nature of the Berber language and culture, this perspective forces an unpacking of Moroccan women's agency beyond the usual paradigms. Within this framework, Moroccan women's religious expressions are seen as the cultural roots of present-day Moroccan women's voices. Rausch (2009) analyses didactic poetry composed in Berber and argues that such local poetry facilitated the proliferation of the knowledge of Islamic dogma, rules of practice, history and lore among local illiterate inhabitants. She focuses on educational chanting sessions for the internalization of this didactic poetry, and notes that such communal chanting sessions were frequently transformed into communal gatherings for ritual worship, in which education constituted a significant component. Indeed, Berber women's ritual gatherings still constitute fora in which centuries-old Berber didactic poetry is chanted throughout south-western Morocco. Tracing the roots of these educational ritual events back to a Berber religious literary tradition and educational campaign that lasted from the sixteenth to the twentieth century, Rausch's gathered texts underline the significance of illiterate women's often neglected participation in the transmission of Islamic knowledge and culture. Such texts are presented as prototypes of 'popular didactic poetry' to be distinguished from the *fiqh* (Islamic jurisprudence) manuals, *ḥadīth* collections and *nasīha* (religious counselling) which were subject to metering and versification. A good portion of 'popular didactic poems' has been transmitted orally from generation to generation and, hence, still circulate in various versions. Being often anonymous, such oral texts do not attract the attention of historians. Rausch presents her 2009 text in the following terms: In the text, 'the worship of God is inextricable from women's everyday chores'.<sup>4</sup> This type of oral poetry escaped the hegemony of written Arabic and French in schools

---

<sup>4</sup> In Rausch's terms: 'The Berberologist Arsène Roux described the chanting or recitation of these poems as appropriate for "little celebrations or parties" and the Moroccan scholar Mohamed Al-Mokhtar Soussi mentions such recitation or chanting sessions infrequently'. The survival of this feminine genre is mainly due to the popularity of poetry in Berber culture. See M. Rausch, 'The Flower of All Creatures: The Prophet Muhammad and Heavenly and Earthly Women', in F. Sadiqi – A. Nowaira – A. El Khoully – M. Ennaji (eds.), *Women Writing Africa*, The Northern Region, The Feminist Press, New York, 2009, p. 387.

without losing touch with the expression of religion in a unique way. It also highlights the historical link between the south of Morocco and Sub-Saharan countries where this type of poetry was immortalized by women like *Asma'u*.

### **Islam as Culture**

Islam as culture is the most widespread perception among Moroccan women. Women who perceive Islam as culture are often aware of the dynamics of the patriarchal system and condemn traditions and customs such as enforced marriage, women's seclusion, or instant divorce. They associate more with religion as part of culture.

Islam as culture is attested in some women's statements such as: 'Islam is like the color of my eyes', 'I am born Muslim and I cannot be otherwise', 'I don't even question Islam; it is part of what I am!' This cultural perspective is more related to identity. An example of women who view Islam as culture are the secular feminists who chose to articulate their legal demands in terms of 'liberalizing' society and do not concentrate on religious texts. These women use literate languages and address issues of legal rights and modernity.<sup>5</sup> It is interesting to note that secular feminists do not attack Islam as a religion; on the contrary, attacks on patriarchy have been supported by Islam's ethical ideals where men and women enjoyed the same rights. Faced with modernity issues, secular feminists sought to play down the narrow religious aspect, and vis-à-vis international feminisms, they sought in Islam a characterizing identity and a strategy of liberation that standard Western explanatory frameworks, often based on egalitarian and individualistic assumptions, do not include.

The main difference between perceiving Islam as faith and perceiving it as culture resides in what may be termed 'degree of religious intensity'. For women who perceive Islam as culture, observance, whether through performing the rituals or wearing the veil, is not 'necessary'. Most of these women are secular and oppose 'politicizing' their religion. The main argument that proponents of cultural Islam espouse is that secularization cannot be successful without securing women's civil rights.

---

<sup>5</sup> See Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, Chapter 4.

### **Islam as Politics**

Women's view of Islam as politics is a recent phenomenon. This phenomenon started around the 1990s when political Islam started to compete for power in the public sphere of authority reached Morocco. Most of the women who Islam as politics belong to Islamist political parties or the banned Islamist association referred to in Chapter 4. However, many women of the younger generation see Islam as politics without necessarily being part of any Islamist party or associations. These are heavily impacted by social media and feel to need to engage with Islam as a political issue.

In sum, Moroccan women view Islam in a variety of ways that neither the secular nor the Islamic feminist discourses can encompass. Only a bigger framework that allocates room for Berber women's expression of religion can reflect the realities on the ground. Just as Islam is a complex concept and women a heterogeneous group, women's conceptions of Islam are bound to be diverse and multifaceted. Women's diverse conceptions of Islam reflect their agency in the Moroccan social fabric and their ability to debunk patriarchal dogmas. Not only are women aware of patriarchal dynamics, they are also agents of change at the individual, socio-cultural and political levels. In addition to the divine, Berber women possessed and partook in another domain of power: knowledge.

### **Berber Women's Knowledge**

The term 'knowledge' is used in this section to refer to a more inclusive concept that transcends the frontiers of 'conventional' or 'formal' written-based knowledge to encompass experiential knowledge (Alcoff 1996). This latter type of knowledge challenges received ways of thinking and casts doubt on our faith in the inherent superiority of writing over orality (Mohanty 1991). It is within this broader conceptualization of knowledge that Berber women's oral, ritual and artistic forms of knowledge-production fall. Each one of these types of knowledge is addressed in the following sections.

### **Oral Literature**

Berber women's ancestral oral means of expression managed to record individual, communal, and universal dreams and concerns. The linguistic and aesthetic aspects of these expressions gave Moroccan culture a characterizing trait, orality, which is still vibrant even with the advent of literacy and technology. In order to appreciate Berber

women's oral input to giving Moroccan culture a characterizing aspect we need to understand what orality expression means and how it has been conceptualized.

The centrality of orality in Berber women's culture leads to the following question: is orality a deliberate and strategic move (part of Berber identity politics) or is it a function of Berber women's illiteracy and thus of the failure of the Moroccan state to expand social development? The answer is that women's orality is both. On the one hand, the instrumentalization of the rich oral legacy is at the center of Berber identity politics, and on the other hand, this orality attests to the failure of the state to address Berber women's illiteracy. Whatever the possible ramifications of this question, Berber women's oral literature is a subversive genre<sup>6</sup> with recursive systems of symbolic formations and representations in which mysteries, demons, supernatural agents, ecstatic dreams, and miracle cures intervene in the lives of humans. It is also a strategy of power (Joseph 1980).

The major Berber women's oral genres are poetry, songs, folktales, and public oratory.<sup>7</sup> These genres address various topics such as love, the self, family, community, struggle for independence, colonialism, education and modernity.<sup>8</sup> Oral poetry is often chanted and is of two main types: individual and communal. This poetry exhibits specific rules of diction.<sup>9</sup> The oldest recorded poetry in the modern history of Morocco is that of *Mririda*, a poet and singer who lived in the region of Marrakesh at the end of the nineteenth and beginning of the twentieth centuries. *Mririda*'s poetry was recorded and later translated into French and published by René Euloge in 1972. This poetry expresses a variety of topics that deal with the self, love, bitterness in the face of adversity and so on. In the short excerpt below, *Mririda*, newly divorced, addresses her mother-in-law:

---

<sup>6</sup> See F. Sadiqi, *Women, Gender, and Language in Morocco*, Brill Academic Publisher, Leiden, 2003.

<sup>7</sup> In Berber culture both women and men transmit oral literature, but women do it more than men because of their central roles in the family and the rituals that accompany the various stages of children's socialization.

<sup>8</sup> For reasons of space, only oral poetry is illustrated in this section. The reader is referred to F. Boukhris - E. H. Elmoujahid, 2005; F. Boukhris, 1992; F. Sadiqi et al., 2009 for more details on this topic.

<sup>9</sup> F. Boukhris - E. H. Elmoujahid, 2005; J. Chetrit, 2012.

[Your son] took back my jewels,  
Did he ever give them me?  
You who once were my mother-in-law,  
Say to your son that  
Even his name I do not recall.

Another example of the individual type of female oral poetry is the pre-independence spoken and chanted words of *Tawgrat Walt Issa N'ayt Sokhman*, reported in Chafik (1987). *Tawgrat* was an old, illiterate and blind Berber woman who lived most of her life during the French colonization of Morocco. From her remote Middle Atlas Berber tribe *Ayt Sokhman*, she used poetry to both empower herself in the community and as a way of exhorting women (and men) to fight the colonizers. Her notoriety made of her a genuine legend in the region and her poetry has been transmitted through the decades that followed Morocco's independence and immortalized in today's popular songs. Here is a short sample:<sup>10</sup>

These faithless ones [colonizers] drank our waters,  
tied their horses fearlessly,  
fixed their stakes  
and called themselves neighbors!  
Take note Itto, Thuda, and Izza, call the women to carry the flag,<sup>11</sup>  
To war! Our Berber men are inert!

Berber women's oral poetry has also throughout centuries served as an instrument of language and culture loyalty which developed into a struggle for the revival of the Berber language and culture. *Fatima Chahou* (alias *Tabaamrant*), a Berber rural poet and singer who has subsequently become a member of the Moroccan parliament, is an icon in this regard. A staunch supporter of the writing and teaching of Berber, she became the first member of the Moroccan parliament to ask a question in Berber during a question-answers session on April 30, 2012. This event provoked a national debate on the use of Berber in the parliament.<sup>12</sup> Here is an example of her oral poetry:

---

<sup>10</sup> All the translations from Berber into English in this section are the author's.

<sup>11</sup> *Itto*, *Tuda*, and *Izza* are female names in Berber.

<sup>12</sup> See Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, Chapter 1.

Life is no longer what it was.  
 This is the time of knowledge  
 Even for those who've never been to school  
 Grab your chance sisters!  
 It is never too late to learn.

Loyalty to Berber culture is also expressed in symbolic terms by Hafsa Bekri-Lamrani; a poet and writer. Bekri-Lamrani uses the 'Argania', a tree that grows only in the south of Morocco, a Berber land to ask the question 'Argania Will You Survive?' and answers it positively. Here is an excerpt:

Argania, will you survive?  
 Unique  
 And refusing to emigrate  
 Generous  
 And asking for little

Argania smiled  
 In the gentle summer breeze  
 And murmured with soothing wisdom:  
 I know the land  
 I know my friends!

A sample of communal oral literature is the following poem that women sing during *aSTTa* (carpet weaving):

Bless you aSTTa  
 You bring us peace.  
 A well-weaved carpet  
 is like a Pacha [chief] in front of his tea tray  
 With a carpet in front of him  
 God gave us the craft of weaving  
 We produce weaving that no fingers ever made.

Berber women also use orality to express spirituality and religious faith. Mack (2004) argues that Muslim women prefer to use the oral medium to express knowledge even when they are familiar with the written medium. Orality is these women's favorite way of imparting as well as constructing knowledge. This is certainly true in the case of some North African women who managed to become central for the functioning *zawiyas* (religious brotherhoods) and mosques (Elboudrari

1993, Rausch 2006). A residue of a rich repertoire of women's Sufi didactic poetry is a type of oral texts that women still sing in the south of Morocco. The following excerpt is an example of Berber women's expression of religion:<sup>13</sup>

The houries of paradise, they are standing at the entrance.  
The women of this world, they are standing at the gate.  
We are better than those who always have what they need.  
When we grind our grain, we hold our children in our arms.  
We take water from the well for others. We bring it to them day and night.

Along with oral literature, ritual-based performances are part and parcel of Berber women's daily life. As a concept, rituality (ritual knowledge) has been addressed from a rich spectrum of disciplines, the most relevant of which from the perspective of this book are the anthropological/ethnographical and sociological ones. For these two disciplines,<sup>14</sup> rituals have a social function as they express, fix and reinforce the shared values and beliefs of a community and society. As such, rituals are fundamental in the creation and formation of individual and group identity as they not only create, but also maintain social bonds and interpersonal relationships, and the more complex these relations are the more sophisticated the rituals become. This particular role of rituals is attested in times of personal or social crises where rituals structure and ease passages, enact religion and sanction entertainment. This transformative role of rituals makes them a genuine source of symbolic empowerment in societies.

In Morocco, rituality is generally expressed in the performance of stylized actions with the aim of expressing a culturally symbolic value. These actions may or may not be accompanied by words. The main types of such rituals are associated with healing, worship, fertility, lamentation, and passage. Such rituals are supposed to bring personal solace, physical and spiritual health, as well as satisfy

---

<sup>13</sup> This excerpt is taken from a larger piece of Berber poetry where each verse is repeated twice and sometimes three times that Margaret Rausch gathered, transliterated, and translated into English. The whole poem and Rausch's headnote are published in the *Women Writing Africa* anthology, edited by F. Sadiqi et al, 2009.

<sup>14</sup> The main sources of ritual theory are: V. Turner, 1995, R. Grimes, 2013, and M. Douglas, 2002. The main sources in sociology are: E. Durkheim, 1912 and M. Silverstein, 2009.

emotional needs, and reinforce family and social bonds, achieve pedagogical goals (education, initiation to respect), and so on. Women are central in the performance and transmission of rituals. Given the importance of rituality in Moroccan culture, it may be considered a genuine type of experiential knowledge as it requires a specific know-how that is transmitted from mother to daughter.

Berber women's rituality is loaded with symbolism and has ancient spiritual and religious roots that go back to the pre-Islamic era as shown in Chapter 2. Various reminiscent forms of ancient practices have survived in today's Moroccan women's public and private spheres.<sup>15</sup> Examples of women's public rites are the rite of incubation and the rite of *taghunja*. The rite of incubation (also referred to as the 'cult of the dead') consists in sleeping on the tomb of a saint or an ancestor to receive guidance from him or her.<sup>16</sup> The cult of the dead was related to the cult of fertility and was performed in places like mountain tops, caves, or near springs (Mernissi 1977).<sup>17</sup> These sanctuaries are important in Berber communities because of their link with a humbler form of religion, the worship of *ayt tigmimi* (the people of the house in Berber) or *hellemkan* (the same meaning in Moroccan Arabic) which express the 'genius loci', or 'tutelary spirit of place'. These *jins* (spirits) remain important today, not only in private places, but also in public ones. For example, villages have their particular 'spirited trees' which may be seen in the countryside, marked with a white rag that symbolizes the 'pact' that the villagers made with the spirit and saints' tombs and caves. Likewise, food (bread) and candlelight are used in these places for the same purpose. Both the tombs of saints and caves are sacred places of worship, but only the

---

<sup>15</sup> According to L. Justinard, 1933, powerful saints lived in the southern region of Morocco in the sixteenth century and even today regular *moussems* (festivals) are held in their honor. These festivals continue to draw Berbers from as far away as Europe.

<sup>16</sup> This rite has been practiced by African people since the time of Herodotus (see Chapter 2); the Romans used it to maintain their control over their subjects. In the same line of thought, the Medieval Marabitic groups used the cult of saints and ancestors to gather strength. Sometimes the confusion between the two became complete (the holy man is appropriated as ancestor, so the ancestor acquires sainthood simply because he is an ancestor, and, in turn, the tomb of the saint takes the place of the ancestor's tomb).

<sup>17</sup> This cult takes place in cities as well, each of which would have its own 'tutelary genius'. These were collectively known as the *Dii Mauri*, though their adepts knew them by name - *Baldir*, *Canapphare* or *ingitozoglezim*. Gellner, 1969.

former are socially sanctioned. Sanctuaries are often seen as woman's sacred space.<sup>18</sup> Each Berber village has its own sanctuary built in honor of the founding ancestor of the group. These are visited regularly by all the women in the village; they are typical sites of occasional gatherings for these women, who often use them to consume meals that they had prepared from the occasion. These sites are also used for pilgrimage for new brides seeking fertility. New brides often carry skins of water for seven children. Sometimes they bathe and spend the night in the sanctuary. Dreams in the sanctuary are subject to various interpretations by women. For a wish to materialize, animals are slaughtered at the door of the sanctuary (a remnant of the rite of sacrifice). In sum, for women, ritualistic saint-veneration serves a variety of functions such as a search for solace, an expression of faith, socializing with other women, talking about self-concerns, or simply enjoying a moment away from a harsh reality.

Art is another means of creation in the communities of Berber women. Indeed, women are the artists and the symbol-creators and carriers in these communities. This art is attested in carpet-weaving, textile-making, body tattooing, and face/hand/feet *henna* decoration. These female practices have survived for millennia, evolving with time, and they continue to be a source of enchantment and intellectual curiosity. This type of female expression is yet another type of Berber women's experiential knowledge. Berber women's art is perceived as sacred; it is surrounded with mystique and is thought to be a source of *baraka* (blessing). Indeed, women artists command respect and authority in Berber communities. Jereb (1995: 13) describes Berber art in general in the following terms:

[It is] a testimony not only to the meditative and aesthetic power that decoration holds for them, but a faith in supernatural power. Many pieces are valued not because of appearance alone – perhaps because of their form or the way in which they are decorated – but because they may contain a power known as *baraka*, a concept deeply embedded in Moroccan religious beliefs and crucial to the understanding of all artistic traditions in Morocco. *Baraka* has many

---

<sup>18</sup> Today, the most resistant cultural epicenter of Berber culture is found in the *Tuareg* environment. Islamized for a very long time, the *Tuaregs*, all living in the Sahara, and because of their geographical isolation from the Mediterranean region, they have kept the most ancient Berber customs and mores. The *Tuaregs* are scattered in several countries: Morocco, south Algeria, Mauritania, northern Chad, Mali and Niger. In Tunisia, they persisted until the first tier of the twentieth century.

meanings in Morocco, but it is principally the positive power of the saints and the Sufi brotherhoods. It is a source of inspiration among most Moroccan artisans... *Baraka* permeates all things to varying degrees; not only can it exist in jewelry, talismans and other manufactured objects, such as ceramics and textiles, it is also thought to suffuse plants, such as henna and oleander, and incenses, such as sandalwood and myrrh. This power is transferred to objects and textiles by the use of a particular artistic vocabulary of symbols, designs, motifs, colors and techniques that protect the object, creator and consumer.

It is these symbolic and sacred aspects of Berber women's art that not only constitute the soul of the communities in which it is performed, but also the soul and spirit of Moroccans (and North African) populations today.

Central among Berber women's artistic expressions is carpet-weaving. Each Berber village is traditionally reputed to have its own carpet-weaving style (Chafik 1982, Ennaji 2005). The weaving style gives a specific identity to the village and the inhabitants of the village. The weaving process (*aSTTa*) is considered a sacred endeavor, a highly respected and ritualized performance. Wool is carefully selected, washed in the river, combed, spun, and dyed before carpets, shawls, blankets, and *ajRars* / *azennars* (men's formal outfit) are woven on upright vertical looms. Of these products, it is carpets that are surrounded with special care and awe. Older women weave carpets that are not destined for the market but for display in the main room of the household or on the back of horses during the community's annual ceremonies, such as marriages and local festivals. Wool is thought to have considerable *baraka* (blessing), and some of this *baraka* is believed to be transferred to the weavers, hence the sacred nature of weaving. Berber women who "have their way with wool" are highly respected, and it is said that a woman who makes forty carpets during her lifetime is guaranteed a place in heaven after she dies.<sup>19</sup>

The motifs that women use in their carpet-weaving are brightly-colored and often include triangles, inverted triangles, arrows, snakes,

---

<sup>19</sup> Fatima Mernissi spent twenty years (1984-2004) researching carpet weavers in the Moroccan High Atlas Mountains for her book *The Flying Carpet's Secret*. According to her, carpet-weaving is an art on its own that deserves to be protected in museums because its continuity may be seriously threatened by the increasing migration of young people to nearby towns and cities or to Europe.

diamonds, moons, six- and eight-pointed stars, axes, as well as plants, flowers, eyes and hands, all of which metaphors of fertility and protection from the evil eye. Interestingly, the motifs also include recurrent patterns of circles, horizontal lines and triangles, all of which perpetuating the women-related ancestral metaphors of fertility and spirituality represented by the shapes of Goddess Tanit. Indeed, the symbols and patterns in some of Berber women's carpet-weaving have clear connections with ancient pre-Islamic symbols. Because of this powerful symbolism, Berber women's carpet-weaving is a genuine art that encodes the past and present of the tribes they belong to. Today, the art and nomadic past of many tribes have come to constitute genuine metaphors of fertility. This is a poorly-understood area of Berber women's agency in the construction of past and present Berber identity, and one which deserves more attention and research (Becker 2006).

In Berber communities, carpet-weaving is a source of pride and self-confidence that is transmitted from generation to generation. It ensures continuity and fosters communal values of family, support, enterprise, and so on. However, this does not echo in Moroccan feminist discourses except in isolated endeavours like Mernissi's (2006) work:

Tribal rugs, antique and contemporary, with their vibrant colours and bold designs have always fascinated me, just like the art of Matisse and Klee and others under the spell of indigenous art. Many art lovers and collectors all over the world feel passionately attracted to these artistic creations from the most remote desert and mountain areas of North Africa. Numerous books have been published but nobody has focused on the women artists who have been creating these carpet paintings for a very long time.<sup>20</sup>

### **Significance of Berber Women's Knowledge**

Berber women's types of knowledge, especially art, are highly significant for the understanding of Berber identity and women's spiritual agency. So far as identity is concerned, the central place of women in Berber art-making highlights them as genuine makers of Berber identity. By creating oral texts, rituals, and artistic symbols, women do not only construct and preserve Berber identity, they also transmit and perpetuate the Berber aesthetic and symbolic heritage

---

<sup>20</sup> See <http://www.mernissi.net/gallery/behindthecarpet.html>

that make this identity unique. Berber women's art is closely related to the two components of Berber identity, namely language and culture in the sense it often uses *Tifinagh* (the Berber alphabet), carpet designs, jewellery, and so on. The historical legitimacy of this art is at the heart of the historical legitimacy of the Berber language and culture, as well as that of the Berber women's agency. According to Becker (2006), the decorated Berber female body is a powerful public symbol of Berber identity in an overall context where Berbers consider themselves the indigenous inhabitants of northern Africa and believe themselves to be distinct ethnically, culturally, and linguistically from Arabs. This is certainly true in a world where inter-marriages, in- and out- land migration, and education blur much of the Berber identity and in a sense, Berber women's artistic expressions may well be the last threads that link Morocco to both the Mediterranean region and the pre-Islamic era.

Finally, Berber women's knowledge may be said to bestow symbolic empowerment on all Moroccan women and highlight their agency in an overarching context where neither symbolic empowerment nor agency are recognized in Morocco's mainstream discourses, including secular and Islamic feminisms. However, with the twenty-first century re-emergence of Berber identity and a distinct public Berber movement, women's knowledge started to emerge in the public spheres of authority with the emergence of Berber identity at the beginning of the twentieth century and has been enhanced by the Moroccan Spring and the new status of the Berber language. As such, this knowledge forces itself first within the Berber movement then within the feminist movement.

### **Berber Women's Knowledge in the Public Sphere of Authority**

Significant tokens of Berber women's ancestral and pervasive (albeit 'unconventional') knowledge are re-emerging in youth culture, literature, art, and politics. These tokens are rapidly gaining ground in the key spheres of authority. A combination of globalisation and social media is enhancing this re-emergence in unprecedented ways.

#### *Youth Culture*

So far as youth culture is concerned, Berber women's knowledge is re-emerging in rap music, show business, and social media nomenclature. With respect to rap music, the most significant token of Berber women's knowledge is the use of a visual *hennaed* hand as a

symbol of a very successful and popular rap group: *Fnair* (lamps). The most popular song of this group is called *yadd lhenna* (hand of *henna*, *hennaed* hand), which was released in 2007 to promote solidarity among the youth and at the national level in the face of socio-economic difficulties that Morocco was facing. The song starts as follows:<sup>21</sup>

Semmis emmik houyal'ziznoudt n ammi  
blade ou bladak, eahd el henna bih n ghanni  
chkoun gal rahnam'aTlinw mwakhrin?

Come my brother and in God's name start work  
Yours and my country are tied by the hennaed hand we sing with  
Who said we are backward?

Well before the *Fnair* rap group, and in the aftermath of the 2003 Casablanca terrorist attacks, a brandished open hand was used with the caption *matqish bladi* (Don't touch my country) to counter religious extremism and fanaticism. The symbol is still displayed everywhere in public spaces, cars, homes, and so on. The symbol of the hand in Moroccan culture is closely linked to the protective hand of Fatima (*Khmisa*) thought to shield its bearers from evil and misfortune. Indeed, symbolism and visuality have always been strongly present in tense periods of Morocco's modern history and have always played a fundamental role in the mobilization and/or contestation of authority in Morocco.

Berber women's tokens are also materializing in the names of websites, non-governmental NGOs, research centers, shops, businesses, and fashion shows. 'Tanit', 'Kahina', 'Hannibal', and 'Juba' (an ancient Berber king) are among these names. Further, since the start of the new century, younger couples started to choose Berber names like *Numidia*, *Tilila*, *Ayyour*, *Idir* and so on for their children of both sexes. In addition, football stadiums and other youth spaces are increasingly displaying publicity items in the Berber alphabet. On the other hand, since 2001, a growing of households and non-governmental NGOs make a point of celebrating the Berber new year on January 13.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup>The translation is the author's.

<sup>22</sup> Berbers celebrated 2963 in 2014.

On the other hand, many young artists of both sexes use Berber motifs and the Berber alphabet *Tifinagh* in their paintings. Performing artists also use Berber tokens such as Berber attire, head cover, and motifs. *Tifinagh* script is also re-emerging in modern Berber bridal attire. Female Berber attire with Berber alphabet as motifs has reached the parliament as *Fatima Chahou* (alias *Tabaamrant*), a member of the Moroccan parliament, makes a point of wearing gowns with *Tifinagh* motifs displayed on them. In addition, men and women have started to wear little silver or brooches showing *Tifinagh* on their formal suits and on formal occasions. On the other hand, Berber fashion shows are organized in big cities like Casablanca, Marrakesh and Fez and the first Berber beauty contest was officially organized in January 2014 on the occasion of the new Berber year.

Within academia and civil society, the topic of Berber women is increasingly attracting attention. Colloquia and festivals are devoted to this topic and the first international forum of North African Berber women took place in Tangiers on August 16, 2013. Festivals of Berber and Berber women are gaining ground in the public sphere. Two such festivals are the Fez Festival of Berber culture and the *Timitar* (Traces) festival in Agadir.<sup>23</sup> In both festivals, women's various forms of experiential knowledge are highlighted and promoted.

### *Literature*

Apart from youth culture, Berber women's knowledge is re-emerging in the literature of the twenty-first century. An increasing number of scholarly works, novels, novellas, and poetry collections in Arabic, French and Berber is being published locally and in European countries with Berber populations like France, Belgium, and Holland. This flourishing literature is in a sense a celebration of Berber women's knowledge and know-how in the spheres of authority. Hence a number of scholarly works<sup>24</sup> use social history to relocate women's

---

<sup>23</sup> Berber festivals are held on a smaller scale in various cities, towns and villages throughout Morocco.

<sup>24</sup> See for example Sadiqi et al, *Women Writing Africa*, published in 2009 and which highlights the central role of Berber women in the construction of North Africa, Osire Galcier's *Les marocaines et le pouvoir* (Moroccan Women and Power), published in 2013 and which focuses on the Berber women's political input, and Haddachi's *Contes berbères racontés à mon fils* (Berber Folktales told to my

input to the writing of Morocco's modern history. In parallel, novels<sup>25</sup> with Berber titles use imagination to create literary worlds where Berber women's experiential knowledge and know-how are transformed into sophisticated prose. These are supplemented with an emerging poetry with the same themes.<sup>26</sup>

### *Politics*

Berber women's tokens are emerging in another powerful field: politics. 'Berber' and 'Berber Woman' are indeed emerging as political categories that support egalitarian and secular discourses.<sup>27</sup> The 2011 Moroccan Spring street demonstrations led by the 20 February Movement, demanded, among other things, democratization, gender equality, and the constitutionalization of the Berber language and culture as part and parcel of demands for 'justice' and 'dignity'. The regional political atmosphere, dominated by the recent uprisings in the region, created a political transitional context for more reforms and resulted in the new 2011 Moroccan Constitution, which institutionalizes the principle of gender equality and elevates Berber to the status of 'official language' as stated in Chapter 1. What we are witnessing is a situation where the once marginalized<sup>28</sup> gender and Berber issues are being propelled to the forefront of the Morocco's post-'Arab Spring' politics, placing the two at the heart of the June 17, 2011 constitution.<sup>29</sup> This is not a surprise in a country where the fates of Berber and women have been parallel since the coming of the French colonizers in 1912. Both were marginalized during the French colonization and after independence and both are flagged in recent cultural and family law reforms. In addition, while the 1980s witnessed a proliferation of both women's and Berber associations, the 1990s and 2000s witnessed the concretization of most of these associations' demands which culminated in the almost synchronically-

---

Son), published in 2013 and which pays tribute the place of Berber women in the Moroccan art of storytelling.

<sup>25</sup> See for example novels in *Tifnagh* by A. Haddachi, 2002, M. Akounad, 2005, L. Zaheur, 2008.

<sup>26</sup> See for example S. El Farrad, 2007; M. Mistaoui, 2009 and L. Ajgoun, 2009.

<sup>27</sup> To be noted is that Human Rights organizations and other secular organization support the Berber movement and vice-versa.

<sup>28</sup> A major cause of Moroccan women's high level of illiteracy and poverty is the marginalization of women and the languages they spoke (Berber and Moroccan Arabic) after independence in 1956.

<sup>29</sup> See Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, Chapter 1.

timed creation/promulgation of the Royal Institute of Amazigh (Berber) Culture (2001) and the new progressive Family Code (2003).<sup>30</sup> The two public institutions have been instigated by the same motive: the countering of the fast-growing Islamism, and both have been having a spectacular impact on Morocco's image both nationally and internationally. It is also important to note that both the secular feminist movement and the Berber movement have roots in the leftist ideology, both went through three waves and both use the same strategies (for example the One Million Signatures Campaigns).<sup>31</sup> Further, the heavy politicization of the feminist and Berber movements reinforced 'Berber' and 'Berber woman' as genuine political categories that are still taking center stage in the various current debates.

In sum, the new Constitution institutionalizes gender equality and reinforces the presence of women in the in civil, legal, economic and political domains; and in parallel, it institutionalizes Berber as an official language and reinforces the presence of this language in education and the media. In a sense, the new constitution sanctions the transition of women and Berber from the private to the public sphere of authority. Consequently, 'Berber' and 'Berber woman' are increasingly becoming genuine political categories in the public sphere of power and authority. The transition of the Berber-woman relationship from the private to the public sphere of authority is forcing an 'enlargement' of the Moroccan feminist discourse to include 'Berber' and 'Berber woman' as new players on the Moroccan political scene. The institutionalization of gender equality and the officialization of Berber are a continuation of the political reforms started at the eve of the twenty-first century. Further, just as gender equality opens horizons for women and acknowledges them as agents of development, the officialization of Berber opens the door for the reconciliation of Moroccans with their past and the acknowledgement of a legitimate identity. As such, the institutionalization of gender equality and the officialization of Berber will certainly enhance the democratization process in Morocco and engender more reforms.

---

<sup>30</sup> The new Family Law was approved in 2003 and became official in 2004.

<sup>31</sup> See Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, Chapter 4 for the secular feminist movement's 1992 'One Million Signatures Campaign' and Chapter 1 for the Berber Movement's such a campaign.

## **A Larger-than-Islam Framework for the Moroccan Feminist Discourses**

Secular and Islamic feminist discourses are two divergent discourses with specific goals, agendas, and strategies. The two discourses basically sought to achieve those goals and position themselves within the overall socio-political context in which they evolved. Recent Moroccan history shows that both discourses sought to enhance urban women's material empowerment and evolve within the urban spheres of power, especially the Cosmopolitan area of Rabat-Casablanca. In spite of the fundamental and substantial divergences between the secular and the Islamic feminist discourses, both of them were designed and evolved within the overarching framework of Islam, although from different perspective and with different doses of religious intensity. While the secular discourse considers the notion of *harem*<sup>32</sup> to be at the root of men's supremacy and women's oppression and the backbone of legal Islamic patriarchy, the Islamic feminist discourse considers the ignorance of women's rights in Islam to be such a root. In other words while the secular feminist discourse seeks to improve legal Islam, inscribe the equality of genders principle in this 'improvement', enlarge the spectrum of reference to include universal law, and push for the separation of religion and politics in state dealings, the Islamic feminist discourse seeks to work more on the rights that Islam gives women taking this framework to be the main, if not the sole reference, adopt the complementarity of genders principle, and remain loyal to the broader Islamist ideology. By extension, while the secular feminist discourse eschews a focus on Islam, blames patriarchy, and makes room for solutions within universal human rights, the feminist Islamic discourse focuses on Islam as the solution and seek to gain rights from within the Islamic logic.

As such, the two feminist discourses are located within an Islamic framework that is blind to the indigenous, the pre-Islamic, the rural, and the tradition aspects of Moroccan women's lives. Neither of the two discourses makes room for rural women, their symbolism, knowledges, and languages as genuine sources of symbolic empowerment. The absence of the Berber dimension from the two

---

<sup>32</sup> The term *harem* has been defined in many ways, the most adopted one being the British Oxford Dictionary definition which associates the *harem* with the separate part of a Muslim household reserved for wives, concubines, and female servants.

discourses is systematic, which weakens the two discourses and widens the gap between them and the majority of women with new realities on the ground. This absence also dichotomizes the Moroccan feminist discourses, reduces the feminist geography of Morocco to the main centers of decision-making (Rabat and Casablanca) and opens the door to sterile confrontational debates that not only eschew the real issues of the majority of women but block any other alternative. Only a larger-than-Islam framework for the Moroccan feminist discourses that also includes the Berber dimension can be such an alternative. Including the Berber is not meant to homogenize the secular and Islamic discourses but opens their horizons to the new Berber dynamics in the public spheres of authority. The question to ask at this juncture is: Why a Berber dimension? The answer is that only such a dimension can enable the Moroccan feminist discourses to address three structural, complex, and women-related issues that postcolonial Morocco has been suffering from: the communication issue, the female illiteracy issue, and the tradition/modernity issue. Of these three issues, it is the last one that is the most relevant from the perspective of this chapter, hence the larger space it is allocated in the following sections.

### **The Communication Issue**

Communication between the people in the spheres of authority and the majority of illiterate people has always been a problem in Morocco. Of the four main languages that are used in the country (Standard Arabic, French, Moroccan Arabic, and Berber), only the first two ones have up to recently been used in key domains like education, the media and the government. Hence the language issue is at the heart of the communication problem and the majority of the people who are excluded from state-people communication is constituted by women, especially the rural ones. For example, royal speeches and other important channels of information that have a direct impact on women's lives are delivered in Standard Arabic and translated into French in the mainstream press, two languages that these women do not understand. Illiterate men may 'discuss' politics, meet people in the public space and 'get informed' of the ongoing debates but not women, who are constrained by the patriarchal order. Women's exclusion from the powerful channels of communication means their exclusion from the powerful national discourses such as the feminist discourses. Further, the exclusion of Berber women's

types of knowledge denigrates the latter and diminishes its value. In the light of this, It is not surprising that the communication issue took national proportions in the aftermath of the Moroccan Spring: most of the current public debates in the country have a strong and controversial language aspect.<sup>33</sup> The Berber dimension forces itself on the Moroccan feminist discourses which are supposed to address women's lack of means of communication. In the past, women's rights activists argued that the laws were not designed to address real problems, but now that a number of relevant laws have been reformed, most women fail to catch up with the laws mainly because of lack of communication, which also explains the fact that although health and demographic statistics have improved in recent years, large disparities remain between urban and rural areas, and the media (where rural women are often shown as ignorant, poor and passive) have perpetuated harmful social and cultural attitudes toward women, especially the rural ones.

### **The Female Illiteracy Issue**

Along with the communication problem, the female illiteracy problem is an issue that has accompanied the exclusion of the Berber dimension in the Moroccan feminist discourses. In the secular and Islamic feminist discourses, female illiteracy is often addressed in a condescendant way whereby these women (and whatever knowledge they bring) are marginalized. As a result, female illiteracy is systematically associated with poverty and 'backwardness', as well as with economic dependence on men. However, this homogenizing attitude to female illiteracy in the two Moroccan feminist discourses blurs the fact that many households are supported by illiterate women and having a salaried job does not strengthen women's freedom or their independence from men. This does not mean that female illiteracy is a positive thing; it simply means that this illiteracy is used to homogenize illiterate women and blur their contribution to female knowledge. This state of affairs has created a paradox in the Moroccan feminist discourses: the persistence of a high level of female illiteracy despite the successes and breakthroughs of the feminist movement. It

---

<sup>33</sup> The language issue is at the heart of educational policy debates that are raging in Morocco: whether and how much of Berber to include in the educational system? What about Moroccan Arabic? What will become of Standard Arabic? The increasing use of Moroccan Arabic in social media and advertisements adds fuel to the debates.

is as if female illiteracy justifies the feminist discourses. By including the Berber dimension, the female illiteracy problem will appear under a new light: it is the consequence of a historical marginalization but also the pillar of the preservation of grand types of experiential knowledge that give the Moroccan feminist discourses an identity. Berber women as well as the rich pre-Islamic icons of female agency (Chapter 2) will find a place in the Moroccan feminist discourses as genuine sources of symbolic empowerment. This is in line with a major demand of the third wave of secular feminists: dignity.

### **The Tradition/Modernity Issue**

The tradition/modernity issue is important in the larger-than-Islam framework for the Moroccan feminist discourses because it is the one characteristic that defines Moroccan women's everyday experiences, regardless of the social variables that divide them such geographical origin, class, level of education, and social status. According to Durkheim (1965), the notions of 'traditional' and 'modern' are based on different patterns of thinking: whereas the former is based on everyday commonsense but also on spiritualistic thinking, the latter is based on mechanistic thinking. However, Durkheim highlights continuities between the two modes of thinking, arguing that tradition and modernity are not contradictory or exclusive, hence the possibility of their interaction. For example, traditional societies do not constitute structurally homogeneous or normatively consistent entities because they are not static given the inevitable social change. It is this continuous social change that precludes tradition and modernity from being polar opposites in a linear theory. Further, tradition is not necessarily weakened by modernity and vice versa. On the contrary, tradition and modernity trigger ideologies and movements in which the polar opposites are continuously converted into future-driven aspirations. Durkheim also teaches us that although movement from a traditional past to a modernized future is not necessarily linear, traditional forms may in principle either support or resist change.

This interaction between tradition and modernity is very relevant to the Moroccan case as the tradition / modernity blend is fundamental component of Moroccan culture. In Morocco, tradition and modernity are closely linked to language and gender issues, hence their relevance to the theme of this chapter. The concepts of 'Berber' and 'Berber woman' have historically been constructed as 'traditional', but now that Berber is an official language, they are being constructed as

'modern', resulting in an interesting blend of tradition and modernity in the Berber movement discourse. The concepts of *Berber* and *Berber Woman* were 'erased' or 'hidden' as political categories and now they are re-emerging pursuant to the shift of power in the fate of Berber. The 'erasure' of 'Berber' and 'Berber women' from authoritative discourses is different from other type of 'erasures' addressed by Edward Said (1977), Gayatri Spivack (1988) or Chandra Mohanty (1991). While Said used an anti-imperialistic approach to highlight the Eurocentric false assumptions underlying Western attitudes towards the Middle East, Spivak and Mohanty demonstrate how the colonial discourse silenced and stereotyped the voices of the colonized. The common thing between these discourses and the Moroccan case is the discursive homogenization of the social and historical circumstances of the 'erased', in this case Berber women's agencies, reducing them to the 'Other'. More specifically, in the Moroccan case, the concepts of 'Berber' and 'Berber woman' are structurally erased and stereotyped, a more pernicious and subtle form of erasure that the majority of Berbers are not even aware of or if they are, they constantly relegate it to the background of their consciousness.<sup>34</sup> In both the secular and the Islamic feminist discourses, the current and historical heterogeneities of the lives of Berber women are blurred as these are represented (if at all) as a composite singular 'Berber woman' where Berber women are not only understood as a monolithic folkloric subjects but they are erased as a result of a discursive (political) construction that is based on the empowerment of urban women. This makes Moroccan feminist discourses hegemonic and creates an arbitrary relation between folklore and 'Berber Woman' as well as a disconnection between history and memory in what concerns the presence of Berber in the Moroccan feminist discourses.

The prevalent assumption that the need to understand Islam is fundamental in understanding contemporary Moroccan life fails to address non-religious historical occurrences that have assisted in/been a primary motivating force in the shaping of the current state of affairs. For example, this view overlooks the presence and impact of

---

<sup>34</sup> Within Foucault's (1980) post-structuralist thought, power is enacted by a group of people upon another group by means of a culturally embedded process. This power enactment often takes the form of a deliberate or non-deliberate 'erasure', or 'othering' on the basis of 'difference'. Such power is both felt and reacted to by the group who has been constructed as 'the other'.

other forms of spirituality (such as women's everyday spirituality) in the region. Ironically, this failure to clearly acknowledge the role of tradition in the making of Morocco facilitates attacks by conservatives on modernists who often characterize the latter as 'alien and sold to the West'. In other words, by rejecting what may be termed 'authenticity', the secularists make the mistake of becoming targets of conservatives. Likewise, by rejecting this same authenticity, the conservatives distance themselves from reality. The inclusion of the Berber dimension provides the feminist discourses with an authenticity which is not defined by anyone else but the people (women) who have been carrying it, an authenticity that is not necessarily related to the West or legal Islam. Only a larger-than-Islam framework can accommodate the various layers of meanings and realities brought about by tradition/modernity blend in what concerns Moroccan women.

The necessity to address the three timely and urgent issues of communication, female illiteracy and the tradition/modernity duality justifies a larger-than-Islam framework for Moroccan feminist discourses. This framework does not only help achieve a better communication between the state and the people, especially women, it also addresses female illiteracy from a new perspective, and, more importantly, it allows us to revisit the constructed tradition/modernity dichotomy. Encapsulated in the *harem*, *post-harem* and *re-harem* frameworks, the existent Moroccan secular and Islamic feminist discourses will remain selective, exclusive, and reductive. On the other hand, including the Berber dimension clashes neither with Moroccan secularism nor with Islamic feminism.

While supporting the secular feminist discourse, especially the third wave, the larger-than-Islam framework adds the history and rural dimensions, a more open view of Islam and a highlighting of the new political realities where Berber is gaining in authority. Whereas secular feminists tend to regard Islamic feminists as traditional, and whereas Islamic feminists tend to regard rural women as traditional, today's trend in the youth's feminisms is a blend of both that can be captured only by the integration of the Berber dimension. This dimension adds historicity and dynamism to the Moroccan feminist movement, and by both retaining religion and not focusing on, it encompasses both the secular and Islamic perspectives and opens new horizons for the future of Moroccan feminist discourses.

The Berber dimension is not superficial in the making of Moroccan feminist discourses: being historically older this dimension has

absorbed and been absorbed in these discourses, which makes it fundamental. The divergence of the secular feminist discourse (which addresses Moroccan women's 'oppression' in terms of resistance and empowerment) and the Islamic feminist discourse (which resonates more as a discourse of 'apology'), results in a reduction of the feminist discursive space, creating a theoretical void. By including the historical, changing, and vibrant Berber dimension, the Moroccan feminist discourses will gain in knowledge creation, legitimacy, efficacy, inclusion, and room for progress. The various types of women's knowledges that Berber women have been creating over centuries will enrich these discourses and root them in Moroccan culture where they belong. In other words, current Moroccan feminist discourses cannot be reduced to anthropological or sociological readings of selective phenomena outside the thick (pre)-Islamic history in which they were created and re-created and the new historical context in which they are emerging. One cannot be selective and exclusive when dealing with the history of Moroccan women.

The Berber dimension also brings a fresh understanding of the concept of knowledge and the power dynamics surrounding the production of knowledge in Moroccan society and culture. These dynamics include, among other things, the assumed and internalized supremacy of the written word over the oral one, the urban over the rural, and men over women. It is these and similar dynamics which have resulted in the gradual distancing of Berber women's issues from the production of feminist discourses. As things have started to change,<sup>35</sup> more scholarship on Berber and Berber women, a spectacular opening of civil society, and an increasing feminization of the public space are being attested. Within this overarching framework, the inclusion of the Berber dimension in the Moroccan feminist discourses is but a natural development. This dimension will widen the concept of knowledge and open new venues of research and knowledge production.

Finally, a larger-than-Islam framework for the Moroccan feminist discourses is in tune with the post Moroccan Spring dynamics which seek more democratization and inclusion.

---

<sup>35</sup> See Sadiqi, *Moroccan Feminist Discourses*, Chapter 1 and the above sections.

### Bibliography

- Ajgoun, Lahoucine, *ijjign n imal* (Flowers of Next Year, poems for children), Sidi Moumen, Casablanca, 2009.
- Akounad, Moha, *tawargit d imik* (The Dream and Something Else, novel in Tifinagh), Bouregreg, Rabat, 2005.
- Alcoff, Linda, *Real Knowing: New Versions of the Coherence Theory*, Cornell University Press, Cornell, 1996.
- Anderson, Jon, 'Internet Islam: New Media of the Islamic Reformation?', in Donna Lee Bowen - Evelyn A. Early (eds.), *Everyday Life in the Muslim Middle East*, Indiana University Press, Bloomington, 2002.
- Barazangi, Nimat Hafez, *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*, University of Florida Press, Gainesville, 2004.
- Barlas, Asma, 'Believing Women' in Islam: *Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*, University of Texas Press, Austin, 2006.
- Becker, Cynthia, *Amazigh Arts in Morocco: Women Shaping Berber Identity*, University of Texas Press, Austin, 2006.
- Bekri-Lamrani, Hafsa, *Argania Will You Survive?*, Éditions Aïni Bennaï, Casablanca, 2004.
- Boukhris, Fatima, « Écriture et Oralité », in *Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Fès*, Les izlanes: de l'oralité à l'écriture, 8, 1992.
- Boukhris, Fatima - El Moujahid, El Houssain 'Les devinettes amazighes : structures, esthétique et fonctions', in *Études et documents berbères*, 23 (2005), pp. 133-151.
- Chafik, Mohamed, « Pour l'élaboration du berbère "classique" à partir du berbère courant », in *Actes de la 1<sup>e</sup> Rencontre in Actes de l'Université d'Été Agadir*, 1982, pp. 191-197.
- , « La poésie amazighe et la résistance armée au Moyen et au Haut Atlas entre 1912-1934 », in *Alakadimiyyah*, 4 (novembre 1987).
- Chetrit, Joseph, 'Textual Orality and Knowledge of Illiterate Women. The Textual Performance of Jewish Women in Morocco', in Fatima Sadiqi (ed.), *Women and Knowledge in the Mediterranean*, Routledge, London, 2012, pp. 89-107.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*, Psychology Press, East Sussex, 2002.
- Durkheim, Emile, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated by Joseph Ward Swain, The Free Press, New York, 1965 [1912].
- Elboudrari, Hasan, « Allégeance, ordre et constance. L'éthique d'un saint fondateur maghrébin », in *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*, Le Caire, 1993, pp. 251-280.
- El Farrad, Saleh. *tiggest n wur* (recueil de poème), Trifagraph, Berkane, 2007.
- Ennaji, Moha, *Multilingualism, Cultural Identity and Education in Morocco*, Springer, New York, 2005.

- Euloge, René, *Chants de la Tassaout*, Traduction du berbère, Éditions Maroc, Rabat, 1972.
- Foucault, Michel, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, Harvester Press, London, 1980.
- Galcier, Osire, *Les marocaines et le pouvoir* (Moroccan Women and Power), Telquel, 2013.
- Gellner, Ernest, *Saints of the Atlas*, University of Chicago Press, Chicago, 1969.
- Grimes, Ronald, *The Craft of Ritual Studies*, Oxford University Press, Oxford Usa, 2013.
- Haddachi, Ahmed, *Memmi n ifsti d awal* (novel), Walili, Marrakech, 2002.
- , *Contes berbères racontés à mon fils*, Walili, Marrakech, 2013.
- Jereb, James, *The Arts and Crafts of Morocco*, Chronicle Books, San Francisco, 1995.
- Joseph, Terri Brint, 'Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffian Berber Women', in *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 5/3 (1980).
- Justinard, Leopold, « Note sur l'histoire du sous du XIX<sup>e</sup> siècle », in *HT*, 6 (1926), pp. 359-60, Sidi Ahmed ou Moussa, III, Les Guezzoula, in *Archives Marocaines* 29 (1933), pp. 53-68.
- Mack, Beverly, *Muslim Women Sing*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- Mernissi, Fatima, 'Women, Saints, and Sanctuaries', in *Women and National Development: The Complexities of Change*, *Signs*, 3/1 (1977), pp. 101-112.
- , <http://www.mernissi.net/gallery/behindthecarpet.html>, 2006.
- Mistaoui, Mohamed, *mazza tennit* (Collection of Poetry) (in Arabic), IDJL, Rabat, 2009.
- Mohanty, Chandra Talpate, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1991.
- Rausch, Margaret, 2006, 'Ishelhin Women Transmitters of Islamic Knowledge and Culture in Southwestern Morocco', in *The Journal of North African Studies* 11/2 (2006), pp. 173-192.
- , 'The Flower of All Creatures: The Prophet Muhammad and Heavenly and Earthly Women', in Fatima Sadiqi - Amira Nowaira - Azza El Khouly - Moha Ennaji (eds.), *Women Writing Africa*, The Northern Region, The Feminist Press, New York, 2009, pp. 386-388.
- Said, Edward, *Orientalism*, Penguin, London, 1977.
- Sadiqi, Fatima, *Women, Gender, and Language in Morocco*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2003.
- , *Moroccan Feminist discourses*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.
- , Amira Nowaira - Azza El Khouly - Moha Ennaji, *Women Writing Africa*, The Northern Region, The Feminist Press, New York, 2009.
- Silverstein, Michael, 'Private Ritual Encounters, Public Ritual Indexes', in Gunter Senft - Ellen Basso (eds.), *Ritual Communication*, Berg, Oxford, 2009, pp. 271-291.

- Souaiaia, Ahmed, E., *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*, SUNY Press, Albany NY, 2008.
- Spivak, Gayatri Chakravorty, 'Can the Subaltern Speak?', in Cary Nelson - Laurence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois, Urbana, 1988, pp. 271-313.
- Turner, Victor, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure (Foundations of Human Behavior)*, Aldine Transaction, Chicago, 1995.
- Zaheer, Lahcen, *Amussu n Umalu* (novella), Imp Al Aqlam, Agadir, 2008.

# Mouvements de revendication amazighe entre luttes de reconnaissance identitaire et réconciliation au Maroc

Anna Maria DI TOLLA

## Abstract

The Berbers have been able to survive and preserve their linguistic and cultural identity as the result of constant negotiations. The Berbers have supported and strengthened the defence of their traditions, their language and their personality only through determined and constant resistance. They have succeeded, as the progress in Morocco and Algeria shows, in bringing about the development of Berberity-Amazighity in a socio-cultural domain and even at a political level. On the other hand, at the local and regional levels, the movement, which has a largely urban origin (among intellectuals, academics, etc.) has not been able to gain greater consent in rural areas, where unemployment, poverty, and other social problems have become endemic, as in the case of the Moroccan South East region. Today, the Berber rural population, in particular the youth, has greater awareness of its identity, but it does not always identify with an urban movement that takes decisions in their name.

Les protestations populaires du « printemps arabe » de 2011 renouvellent la portée politique des luttes de reconnaissance<sup>1</sup> identitaire amazighe en suscitant notamment un débat public sur les

---

<sup>1</sup> Les revendications de reconnaissance des Amazighs s'insèrent dans la forme paradigmatique du conflit politique de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, fondées sur l'injustice de la domination culturelle. La reconnaissance culturelle a remplacé, selon Fraser, la « redistribution économique comme remède à l'injustice et objectif des luttes politiques », cfr. N. Fraser (dir.), *Qu'est-ce que la justice sociale ? De la redistribution à la reconnaissance*, La Découverte, Paris, 2005, p. 13 ; E. Ferrarese, *Introduction*, in N. Fraser (dir.), *ibid.*, p. 1 : « Il s'agit de protéger la reproduction culturelle du groupe, légalement, ou même financièrement, le but recherché est d'accorder la même protection légale à une minorité que celle qui est offerte à la culture majoritaire, ou alors le principe sous-jacent est celui de l'égalité dans le temps, puisque le passé (au travers de l'idée de réparation) sert de point de référence ».

modalités de l'unité nationale.<sup>2</sup> En effet, bien que les thématiques concernant l'identité soient explicitement peu traitées par les autorités et les médias, les événements récents révèlent la montée de la revendication identitaire et l'émergence de débats sur l'identité nationale et sur les identités locales ou ethniques (altérité endogène),<sup>3</sup> ce qui implique de nouveaux échelons d'analyse pour étudier les mouvements de revendication amazighe au Maroc.

Dès l'indépendance, la diversité culturelle du Maroc est effacée par les gouvernements qui préfèrent être considérés comme arabes et musulmans. La nécessité de l'unification nationale et l'influence de l'arabisme et de l'islamisme convergent vers une identité nationale collective qui dépasse l'identité amazighe. La myopie culturelle de la politique gouvernementale conduit les communautés berbérophones à réagir par la défense du pluralisme politique et culturel. L'islam et la langue arabe, choisis comme les fondements unificateurs du Maroc, ne constituent pas, en effet, des facteurs d'intégration de la composante culturelle amazighe. Les différents choix de systèmes politiques, qui remontent à l'indépendance, provoquent au Maroc, tout comme dans les autres pays maghrébins, des différences idéologiques profondes, des rivalités de pouvoir et exacerbent certaines formes de subordination héritées de la période coloniale. Ces derniers aspects sont le produit de modèles culturels qui, par des structures ou pratiques institutionnalisées dès l'indépendance (absence de la composante amazighe dans la Constitution, lois sur l'arabisation, interdiction d'utiliser les prénoms amazighs, etc.), nient aux amazighs une valeur sociale et font obstacle à leur participation à la vie sociale.

Pour les Amazighs, le point de départ des luttes est celui de la revendication des droits linguistiques et culturels pour affirmer leur identité dans les rapports de reconnaissance nationale.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Les militants amazighs relaient les mythes fondateurs de l'unité nationale (la référence à l'Orient arabo-musulman et à un modèle d'État-nation centralisateur) hérité du protectorat français : M. Oiry-Varacca, « Le “printemps arabe” à l'épreuve des revendications amazighes au Maroc. Analyse des enjeux territoriaux et politiques des discours sur l'identité », in *L'Espace Politique*, 18 (2012-2013), [en ligne] <http://espacepolitique.revues.org/2504> ; DOI :10.4000/espacepolitique.2504

<sup>3</sup> *Idem*, p. 18.

<sup>4</sup> E. Ferrarese, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance » Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la recognition », in *Politique et Sociétés*, 28/3, 2009, ppo. 101-116.

Le déni de la reconnaissance (*misrecognition*)<sup>5</sup> de l'identité des Amazighs de la part du régime arabo-musulman d'Hassan II est le motif principal de l'organisation des luttes et de la résistance des mouvements. D'une part, les revendications berbères dénoncent ces dénis de reconnaissance de l'identité berbère comme composante fondamentale de l'identité marocaine ; d'autre part, les Amazighs proposent une définition plurielle de l'identité marocaine, reconnaissant les spécificités culturelles régionales. Mais c'est surtout à travers la coordination de l'action politique et de l'associationnisme local qu'ils font émerger une certaine « invisibilité ».

La demande incessante de la reconnaissance de la langue berbère se situe ainsi dans un contexte de rupture avec le monisme du régime autoritaire et ses tendances centralisatrices, symptômes culturels évidents du despotisme politique. La résistance et les luttes de revendication naissent du non-respect des profondes attentes de reconnaissance des Amazighs. Ce déni de reconnaissance a été interprété comme un tort ou comme une injustice de type culturel qui justifie une résistance symbolique aux formes de domination culturelle. C'est cette expérience commune aux Amazighs de toute l'Afrique du Nord qui ouvre le champ à la lutte sociale et aux revendications, dont on doit comprendre le sens en les analysant selon le principe de parité (de participation) et d'une juste redistribution de l'intégrité de la structure culturelle.<sup>6</sup> C'est un fait bien établi que dès l'indépendance, les Amazighs subissent une subordination sociale et des injustices, comme le montrent la distribution inique des ressources, l'interdiction d'utiliser la langue berbère dans les espaces publics (école, bureaux, tribunaux, etc.), le refus des noms propres amazighs, l'interdiction des manifestations pacifiques, etc., autant de facteurs qui constituent un obstacle à leur participation à la vie sociale et politique.

Pendant toute cette période de l'histoire, la lutte des Amazighs doit emprunter d'autres voies, celles d'un nouveau vocabulaire, de nouvelles images, de l'affirmation des symboles de l'amazighité, celles aussi

---

<sup>5</sup> Littéralement « reconnaissance inadéquate », renvoyant au tort subi ou infligé « dont les modalités sont l'humiliation, la discrimination, le mépris, la disqualification, l'invisibilité » avec des effets qui placent « l'individu dans l'incapacité de se vivre et d'agir comme une être autonome », N. Fraser, *Qu'est-ce que la justice sociale ? De la redistribution à la reconnaissance*, op. cit, p. 2.

<sup>6</sup> « Traitant la reconnaissance culturelle comme une forme de redistribution », *Idem*, p. 20.

d'une réinterprétation sous forme de besoins de données sociales qui ne n'existaient pas pour leur conférer un statut de thèmes politiques.

Le Rif, le Sous, le Moyen Atlas et le Sud-Est du Maroc correspondent, on le sait, à des systèmes locaux régionaux de culture berbère. C'est essentiellement là que les Amazighs, grâce à une résistance forte et constante, soutiennent et renforcent la défense de leurs traditions, et réussissent à faire évoluer le concept de « berbérité/amazighité ».

Dès la fin des années 1990 et surtout au début des années 2000, avec la montée au trône de Mohammed VI, le Maroc entre dans une phase de transition, passant du despotisme des « années de plomb » à un processus d'ouverture. Les mouvements de revendication amazighe deviennent, dans ce nouveau contexte, de plus en plus les protagonistes d'un processus de réconciliation et de « restauration » culturelle. Les résultats en sont visibles aujourd'hui, avec de nouveaux droits et une certaine reconnaissance comme le montrent l'introduction de l'amazigh dans l'enseignement de l'école primaire, l'instauration de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), la création d'une chaîne de télévision, la chaîne 8, où sont parlés les dialectes amazighs, la constitutionnalisation de la langue amazighe en 2011. La question de fond cependant est de comprendre, aujourd'hui, si la réconciliation a pris une forme « transformatrice » et dans quelle mesure la forme du conflit s'est transformée, modifiant l'identité même des deux parties en cause, celle dominée par l'arabisation unificatrice et celle de la diversité régionale de l'amazighité. Il s'agit pour les Amazighs, d'une part, d'être reconnus comme des porteurs de droits et comme des acteurs possibles et réels du projet général de la société marocaine, et, d'autre part, de pouvoir participer à la détermination d'une identité et d'un processus institutionnels et sociaux communs.<sup>7</sup>

Notre contribution réfléchit essentiellement sur cette question, son autre objectif étant de comprendre si, à la lumière des derniers événements, les Amazighs s'estiment véritablement reconnus. Dans quelle mesure, en effet, les pressions des revendications amazighes jusqu'aux événements du printemps arabe ont-elles eu un rôle décisif dans les motivations de la réconciliation nationale au Maroc ? Cette réconciliation a-t-elle été l'indicateur d'un réel désir d'ouverture et d'une adaptation aux nouvelles exigences démocratiques (comme

---

<sup>7</sup> *Idem*, p. 114.

celles qui se sont exprimées à travers des mouvements comme le M20 février ou, de manière plus générale, sous la pression internationale) ?

### **L'émergence des mouvements de revendication après l'indépendance**

La revendication amazighe passe par un long processus de construction identitaire tant au niveau du discours (production linguistique, littéraire, idéologique) qu'au niveau de l'organisation (associations, coordinations, internationalisation) et qu'à celui des revendications (du culturel au politique).<sup>8</sup>

Lorsque la première Constitution est approuvée en 1962, il est clair que l'arabe et l'islam deviendront la langue officielle et la religion d'État du Maroc. De plus, sous l'influence de l'idéologie dominante des élites marocaines se réclamant de l'arabité, la politique d'arabisation<sup>9</sup> se veut l'instrument essentiel de la construction de l'identité nationale. Dans une telle dynamique, on ne tarde pas à stigmatiser la revendication berbère en lui reprochant ses liens avec les politiques coloniales et néocoloniales, la voyant « comme une trahison de l'islam et de l'arabité ». <sup>10</sup> L'État-nation devient, de la sorte, le gardien d'un arabo-islamisme inhérent à la conception de l'identité marocaine, une posture qui, au moment de l'indépendance, va à l'encontre de la réalité d'une grande partie de la population. <sup>11</sup> C'est en

---

<sup>8</sup> *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, in Hassan Rachik (dir.), Imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 2006, pp. 9-12.

<sup>9</sup> Le processus d'arabisation des berbérophones a commencé comme option forte pendant l'époque coloniale surtout comme le fait d'une réaction au fameux « *Dahir* berbère ». Ce *Dahir* avait pour but la préservation de l'autonomie traditionnelle des Berbères, essentiellement dans le domaine juridique, en les soustrayant à la législation islamique ou *Chrâa*, et en maintenant leur droit coutumier *orf* ou *izref*. Sa promulgation a suscité de violentes réactions des Marocains qui s'y opposèrent, G. Lafuente, « *Dahir* berbère », in *Encyclopédie berbère*, 14, Conseil – Danse, Édisud, Aix-en-Provence, 1994, pp. 2178-2192.

<sup>10</sup> A. Bounfour, « Quelques réflexions sur les débuts du Mouvement culturel amazigh marocain », in Anna Maria Di Tolla (dir.), *Studi Berberi e Mediterranei. Studi Magrebini*, IV 2006 p. 162.

<sup>11</sup> Les estimations les plus courantes du nombre de locuteurs actuels de l'amazigh avancent le chiffre d'environ 40% de la population marocaine et une grande partie ne connaît que le berbère, S. Mezhoud - Y. El Kirat El Allame, 'North Africa and Middle East', in Christopher Moseley (ed), *The Unesco Atlas of the World's Languages in Danger: Context and Process*, University of Cambridge, Cambridge (World Oral Literature Project), 2012, [en ligne]

<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001870/187026e.pdf>

application de cette doctrine unificatrice que, pour arabiser le pays, les noms des villes qui rappellent la tradition amazighe se voient attribuer des noms arabes. C'est ainsi, également, que l'enseignement de la langue amazighe à l'Université de Rabat est aboli.<sup>12</sup> Pour mieux promouvoir l'arabisation, on va même jusqu'à interdire l'usage des prénoms amazighs.

C'est dans ce contexte de cantonnement culturel qu'il faut situer l'émergence au Maroc, en 1967, du Mouvement culturel amazigh (MCA), à l'initiative de l'Association Marocaine de Recherche et d'Échange Culturels (AMREC).<sup>13</sup> À cette période, l'arabité est incontestée au sein de l'élite marocaine et il est alors impensable d'afficher clairement la berbérité dans le nom d'une association. La neutralité de la dénomination de l'association est ainsi « retenue par crainte d'être accusés de régionalistes (séquelles de la culpabilité du *dahir* berbère) ». <sup>14</sup> L'émergence de ce Mouvement culturel amazigh constitue, malgré les contraintes, le point de départ d'une réflexion autonome sur l'identité amazighe moderne et l'ancrage d'une prise de conscience des intellectuels amazighophones, devenus promoteurs de la revendication identitaire.

Le « Printemps berbère » de Kabylie en 1980 ouvre la voie de la protestation populaire. Pour la première fois, les kabyles disent publiquement et massivement non à l'arabisation et affirment une

---

<sup>12</sup> L'Université de Rabat, créée en 1912 par la création de l'École Supérieure de langue Arabe et de Dialectes Berbères sera remplacée, en 1920, par l'Institut des Hautes Études Marocaines (IHEM) et en 1957, par l'actuelle Faculté des Lettres de Rabat. Cet institut avait pour vocation la formation des fonctionnaires pour les différentes administrations. L'enseignement du berbère à l'IHEM était assuré par des enseignants de grande renommée dans le domaine berbère et arabe (Henri Basset, Arsène Roux, Lionel Galand, Serres, Paulette Galand-Pernet). En 1957, l'enseignement officiel du berbère disparaît. Dès l'indépendance, l'amazigh n'a plus été enseigné. S. Chaker, « Enseignement », in *Encyclopédie berbère*, 17 | Douiret – *Eropaei*, Édisud, Aix-en-Provence, 1996, p. 2644-2648 ; F. Boukhris, « L'Université possible : quelle place pour les études amazighes ? » in *Asinag*, 2 (2009), p. 34.

<sup>13</sup> Il faut rappeler dans ce contexte l'influence de l'Académie Berbère (*Agraw Imazighen*) créée à Paris par des exilés kabyles en 1966. Cette Académie constitue une étape essentielle et un moment crucial pour la défense de la langue et culture berbères. L'Académie berbère propose un alphabet standard sur la base des *tifinaghs* diffusés en Algérie et au Maroc. Périodiquement, et souvent en *tifinagh*, elle publie la revue *Imazighen*. Cfr. A. Guenoun, *Chronologie du mouvement berbère. Un combat des hommes*, Casbah Éditions, Alger, 1999.

<sup>14</sup> A. Bounfour, *op.cit.*, p. 165.

amazighité qu'ils sont décidés à défendre. Cette prise de conscience identitaire touche également le Maroc, où ces événements sont commémorés chaque année par les étudiants berbérophones. Dans ce contexte, le printemps algérien a un impact important sur le mouvement au Maroc, et démontre qu'un « autre type de militantisme était possible, plus politique et plus déterminé ».<sup>15</sup>

Le contexte algérien contribue sans aucun doute à redéfinir le poids des revendications amazighes marocaines et à mieux comprendre la pression que celles-ci pouvaient exercer sur le pouvoir.<sup>16</sup> Les événements d'Algérie ouvrent une nouvelle phase dans le débat sur la cause amazighe au Maroc. Ce tournant est symboliquement marqué par les déclarations de Mohamed Chafik, le doyen des intellectuels amazighs, qui, devenu membre de l'*Académie du Royaume du Maroc*, y fait son premier discours sur le thème de l'amazighité et sur l'attachement profond de l'auteur à la préservation de son identité qu'il considère comme « pluridimensionnelle », en opposition à l'homogénéisation culturelle. Ses propos affirment bien qu'il s'agit, pour les Amazighs, de redéfinir la nation marocaine en termes de diversité culturelle en réaction à la politique officielle d'une unicité identitaire forgée autour de l'arabité et de l'islamité.<sup>17</sup>

Un premier réseau d'associations se crée dans les années 1970, dans la région du Souss, autour des activités de l'université d'été d'Agadir. Mais jusqu'à la fin des années 80, ces mouvements amazighs se voient pratiquement interdire toute activité. En 1987, des adhérents les plus radicaux de l'AMREC se retrouvent dans l'association *Tamaynut*. Celle-ci peut participer aux travaux de commissions spécialisées des Nations Unies, et ses représentants peuvent insérer la cause amazighe dans la problématique des droits des peuples indigènes ou autochtones.<sup>18</sup> La question ainsi posée

---

<sup>15</sup> Selon P. Feliu, « Cependant, le moment n'était pas encore venu », *op. cit.*, p. 12.

<sup>16</sup> M. Tilmatine, *Il movimento berbero (Masiro) in Algeria tra rottura e integrazione*, consultable à l'adresse:

<http://www.gfbv.it/3dossier/masiri/masiri1.html#moha>

<sup>17</sup> F. Aït-Mous, « Les enjeux de l'amazighité au Maroc », in *Confluences Méditerranée*, 78 (2011), pp. 121-131.

<sup>18</sup> Selon M. Oiry-Varacca, « parler d'autochtonie reviendrait à faire revivre un passé colonial toujours sensible sur les deux rives de la Méditerranée. Cette notion, en favorisant l'ethnisme, irait à l'encontre de l'unité nationale bâtie depuis l'indépendance du Maroc en 1956 et risquerait de perturber des équilibres politiques internes que le "Printemps marocain" a révélé précaires. L'autochtonie est une stratégie récente du mouvement amazigh marocain, comme cela a été dit

renvoie en particulier à la détermination du statut juridique des Amazighs en Afrique du Nord, et à une interrogation : les Amazighs constituent-ils un peuple autochtone<sup>19</sup> ou une minorité ?<sup>20</sup>

Les autres associations, mais aussi la majorité des Amazighs au courant de ce débat, ne trouvent acceptable ni l'une ni l'autre des deux thèses (autochtonie ou minorité), car elles y voient le risque d'une rapide marginalisation de la langue et de la culture berbères. Pour les Amazighs, réunis en associations, l'important est clairement de contester les institutions et de s'opposer à l'assimilation. La priorité n'est nullement de s'affirmer comme une minorité. Dans les années

précédemment. Elle est liée à l'évolution d'un mouvement culturaliste né dans les années 1960-1970 vers des prises de position de plus en plus politiques, dans un contexte où les espoirs suscités par l'ouverture qui caractérise le début du règne de Mohammed VI (qui succède à son père Hassan II en 1999) sont déçus : l'instauration d'un Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) en 2002 a ainsi été considérée par les militants comme une initiative limitée, du fait des tensions politiques au sein du conseil d'administration de l'IRCAM ». Cfr. S. Bennis, 'The Amazigh Question and National Identity in Morocco', [en ligne] <http://espacepolitique.revues.org/2504>. « Malgré tout, seul un petit nombre d'associations revendique le caractère autochtone des populations amazighes. Ces associations n'en disposent pas moins d'un pouvoir de pression important, car elles bénéficient de l'appui des Nations Unies », M. Oiry-Varacca, « Les revendications autochtones au Maroc. Pour une approche postcoloniale pragmatique », in *Espace, populations, sociétés*, 1 (2012), pp. 43-57.

<sup>19</sup> Cfr. l'étude de Martínez Cobo qui définit comme autochtones les groupes « ayant une continuité historique avec les sociétés antérieures à l'invasion et avec les sociétés précoloniales qui se sont développées sur leurs territoires, et qui se jugent distincts des autres secteurs de sociétés qui dominent à présent sur leurs territoires », Rapport final de M. José R. Martínez Cobo, ancien membre de la sous-commission des droits de l'Homme, intitulé *Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones* (Document des Nations Unies publié E/CN.4Sub.2/1986/7 (1986).

<sup>20</sup> Selon le rapport des Nations Unies : « Adoptée par consensus en 1992, la Déclaration des Nations Unies sur les minorités, en son article premier, se réfère aux minorités comme étant fondées sur leur identité nationale ou ethnique, culturelle, religieuse ou linguistique, et dispose que les États doivent protéger leur existence. Il n'existe pas de définition reconnue à l'échelon international qui permette de déterminer quels groupes constituent des minorités. Il est fréquemment souligné que l'existence d'une minorité est une question de fait et que toute définition doit tenir compte à la fois de facteurs objectifs (comme l'existence d'une ethnicité, d'une langue ou d'une religion commune) et de facteurs subjectifs (notamment l'idée que les individus concernés doivent s'identifier eux-mêmes comme membres d'une minorité) », in *Droits des minorités: Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York et Genève, 2010 (HR/PUB/10/3), [en ligne] [http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights\\_fr.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_fr.pdf).

1990, une nouvelle dynamique s'enclenche. Un contexte différent est en effet en train d'émerger avec l'affirmation, dans le discours international et dans les mouvements de défense des droits de l'homme, de l'objectif prioritaire d'un État fondé sur la démocratie, sur les droits de l'homme et sur l'État de droit. Dans ce contexte, le mouvement culturel amazigh peut, par touches successives, affirmer son indépendance par rapport aux partis politiques. De plus, en favorisant un rapprochement entre les associations,<sup>21</sup> il peut, progressivement, s'engager dans des initiatives qui lui permettent de revitaliser ses activités et de tester les réponses des autorités.<sup>22</sup>

C'est à partir de cette époque que les revendications du mouvement commencent à monter en puissance et qu'ont lieu les premières actions coordonnées des associations locales. L'un des documents produits dans ce contexte et qui émane du Mouvement pour la Culture Amazigh (MCA), a un rôle déterminant et représentatif : il s'agit de la « Charte de la langue et la culture amazighe », connu comme la « Charte d'Agadir » (1991). Ce document est conçu comme une protestation contre la marginalisation des Amazighs ; il formule une demande en huit points, notamment la reconnaissance de l'amazigh dans la Constitution, la promotion de la langue et de la culture amazighes dans les différents domaines d'activité culturelle et dans l'éducation, l'inclusion de l'amazigh dans les programmes de recherche scientifique, le projet d'une institution nationale pour l'étude et la recherche amazigh et la présence de la langue amazighe dans les médias. C'est à cette occasion que les militants du Mouvement commencent à utiliser le terme « Amazigh », rejetant la

---

<sup>21</sup> En 1990, les sections Internationales de LMDDH, AMDH, OMDH, l'Association de Juristes Marocains et l'Association des Avocats du Maroc souscrivent la *Charte Nationale des Droits de l'Homme*, qui parvient pour la première fois à créer le consensus autour d'une notion commune de droits humains, entendue comme noyau dur incontestable et inaliénable, J. M. Gonzales Riera, « Des années de plomb au 20 février. Le rôle des organisations des droits humains dans la transition politique au Maroc », in *Confluences Méditerranée*, 78 (2011), pp. 35-47.

<sup>22</sup> Dans le fameux discours du 20 août 1994, durant la fête de la Révolution du roi et du peuple, Hassan II affirme pour la première fois que la cause amazighe occupe une place de choix. Le roi préconise l'enseignement dans toutes les écoles primaires des trois « dialectes marocains » (le tarifit, le tamazigh et le tachelhit) et atteste que le Maroc doit s'articuler autour des « authenticités et des coutumes diverses, aussi riches les unes que les autres », M. Benhlal, « Maroc-Chronique intérieure », in *Annuaire de l'Afrique du Nord 1994*, Paris, CNRS, 1996, p. 594.

désignation de « Berbère » perçue comme péjorative.<sup>23</sup> Le discours identitaire amazigh de l'époque ne manque pas non plus, à ses débuts, de se référer à la valorisation de la culture populaire, ce qui est compris comme une valorisation de la culture amazighe. Cette démarche doit notamment permettre au Mouvement de mettre l'accent sur l'importance de l'oralité dans le patrimoine marocain.

De 1993 aux années 2000, le Mouvement entre dans une phase d'internationalisation. Les associations culturelles amazighes commencent en effet à saisir des instances internationales et à poser le problème du statut des Amazighs dans les débats sur les minorités et/ou sur les populations autochtones.<sup>24</sup> Bien qu'ayant des réticences sur ce point (voir ci-dessus), les associations amazighes cherchent à mobiliser des réseaux internationaux de soutien aux peuples autochtones et à jouer la carte de l'autochtonie essentiellement pour faire pression sur l'État marocain.

L'internationalisation devint « officielle » avec la création en 1995 du Congrès Mondial Amazigh (CMA) : une organisation internationale non gouvernementale indépendante des États et des partis politiques fondée par des émigrés marocains et algériens en France, avec des sections dans les pays d'Afrique du Nord, en Europe et en Amérique du Nord.<sup>25</sup>

Au cours des dernières décennies, le MCA élargit sa base sociale en dépassant le monde académique et en s'implantant dans les zones rurales à travers une prolifération d'associations culturelles ayant bien intégré les revendications du mouvement. Avec le recul, il est clair que le MCA a été un acteur clé de la revendication identitaire et de la prise de conscience dans les zones rurales. Pour autant, ces démarches communes n'ont pas occulté les différences significatives des formes régionales du militantisme. Cette diversité ne doit pas être considérée comme une faiblesse ou comme un fractionnement contre-productif du mouvement. La diversité, au contraire, est l'une des manifestations de l'identité berbère et elle est l'une de ses richesses. Elle s'inscrit dans son « code génétique ».

---

<sup>23</sup> Depuis les années 1960, le terme *amazigh* est de plus en plus employé à la place de « berbère », S. Mezhoud - Y. El Kirat El Allame, *op. cit.*, p. 29.

<sup>24</sup> M. Chraïbi, *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc*, Publications de l'IRCAM, Rabat, El Jaadida, 2013.

<sup>25</sup> G. Kratochwil, « Les associations culturelles amazighes au Maroc. Bilan et perspectives », in *Prologues : Revue maghrébine du livre*, 17 (1999), p. 39.

### De la revendication aux luttes sociales : le cas du Sud-Est marocain

La région berbérophone du Sud-Est marocain, au sud des montagnes du Haut Atlas central, (entre les localités de Tinghir, Errachidia et Goulmima) est essentiellement rurale. Pendant la colonisation, de profonds bouleversements affectent une société très attachée à son identité et à une autonomie fondée sur des coutumes (*izref*), des institutions (*jemaa*, *amghar*) et sur un riche patrimoine culturel et religieux (*chorfas*, *zaouias*).<sup>26</sup> La transformation de l'espace résultant d'une nouvelle organisation administrative coloniale ainsi que les nouveaux modes de règlement des conflits (relevant d'un tribunal coutumier) brisent les solidarités tribales et transforment la perception que les habitants du Sud-Est marocain ont de l'autorité et la vie collective. La période coloniale correspond ainsi à une marginalisation de cette société alors que son identité tribale, religieuse et matérielle est érodée par les bouleversements politiques et économiques.

L'indépendance n'a pas mis terme à ce processus : la monopolisation du mouvement national par les milieux urbains et leur mainmise sur les institutions centrales, la structuration de l'espace politique et administratif, selon les principes de centralité hérités du Protectorat, n'ont pas permis au monde rural de faire entendre sa voix. Les élites rurales et berbérophones, affaiblies par la colonisation, ont été incapables de revivifier leur patrimoine culturel et se sont vues imposer l'hégémonie culturelle du mouvement nationaliste urbain. Un auteur n'hésite pas à dire que ces conséquences « constituent l'une des plus importantes fractures de la société marocaine depuis l'indépendance ».<sup>27</sup>

Dans le Sud-Est marocain, la discrimination de l'amazigh a toujours été particulièrement agressive. La première année après l'indépendance est, à cet égard, cruciale et elle conditionne pour de longues décennies l'évolution de la région.<sup>28</sup> Le Parti de l'Istiqlal (PI)

---

<sup>26</sup> Cette société est organisée depuis des temps très anciens « sur des bases pas stables », surtout si on pense aux migrations qui ont modifié le peuplement de la région, notamment au XIX<sup>e</sup> siècle, qui a été particulièrement touchée par la marginalisation, A. Aouchar, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique-Orient, 2005, p. 1.

<sup>27</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>28</sup> L'unanimité qui se fit autour du Parti de l'Istiqlal à la fin du Protectorat français n'est due en réalité qu'au consensus qui s'établit au sein du peuple marocain au sujet de la restauration de Mohammed V. Une fois le Roi de retour et

y investit tous les rouages de l'État. Ceux qui refusent la domination du PI adhèrent au Parti démocratique de l'Indépendance (PDI) parce que celui-ci s'oppose au niveau national à la mainmise de l'Istiqlal sur les institutions du pays. La région est ainsi de fait divisée entre les deux partis dont le jeu politique se résume à celui d'une compétition pour le pouvoir. C'est dans ce contexte que se déroule « l'affaire Bihi ». Addi (ou Bihi) est alors gouverneur du Tafilalet. En accord avec la population amazighe locale, il rejette la création de nouveaux tribunaux liés au pouvoir central.<sup>29</sup> Il prend même la décision d'emprisonner les représentants locaux du Parti de l'Istiqlal et il prend le contrôle direct de quelques villages de la région. Le gouvernement doit intervenir par la force et fait arrêter la majorité des « rebelles ». Selon les habitants, de nombreux opposants disparaissent et d'autres sont exilés.<sup>30</sup>

Comme le dit A. Aouchar, ces troubles, qui touchent de nombreuses régions et notamment le Rif, « n'étaient pas seulement l'expression de la renaissance de la compétition pour le pouvoir [...]. Ils étaient révélateurs du refus d'une partie des choix politiques du PI ». <sup>31</sup> En effet, dans les communautés rurales du Sud-Est marocain, la mobilisation en faveur de l'indépendance « n'a pas entraîné une renaissance et un renouvellement de la culture locale ». <sup>32</sup>

### L'Affaire « Tilelli »

Dans le Sud-Est marocain les relations avec le pouvoir central ont, historiquement, toujours été tendues. 1994 est une année repère, lors des événements de l'affaire dite de « Tilelli ». Cette affaire, en effet, devait marquer un tournant dans l'histoire du mouvement revendicatif amazigh du Maroc.

L'association Tilelli (qui signifie « liberté » en tamazight), naît à Goulmima, une oasis située à 60 kilomètres de la capitale provinciale, Errachidia. Signataire de la Charte d'Agadir, elle est très active. L'histoire a pour cadre le défilé du 1<sup>er</sup> mai 1994, organisé par la

---

les autorités coloniales affaiblies, la compétition pour le pouvoir commence bien avant 1956, *Idem*, pp. 240-241.

<sup>29</sup> Ces troubles concernant le refus d'une partie de l'opinion face aux choix politiques du PI touchèrent de nombreuses régions et notamment le Rif (*Ibidem*).

<sup>30</sup> M. Arehal, « Le Sud-Est et la *hogra* ! Qu'avons-nous fait pour mériter ça ? », in *Le Monde Amazigh*, 129 (mars 2011), p. 8.

<sup>31</sup> A. Aouchar, *op. cit.*, p. 241.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

Confédération démocratique du travail (CDT) et l'Union générale des travailleurs marocains (UGTM). Selon le président de Tilelli, M. Ali Harcherras, professeur au lycée de Goulmima, les « berbéristes » représentent les deux tiers des participants à ce défilé. Ceux-ci sont particulièrement visibles. On les voit, en effet, défiler en scandant des slogans (*tamazight à l'école ; pas de démocratie sans tamazight*) et en déployant des banderoles qui revendiquent la reconnaissance du tamazight.

Ces manifestations sont considérées par les autorités marocaines comme une atteinte aux valeurs de l'État et à l'ordre public. Les manifestants sont ainsi accusés de ces deux infractions, ayant comme conséquences des arrestations arbitraires et des condamnations disproportionnées par rapport aux faits reprochés. Pour avoir ainsi affirmé les revendications du mouvement culturel amazigh, M. Ali Harcherras et six de ses collègues enseignants, tous de Goulmima, sont arrêtés. On leur reproche « d'avoir participé à une manifestation au cours de laquelle ils avaient affiché des banderoles revendiquant la reconnaissance du tamazight et brandi un drapeau en tifinagh ». <sup>33</sup> Mais ces manifestations dénoncent également les conditions de vie de la région : la pauvreté, les insuffisances des infrastructures, l'exclusion sociale au sein de l'État. Au même moment, le poète et auteur-compositeur Moha Mallal écrit ne « jamais pleurer en silence », pour dire que sa langue n'est ni morte ni oubliée. <sup>34</sup>

Le cas des détenus de Goulmima suscite de fortes réactions dans la communauté amazighe, tant au Maroc qu'à l'étranger. En Kabylie et à Paris plusieurs groupes de soutien se mobilisent. Les pressions locales, nationales et internationales sont telles que, quelques semaines plus tard, les condamnés font partie des 424 personnes amnistiées par Hassan II, effaçant ainsi leur peine. <sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> M. El Banna, « Tilelli 1994 : la presse en a parlé », in *Le Monde*, 1<sup>er</sup> juillet 1994.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> Selon Joël Donnet « Renaissance berbère au Maroc », in *Le Monde Diplomatique*, (Janvier 1995), « Plusieurs interprétations sont données de cette affaire. M. Mimoun Habriche, rédacteur au quotidien Al Bayane, estimait qu'il s'est agi d'« une bévue d'un petit agent d'autorité locale qui n'a pas mesuré la portée de ses actes ». M. Driss Benzakri, vice-président de l'Organisation marocaine des droits de l'homme (OMDH), notait que « beaucoup expliquent ces arrestations comme une mise en garde (...) ». En tout cas, estimait M. Ouzzin Aherdan, ancien député et directeur de la revue Tifinagh, « l'affaire de Goulmima a servi de révélateur dans

Ces événements ont eu une résonance qui est allée cependant bien au-delà. Le 20 août 1994, et après trente-trois ans de règne, le roi Hassan II est contraint de prononcer le premier discours dans lequel il parle de la langue amazighe, même s'il utilise le terme au pluriel de « dialectes » pour la désigner. Ce discours est depuis lors considéré par les spécialistes comme la première étape d'une reconnaissance politique et nationale de la cause amazighe.<sup>36</sup>

Après ces événements, le renom et l'exemple de l'association Tilelli entraîne la création de nombreuses autres associations dans les villes du Sud-Est (Tinjdad, Tadighust, Amellago, Aufus, Errachidia, Rissani, Mellab). Leur engagement a les mêmes qualités et leur détermination se manifeste lorsque ces associations contribuent, avec toutes les autres associations amazighes du Maroc, à la publication du *Manifeste de 2000*, dans lequel, pour la première fois, les revendications de leurs droits linguistiques et culturels font l'objet d'une expression unifiée.

En 2001, plusieurs manifestations pacifiques ont lieu à Goulmima pour protester contre l'achat de terres collectives par le gouvernement, en dépit des droits coutumiers inaliénables des communautés locales.<sup>37</sup> C'est pendant cette période que les associations de la région sont le plus actives pour constituer un espace autonome d'organisation de la société civile. Ces associations se fondent sur le constat d'une prise de conscience de l'identité amazighe, sur un engagement volontaire et sur une mobilisation solidaire des individus. Leur finalité est d'agir dans l'intérêt collectif des communautés.

Lors des événements de 2011, la région du Sud-Est connaît une participation particulièrement active. Elle est aux premiers rangs des nombreuses manifestations pacifiques qui dénoncent l'exclusion socio-politique et réaffirment, en même temps, les spécificités locales ainsi que l'urgence d'une amélioration des conditions de vie de la région.

Le mouvement amazigh dans cette région apparaît, on le voit bien, comme une matière complexe : en plus d'être porteur d'un message culturel, il se manifeste comme un espace de protestation et de

---

tout le Maghreb », [en ligne] <http://www.tamazgha.fr/Renaissance-berbere-au-Maroc.html>.

<sup>36</sup> L. Feliu, « Le Mouvement culturel amazigh (MCA) au Maroc », in *L'Année du Maghreb*, 1 (2004), p. 17, [en ligne] <http://anneemaghreb.revues.org/313>

<sup>37</sup> « Appel à une marche pacifique à Goulmima au sujet des terres collectives », in *Le Monde Amazigh*, 129 (Mars 2011), p. 8, 31 octobre, 9 (2001), p. 2.

redéfinition de l'identité des jeunes. Comment ne pas y voir une reformulation, sous l'influence de contraintes locales, du discours amazigh que l'on voit, de façon si actuelle, s'identifier aussi aux problèmes de l'identité des jeunes ? Il y a eu comme une réinvention de l'histoire : en dénonçant les violations des droits de l'homme commises par le *Makhzen*, le mouvement amazigh s'est révélé être un instrument capable de capter l'attention des jeunes, de canaliser leurs énergies et de leur permettre d'exprimer, par leurs protestations, la profondeur de leur mécontentement. De telles dynamiques semblent bien montrer que l'identité amazighe s'est désormais enrichie d'un nouveau sentiment de solidarité entre les générations, que ce soit dans la région, dans le pays ou au-delà de ses frontières. Ce nouveau vécu n'est-il pas le résultat de quarante ans de vie associative et de militantisme qui ont façonné une nouvelle vision de l'identité berbère ? Ce constat n'ouvre-t-il pas sur de nouvelles perspectives et sur un appel à de nouvelles études pour en comprendre les dynamiques ?

### **Le contexte général et le processus de réconciliation (1999-2005)**

Avec le nouveau discours sur les droits de l'homme dans les années 1990, la cause amazighe au Maroc entre dans une nouvelle phase et connaît des changements remarquables. Le plus notable est celui qui est dynamisé par les amendements constitutionnels. Ceux-ci ont en effet engagé le pays dans un important processus de réformes politiques et institutionnelles, y compris avec la création d'organes spéciaux chargés de la protection des droits de l'homme.

Au cours de la dernière décennie, les données marocaines sur la cause amazighe ont évolué. Les événements du « printemps noir » des années 2001/2002 qui se sont produits en Kabylie y ont certainement joué un rôle. Le point culminant du nouveau cycle est marqué, dans les années 1990, par les deux révisions constitutionnelles de 1992 et 1996. Celles-ci s'inscrivent dans un processus plus large de réformes politiques et institutionnelles. Les mesures considérées prévoient la création du Conseil consultatif des droits de l'homme (1990), la libération des prisonniers politiques et le retour des exilés, la mise en place de tribunaux administratifs (1993), la création d'un Ministère en charge des droits de l'homme (1993), la création du Conseil constitutionnel et du Conseil consultatif pour le dialogue social (1994). Ce cycle de réformes se poursuit avec le gouvernement dit de « l'alternance » (1998) et prend une nouvelle vigueur avec l'accession au trône de Mohamed VI (1999).

Dans ce contexte de réformes, les droits linguistiques et culturels sont eux-mêmes une condition préalable et inséparable de l'application des principes des droits de l'homme. Le processus politique dit de « réconciliation nationale » renforce cette prise de conscience et il crée de nouvelles opportunités pour capitaliser les revendications amazighes.

### **Le processus de réconciliation nationale en faveur de l'amazigh. Du conflit à la négociation**

À l'automne 1995, un rapport de la Banque mondiale rendu public par le roi Hassan II décrit la situation difficile que traverse le Maroc. Le roi Hassan II y fait allusion en parlant « d'un pays au bord de la crise cardiaque ». Pour gérer la crise, le Roi déclare officiellement qu'il veut changer la constitution du pays afin de relancer le processus de « transition démocratique », dont les modalités proposées au Bloc démocratique au tournant des années 1990 ont été refusées après les élections législatives de 1993.

Le roi craignait alors un débordement des islamistes et des syndicats qui avaient montré leur force lors des manifestations contre la guerre du Golfe et lors de la grève générale de décembre 1990. L'enlèvement au Sahara, l'instabilité en Algérie et la nouvelle politique pro-démocratie et pour les droits de l'homme des États Unis et de la France s'ajoutent à ses inquiétudes.<sup>38</sup>

Il devenait alors clair que les conflits et les tensions sociales étaient sur le point d'exploser et qu'il n'y avait pas encore de bonnes réponses aux multiples questions non résolues : le taux élevé d'analphabétisme, le manque de spécialisation dans l'emploi, le déséquilibre considérable entre le système éducatif et le marché du travail, le chômage chez les jeunes diplômés, le poids encore considérable de la pauvreté, l'importance d'une dette publique de plus en plus insupportable.<sup>39</sup>

Le règne de Hassan II est une période douloureuse pour la cause amazighe. Cette époque, on l'a déjà noté, est marquée par une répression très dure, et ce n'est que vers la fin de son règne que le Roi accepte timidement une reconnaissance des réalités de l'amazighité. Le Roi n'avait plus d'autre choix car, entretemps, le Mouvement

---

<sup>38</sup> T. Desrues - H. M. De Larramendi (dir.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Jaén, Editorial Almuzara, 2011.

<sup>39</sup> I. Ramonet, « Où va le Maroc? », in *Le Monde Diplomatique*, aout 1991, p. 1.

amazigh avait émergé sur la scène politique et il pouvait s'exprimer par le canal de ses nombreuses associations ainsi que par le canal du *Conseil National de Coordination* (CNC). Ce conseil a d'abord été présidé par Ahmed Adhghirni (octobre 1995 à 1997), puis par Ali Harcherras (de l'association *Tilleli*).

Sur le plan politique et sur le plan des droits, le bilan des 38 ans du règne de Hassan II est largement négatif. Les libertés publiques et syndicales ont été niées ou dévalorisées, les droits civils et politiques ont été réduits et il y a eu des violations constantes des droits humains. Les opposants ont été réprimés, emprisonnés, exilés ou assassinés.<sup>40</sup> Ce climat politique a sans nul doute joué contre la promotion des réformes nécessaires. Mais il s'est aussi traduit par une désespérance sociale, par une perte de confiance dans les partis politiques qui ne parviennent pas à répondre aux attentes des citoyens et, par compensation, par une adhésion de plus en plus marquée au populisme des islamistes.

En 1999, après le décès du roi Hassan II, son fils, Mohamed VI, fait le choix d'une rupture avec la politique précédente en lançant le Maroc sur une voie de modernité et de démocratie.<sup>41</sup> Mais, avec le recul d'une quinzaine d'années, force est de constater que ce roi qui se voulait novateur, n'est pas vraiment sorti des pratiques politiques de l'héritage historique du *Makhzen*. On le voit bien dans la récupération des mécanismes de gouvernement qui répondent le mieux aux besoins de la légitimation monarchique, à l'intérieur et l'extérieur du pays. En la matière, Mohammed VI reste le pilier du système politique *makhzénien* et s'inscrit largement dans la continuité avec ses prédécesseurs, Mohammed V et Hassan II. Il est frappant, à cet égard, de constater comment la conception autoritaire et de soumission *makhzénienne* qu'avait Hassan II de la démocratie apparaît dans les organismes à prétentions démocratiques dont il avait assuré la création, le *Conseil consultatif des droits de l'homme* (CCDH), le Conseil National de la jeunesse (1991) et la Fondation Hassan II pour les Marocains. Leurs mécanismes institutionnels mettent en évidence leur dépendance vis-à-vis du *Makhzen* et leur manque d'autonomie.

---

<sup>40</sup> S. Slyomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 46-50.

<sup>41</sup> T. Desrues, « Le Mouvement du 20 février marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections », in *L'Année du Maghreb*, 8 (2012) [en ligne] <https://anneemaghreb.revues.org/1537>

Mohammed VI a mis en œuvre le programme du Conseil consultatif des droits de l'Homme (CCDH)<sup>42</sup> par décrets royaux, en instituant deux commissions. La première, dénommée *Commission indépendante d'arbitrage* est instituée le 17 août 1999, quelques semaines après la mort du roi Hassan. Cette commission est chargée de déterminer les indemnisations pécuniaires qui peuvent être versées, au titre de compensation, aux victimes marocaines des violations des droits de l'homme.<sup>43</sup>

La seconde commission, établie en 2004-2005, est dénommée *Instance Équité et Réconciliation* (IER). Son premier président, nommé par le Roi, Driss Benzekri est un ancien prisonnier politique (1974-1991). Il incombe à cette commission d'examiner les projets et programmes du gouvernement en matière de droits de l'homme en vue « d'adopter des mécanismes conformes aux normes globales des droits de l'Homme qui incluent les droits civils, politiques, économiques et sociaux ». <sup>44</sup> Cette commission est toujours en fonction.

La Commission IER ne dispose pas d'un programme explicite pour la cause amazighe. Il y aurait eu pourtant des justifications pour un tel programme. Selon certains documents d'archive, la majorité des victimes étaient, en réalité, des amazighs.<sup>45</sup> Driss Benzekri, le

---

<sup>42</sup> Au Maroc, la reconnaissance et la défense des droits de l'homme, introduite dès 1970 dans le discours politique de l'opposition, devient, dans les années 1980, de par le poids de la conjoncture politique mondiale et de la pression idéologique internationale, un véritable enjeu du changement politique. La société civile y joue un rôle prépondérant à travers l'action militante de nouveaux acteurs sociaux tels que les associations de défense des droits de l'homme, et l'association des Barreaux du Maroc, symbolisée notamment par l'adoption en 1990 de la Charte nationale des droits de l'homme. En 1990, le Conseil consultatif des droits de l'homme (CCDH) est « un organisme dont la composition et la mission relèvent de la plus pure stratégie néo-makhzénienne de contrôle social et d'intégration politique », J. -Cl. Santucci, « État de droit et droits de l'État au Maroc : réflexions à propos du Conseil consultatif des droits de l'homme », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 34 (1997), pp. 290-291.

<sup>43</sup> S. Slyomovics, « Témoignages, écrits et silences : l'Instance Équité et Réconciliation (IER) marocaine et la réparation », in *L'Année du Maghreb*, 4 (2008), pp. 123-124.

<sup>44</sup> Le programme de l'IER était vaste et ambitieux. Feliu écrit que si on l'avait appliqué, il aurait pu constituer un véritable programme de démocratisation. Cependant, elle remarque qu'« on manque les pouvoirs et le pouvoir de le réaliser », L. Feliu, *op. cit.*, p. 225.

<sup>45</sup> Selon les amazighs que j'ai interviewés dans la région du Tafilalet, à Errachidia, à Rich, sur les travaux de l'IER, très souvent, les membres des

président de la commission, a lui-même été l'un des signataires du manifeste berbère, devenant plus tard Ministre des Droits de l'homme. À sa mort en 2007, les militants amazighs l'ont unanimement salué comme un combattant pour les droits de l'homme et pour la démocratie, et comme un défenseur des principes que proclame le mouvement amazigh. Les associations amazighes s'enorgueillissent aujourd'hui d'avoir encouragé le processus de réconciliation entre l'État, les forces politiques et la société civile. Elles se sont associées sans hésiter au Roi pour toutes les actions sociales qu'il a lancées, que ce soit pour le droit des femmes ou pour les droits de l'homme. Ces mesures correspondent à leur propre vision d'une société pluraliste et ouverte.<sup>46</sup>

C'est dans ce contexte de détente que se déroulent des négociations entre le Palais et des représentants du mouvement amazigh. Celles-ci aboutissent à la création de l'IRCAM en 2001, à la publication du Manifeste berbère en 2000, à la liberté d'utiliser des prénoms amazighs, au choix de l'alphabet tfinagh, à l'enseignement de l'amazigh dans les écoles primaires, à la possibilité de se défendre devant les tribunaux en berbère et, enfin, à la constitutionnalisation de la langue amazighe en 2011.<sup>47</sup>

Ces ouvertures en faveur de l'amazigh montrent que l'État marocain s'est engagé dans une dynamique de profonde réforme structurelle. Tous les acteurs sont bien conscients des résistances qui seront rencontrées et des difficultés à mettre toutes ces mesures en pratique. Mais le plus important est fait puisqu'il s'agit désormais d'une politique institutionnalisée. Cette politique changera le Maroc mais il est aussi probable qu'elle aura des effets dans les autres pays du Maghreb, en Tunisie, en Libye et surtout en Algérie. Le Maroc « a ouvert une porte sur un horizon tout à fait nouveau » quels qu'en

---

Commissions arrivaient sur place et essayaient de régler les questions en vitesse, même sans que les victimes ou les familles des victimes puissent raconter, discuter ou analyser leurs vécus. Au Rif, pendant les travaux de la commission de l'IER à al-Hoceima, il y a eu du retard en raison de la peur du Parti de l'Istiqlal d'être impliqué dans la violence des années 1956-1959. Cfr. *Le Monde Amazigh*, 61 (Juin 2005).

<sup>46</sup> B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011, p. 135.

<sup>47</sup> *Recherche sur les bonnes pratiques pour la mise en œuvre des principes de la Convention 169 de l'OIT - La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la Lumière de la Convention n° 169 - Étude de cas.* [http://www.ilo.org/indigenous/Resources/Publications/WCMS\\_123786/lang--fr/index.htm](http://www.ilo.org/indigenous/Resources/Publications/WCMS_123786/lang--fr/index.htm)

soient les incertitudes et les délais inhérents à tout processus de changement.<sup>48</sup>

### **Le « Mouvement du 20 février » (M-20F) et les revendications amazighes**

Le Mouvement du 20 février est un marqueur de l'histoire récente du Maroc. C'est en effet autour de ce mouvement que plusieurs dizaines de milliers de personnes se mobilisent à travers le Maroc, pendant le premier semestre 2011, pour dénoncer une corruption devenue systémique et généralisée et pour revendiquer des réformes au nom de la justice sociale, de la liberté et de la dignité.<sup>49</sup> Ce mouvement est calqué sur les mouvements de révolte populaire de Tunisie et d'Égypte.

Il s'agit, comme dans ces deux autres pays, d'un mouvement horizontal et transversal dans la société civile, principalement composé de jeunes auto-organisés, très actifs et bien coordonnés à travers les réseaux sociaux et l'Internet. Mais à la différence des dynamiques des mouvements de jeunesse en Tunisie et en Égypte, qui ont abouti à un renversement des institutions et à l'expulsion de leurs chefs d'État, au Maroc, le mouvement M-20F n'est resté qu'un mouvement protestataire proclamant sa lutte contre la corruption et appelant à une transition vers une monarchie parlementaire.

Les principales exigences de transformation politique revendiquées par le M-20F portent sur la réforme de la Constitution, sur le droit au travail et à un logement décent, sur le droit à la santé et pour une répartition plus équitable de la richesse nationale. Dans sa dynamique initiale, il semble bien que le mouvement ait réussi à créer des convergences entre les partis de gauche, les branches « jeunesse » des partis politiques, des islamistes, des syndicats, des associations et des militants indépendants.

La spontanéité de ce mouvement illustre bien le fait que les espaces publics sont également des lieux où s'expriment et se forment les

---

<sup>48</sup> S. Chaker, « L'officialisation de Tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables », [en ligne] <http://www.tamazgha.fr/Salem-Chaker-analyse-1.html>

<sup>49</sup> B. Hibou, « Le mouvement du 20 février, le *Makhzen* et l'antipolitique. L'impensé des réformes au Maroc », 1, mai 2011, [en ligne] [https://www.researchgate.net/publication/281983054\\_Le\\_mouvement\\_du\\_20\\_fevrier\\_le\\_Makhzen\\_et\\_l%27antipolitique\\_L%27impense\\_des\\_reformes\\_au\\_Maroc](https://www.researchgate.net/publication/281983054_Le_mouvement_du_20_fevrier_le_Makhzen_et_l%27antipolitique_L%27impense_des_reformes_au_Maroc)

identités sociales et où se reconstruisent les identités collectives.<sup>50</sup> Les langues de communication en sont un bon indicateur et les observateurs du mouvement ont bien noté qu'une majorité des protestataires n'a utilisé que l'arabe populaire, le *darija*, ou encore, avec une fréquence notable, la langue amazighe. L'extension connue de cette langue (au Maroc, en Algérie et dans une moindre mesure en Tunisie et en Libye) semble lui avoir conféré, le temps de la mobilisation, un statut de langue politique.<sup>51</sup>

La réponse du Royaume alaouite a été rapide. Réalisant la force potentielle du consensus populaire, tant dans les villes que dans les campagnes, il n'a pas attendu pour faire quelques concessions. Dans son discours du 9 mars 2011, le Roi reconnaît la pluralité culturelle et linguistique du Maroc ainsi que la place de l'amazigh comme deuxième langue officielle. Il se prononce aussi sur « une identité marocaine multiple, héritière de l'apport de la culture judaïque, sahraouie, africaine et andalouse au lieu de la seule référence à la culture arabe ». <sup>52</sup>

Les circonstances qui ont accompagné le Mouvement du 20 février ont, sans nul doute, donné aux mouvements amazighs des opportunités de se rapprocher de leur base sociale ou du moins pour approfondir leur travail sur leur identité, leur discours et leurs priorités, sans ignorer le renforcement de leurs structures avec de nouveaux militants. La brève histoire du M-20F montre que ce mouvement n'a pas eu le recul nécessaire pour pouvoir mettre en place une stratégie d'accueil et de gestion du changement.<sup>53</sup> De ce fait, et compte tenu paradoxalement de son moment, une grande partie des possibilités qu'il ouvrait ont été perdues sinon exclues de certains partis qui « taisent prêts à lui ouvrir leurs portes. Malgré la capacité d'ouverture qu'il avait montré, le mouvement n'a pas (pas encore ?) su tirer profit de l'enthousiasme de ses nouveaux militants pour

---

<sup>50</sup> E. Ferrarese, *op. cit.*, p. 9.

<sup>51</sup> G. Waïl El Karmouni, « Mouvement du 20 février, Quels enseignements à tirer pour la gauche marocaine ? », Mars 2012, analyse pour le site « Rosa Luxembourg Stiftung » [en ligne]

[https://www.rosalux.de/fileadmin/rls\\_uploads/pdfs/Themen/Arabellion/20120315\\_ghassan\\_wail\\_maroc.pdf](https://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Themen/Arabellion/20120315_ghassan_wail_maroc.pdf)

<sup>52</sup> Par contre, toutes les mesures annonçant des avancées majeures, notamment en termes de droits et libertés, sont annulées ou nuancées par des formules faisant référence à l'identité musulmane, ou au respect des lois religieuses ou des lois organiques à venir, *Ibidem*.

<sup>53</sup> B. Hibou, *op.cit.*, p. 4.

régénérer la vie politique et proposer un modèle d'adaptation aux nouvelles données politiques, sociales et générationnelles ».

Le régime a su répondre rapidement à la contestation sociale et politique et il a su garantir une apparence de stabilité. Pour autant, la situation sociale est loin d'être restée calme depuis 2011, comme le montrent les revendications et les manifestations qui ne cessent d'affecter le pays, dans les villes mais aussi dans le nord du pays et dans certaines régions du sud.<sup>54</sup>

Selon B. Hibou, en jouant sur le registre de la dépolitisation, les associations semblent avoir reformulé, d'une autre façon, la dualité historique qui sépare le *Makhzen* et son appareil de gouvernement de l'ensemble de la société. L'entretien de ce dualisme contribue, sans nul doute, au renforcement du Palais dans la vie politique, mais, ce qui est plus nouveau, contribue aussi à de nouveaux déséquilibres de la vie économique et financière.<sup>55</sup> Il en résulte une vision très particulière de la démocratie « makhzénienne » Dans la pratique, en effet,

la participation politique a été très largement contrôlée par le *Makhzen* dans une réinterprétation de la *choura* (le mécanisme traditionnel de la consultation monarchique) qui n'est pas reconnaissance d'un pouvoir mais d'une compétence destinée à éclairer, au moins partiellement, le titulaire du pouvoir sans remettre en cause sa suprématie.<sup>56</sup>

Dans un tel contexte, on voit bien que le mouvement M-20F n'a guère pu poser de jalons sérieux pour remettre en cause le rapport de la société civile avec le *Makhzen* et le gouvernement. Comme le dit B. Hibou :

Manquent surtout des interprétations différentes de la vie en société et de la gestion des conflits, des débats, des tensions et des oppositions qui pourraient ouvrir la voie à une véritable mutation des relations de

---

<sup>54</sup> Après la répression d'émeutes urbaines à Taza, d'autres éclatent dans la région de Hoceima et de Nador. Marrakech et Agadir connaissent des manifestations respectivement contre la cherté des factures d'eau et d'électricité et pour le droit au logement, durement réprimées par les forces de l'ordre. Actuellement, à Imider, un village dans la région du Sud-Est de Tinghir, les militants et les populations qui se mobilisent depuis août 2011 tiennent à ce que l'exploitation des richesses de leurs propres terres aient des retombées sur la région et ses populations qui exigent que leur soient assurés les moyens d'une vie digne et décente.

<sup>55</sup> B. Hibou, *op.cit.*, pp. 5-6.

<sup>56</sup> *Idem*, p. 7.

pouvoir et des modes de gouvernement. Ainsi, l'antipolitique n'apparaît pas seulement comme le simple rejet de la politique, notamment le rejet des partis politiques ; il exprime aussi et surtout le rejet d'une pensée critique.<sup>57</sup>

Enfin, « le refus d'entrer ouvertement dans le jeu politique, d'animer le débat de fond, de prendre parti et de s'engager sur des options claires reste la grande fragilité du mouvement social ».<sup>58</sup>

Il n'en reste pas moins que les associations ont pu quand même entrer dans l'espace politique et s'exprimer sur des sujets jugés sensibles. L'Instance Équité et Réconciliation (IER), l'Instance Centrale de Prévention de la Corruption (ICPC), l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM), Conseil Consultatif des Droits de l'Homme (CCDH, désormais CNDH, Conseil National des Droits de l'Homme) n'auraient pas vu le jour sans la dynamique associative.

## Conclusion

La notion de reconnaissance, selon la théorie de Nancy Fraser,<sup>59</sup> n'est rien d'autre que le reflet idéologique des structures sociales dominantes. Cette proposition se vérifie dans le cas amazigh. Jusqu'à aujourd'hui, en effet, la reconnaissance identitaire n'a pas conduit à la constitution de relations égalitaires avec le pouvoir, même si les amazighs ont pu créer une brèche dans l'identité dominante imposée dans un rapport de pouvoir (celle des Arabo-musulmans), ils se sont efforcés de faire accepter une identité qui naît de l'interaction, celle des Amazighs.

L'identité berbère qui émerge à la fin des années soixante-dix, devient, avec le temps, un facteur influent dans la société. Avec les années 1990, et la montée de la mondialisation, la mobilisation croissante du mouvement amazigh a permis des avancées notables dans la reconnaissance des droits linguistiques et culturels. La cause amazighe n'est cependant pas une singularité, elle constitue l'un des éléments déterminants des conflits socio-politiques qui minent les États de l'Afrique du Nord, tout particulièrement en ce qui concerne l'identité politique postcoloniale de l'État-Nation. Les événements récents, surtout les événements de 2011, en confirment l'acuité.

La capacité de survivre et de préserver leur identité linguistique et culturelle est le résultat de négociations continues et elle est un effet,

---

<sup>57</sup> *Idem*, pp. 7-8.

<sup>58</sup> *Idem*, p. 11.

<sup>59</sup> N. Fraser, *op. cit.*, p. 15.

souvent différé, des interactions avec les régimes en place depuis l'indépendance. Les Amazighs n'ont soutenu et renforcé la défense de leurs traditions, de leur langue et de leur personnalité qu'à travers une résistance déterminée et constante. Ils ont réussi, les progrès au Maroc et en Algérie le montrent bien, à faire évoluer l'amazighité sur le plan socio-culturel et même politique.

Les différentes définitions et applications de la réconciliation au Maroc n'ont pas toujours été acceptées de manière positive par les Amazighs. Le Maroc s'est, certes, volontairement engagé (au moins théoriquement) dans un processus de changements politiques visant à faire progresser et « consolider » la démocratie, mais, depuis que la monarchie s'est exprimée sur ce sujet, cette réalité ne s'est toujours pas traduite dans les faits, bien que la monarchie alaouite ait fait quelques avancées.

Concernant la justice transitionnelle, il est en effet clair que l'approche de l'apparente réconciliation voulue par le gouvernement et par les organismes qu'il a correctement créés, pour parvenir à une réconciliation (comme les instances d'équité et de vérité), se sont avérés être encore largement fictifs ou déficients.

Le mouvement amazigh au Maroc est, aujourd'hui, l'un des mouvements associatifs les plus importants d'Afrique du Nord. Il est certain que ses sensibilités et ses principes contribuent au développement démocratique de la société. L'affirmation de son adhésion aux principes universels des droits de l'homme, aux valeurs de tolérance et du pluralisme, du rejet du sectarisme et du racisme, du respect de la diversité culturelle, constitue aujourd'hui un fait socio-politique majeur. Ce défi est celui des démocraties en train de se construire, celui, particulièrement critique, du développement équilibré des différentes régions d'un pays.

### **Bibliographie**

- Aït-Mous, Fadma, « Le réseau associatif amazigh : émergence et diffusion », in Hassan Rachik (dir.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 2006, pp.131-161.
- Aït-Mous, Fadma, « Les enjeux de l'amazighité au Maroc », in *Confluences Méditerranée*, 78 (2011), pp. 121-131.
- Aouchar, Amina, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique-Orient, Casablanca, 2005.
- Baxter, Victoria, *The Urge to Remember: The Role of Memorials in Social Reconstruction and Transitional Justice, Stabilization and*

- Reconstruction*, Series 5, United States Institute of Peace, Washington, DC, January 2007 [en ligne]  
<http://www.usip.org/publications/urge-remember-role-memorials-social-reconstruction-and-transitional-justice>
- Baylocq, Cédric - Granci, Jacopo « “20 février”. *Discours et portraits d'un mouvement de révolte au Maroc* », in *L'Année du Maghreb*, 8 (2012), pp. 239-258, [en ligne] <http://anneemaghreb.revues.org/1483>
- Benhlal, Mohamed, *Le collège d'Azrou : une élite berbère civile et militaire au Maroc (1927-1959)*, Karthala, Paris, 2005.
- Bennis, Saïd, « The Amazigh Question and National Identity in Morocco », arab-reform.net, mis en ligne le 20 juillet 2009, consulté le 6 juillet 2011, [en ligne] <http://www.arab-reform.net/en/node/395>
- Bennouna, Mehdi, *Héros sans gloire : Échec d'une révolution, 1963-1973*, Tarik Éditions, Casablanca, 2002.
- Boukous, Ahmed « La berbérophonie : enjeux d'une renaissance », in Robert Bistolfi (dir.), *Les langues de la Méditerranée*, L'Harmattan, Paris, 2002, pp. 265-284.
- Bounfour, Abdellah, « Quelques réflexions sur les débuts du Mouvement culturel amazigh marocain », in Anna Maria Di Tolla (dir.), *Studi Berberi e Mediterranei. Studi Magrebini*, 6, UNIOR, Napoli, 2006, pp. 157-170.
- Bourdieu, Pierre, *Language and Symbolic Power*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- Bouyaakoubi, Lahoucine, *Mohamed Chafik. L'homme de l'unanimité*, Tamaynut, Anfa, Casablanca, 2009.
- Bras, Jean-Philippe, « Introduction : la mémoire, idiome du politique au Maghreb », in *L'Année du Maghreb*, 4 (2008), mis en ligne le 08 juillet 2010, consulté le 13 août 2014, [en ligne] <http://anneemaghreb.revues.org/424> : DOI : 10.4000/anneemaghreb.424
- Brubaker, Rogers - Cooper, Frederick, 'Beyond "Identity"', in *Theory and Society*, 29/1 (Février 2000), pp. 1-47, [en ligne] [https://www.jstor.org/stable/3108478?seq=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/3108478?seq=1#page_scan_tab_contents)
- Cavatorta, Francesco - Durac, Vincent, *Civil Society and Democratization in the Arab World: The Dynamics of Activism*, Routledge, London, 2010.
- Chafiq, Mohamed, *Le Manifeste berbère*, Rabat, 1 Mars 2000: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/berbere-manifeste-2000.htm>
- Chaker, Salem, « L'officialisation de Tamazight (Maroc/Algérie) : quelques réflexions et interrogations sur une dynamique aux incidences potentielles considérables », [en ligne] <http://www.tamazgha.fr/Salem-Chaker-analyse-1.html>
- Cheddadi, Abdesselam, *Éducation et culture au Maroc*, Éditions Le Fennec, Casablanca, 2003.
- Chena, Salim, « Le Maghreb après les indépendances : (re)définition, (re)composition, (re)construction », in *L'Espace Politique*, 18 (2012-3), [en ligne] <https://espacepolitique.revues.org/2519>

- Chraïbi, Mohammed, *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc*, Publications de l'IRCAM, Rabat, El Jaadida, 2013.
- Claudot-Hawad, Hélène, *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, éd. Non-lieu, Paris, 2006.
- Cornwell, Graham H. - Atia, Mona, « Imaginative Geographies of Amazigh Activism in Morocco », in *Social and Cultural Geography*, 13/3 (2012), pp. 1-20.
- Coulthard, Glen S., 'Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the Politics of Recognition in Colonial Contexts', in *Contemporary Political Theory*, 6/4 (2007), [en ligne] <https://www.cpsa-acsp.ca/papers-2006/Coulthard.pdf>
- Desrues, Thierry, « Entre État de droit et droit de l'État, la difficile émergence de l'espace public au Maroc », in *L'Année du Maghreb*, 2 (2007), pp. 263-292, [en ligne] <https://anneemaghreb.revues.org/123>.
- , « Le Mouvement du 20 février marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections », in *L'Année du Maghreb*, 8 (2012), pp. 359-389, [en ligne] <https://anneemaghreb.revues.org/1537>
- Desrues, Thierry - De Larramendi, Hernando Miguel (dir), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Editorial Almuzara, Jaén, 2011.
- Di Tolla, Anna Maria, "I Berberi tra rivendicazioni, riconciliazione e transizione democratica in Nord Africa", in Anna Maria Di Tolla (éd.), *Percorsi di transizione democratica e politiche di riconciliazione in Nord Africa*, SEI, Napoli, 2017, pp. 179-243.
- El Yazami, Driss, « L'instance équité et réconciliation : transition politique, histoire et mémoire », in *Confluences méditerranéennes*, 62 (été 2007), [en ligne] <http://www.confluences-méditerranée.com>
- Feliu, Laura, « Le Mouvement culturel amazigh (MCA) au Maroc », in *L'Année du Maghreb*, <https://anneemaghreb.revues.org/313>
- Ferrarese, Estelle, « Qu'est-ce qu'une lutte pour la reconnaissance ? Réflexions sur l'antagonisme dans les théories contemporaines de la reconnaissance », in *Politique et Sociétés*, 28/3 (2009), pp. 101-116.
- Fraser, Nancy, *Qu'est-ce que la justice sociale ? De la redistribution à la reconnaissance*, La Découverte, Paris, 2005.
- Gellner, Ernest - Micaud, Charles, *Arab and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, Duckworth, Londres, 1973.
- Gonzales Riera, José M., « Des années de plomb au 20 février. Le rôle des organisations des droits humains dans la transition politique au Maroc », in *Confluences Méditerranée*, 78 (2011), pp. 35-47.
- Grandguillaume, Gilbert, *Arabisation et politique linguistique au Maghreb*, Maisonneuve, Paris, 1983.
- Guenoun, Ali, *Chronologie du mouvement berbère. Un combat des hommes*, Casbah Éditions, Alger, 1999.
- Halbwachs, Maurice, *I quadri sociali della memoria*, Ipermedium, Napoli, 1997.
- , *On Collective Memory*, edited, translated and with an introduction by Lewis A. Coser, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

- Hazan, Pierre, 'Community Reparations in Morocco and the Challenge Facing Outbreak Policy', in *Proceedings of the Conference, Rule of Law and Transitional Justice*, International Congress (2013, Venice, EIUC), SIM Utrecht University, pp. 165-194, [en ligne] [www.eiuc.org](http://www.eiuc.org).
- Hibou, Béatrice, « Le mouvement du 20 février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impense des reformes au Maroc », in *Dossiers du CERI*, 2011, pp. 1-12.
- Hoffman, Katherine E. - Gilson Miller, Susan, *Berbers and Others. Beyond Tribe and Nation in the Maghreb*, Indiana University Press, Bloomington, 2010.
- Honneth, Axel, 'Redistribution as Recognition: A Response to Nancy Fraser', in Nancy Fraser - Axel Honneth, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London/New York, 2003, pp. 110-197.
- Id Belqacem, Hassan, *À propos des droits linguistiques et culturels amazighs*, Imprimerie al-Maarif al Jadida, Rabat, 1992.
- Kratochwil, Gabriele, « Les associations culturelles amazighes au Maroc. Bilan et perspectives », in *Prologues : revue maghrébine du livre*, 17 (1999), pp. 37-44.
- Lafuente, Gilles, « Dahir berbère », in *Encyclopédie berbère*, 14 Conseil – Danse, Édisud, Aix-en-Provence, 1994, pp. 2178-2192.
- Laroui, Fouad, *Le drame linguistique marocain*, Éditions Le Fennec, Casablanca, 2011.
- Le Saut, Didier, « La radicalisation de la revendication amazighe au Maroc. Le Sud-Est comme imaginaire militant », in *L'Année du Maghreb*, 5 (2009), p. 75-93, [en ligne] <https://anneemaghreb.revues.org/514>
- Maddy-Weitzman, Bruce, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011.
- Mezhoud, Salem - El Kirat El Allame, Yamina, 'North Africa and Middle East', in Christopher Moseley (éd.), *The Unesco Atlas of the World's Languages in Danger: Context and Process*, University of Cambridge (World Oral Literature Project), Cambridge, 2012 [en ligne] <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001870/187026e.pdf>
- Oiry-Varacca, Marie, « Les revendications autochtones au Maroc. Pour une approche postcoloniale pragmatique », in *Espace, populations, sociétés*, 1 (2012), pp. 43-57.
- Pouessel, Stéphanie, *Les Identités amazighes au Maroc*, éd. Non-Lieu, Paris, 2010.
- Rachik, Hassan, « Introduction », in Hassan Rachik (dir.), *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, Imprimerie Najah El Jadida, Casablanca, 2006, pp. 9-12.
- Raïss, Mohammed, *De Skhirat à Tazmamart : Retour du bout de l'enfer*, Afrique Orient, 2002.
- Ramos-Martín, Josué, « L'identité amazighe aux Canaries : l'historiographie des origines », in *L'Année du Maghreb*, 10 (2014), pp. 143-162.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

- Santucci, Jean-Claud, « État de droit et droits de l'État au Maroc : réflexions à propos du Conseil consultatif des droits de l'homme », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 34 (1997), pp. 289-300.
- Silverstein, Paul, 'States of Fragmentation in North Africa', in *Middle East Report*, 237 (Winter, 2005), pp. 26-33.
- Slyomovics, Susan, *The Performance of Human Rights in Morocco*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005.
- , « Témoignages, écrits et silences : l'Instance Équité et Réconciliation (IER) marocaine et la réparation », in *L'Année du Maghreb*, 4 (2008), pp. 123-148.
- Tilmatine, Mohand, *Il movimento berbero (Masiro) in Algeria tra rottura e integrazione*, [en ligne]  
<http://www.gfbv.it/3dossier/masiri/masiri1.html#moha>
- Touraine, Alain, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde aujourd'hui*, Fayard, Paris, 2005.
- Waterbury, John, *The Commander of the Faithful*, Columbia University Press, New York, 1970, p. 239-243.
- Willis, Michael J., *Politics and Power in the Maghreb: Algeria, Tunisia and Morocco from Independence to the Arab Spring*, Columbia University Press, New York, 2012.
- Wyrzten, Jonathan, 'Colonial State Building, and the Negotiation of Arab and Berber identity in Protectorate Morocco', in *International Journal of Middle East Studies*, 43/Special Issue 02 (2011), pp. 227-249.

### Rapports internationaux

- Droits des minorités : Normes internationales et indications pour leur mise en œuvre*, New York et Genève, 2010 (HR/PUB/10/3), [en ligne]  
[http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights\\_fr.pdf](http://www.ohchr.org/Documents/Publications/MinorityRights_fr.pdf)
- Organisation Tamaynut, *La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la Lumière de la Convention 169*, ILO, 2008, [en ligne]  
<http://www.ilo.org>.
- Recherche sur les bonnes pratiques pour la mise en œuvre des principes de la Convention 169 de l'OIT - La politique de gestion du dossier Amazigh au Maroc à la Lumière de la Convention n° 169 - Étude de cas*, [en ligne]  
[http://www.ilo.org/indigenous/Resources/Publications/WCMS\\_123786/lang--fr/index.htm](http://www.ilo.org/indigenous/Resources/Publications/WCMS_123786/lang--fr/index.htm)
- Rapport FIDH, *Maroc. La justice marocaine en chantier : des réformes essentielles mais non suffisantes pour la protection des droits humains*, 2014, [en ligne] <https://www.fidh.org/IMG/pdf/maroc645f2014.pdf>
- Rapport des ONG – Maroc : Organisation TAMAYNUT, Confédération TAMUNT IFFUS et Association AGHARAS LKHIR - Comité des Droits Économiques, Sociaux et Culturels 56<sup>e</sup> session 21 septembre - 9 octobre 2015, Genève, [en ligne]  
[http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CESCR/Shared%20Documents/MAR/INT\\_CESCR\\_CSS\\_MAR\\_21326\\_F.pdf](http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CESCR/Shared%20Documents/MAR/INT_CESCR_CSS_MAR_21326_F.pdf)

Report final de M. José R. Martínez Cobo, ancien membre de la sous-commission des droits de l'Homme, intitulé *Étude du problème de la discrimination à l'encontre des populations autochtones* (Document des Nations Unies publié E/CN.4Sub.2/1986/7 (1986), [en ligne]

<http://www.ohchr.org/Documents/Publications/FactSheet9Rev.1fr.pdf>

Tamazgha - *Organisation Non Gouvernementale de défense des droits des Imazighen (Berbères)*, *La question amazighe au Maroc*, Rapport de Tamazgha au CERD Comité pour l'Élimination de la Discrimination Raciale (CERD), Nations Unies, 62<sup>e</sup> session du Comité pour l'élimination de la discrimination raciale (3-21 mars 2003), [en ligne]

<http://www.tamazgha.fr/La-question-amazighe-au-Maroc,161.html>

Tamazgha - *Organisation Non Gouvernementale de défense des droits des Imazighen (Berbères)*. Droits linguistiques et culturels des Berbères en France, *Rapport alternatif de Tamazgha au Comité des droits économiques, sociaux et culturels Nations Unies Conseil Economique et Social Pacte international relatif aux droits économiques, sociaux et culturels. Pré-session de la 38<sup>e</sup> session du Comité pour les droits économiques, sociaux et culturels Genève, du 21 au 25 mai 2007*, [en ligne]

[http://www.tamazgha.org/uploads/4/2/2/3/422318/rapport\\_tamazgha\\_ces\\_cr2008.pdf](http://www.tamazgha.org/uploads/4/2/2/3/422318/rapport_tamazgha_ces_cr2008.pdf)

### Sitographie

<http://telquel.ma>

<http://www.confluences-méditerranée.com>

<http://www.amazighworld.org/>

[www.congres-mondial-amazigh.org/](http://www.congres-mondial-amazigh.org/)

[www.mondeberbere.com](http://www.mondeberbere.com)

[www.tamazgha.fr](http://www.tamazgha.fr)

<http://www.amazighworld.org/history/modernhistory/amazigh.php>

### Rapports et correspondances des associations amazighes

Association Azetta

Collectif Azayku

Mouvement Culturel Amazigh (MCA)

Tamaynut

### Presse

Arehal, Moha, « Le Sud-Est et la *hogra!* Qu'avons-nous fait pour mériter ça ? », in *Le Monde Amazigh*, 129, Mars 2011, p. 8.

Donnet, Joel, « Renaissance berbère au Maroc », in *Le Monde Diplomatique*, Janvier 1995.

El Banna, Mouna, « Tilelli 1994 : la presse en a parlé », in *Le Monde*, 1<sup>er</sup> juillet 1994.

*Le Monde Amazigh*, 84, mai 2007, 11 ; 25, 20 juillet 2002, 7 ; 30 novembre 2004, numéro spécial, 9 ; 128, février 2011, 8.

Lihî, Asafar, « Tilelli de mes cinq ans », [en ligne]  
<http://www.idlesmagazine.com/tilellide-mes-cinq-ans/>

Mokhlis, Moha, « Tamazight dans le collimateur du pouvoir », in *Tifinagh*, 3-4, mai 1994.

Ramonet, Ignacio, « Où va le Maroc ? », in *Le Monde Diplomatique*, aout 1991, p. 1.

# **The Berber Movement in North Africa: Evolution and Challenges**

Moha ENNAJI

## **Abstract**

The Berber (Amazigh) movement plays an important role in the strengthening of civil society and democracy in North Africa. Until now, it has been peaceful, as it does not call for violence and operates within the rule of law. However, this movement is characterized by ambiguity, because its aims and strategies for the future are unclear. One wonders whether its leaders are struggling to use cultural rights, because of the currently authoritarian system, as a platform to place the Amazigh question on the public stage, and to legitimize power through the notion of cultural diversity, or whether the movement is using language and culture as a façade before claiming political representation and political rights through a political party, in order to achieve power. In officially recognizing the Berber language and culture for the first time since independence, Morocco reaffirmed multiculturalism as a fundamental characteristic of North Africa. Today more than ever before, pluralism remains an essential component of national identity in the region.

The fact that the Berber movement is fundamentally a cultural movement reinforces its legitimacy, as it does not question the role of the establishment. Activists ask for the promotion of the Berber language and culture and the integration and recognition of the Berber component within national identity. The Berber movement leaders, in Morocco and in the diaspora, make use of transnational and cultural arguments to achieve political gains, since their demands are also political, including the political integration of the Berbers, the consolidation of their plural identities, rule of law, social justice, and gender equality (Ennaji 2005, 2014; Cornwell and Atia 2012). I argue, along the lines of Kymlicka and Patten (2003), that for minorities and immigrants language rights are linked to a claim for their recognition as part of society. Their demands strengthen the plurality of the nation and its diversity at the linguistic, cultural, religious, ethnic, and political levels.

## **Introduction**

The status of Berber (Amazigh for natives) has recently changed from a non-recognized spoken language to a recognized written national language. This evolution is ascribed to the militancy of the Amazigh cultural movement, the royal resolve to integrate Amazigh

into development, the work of academics, and the globalization changes in favour of democracy, minorities, and human rights. The teaching of this language which has been launched since 2003 in 370 elementary schools has advanced steadily, as more than 5000 primary schools experienced the teaching of Amazigh in 2013. Attitudes toward Berber have also known a positive development from neutral in the 1970s, to tolerant in the 1980s to favourable in the 2000s. Similarly, most officials and non-officials have started to accept Berber as a means for fostering diversity and democracy. As a result, the youth, especially the Berberophones, are proud of their Berber identity and are favourable to its codification, standardization, and introduction in schools. To consolidate the codification of Berber and also its oral tradition, the audio-visual media may be profitable in education and in the campaign against illiteracy. Literacy should not be restricted to Standard Arabic, French or English, for it can equally be attained through the mother tongue.

### **Background**

Berber is an Afro-Asiatic language that is mainly used north of the Great Sahara and in North-West Africa. Berber is the mother tongue of the first inhabitants of North Africa. It is spoken in Morocco, Algeria, Tunisia, Libya, Egypt, Mauritania, Mali, Niger, and Chad. Four major population groups may be distinguished.

The first population group is in Morocco, where the Berber-speaking population totals about 15 million people. The second group exists in Algeria, where more than 6 million people speak Berber. The third is the Tuareg population in the sub-Saharan countries, namely Mali, Niger, and Libya, which is estimated to be about 1 million people. The fourth group, which consists of approximately 140,000 Berber-speaking people is scattered in isolated areas in Siwa (Egypt), Tunisia, and Mauritania. The regions where Berber is spoken are discontinuous, as they are usually surrounded by populations speaking other languages, such as Arabic.

There are nine major varieties of Berber. (1) Tashelhit spoken in southern Morocco, (2) Tamazight in central Morocco, (3) Tarifit in northern Morocco, (4) Kabyle in Tizi-Ouzou (Algeria), (5) Mزاب in Ghardaï (Algeria), (6) Shawiya in Aures (Algeria), (7) Tuareg in North Africa, Niger, and Mali, (8) Tamashek in Niger, Mali, and Nigeria, and (9) Tamahaq in Libya and Nigeria. Some sociolinguists claim that there exist more than 500 Berber dialects (Boukous 1995);

No matter how numerous these dialects may be, the different varieties may well be viewed to originate from a common core language where syntax and morphology is influentially the same. The lack of mutual intelligibility between all these varieties may be ascribed chiefly to the inexistence of an efficient writing system, and to its exclusion from the education system (see Chaker 1988).

Until 2000, Berber used to be considered a dialect by the State, that is, a local variety that is neither standardized nor codified. Today, Amazigh is officially recognized in the constitutions of Morocco and Algeria. The domains in which it is used are restricted to home and informal transactions. However, Berber is still a vital and living language, and there is a strong feeling among Berber native speakers and the progressive forces in the region that, to be preserved, Berber ought to be codified, standardized, and taught (see Sadiqi 1997; Ennaji 1997).

Given the recent official recognition of the language in Morocco and Algeria, Berber language teaching is expected to play a great role in literacy and basic education in North Africa. In this case, Berber is an interesting tool for preserving and disseminating popular culture in the region. To attain this goal, the oldest script, Tifinagh, which draws back to over 2,000 years, has been officially adopted as the alphabet of Berber in Morocco. Tifinagh has been sporadically employed in some parts of Algeria; however, the most commonly utilized alphabet is Latin. As a case in point, the writings of the well-known Kabyle writer, Mouloud Mammeri, and those of contemporary Kabyle writers are in Latin script supported by diacritics and phonetic symbols.

In Morocco, some writers use the Latin alphabet, while others use the Arabic script. The autumn of 2002 saw a hot media debate over the alphabet issue. Proponents of the Latin alphabet justify their attitude by claiming that it is practical and convenient because it is already employed by most literate people. Many Berber associations argue that the Latin script is better suited for writing Berber because it can be used on the internet, and in word processing on the computer. They also prefer the Latin alphabet to the Arabic one, which lacks vocalization. Those who prefer the Arabic alphabet claim that it is the closest to the Berber language which uses many Arabic loans, and historically both Arabic and Berber belong to the Chamito-Semitic family. Proponents of the Arabic script, especially Islamists, argue that since most Berbers are Muslims who read Arabic, they will accept writing/reading Berber in Arabic script more readily than in Latin script (see the Islamist newspaper *Attajdid* of October 25, 2002).

To avoid the conflict between Islamist fundamentalists and Berber activists, Tifinagh has been chosen as a medium solution. This royal decision was based on a recommendation by the Royal Institute of Amazigh Culture (IRCAM) that was reached by a majority vote at its January 30-31, 2003 session held in Rabat.

The royal pronouncement has been welcome by the majority of amazighophones and Arabophones as a good political solution to the dilemma of which script to use for Berber (see Ennaji 2003). In general, for Berber native-speakers, Tifinagh is a good choice because it strengthens Berber identity, consolidates language autonomy, and shows that Berber culture is one of the oldest in the region, as it goes back more than 2,000 years. For others, although Tifinagh is politically a good solution in the present context, as it has prevented a confrontation between the Islamists and the Berber activists, it is pedagogically impractical because it has the huge drawback of being an unfamiliar system and a third script for Moroccans to learn. That group argues that it is useless to codify Berber in a script that people do not know and may find hard to grasp, and in which literature and written materials are lacking (see Bentolila 2003). This is partly because Amazigh was not taught in schools before.

Tifinagh script has been efficiently modernized by IRCAM and has been officially recognized by the World Association of Alphabets. It is now used in textbooks and many teaching programs that are developed by IRCAM in collaboration with the Ministry of Education (cf. Boukous 2004, Ameur and Boumalk 2004, 2006, El Moujahid 2006 and Agnaou 2008). IRCAM, created by royal decree in October 2001, was established exclusively to promote the Amazigh language and culture. The IRCAM's publications and endeavours to standardize Amazigh language and introduce it in schools will have a positive impact on its teaching in Morocco as well as on its future in all of North Africa

To avoid the considerable difficulty that might be encountered in reading and comprehending materials written in Berber (with the Tifinagh alphabet), an adequate orthography must be developed to gain the support of people and of the elite, on the one hand, and to ensure the smooth introduction of Berber in the school system.

### **Attitudes toward Amazigh**

Official attitude toward Berber has evolved over the years. In the seventies, it was either indifferent or negative; but since the 1990s,

official attitudes have become favourable to Berber. King Hassan took a politically important step by deciding to introduce Berber in primary schools, on August 20, 1994. This royal decision was much appreciated by all forces, particularly Berber associations and the intelligentsia. Today, Berber is taught in 5431 primary schools and as an optional course at the University of Fès as of the academic year 2005-2006 (see Youssi, 1994, and *Le Monde Diplomatique* of January 1995). On October 17, 2001, King Mohammed VI decided to create the Royal Institute for Amazigh Culture whose goal is to codify, standardize, and promote Berber in all sectors, namely in education and media.

The role of Berber in the media has recently been reinforced. A Berber channel was created (Channel 8) in 2010. The government lately increased the number of Berber radio programs. Television news bulletins, sports news, and commercials are for the first time presented in Berber as well. Although the press in Berber is still embryonic, it is gaining momentum with the recent upsurge of Berber cultural identity. We can cite names of weekly or monthly newspapers like *Agraw Amazigh*, *Le Monde Amazigh*, and *Tawiza*, and magazines such as *Amazigh*, *Tifawt*, and *Amud*, which use either Classical Arabic or Latin scripts (Larbi 2003).

Until the creation of the Royal Institute for Amazigh Culture, there were no official institutions or public funds designed to encourage research on Berber language and culture. Berber studies have been carried out by Moroccan and non-Moroccan researchers and students. Thus, in Morocco alone, hundreds of BA monographs and dozens of MA and PhD theses have been written on Berber. There exist also publications in and on Berber culture and literature (see Ennaji 2005).

After independence, most Moroccan and Algerian political parties and trade unions had not taken a clear stand on the issue of Berber. The nationalist movement focused on Arabic and Arabization, neglecting Berber language and culture, under the effect of the Berber Dahir, which was enacted in 1930 by the colonial authorities to separate Berbers from Arabs, in application of the divide-and-rule policy. The major concern of the nationalists in post-independence was nation/state building and the preservation of the union of the country. It was only in the 1990s that political parties started to break their silence and show some timid support to the Berber cultural demands.

The first Moroccan political party to have asked for the official recognition of Berber language and culture as national components of the Moroccan culture is the 'Mouvement Populaire', a rural party led

by a Berber poet and politician, Mahjoubi Aherdan. This party published a weekly *Agraw Amazigh*, and used to publish two periodicals, *Amazigh* and *Tifinagh*, which were discontinued for lack of support.

In Algeria, two major supported voiced their support to the revival of Berber language and culture: 'Front des Forces Socialistes' (FFS) led by Hocine Aït Ahmed and 'Rassemblement pour la Culture et Démocratie' (RCD) led by Saïd Saadi, both of them are Kabyle.

In Morocco, the socialists were indifferent to Berber until the late King Hassan II announced in 1994 its introduction in schools. However, only the 'Parti du Progrès et du Socialisme' publicly stated in its 1995 national convention that Berber language is a national language that is part and parcel of the Moroccan culture.

Similarly, Mohamed Boucetta, the ex-leader of the conservative Al-Istiqlal party, stated in the newspaper *Al-Alam* of May 3, 1994, that 'taking interest in Berber is to be considered one of the priorities'. However, this party has no clear favourable stand toward Berber, for its leaders advocate full Arabization and the recognition of Berber as a 'national' language, not as an official language like Arabic.

The new generation of Berber activists—through dozens of NGOs created especially since the 1990s—have a different strategy toward official policies. Unlike the older generation of Berber militants, they make their demands for the revival of Berber 'outside the establishment'. For example, the slogans that were brandished during May Day demonstrations in the last few years ('Hebrew is taught but not Berber, Arabs out, no democracy without Berber') were somewhat extremist, and expressed, to say the least, their deep dissatisfaction with the current language policies, and with the official attitude toward Berber (see Faik 1999; Ennaji 1997).

Several progressive intellectuals support the revitalization and development of the Berber language and culture. For instance, Guessous (1992, 2002) states that Berber is basically a national cultural issue that preoccupies most Moroccans, and that should be officially recognized as a national language

Chafik (1992) states teaching Berber is not a threat to national unity, but the real danger lies in raising the separatist 'Berber Dahir' or law every time one mentions the promotion of Berber on the grounds that this might endanger national unity.

Overall, there is a national consensus that Berber language and culture are basic components of Moroccan society that are to be

promoted and preserved, for they express cultural authenticity and Moroccans' identity. Berber language and culture can also be used to strengthen national solidarity and communication among the various segments of the Moroccan population.

Berber activists have sought to show their people as a unified linguistic and cultural group deserving an important place in the society. They criticize the absence of Berber from school and history books and protest the relegation of Berber to second-class status. Berber activists argue that the time has now come to shrug off the effects of Arabization, which they blame for the high illiteracy rate in Morocco because Berber children drop out when confronted with teachers who speak only Arabic. They demand the introduction of Berber in the educational system, and more than token time on television, and the recognition of Berber as an official language. For these reasons, Islamists accuse Berbers of alienation, treachery and of disseminating the francophone ideology of the former colonial power. Berber militants are also accused of longing for the days when French was most predominant in Moroccan schools and administration, and the French rulers worked hard to Westernize Moroccans.

Although Islamists greatly exceed Berber activists in number and political influence, the latter have started to fight back, especially since King Mohammed VI, who ascended the throne in 1999, has loosened the controls on political expression. Ahmed Asid, a fervent militant, states: 'In the 1970s all we wanted was parity with Arabic; now, after 30 years without change, the extremists are calling for Tamazight (Berber) supremacy. The battle has begun'. Thus, Berber calls to re-examine Moroccan society have grown louder.

### **The Berber Movement's Demands**

The Berber movement in Morocco is characterized by the plurality of its leaders, goals, approaches, and tactics. It is neither homogeneous nor unified, for there are many different associations which have different political and social stances and agendas. These differences reflect diverse interpretations of Amazigh culture and identity (nationalist, tribal, regional, and Islamic). In fact, Amazigh activists are heterogeneous, as they have various geographical, sociological, tribal, and class backgrounds (Crawford 2005). Berber activists in the urban centers or university campuses in Morocco differ from those in villages and countryside. Those from the north (Rif) are distinct from those in the center (Middle Atlas) and those in the south (Souss). They

also differ according to occupation, gender, age, and level of education (Ennaji 2014).

Unlike Islamists who struggle to establish an Islamic state and to Islamize the society, while strengthening the place of Arabic language and culture, the Berber movement seeks to promote the Berber language and culture and to foster pluralism and diversity, while establishing a secular order.

The Berber movement has two fundamental demands: a) official recognize and promotion of the Berber language and culture, and b) consolidation of the democratization process. Some Berber associations formed a tactical partnership with the Popular Movement Party in their struggle for cultural and linguistic rights and in their fight against the Islamist movement, which it regards as a dangerous threat to their secular and democratic demands.

As in other countries, the discourse on minorities is problematic. The Berbers of Morocco, and of Algeria for that matter, do not consider themselves a minority. They perceive of themselves as a majority and as the 'sons and daughters of the land', and they are reluctant to be referred to as a minority, although some Berber activists may think otherwise.<sup>1</sup> Morocco in particular evades the dichotomy minority-majority domains since most Moroccans were originally Amazigh, and even the Arab conquest was carried out basically by Arab men from the Banu-Hilal in the 7th century and then from the Bani Maaqil in the 8<sup>th</sup> century, who arrived in North Africa, married Berber women and settled in the region. Additionally, there is no social or economic ethnicity-based segregation against the Berbers in Morocco. Many Berbers have high positions in the government or are extremely wealthy businessmen, or are generals in the army. However, social injustices, corruption, lack of opportunities affect all Moroccans, Berbers and Arabs alike.

For this reason, the Berber movement demands not only linguistic and cultural rights, but also equal economic opportunities, democracy, and respect of human rights and dignity. The Berber movement has not claimed any form of self-government, nor has it evolved into a type of nationhood. The only nation Berbers are attached to is

---

<sup>1</sup> For the case of Algeria, see A. Layachi, 'The Berbers in Algeria: Politicized Ethnicity and Ethnicized Politics', in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2005, pp. 194-228.

Morocco. But they emphasize that the Berber component should be recognized as an essential component of Moroccan identity. I argue that, since the Berber movement struggles for a political system that is more democratic and inclusive, it is a civic democratic, secular, and patriotic movement.

In September 1995, the Amazigh World Congress (CMA) was created in an international conference in Saint-Rome-de-Dolan (France), in which Moroccan, Algerian, Libyan, Malian, Mauritania, and Niger activists participated. The CMA is an international non-governmental organization which includes a number of Amazigh socio-cultural and development associations, both in North Africa and in the diaspora.

Its main objective is the defence and promotion of political, economic, social, cultural, and linguistic rights of Amazigh communities. The CMA's mission is to bring the Amazigh people's demands to the international scene informing and sensitizing the international public opinion, democratic states, and international organizations working in the field of human rights, such as the UN and the Council of Europe.

This new international non-governmental organization expressed its dismay that the amended 1996 constitution did not refer to the Amazigh component of Moroccan society. However, the CMA became very divided because of antagonisms between Moroccan and Algerian Amazigh leaders, and because of internal divisions in the Moroccan Amazigh movement. In 2010, two meetings of the same organization, CMA, were held almost simultaneously: one in Meknès (Morocco), and one in Algiers (see Maddy-Weitzman 2006). With its members divided into two conferences, CMA faced a leadership crisis. The fracture has resonated throughout the Amazigh movement.

Despite these divisions, the Amazigh movement became stronger thanks to the militancy of many artists, singers, and civil society activists. Singers address the Berber issue and their role is appreciated by a large audience. The female singer from the Souss area and Member of Parliament, Fatima Tabaamrant, asked in March 2012 a question in Berber to the Minister of Education in a parliament session, which prompted an outcry among the Berber movement for the implementation of the new constitution, which stipulates that Berber is an official language. Writers and poets influence many people as well, usually on an individual basis, outside of any structure, although some of them work in associations.

As mentioned above, the language and culture demands are accompanied with demands for consolidating the democratization process. For this reason, the Berber movement actively participated in the uprisings led by the 20 February Movement in 2011 which rose against authoritarianism, corruption, oppression, and injustice.

The Berber movement in Morocco can be divided into two groups. The first is the radical ethnicist Berberists, who are rather extreme as they reject Arabic language and identity, and refuse Islam as a religion of the state, thus reducing their discourse to anti-Arabism or Anti-Islam, a bigoted attitude that can generate tension and conflict.<sup>2</sup> They are also known for their opposition to the regime and to the creation of the Royal Institute of Amazigh Culture, which for them is a mere propaganda for the regime to calm down Berber demands. The leader of this group is Ahmed Dgherni, a lawyer whose Amazigh Democratic Party was banned by the Ministry of Interior in 2009.<sup>3</sup> The second group includes civil rights activists who are more inclusive because they are for a multicultural democratic societal project that acknowledges Arabic as a component of Moroccan cultural identity.

The quest for Amazigh identity and rights should not lead to the exclusion of other communities. In 2007 violence erupted at the Taza, Errachidia, Meknes, and Agadir universities, where Berberist students clashed violently with Arabist and Marxist students, leading to many serious injuries and one death among the students in Meknes. There are 50 Amazigh students in prison under various charges, most of which

---

<sup>2</sup> One of the interviewees considers Arabs as invaders and thinks that a wall should be built, like the Berlin one, to separate the country of *Tamazgha* from the Arab world.

<sup>3</sup> In this regard, Ahmed Adgherni, a lawyer and Berber activist, founded the Amazigh Moroccan Democratic Party (PDAM) in 2005 together with a group of Amazigh activists who believed that an Amazigh party was necessary to defend the Moroccan Berber identity and help out the neglected Amazigh-speaking population from poverty and discrimination. During the party's constitution, the Moroccan Interior Ministry refused to register the party. The party's political board needed to place the registration at a court of law in the capital Rabat. When the party planned its first general public conference in Marrakesh on February 3, 2007, the Moroccan army and security forces intervened and prevented the party members from holding their congress by blocking the streets and closing the location. The rivalry between Arab-Islamic and Amazigh identities also has political ramifications. Since parties based on ethnicity or religion are banned in Morocco, the Amazigh Moroccan Democratic Party (PDAM) was outlawed in 2008.

labelled 'armed attack against another student'.<sup>4</sup> But, in general, the Amazigh Movement has been a peaceful and democratic one since its very beginnings. Such a movement is an asset and shows how civil society is part and parcel of the political process and contributes to consolidating democratization and to strengthening the nation.

As in Algeria, the Berber demands in Morocco are centred around two important issues: first, the marginalization of Berber language and culture (which one may consider as symbols of Amazigh ethnicity) in the process of building the Arab-Muslim national identity; second, the harsh economic and social conditions in which most Berbers live, added to favouritism, corruption and lack of accountability (Layachi, 2000, 2005). As a matter of fact, the Berber movement has been struggling for the past three decades against authoritarianism, corruption, poverty, and marginalization, but it used the language and culture component as the mobilizing political catalyser to make the voice of Imazighen heard. Being secular, the Berber movement fought also against the Islamist fundamentalists who have a different vision and societal project, their goal being regime change and the Islamization of the whole society. I refer here in particular to the association *Al-Adl wa Al-Ihsan* (Justice and Charity), led by an Amazigh religious leader, Abdeslam Yassine from the Souss region.

For this reason, even though the 2011 uprisings led by the youth 20 February Movement have failed to achieve their aims and to impose radical change, they provoked important reforms, the most fundamental of which is the official recognition of Amazigh language in the constitution amended in July 2011. The uprisings also taught the population that the state could be challenged at any time by organizing street protests to demand further reforms.

However, up today there is no real common strategy shared by all components of the Amazigh Movement in Morocco and Algeria. This is due to the divisions that exist within the Berber cultural movement, but also to repression of freedom of expression by the State.

## **Conclusion**

The above discussion shows that the status of Amazigh has changed from a non-recognized spoken language to a national written language. The teaching of Amazigh, which began in 2003, has made

---

<sup>4</sup> For more information about this event, see <http://www.tamazgha.fr/The-Amazigh-Cultural-Movement-Under-Attack,2072.html>, accessed on 10 Oct. 2012.

much headway, as more than ten thousand primary schools experience the teaching of Amazigh in both Algeria and Morocco.

Attitudes toward Berber have also known a positive evolution since the 1990s. As a result of this positive change, most officials and non-officials have started to accept Berber as a tool for democratization and laicization in North Africa, and to become conscious of the advantages of multilingualism and multiculturalism. The youth have begun to accept their Berber identity and to reconcile with their origins and cultural authenticity.

The recent decision to adopt Tifinagh as the official alphabet of Berber is a turning point in the process of its promotion. We have seen, in this regard, that there exist at least two major groups which can be outlined: those who are favourable to Tifinagh because it will solidify the autonomy of Berber vis-à-vis Arabic and French, and those who are skeptical about it because it may be a hurdle at the pedagogical level for both Berberophone and Arabophone learners.

Both the State and the intellectuals have a great responsibility toward the preservation of Berber language and culture. To sustain the codification of Berber and also its oral tradition, the audiovisual media may be profitable, especially in schools and in the campaign against illiteracy. Codifying and standardizing Berber are a way of fostering literacy and cultural pluralism in the region. Literacy should not be limited to Standard Arabic, French, or English. It can also be achieved through the mother tongue, especially Amazigh, which is taught as a national language to all Moroccans and not only to Amazighophones.

I argue that the Berber movement, in the name of cultural diversity, is seeking to gain power and legitimacy. Yet, if it made up locking the Berbers in a form of communitarism, using an exclusive type of discourse; then this move will lead to the failure of the whole Berber project of cultural diversity and of multicultural North Africa.

The fact that the Berber movement is fundamentally a cultural movement reinforces its legitimacy, as it does not question the role of the State or the monarchy. Activists ask for the promotion of the Berber language and culture and the integration and recognition of the Berber component in the national identity. The Berber movement leaders make use of the cultural argument to achieve political gains, since their demands are also political, including the political representation of the Berbers, the consolidation of democracy, rule of law, social justice, and gender equity (Ennaji 2005, Chapter 4; Errihani 2008; Cornwell and Atia 2012). As Kymlicka and Patten

(2003) argue, for minorities language rights are linked to a claim for their recognition as part of the nation. Their demands strengthen the plurality of the nation and its diversity at the linguistic, cultural, and political levels.

In other words, ethnic groups and nations are both invented. In this context, the nation can be viewed as one possible 'imagined community' among others, one very particular mapping of homogenized people onto bounded territory, continually reimagining itself through both daily and periodic rituals of solidarity (such as school ceremonies or elections). Such a production of the nation-state as the premier actor in global politics may, however, be the source of its undoing.

**Tifinagh Alphabet**  
 (adapted by the Royal Institute of Amazigh Culture since January 2003)

	Tifinagh	Latin Equivalent	Arabic Equivalent	Examples
1	ⵜ	B	ب	ⵔⵎⵔⵏ (road)
2	ⵎ	M	م	ⵔⵎⵔ (mouth)
3	ⵏ	F	ف	ⵔⵏⵔⵓ (hand)
4	ⵜ	T	ت	ⵜⵓⵔⵓⵎⵓ (knowledge)
5	ⵏ	D	د	ⵔⵏⵔⵏ (knee)
6	ⵎ	t	ط	ⵜⵏⵎ (eye)
7	ⵔ	<u>D</u>	ض	ⵔⵎⵓ (foot)
8	ⵔ	S	س	ⵔⵓⵔ (tongue)
9	ⵔ	Z	ز	ⵔⵎⵔⵔⵔ (Amazigh)
10	ⵔ	<u>S</u>	ص	ⵔⵔⵔⵔⵔ (cold)
11	ⵔ	<u>Z</u>	ژ	ⵔⵔⵔ (bile)
12	ⵏ	N	ن	ⵔⵔⵔ (wheat)
13	ⵏ	L	ل	ⵔⵔⵔⵔⵔ (white)
14	ⵔ	R	ر	ⵔⵔⵔ (play)
15	ⵔ	<u>R</u>	ر..	ⵔⵔⵔⵔ (outside)
16	ⵔ	C	ش	ⵔⵔⵔⵔⵔ (crowd)
17	ⵏ	j	ج	ⵔⵔⵔⵔⵔ (bald)
18	ⵔ	k	ك	ⵜⵔⵔⵔⵔ (pot)
19	ⵔ	k°	ك	ⵔⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (friend)
20	ⵔ	g	گ	ⵔⵔⵔ (my borther)
21	ⵔ	g°	گ	ⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (red)
22	ⵔ	x	خ	ⵜⵔⵔⵔⵔ (goat)
23	ⵔ	q	ق	ⵔⵔⵔⵔⵔ (bag)
24	ⵔ	y	غ	ⵔⵔⵔⵔⵔ (bread)
25	ⵔ	h	ح	ⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (dance)
26	ⵔ	ç	ع	ⵔⵔⵔⵔⵔ (cloth)
27	ⵔ	h	هـ	ⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (blanket)
28	ⵔ	y	ي	ⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (horse)
29	ⵔ	w	و	ⵔⵔⵔⵔⵔ (water)
30	ⵔ	a	ا	ⵔⵔⵔⵔⵔ (mountain)
31	ⵔ	i	ي	ⵔⵔⵔⵔⵔ (tongue)
32	ⵔ	u	و	ⵔⵔⵔⵔⵔ (face)
33	ⵔ	e		ⵔⵔⵔⵔⵔⵔⵔⵔ (grey)

### Bibliography

- Agnaou, Fatima, *Tamawalt inu Tamzwarut* (My First Dictionary), Publication of IRCAM, Rabat, 2008.
- Almasude, Amar, *Defying the gods: Songs of Struggle in the Moroccan Rif, a Sociopolitical and Semiotic Study*, Unpublished Master's Thesis, Ohio University, Athens, 1993.
- Ameur, Meftaha et al, *Graphie et orthographe de l'amazighe*, Publication of IRCAM, Rabat, 2006.
- Ameur, Meftaha - Boumalk, Abdallah (dir.), *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé les 8-9 décembre 2003, Publication of IRCAM, Série : Colloques et Séminaires, 3, Imprimerie Maarif Eljadida, Rabat, 2004.
- , (dir.), *Structures morphologiques de l'amazighe*, Publication of IRCAM, Série : Colloques et Séminaires, 10, Imprimerie Maarif Eljadida, Rabat, 2006.
- Bentolila, Alain, « Diversité et Intégralité Linguistiques », in *Les Actes du Colloque International sur l'Amazigh*, Publications of the BMCE Fondation, Casablanca, 2003.
- Boukous, Ahmed, « La standardization de l'amazighe : quelques prémisses », in Meftaha Ameur - Abdallah Boumalk (dir.), *Standardisation de l'amazighe*, Actes du séminaire organisé les 8-9 décembre 2003, Publication de l'IRCAM, Série : Colloques et Séminaires, 3, Rabat, 2004, pp.11-22.
- , *Société, langues et cultures au Maroc*, Publications de la Faculté des Lettres, Rabat, 1995.
- Chafik, Mohamed, 'Berber and the Cultural Issue (in Arabic)', in *Afaaq* 1 (1992), pp. 92-97.
- Chaker, Salem, *Berbères Aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Cornwell, Graham H. - Atia, Mona, 'Imaginative Geographies of Amazigh Activism in Morocco', in *Social and Cultural Geography*, 13/3 (2012), pp. 255-274.
- Crawford, David, 'Royal Interest in Local Culture: Amazigh Identity and the Moroccan State', in Maya Shatzmiller (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, Mc Gill-Queen's University Press, London, 2005, pp.164-194.
- El Moujahid, El Houssain, « Morphologie du nom de qualité en amazighe », in Meftaha Ameur - Abdallah Boumalk (dir.) *Structures morphologiques de l'amazighe*, série : Colloques et Séminaires, 10, 2006, pp. 151-159.
- Ennaji, Moha, *Multilingualism, cultural identity and education in Morocco*, Springer, New York, 2005.
- , 'The sociology of Berber: change and continuity', in *Berber Sociolinguistics*, 123 (1997), pp. 23-40.

- Errihani, Mohammed, 'Language Policy in Morocco: Implications of Recognizing and Teaching Berber', in *Library Scholars Grant Program*, Chicago, 2008: <http://docs.lib.purdue.edu/lsg/8>
- Faik, Said, 'The status of Berber: A Permanent Challenge to Language Policy in Morocco', in Yasir Suleiman (ed.), *Language and Society in the Middle East and North Africa*, Curzon, London, 1999.
- Guessous, Mohammed, 'Hypotheses about Berber and the cultural issue in Morocco' (in Arabic), in *Afaaq*, 1 (1992), pp. 98-104.
- Hargreaves, Andy, 'Restructuring: Post-modernity and the Prospects for Educational Change', in *Journal of Educational Policy*, 9/1 (1994), pp. 47-65.
- Kymlicka, Will - Patten, Alan, *Language Rights and Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2003.
- Layachi, Azzedine, 'The Berbers in Algeria: Politicized Ethnicity and Ethnicized Politics', in Maya Shatzmiller, (ed.), *Nationalism and Minority Identities in Islamic Societies*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2005, pp. 194-228.
- Larbi, Hsen, 'Which Script for Tamazight, Whose Choice is it?', in *Amazigh Voice*, 12/ 2 (Summer/Fall 2003).
- Maddy-Weitzman, Bruce, 'Ethno-politics and Globalisation in North Africa: The Berber Cultural Movement', in *The Journal of North African Studies*, 11/ 1 (2006), pp. 211-213.
- Sadiqi, Fatima, 'The place of Berber in Morocco', in *International Journal of the Sociology of Language* 123 (1997), pp. 7-21.

# **La construction d'un mouvement national identitaire kabyle : du local au transnational**

Mohand TILMATINE

## **Abstract**

The process of claiming and constructing the consciousness of a Berber identity began to be widely articulated in the national frame of the North African nation states at the beginning of the 80s. However, the nature and the limits inherent to the ideological choices of the governance systems already installed in the North African countries since their independence would quickly reveal their incapacity to take on a plural linguistic and cultural reality.

The answer to these demands was a policy of exclusion and persecution of Berber activists who reacted to this repression with a strategic repositioning of human rights. The inclusion of their action within the overall framework of contemporary global processes allowed the Berber movement to redefine its symbolic values and objectives in a transnational space.

In this work, I attempt to follow the evolution and transformations of Kabyle identity and of the national movement since the events of April 1980 in Kabylia. For that purpose, this work will be limited to the Kabyle geographical space (Algeria) including, of course, its diasporic spaces in France, which, later on, will extend towards other countries of the western world, in Europe or North America.

I will cover both the period of the main Kabyle mass movements (1980-2001) and of the birth of a Kabyle autonomist then sovereigntist movement, with particular focus on its structuring phases (2001-2010).

## **1. Introduction**

Dans ce travail, on tentera de suivre l'évolution et les transformations du mouvement identitaire et national kabyle depuis le déclenchement des événements d'avril 1980 en Kabylie. À cet effet, et du fait de ce titre, la localisation du sujet de ce travail se limitera à l'espace géographique kabyle (Algérie) incluant, bien entendu, les espaces diasporiques des populations kabyles qui connaissent depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle un mouvement migratoire, fondamentalement vers la France, mais qui s'étendra plus tard vers d'autres pays du monde occidental, aussi bien en Europe qu'en Amérique du Nord.

La période abordée sera fondamentalement celle qui couvrira les principaux mouvements de masse dans la revendication kabyle (1980-mi-1990) ; 2010 (création du MAK-Anavad), même si les précurseurs remontent à l'époque coloniale.

Pour essayer de mieux comprendre l'évolution qui a marqué ce mouvement qui passera d'un niveau local à un plan global, on recourra aux théories transnationales pour expliquer la transversalité des évolutions, le partage ou la mise en commun des contenus idéologiques (laïcité, nation commune, territorialisation, réécriture de l'histoire ...).

Enfin, pour ce qui est du corpus, les textes utilisés à cet effet seront fondamentalement les rapports des séminaires de Yakouren en 1980 et de Tizi Ouzou en 1989, la revue *Tafsut*, les documents relatifs à l'Académie berbère, la plateforme d'El Kseur, plus tard les différents documents du Mouvement autonomiste puis indépendantiste kabyle comme le Projet pour un État Kabyle (PEK),<sup>1</sup> les pages web du Gouvernement Provisoire Kabyle (GPK), ses médias et les différentes pages kabyles sur les réseaux sociaux.

## 2. Un mouvement local et délimité : la Kabylie et les Kabyles

Né et installé à ses débuts dans une région territorialement bien déterminée et clairement confinée à la Kabylie,<sup>2</sup> le Mouvement Culturel Berbère (MCB) s'était inscrit, au départ, dans une perspective « nationale », voire même nationaliste en s'alignant sur des thèses et des positions nationales sur des questions politiques stratégiques comme la question du Sahara, mais aussi en revendiquant les valeurs du socialisme, la reconnaissance de l'arabe algérien, etc.<sup>3</sup>

Cependant, la nature intrinsèquement autoritaire et monolithique des gouvernements qui se sont succédés en Algérie depuis l'indépendance du pays en 1962 excluait tout type d'opposition et bloquait toute expression en dehors des canaux officiels du Front de

---

<sup>1</sup> [http://www.siwel.info/Projet-pour-un-Etat-Kabyle-P-E-K\\_a5864.html](http://www.siwel.info/Projet-pour-un-Etat-Kabyle-P-E-K_a5864.html)

<sup>2</sup> Alger qui abrite pourtant une très importante communauté kabyle, n'a pas connu les mouvements de masse de la Kabylie, mais s'est distinguée surtout par le travail d'un groupe d'intellectuels kabyles, notamment autour de Mouloud Mammeri.

<sup>3</sup> Voir la Charte de Yakouren. Cf. l'analyse de M. Aït Kaki, *De la Question berbère au dilemme kabyle à l'aube de XXIe siècle*, L'Harmattan, Paris, 2004, pp. 97-100.

Libération Nationale et de ses satellites, les « organisations de masses ».

Devant ce « blocus idéologique », le mouvement berbère pour essayer de contourner la chape de plomb qui ferme les espaces politiques en Algérie, commencera dès la fin des années 80 à vivre une mutation stratégique pour s'inscrire dans une perspective globalisante adaptant ses moyens de lutte en optant pour le terrain des droits de l'homme, des droits individuels et collectifs et en investissant dans des projets de construction d'une société civile.

### **2.1 Délocalisation et déterritorialisation des revendications identitaires**

En même temps que les effets de la globalisation sur l'orientation et l'évolution du Mouvement Culturel Berbère (MCB), celui-ci, étend son influence depuis la Kabylie vers la Diaspora, qui jouera un rôle fondamental dans la naissance et le développement de ses revendications au sein de l'immigration.<sup>4</sup> L'existence d'une forte interrelation entre la diaspora et le pays d'origine servira à ouvrir le champ d'action et à créer une dynamique revendicative bien plus efficace dans la mesure où les militants disposeront en terre d'immigration de conditions plus favorables et inexistantes dans le pays d'origine ; supports matériels, moyens de communication, références démocratiques et légales, transversalité des droits individuels et collectifs, mais aussi et surtout un climat démocratique qui rend possible un activisme culturel, associatif, voire politique dans les pays d'accueil.

### **2.2 Activisme kabyle en France**

La France, Paris principalement, devient alors un lieu de retraite, de propagation, de diffusion d'idées et d'activisme culturel et politique kabyle. L'exil, devenait alors le cadre dans lequel allait se développer la résistance.

En 1967, chez les exilés kabyles, naît l'*Académie berbère d'échange et de recherches culturelles*, qui se transformera en 1969 en *Agraw Imazighen* ; organisation tolérée dans une certaine mesure en

---

<sup>4</sup> De même que cette émigration avait joué un rôle prépondérant dans la formation du MCB (Cf. par ex. S. Chaker, Berbérîté et émigration kabyle, *Peuples méditerranéens* (1985), pp. 31-32 ; K. Dirèche-Slimani, Kabylie : L'émigration kabyle, in *Encyclopédie berbère*, 26 - Judaïsme – Kabylie, Édisud, Aix-en-Provence, 2004, pp. 4046-4050.

France, mais clandestine en Algérie et qui se dédie à la récupération du patrimoine culturel et linguistique amazigh. C'est dans ce contexte que se crée un premier groupe de recherche composé d'autochtones : le *Groupe d'Études Berbères de Vincennes* (GEB) qui publiera le *Bulletin d'Études Berbères*. Cette revue accueillera les premiers travaux sur des sujets amazighs qui comprendront divers champs de la connaissance comme l'anthropologie, la littérature, l'histoire, la langue ou même la planification linguistique avec les premières propositions de standardisation de la langue. Les contacts entre les immigrés kabyles en France et le pays d'origine favoriseront, malgré la dure répression caractérisant l'époque de Boumedienne, une prise de conscience progressive en Kabylie, mais les protestations demeurent dans la clandestinité. La chanson engagée kabyle devient dès lors le principal canal de transmission des revendications identitaires et linguistiques.

### 3. Mouvement transnational berbère

Sur le plan du discours amazigh général, les textes fondateurs du mouvement berbère porteront sur une argumentation qui se fera dans une logique de dépassement des États-nations, de développement d'un discours pan-berbère, transfrontalier et transnational ainsi que de la révision de certains référents culturels, idéologiques ou religieux considérés comme constitutifs d'une nouvelle conscience identitaire berbère.

Ce nouveau discours trouvera son expression dans un certain nombre de documents qui seront mis en circulation dans les pays d'Afrique du Nord et dans la diaspora européenne.<sup>5</sup>

Il est clair que la multiplication des associations nationales et internationales berbères, l'assimilation d'une appartenance commune, réelle ou supposée, et le sentiment d'un combat et de revendications partagés par tous les groupes berbérophones se matérialise dans la construction d'un discours qui s'articule autour de certains marqueurs identitaires que partageraient les Amazighs comme par exemple des références historiques ; l'aspiration à la pan-amazighité et un à pays commun (*Tamazgha*), l'unicité de la langue, la nécessaire opposition au régimes « pan-arabistes » nord-africains etc.

---

<sup>5</sup> Voir les chartes de Yakouren, d'Agadir, le manifeste berbère du Maroc, les différents appels pour l'autonomie de la Kabylie, le projet de plateforme del Kseur, etc.

Par ailleurs, ce discours s'accompagne du développement d'une symbolique qui unira le peuple amazigh. Ainsi, certaines dates et événements seront adoptés comme faisant partie du patrimoine de référence commun :

- *Tafsut Imazighen* (Printemps berbère) d'avril 1980 à Tizi Ouzou sera revendiquée fête nationale amazighe ;

- le drapeau créé par l'Académie berbère de Paris devient l'emblème de ralliement de tous les Amazighs,

- *Yennayer*, fête traditionnelle locale, sera élevée au rang de fête du nouvel an berbère ;

- un calendrier proprement amazigh sera fièrement arboré comme date de référence pour tous les peuples amazighs ;

- de nombreux personnages et icônes historiques, mais aussi la graphie berbère *Tifinagh* et bien d'autres références seront mises en valeur comme autant d'éléments constitutifs de cette identité.

Ce discours et tout l'appareil symbolique seront véhiculés et transmis dans un climat de solidarité agissante par certains relais comme le réseau associatif, les forums nationaux et internationaux. La création de structures ou d'ONG pan-berbères (Congrès Mondial Amazigh, *Amazigh Cultural Association of America*, Monde berbère...) ainsi que d'un embryon de médias identitaires, d'un grand nombre de portails sur le réseau internet, de radios et surtout de télévisions berbères<sup>6</sup> renforcera considérablement ce processus.

### 3.1 Discours identitaire et idéologique

La construction de cette identité se cristallisera autour d'un discours qui condamne vigoureusement l'idéologie des États indépendants nord-africains. L'idéologie arabo-islamiste sera perçue comme la source fondamentale de l'exclusion de la langue et culture berbères mais aussi de la faillite généralisée des régimes postindépendance. Ce discours pan-berbère étendra son champ à un espace transfrontalier profondément marqué par une revendication des valeurs humanistes et libérales, très proches des représentations occidentales.

Par ailleurs, l'avènement d'un nouveau type d'échange de l'information et la facilité des transports dans un monde de plus en plus globalisé, augmentèrent considérablement la capacité des

---

<sup>6</sup> On pense surtout au consortium Berbère TV (BRTV) créé en 2000. Diffusé par satellite, il atteindra également les pays nord-africains, mais aussi le continent américain, au Canada (<http://www.brtvpro.tv/>). Une télévision rifaine sera créée quelques années plus tard aux Pays-Bas (<http://www.amazightv.org/index.html>).

migrants de voyager entre le pays d'origine et le pays d'accueil, de maintenir ou d'améliorer leurs contacts nationaux et internationaux.

La stabilisation de cette communauté en Europe, son intervention dans les affaires de politiques du pays d'origine et du pays d'accueil transformeront également le statut même de cette communauté, qui passera d'une diaspora, repliée sur une identité d'origine locale, villageoise et souvent campée sur le mythe du retour, à une communauté citoyenne, consciente de ses devoirs et surtout de ses droits.

De ce point de vue, les processus contemporains de globalisation ont grandement influencé le développement et la construction d'une identité ethno-politique berbère, dont l'expression la plus claire se retrouve dans la communauté kabyle.

Les transformations deviendront dès lors le lieu d'une convergence de différents facteurs endogènes et exogènes qui font de l'identité amazighe en contexte d'immigration un objet d'analyse qui conforte à bien des égards les théories transnationales, développés depuis les années 90 au sein de courants sociologiques et anthropologiques de la recherche anglo-saxonne.

### **3.2 Insérer la réflexion dans le cadre des études sur le transnationalisme**

Or, ce dernier aspect n'a jusqu'à présent pas toujours bénéficié de l'attention qu'il mériterait (Merolla 2002 et 2005). L'essentiel des travaux et des analyses se sont centrés sur le processus comme phénomène local, ou régional (nord-africain) pouvant inclure la diaspora, mais sans en souligner ses ramifications internationales et surtout sans en reconnaître des caractéristiques universelles, insufflées grandement par des processus de globalisation, comme les flux migratoires, la chute du mur de Berlin, les processus de libéralisation économique et culturel, l'introduction du multipartisme, ou plus près de nous, la révolution cybernétique et ses implications sur les échanges et la circulation de l'information.

Dans cette contribution, on tentera d'aborder ce processus qui dépassera la territorialisation initiale du nationalisme berbère puis kabyle en l'insérant dans son nouveau contexte diasporique et transnational.

### **3.3 Globalisation et transnationalisme**

La globalisation, comme phénomène planétaire fait l'objet depuis de nombreuses années de nombreux travaux de réflexion et d'analyse.

En général, le terme porte surtout sur les effets d'une économie de plus en plus interconnectée. Ainsi le *Oxford Living Dictionnaires* le définit comme le processus à travers lequel des activités économiques ou d'autres organisations développent leur influence internationale ou commencent à opérer à une échelle internationale : 'The process by which businesses or other organizations develop international influence or start operating on an international scale'.<sup>7</sup> Il existe bien sûr d'autres définitions qui peuvent lier la globalisation à d'autres aspects comme les mouvements migratoires ou les interconnexions comme effet du développement des échanges, des moyens de transports et de communication. Ainsi, le *Dictionary of the Social Sciences* (Calhoun 2002: 192) définit le concept comme 'A catch-all term for the expansion of diverse forms of economic, political, and cultural activity beyond national borders'.

Mais il existe également de nombreuses tentatives de focaliser l'attention sur une dimension particulière de la globalisation : celle qui est centrée sur le politique et qui souligne le déclin de l'État-Nation, des sociétés territorialement délimitées et qui ont le plus souvent constitué l'unité de base d'analyse dans des disciplines comme les sciences politiques modernes, la sociologie et les relations internationales (Chamsy el-Ojeili - Patrick Hayden 2006 : 12).

Cette focalisation nous permet de nous rapprocher des travaux de ceux qui insistent sur les phénomènes de transnationalisation, dans une logique de dépassement des États-nations, de pratiques simultanées situées à plusieurs échelles et d'ancrage multiples – dans les pays d'accueil et d'origine – des migrants, des ONG, des entreprises (Portes, Guarnizo, Landolt 1999) ou bien aux processus de multi-localisations, qui mettent l'accent sur les logiques de déterritorialisation-reterritorialisation, les formes d'appartenances territoriales simultanées et, plus largement, interrogent la nature même du « local » (Appadurai 2001).

Ainsi, une des définitions les plus courantes du concept de transnationalisme qui a comme noyau central non les États, mais les immigrants, nous est donnée dès le début des années 90 :

We have defined transnationalism as the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement. Immigrants who build such social fields are designated 'transmigrants'. Transmigrants develop and

---

<sup>7</sup> <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/globalization>

maintain multiple relations – familial, economic, social, organizational, religious, and political that span borders (Glick Schiller et al. 1992: 1).

C'est justement dans ce contexte que réapparaît le débat sur l'ethnicité et ses relations avec la globalisation (Cunin 2006). Celle-ci semble désormais se déterritorialiser et s'inscrire dans un espace transnational. Parallèlement, sa description jusqu'à présent, en termes d'expression communautaire, d'authenticité originaire, de continuité culturelle, laisse place à une analyse dans laquelle dominent les notions de construction identitaire, de multiplicité des appartenances et d'indétermination des attributs.

Le processus de globalisation, loin de signifier l'uniformisation, s'accompagne désormais de reformulations des identités locales (Appadurai 2001 ; Herzfeld 2000), ainsi que de la réinterprétation locale de signifiants culturels mondialisés (Warnier 1999).

Ainsi les différents mouvements berbères, tout en conservant des revendications similaires, gardent des personnalités spécifiques et un ancrage local et territorial propres (voir les différents Mouvements culturels tel que le Chaoui, le marocain ou le mouvement culturel kabyle). Cette localisation qui répondra aux conditions spécifiques et objectives de chaque pays ou région, prendra des évolutions distinctes. Par ailleurs, l'impact de la globalisation et le changement de l'échelle des valeurs qu'il provoquera aura souvent comme effet un certain questionnement des références considérées comme propres et traditionnelles pour s'ouvrir sur des valeurs perçues comme représentant le monde occidental ou comme l'exprime Abélès (2001 : 14) pour opter pour des possibilités « de réappropriation de signes associés à la modernité occidentale dans leur stratégies identitaires ».

### **3.4 Le nationalisme comme catégorie d'analyse**

Le nationalisme est une des catégories les plus répandues utilisées pour créer des formes d'appartenances à des groupes. Le nationalisme a toujours particulièrement bien réussi comme élément de mobilisation qui en constitue une composante fondamentale et clé (Anderson 1983 : 4).

Pour des raisons évidentes de marge de manœuvre politique ou de circonstances historiques, plusieurs agents ou groupes politiques ont

utilisé historiquement le nationalisme comme idéologie de mobilisation à partir d'espaces transnationaux en tant qu'exilés, expatriés ou comme immigrants. Le meilleur exemple est celui du mouvement national algérien et ses partis politiques créés et activant en France. En effet, positionnés à cheval entre deux sociétés – algérienne et française – ils pouvaient recourir à de nouvelles catégories politiques et développer un discours universaliste (par exemple le droit à l'autodétermination des peuples, puis le socialisme) en l'appliquant à des situations spécifiques (l'Algérie).

D'ailleurs, il est notoire qu'un grand nombre de mouvements nationalistes ont eu leur origine dans un contexte d'exil ou de diaspora ; espaces qui ont servi de base arrière et/ou comme instances de mobilisation transnationale. Ceci vaut également pour le mouvement berbère en général.

En effet, le contexte d'exil ou d'immigration offre aux militants berbères une certaine liberté d'expression qui leur permettra de développer leurs discours et d'introduire des catégories politiques nouvelles.

Ces « outils » serviront pour mobiliser leurs concitoyens et transformer les réseaux sociaux traditionnels existants, mais passifs ou limités dans leur action à une certaine fonction sociale communautaire (enterrements, fêtes locales, rencontres...) en des diasporas actives et revendicatives sur le plan politique. Et, enfin, ces instruments aideront à l'articulation et au développement d'un discours spécifique qui tienne compte de la situation particulière des communautés immigrées berbérophones en terre d'immigration.

Les cas de communautés diasporiques dispersées qui se sont regroupées et reconverties en des communautés « nationales » sont très nombreux et relativement bien documentés (Adamson 2012). Ces processus ont été décrits pour d'autres communautés mais les mécanismes sont similaires : des acteurs politiques interviennent sur la diaspora en organisant une communauté d'immigrants ou de minorités ethniques dispersées au plan international de manière à permettre des processus d'identification, la construction de coalitions et/ou d'actions politiques qui peuvent intervenir aux plans transfrontalier, global, mais aussi national et local (Basch et alii 1994).

Des considérations qui s'appliquent parfaitement à l'évolution de ce qui est à présent qualifié et identifié comme « la question kabyle » (Mhenni 2004) et qui sera portée rapidement sur plusieurs fronts, tant à l'intérieur du pays qu'à l'étranger.

#### **4. Un mouvement transnational kabyle**

Différentes raisons peuvent aisément expliquer la création d'un mouvement autonomiste, puis indépendantiste kabyle. Nous pourrions citer, à titre non exhaustif, certains facteurs comme la nature des régimes qui se sont succédés à la tête de l'État algérien mais qui ont tous en commun leur rejet de la berbéricité et à fortiori de la kabylité, leur fermeture à toute expression politique qui différencierait des siennes, une loi organique sur les partis politiques (1997) qui interdit toute référence linguistique ou régionale ou bien l'échec des partis politiques à base kabyle mais se prétendant de dimension nationale dans leur tentative de défendre une « algérianité » quand leur base électorale aspire à une politique locale de défense de leurs droits linguistiques, culturels et économiques. Mais c'est surtout une rupture flagrante de la population kabyle avec le gouvernement central et les innombrables manifestations en faveur de la reconnaissance de leur langue et culture qui terminera par consommer une rupture qui date en fait des premières années de l'indépendance algérienne.

Un régime hermétique à toute perspective d'évolution et d'ouverture portera à l'exaspération et l'abandon d'un espoir de vie commune, du moins dans le cadre des structures et du système actuel de l'État algérien.

La recherche d'autres options en dehors du centralisme d'État commence alors à poindre à l'horizon. Différentes rencontres sont organisées, des cercles de réflexion sur la situation en Kabylie sont créés et des pétitions en faveur d'une autonomie linguistique et culturelle de la Kabylie circulent en Algérie et surtout dans la diaspora. Mais toutes ces activités ont une chose en commun : elles ne vont pas jusqu'à demander une autonomie politique de la Kabylie. Elles tournent encore autour d'une autonomie linguistique et culturelle, mais s'inscrivent toujours dans l'État algérien.

##### **4.1 Le MAK : de l'autonomie à l'autodétermination**

Toutefois, les choses se précipiteront après la mort, attribuée à des gendarmes algériens, d'un jeune lycéen Kabyle – au nom bien symbolique : Massinissa Guermah. Cette mort, perçue par tous comme un assassinat – elle se produira dans l'enceinte même de leur brigade – provoquera une grave crise entre la Kabylie et le gouvernement central algérien et sera suivie de violentes confrontations entre gendarmes et population.

Ces événements qui se sont soldés par plus d'une centaine de morts et des milliers de blessés parmi les manifestants kabyles sont aujourd'hui communément connus comme le « printemps noir » de 2001 et seront l'occasion pour Ferhat Mhenni d'annoncer le 5 juin 2001 la création du Mouvement pour l'Autonomie de la Kabylie (MAK).

Un mouvement qui, par ailleurs, commence petit-à-petit à faire des émules – avec, certes, nettement moins de force et de présence – dans d'autres régions berbérophones, aussi bien en Algérie (Mzab,<sup>8</sup> Chaouias<sup>9</sup>) qu'au Maroc (Mouvement pour l'autonomie du Rif,<sup>10</sup> du grand Souss<sup>11</sup>), voire même en Lybie, où les revendications berbères semblent s'acheminer vers le même scénario.

Les dernières manifestations organisées ces dernières années par le MAK ont mis en évidence une évolution claire dans le paysage militant et revendicatif kabyle : le MAK, pourtant de création récente s'impose désormais comme une force majeure en Kabylie supplantant, semble-t-il, des forces politiques traditionnellement ancrées dans cette région comme le Front des Forces Socialistes (FFS) ou le Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD) connus traditionnellement comme « kabyles » en raison de leur ancrage quasi exclusif dans cette région (Ilikoud 2006).

Cette donne est entretemps reprise même par des journaux de tirage national et donc peu soupçonnés de sympathie à l'égard d'un mouvement séparatiste perçu cependant comme le plus mobilisateur de la Kabylie.<sup>12</sup>

<sup>8</sup> <https://www.facebook.com/autonomiemzab?fref=ts>

<sup>9</sup> [https://www.youtube.com/watch?v=\\_nDEQDfyCrU](https://www.youtube.com/watch?v=_nDEQDfyCrU); [http://www.siwel.info/Le-Mouvement-Autonomiste-Chawi-MAC-installation-de-la-premiere-section-a-Setif\\_a4475.html](http://www.siwel.info/Le-Mouvement-Autonomiste-Chawi-MAC-installation-de-la-premiere-section-a-Setif_a4475.html).

<sup>10</sup> <http://www.kabyle.com/articles/rif-chemin-decolonisation-23186-01052014>; voir aussi le rapport de *El-Djazeera* sur le sujet :

[https://www.youtube.com/v/QCDhl\\_jec4I%26hl=fr\\_FR%26fs=1%26](https://www.youtube.com/v/QCDhl_jec4I%26hl=fr_FR%26fs=1%26)

Une demande assumée par le mouvement amazigh du nord du Maroc :

[https://www.youtube.com/v/QCDhl\\_jec4I%26hl=fr\\_FR%26fs=1%26](https://www.youtube.com/v/QCDhl_jec4I%26hl=fr_FR%26fs=1%26)

<sup>11</sup> Voir la déclaration de Taynzert sur l'autonomie de la région disponible online sur [http://bellacio.org/fr/article.php3?id\\_article=50821](http://bellacio.org/fr/article.php3?id_article=50821).

<sup>12</sup> <http://www.lematindz.net/news/3067-la-kabylie-la-democratie-et-lautonomie-par-mustapha-hammouche.html>; ou bien dans *el Watan*, comme dans le numéro du 20 avril 2015.

[http://www.elwatan.com/dyn/imprimer.php?link=http%3A%2F%2Fwww.elwatan.com%2Factualite%2Fprintemps-berbere-a-tizi-ouzou-des-milliers-de-manifestants-dans-les-rues-20-04-2015-292859\\_109.php](http://www.elwatan.com/dyn/imprimer.php?link=http%3A%2F%2Fwww.elwatan.com%2Factualite%2Fprintemps-berbere-a-tizi-ouzou-des-milliers-de-manifestants-dans-les-rues-20-04-2015-292859_109.php) ou du 20 avril 2014

La création du MAK fera suite aux événements du « Printemps noir », qui en sera le détonateur, certes, mais non l'origine. Il est clair que ce dernier développement peut parfaitement être lu comme une suite prévisible et somme toute, logique dans l'évolution progressive mais inéluctable de la question identitaire kabyle.

La naissance du MAK n'est point un acte spontané et isolé, mais bien l'aboutissement d'un processus de réflexion qui commence dans les années 1990 et qui aura toujours pour références le droit international, la Charte des Nations Unies, la Déclaration universelle des droits de l'homme, la déclaration de Fribourg des droits culturels<sup>13</sup> et la Charte des droits des peuples adoptée à Alger en 1976<sup>14</sup> etc.

Le MAK profitera de la réunion de son conseil national lors de la session ordinaire du 4 octobre 2013 au village d'Ath Hamdoune, en Kabylie, pour annoncer son intention de changer de dénomination. Il décide de passer à une vitesse supérieure en modifiant son objectif « d'autonomie » pour celui « d'autodétermination ». Il devient ainsi Mouvement pour l'Autodétermination de la Kabylie. Cette évolution est motivée, selon les congressistes, par le fait que le concept du droit à l'autodétermination présenterait au moins deux avantages que la base militante et le citoyen kabyle comprendraient aisément :

- 1) Le droit à l'autodétermination est tout simplement un exercice de démocratie. C'est un référendum par lequel chaque citoyen est appelé à s'exprimer en son âme et conscience sur le mode de gouvernance qu'il souhaite pour son peuple.
- 2) Il ouvre tous les possibles qui peuvent se résumer, pour l'avenir politique de la Kabylie, aussi bien au statu quo qu'à l'évolution vers une gouvernance kabyle dans le cadre interne de l'Algérie (autonomie) ou dans le cadre externe, autrement dit aller vers l'indépendance.

---

<http://elwatan2014.com/ar/item/1777-Le-MAK-et-les-%C3%A9tudiants-ont-march%C3%A9-ensemble-%C3%A0-Bouira>) ou de manière générale dans le journal Algérie Focus du 28 avril 2014 : <http://www.algerie-focus.com/blog/2014/04/revue-de-presse-succes-de-la-marche-du-mak-a-tizi-ouzou-du-tout-repressif-a-la-totale-tolerance/>.

<sup>13</sup> <https://www.fidh.org/IMG/pdf/fr-declaration.pdf>.

<sup>14</sup> Point 7 du projet d'autonomie de la Kabylie. Voir aussi, « Demande officielle d'un statut d'autonomie pour la kabylie » adressée à la présidence de la république algérienne, au gouvernement algérien, l'assemblée populaire algérienne, sénat algérien, conseil constitutionnel algérien et à plusieurs institutions internationales du 5 juin 2008. Cf. pour les documents antérieurs : MCB-France.

À travers ce droit à l'autodétermination, les initiateurs de ce changement recherchent « à rendre la parole au peuple kabyle au moment opportun afin qu'il soit en mesure de choisir librement le statut politique qui lui sied ». <sup>15</sup>

Cette décision a été rendue publique par la suite par un Communiqué daté du 28/10/2013 - 19:49 et publié en autres dans l'agence de presse du MAK, Siwel. <sup>16</sup>

#### 4.2 L'ANAVAD ou Gouvernement Provisoire Kabyle

Le nouveau MAK ne laisse plus aucun doute sur le fait qu'il aspire du point de vue politique à distinguer clairement la Kabylie des autres régions et ce grâce à la force de sa masse revendicative, mais aussi au degré d'avancement de ses revendications. Même interdits, ses objectifs sont dorénavant politiques : donner le pouvoir politique à la région.

De l'autodétermination à l'indépendance, il n'y avait plus qu'un pas. C'est ainsi qu'un Gouvernement Provisoire Kabyle sera proclamé le 1<sup>er</sup> juin 2010 à Paris. Un communiqué du MAK justifiera cette mesure par la volonté de « ne plus subir ce que nous endurons d'injustice, de mépris, de domination, de frustrations et de discriminations depuis 1962 » (*Jeune Afrique* 2010). <sup>17</sup>

Dans une autre intervention, Ferhat Mhenni, fondateur du MAK et responsable du Gouvernement Provisoire Kabyle (GPK ou *Anavad Aqvayli Ueḍil* dans sa désignation kabyle) explique dans les colonnes du journal algérien *El Watan*, repris par le quotidien online *Le Matin* du 04 Juillet 2010, les raisons qui l'ont poussé à la création du GPK : donner « de la voix sur les plans national et international » aux revendications kabyles, ce qui permettrait d'avancer et de « réunir toutes les conditions à même de solutionner la question kabyle ». Ce pas serait, selon le responsable kabyle, nécessaire dans la mesure où – en référence aux événements du « Printemps noir » de 2001 – il y aurait désormais « un interlocuteur de poids en face du pouvoir pour

---

<sup>15</sup> <http://www.lematindz.net/news/12589-communique-du-mouvement-pour-lautonomie-de-la-kabylie.html>. Voir aussi le document du Conseil national universitaire du Mak disponible online sur

<http://www.mediafire.com/download/y5bjrl2wnayliey/Le-MAK.pdf>

<sup>16</sup> [http://www.siwel.info/Communique-du-Mouvement-pour-l-Autodetermination-de-la-Kabylie\\_a5585.html](http://www.siwel.info/Communique-du-Mouvement-pour-l-Autodetermination-de-la-Kabylie_a5585.html).

<sup>17</sup> <http://www.jeuneafrique.com/155661/politique/un-gouvernement-kabyle-provisoire-form-paris/>

ouvrir, dans la responsabilité et la transparence, une nouvelle ère dans les relations entre lui et la Kabylie ». L'absence d'un interlocuteur qui défendrait spécifiquement les intérêts de la Kabylie aurait toujours fait défaut. L'autonomie de la Kabylie serait donc devenue une exigence absolue pour en finir avec cette défiance mutuelle et mettre un terme au conflit qui oppose la Kabylie au pouvoir algérien depuis l'indépendance du pays.<sup>18</sup>

Le responsable de l'Anavad va même plus loin puisqu'il considère que l'existence même de l'Algérie « de par sa création coloniale, ne peut vivre qu'en tant que dictature » et que le pays est « l'obstacle majeur à la démocratie » (Algérie-Focus 2015).

### 4.3 Indicateurs

Du point de vue du discours idéologique, certains indicateurs permettent d'identifier cette évolution. Parmi ces marqueurs et sans prétention d'exhaustivité, peuvent être cités les suivants.

#### 4.3.1 *Ethnicité*

Ce concept rarement utilisé dans les débats en raison, notamment, des préjugés qui l'entourent, prendra dans le discours berbérisant une perspective globalisante (Cunin 2006). Il commencera à se détacher du contexte national algérien et à se déterritorialiser pour s'inscrire, ensuite, dans un espace transnational. À cet effet, la kabyllité comme catégorie néo-ethnique, loin d'être dissoute dans la globalisation, y puisera de nouvelles ressources et de nouvelles formes d'expression dans ses acceptions spatiale, historique, politique, économique ou culturelle.<sup>19</sup>

En France, les principales associations rejettent le terme « ethnique » et toute intervention dans ce domaine. En effet, le modèle français est fondé sur « l'individualisme républicain ayant comme « doctrine » l'assimilation des individus devenus citoyens par choix politique » considérant le terme comme un pont vers une ghettoïsation et préférant parler de « communauté » nationale (Kastoryano 1997).

Ainsi, les valeurs ethniques traditionnelles s'éloigneront clairement des critères raciaux pour se fixer davantage sur d'autres facteurs définitoires comme, notamment, la langue.

---

<sup>18</sup> <http://www.lematindz.net/news/3155-interview-ferhat-mehenni-pourquoi-le-gouvernement-provisoire-kabyle.html>

<sup>19</sup> Voir le Projet d'Autonomie de la Kabylie (PAK).

La focalisation sur la langue propre est d'ailleurs la revendication principale et la plus ancienne du mouvement identitaire berbère.

#### 4.3.2 *La langue propre*

De fait, un des signes les plus marquants de cette évolution est la mise en avant, du point de vue idéologique, de la langue comme facteur « définitoire » et l'introduction du concept de « langue propre » de la Kabylie.

Le kabyle comme « langue propre » de la Kabylie apparaîtra dès les années 2000 comme une des principales revendications dans de nombreux documents autonomistes.<sup>20</sup> Sa mise en avant dans les nouveaux textes idéologiques sera un des signes les plus marquants de cette évolution.

Les contacts avec la Catalogne feront découvrir rapidement des similitudes et des points communs dans les revendications des deux peuples ainsi que dans le mode d'approche à cette problématique par les gouvernements respectifs (C. Castellanos - S. Chaker - M. Tilmatine 2008).

#### 4.3.3 *L'État-Nation*

Le rapport entretenu avec les États-Nations, perçus comme des représentations hégémoniques d'identités spatiales peu en relation avec les réalités changeantes de l'identité est aussi commun aux représentations transnationales. En effet, les modes de participation citoyenne dans le cadre de l'Union européenne, dont beaucoup d'immigrés détiennent la nationalité d'un ou de plusieurs États membres, font apparaître une multiplicité d'appartenances et d'allégeances et ou de loyautés et constitue, de fait, un défi à l'État-Nation traditionnel qu'il soit du pays d'accueil ou, à fortiori, du pays d'origine.

Les nouvelles données issues de cette situation conduisent à une nouvelle conception de la citoyenneté partagée entre le pays d'origine,

---

<sup>20</sup> Point 6 des principes généraux de la Synthèse du pré-séminaire de réflexion de la diaspora kabyle autour de l'autonomie de la Kabylie, tenu à Écancourt (France), du 1<sup>er</sup> au 3 mars 2002, mais aussi dans différents appels d'intellectuels kabyles. Cf. par exemple le point 2 de l'appel : *Une Kabylie autonome pour une Algérie démocratique* du 29 avril 2001 disponible online sur <http://mcbnrn.chez.com/declarik.html>, ou bien les nombreuses interventions de S. Chaker dans ce sens et en faveur d'une autonomie de la Kabylie.

le pays de résidence et l'Union européenne (Kastoryano 1997 et 2006).

Les différences entre les pays de l'UE et les spécificités de chacun d'eux dans ses relations avec ses populations immigrées fait que, parfois, des associations transnationales doivent recourir à l'Europe pour contourner les politiques ou obstacles rencontrés dans les pays de résidence (CMA ; Coordination des Berbères de France).

Sur un plan plus général, si la France est appréciée pour son caractère laïc, les militants amazighs, en général, lui reprocheront souvent son jacobinisme centralisant, hérité par les États-nations nord-africains. Cet héritage est considéré comme le principal frein aux aspirations de transformations politiques de ces pays, qui, selon certains devraient passer par une redistribution du pouvoir et une forme de régionalisation ou de fédéralisme. L'opposition la plus radicale à cette forme d'organisation est exprimée par le MAK qui considère que tous les États nord-africains, comme émanation du colonialisme, sont voués à l'échec, et la sagesse serait pour Ferhat Mehenni, « de reconstruire patiemment non pas l'Algérie, ce résidu colonial, mais l'ensemble de toute l'Afrique du Nord (la Tamazgha) sur la base des intérêts de chacun de ses peuples, à l'image de ce que font les Européens avec peine aujourd'hui, mais en mieux ». Le responsable du MAK ne croit pas en une autre solution « qui ferait de toutes les façons de nos enfants kabyles des Arabes » Pour lui, tant que l'Algérie est là, « il n'y aura ni autonomie ni fédéralisme » (Algérie - Focus 2015).

#### 4.3.4 *Internationalisation de la question berbère et kabyle*

Ces positions se traduiront par des tentatives d'internationalisation de la question berbère et par des interventions et des contacts avec des organisations, des institutions et des personnalités internationales. Une stratégie transnationale sera adoptée : dépassement du cadre politique des État-Nations pour recourir au cadre européen ou international comme espace d'activités et/ou de revendications politiques. Ces nouveaux espaces, ouverts, deviennent, dès lors, le cadre privilégié des activités de certaines organisations (CBF, CMA et un certain nombre d'associations culturelles), mais aussi de certaines formations à caractère politique comme par exemple le Parti Démocratique Amazigh du Maroc, le MAK ou d'autres mouvements pour l'autonomie d'autres régions berbérophones (le Rif ou le Souss). Sur le plan structurel, des représentations du MAK/GPK ainsi que des

« institutions kabyles » seront créées en France et dans d'autres pays européens et d'Amérique du Nord.

Un des points communs à cette stratégie est le développement d'une critique des structures sociales et politiques centralisantes et la recherche d'un débat sur d'autres formes de gouvernance (apparition progressive d'un discours sur le fédéralisme et les autonomies régionales, organisations de conférences ou débats sur le sujet, travail de sensibilisation etc.). Des rapprochements importants se feront avec des mouvements régionalistes comme les Bretons, les Corses, les Basques, mais surtout les Catalans que beaucoup d'acteurs politiques issus de la Kabylie considèrent comme le modèle pour le monde berbère en Afrique du Nord.

Ces positions seront défendues dans plusieurs forums internationaux, notamment par le CMA, comme dans le cadre de la *Durban Conference against Racism* (2001), le Groupe des Nations Unies pour les Peuples indigènes, la Commission européenne, la Haute commission des Nations Unies pour les droits humains, le Comité de l'UNESCO pour les droits économiques, sociaux et culturels, etc.

Le MAK/GPK de son côté développera également une intense activité « diplomatique » qui mènera Ferhat et les membres de son gouvernement dans plusieurs pays en vue d'expliquer, de conscientiser ses interlocuteurs sur la question kabyle et d'obtenir d'éventuels soutiens à sa cause. Ces voyages se feront aux États-Unis, au Canada (au Québec spécialement), en Allemagne et d'autres pays, mais le voyage qui provoquera le plus d'impact sera celui que fera Ferhat Mhenni en Israël<sup>21</sup> avec les répercussions que l'on peut imaginer (*La diplomatie kabyle en marche* 2004). L'action du GPK s'étendra également à des interventions, souvent sous forme de lettres ouvertes à l'intention de dirigeants importants de la communauté internationale sur des questions qui, selon le MAK/GPK, affectent la situation en Kabylie comme ce fût le cas des missives adressées au Président français François Hollande ou à la Secrétaire d'État US lors de leur visite respective en Algérie.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> [http://www.jpost.com/Middle-East/Algerias-Kabylie-craves-friendship-with-Israel#disqus\\_thread](http://www.jpost.com/Middle-East/Algerias-Kabylie-craves-friendship-with-Israel#disqus_thread)

<sup>22</sup> <http://www.lematindz.net/news/10545-lettre-ouverte-de-ferhat-mehenni-a-francois-hollande.html>; [http://www.siwel.info/L-Anavad-interpelle-Hillary-Clinton-en-visite-aujourd-hui-a-Alger\\_a3040.html](http://www.siwel.info/L-Anavad-interpelle-Hillary-Clinton-en-visite-aujourd-hui-a-Alger_a3040.html).

#### 4.3.5 *Laïcité et participation politique*

Des valeurs fondamentales comme les droits de l'homme, le pluralisme politique, culturel et linguistique sont considérés, traditionnellement, comme des valeurs essentielles du Mouvement Culturel Berbère. Les textes fondateurs du mouvement identitaire kabyle incluent tous ces éléments; ou, du moins, une bonne partie.<sup>23</sup> Cependant, des documents importants comme la Charte d'Agadir (1991), le manifeste berbère (2000), au Maroc, le Séminaire de Yakouren (1980), de Tizi Ouzou (1989), voire même la plate-forme d'El-Kseur (2001)<sup>24</sup> en Algérie – qui constituent des références importantes du Mouvement berbère en Afrique du Nord – ne parlent pas encore de laïcité ou de fédéralisme.<sup>25</sup>

En revanche, ces revendications apparaîtront de manière claire et explicite dans les documents fondateurs du MAK comme le Projet pour l'Autonomie de la Kabylie (PAK)<sup>26</sup> dans lequel il sera question d'« autonomie régionale » et bien entendu, a fortiori, plus tard dans le Projet pour un État Kabyle (PEK),<sup>27</sup> qui parlera plus directement du droit à un État kabyle dans lequel la laïcité est citée comme une des valeurs de référence du projet.

Une des expressions les plus claires de cette évolution vers des valeurs laïques se retrouve également au sein de certains cercles militants des Kabyles de France qui optent clairement pour la citoyenneté française sans renoncer à leur identité berbère, ni aux droits et avantages de la République.

S'il est vrai que parmi les éléments structurants des revendications berbères nous retrouvons à l'origine l'identité linguistique et culturelle, réelle ou supposée, d'un groupe donné, celle-ci sera, cependant, presque nécessairement adaptée aux conditions du pays d'accueil pour se transformer progressivement – contexte d'immigration oblige – en une identité d'accommodation ou de circonstance.

D'une identité ethnique et linguistique, dorénavant, l'identité première à laquelle on aspire devient celle de « citoyen ». Or celle-ci

---

<sup>23</sup> Voir les documents cités comme les chartes de Yakouren, les appels pour l'autonomie de Chaker, le projet de plateforme d'El Kseur, mais aussi tous les documents fondateurs du MAK et du GPK.

<sup>24</sup> [http://www.aarach.com/plate\\_forme.htm](http://www.aarach.com/plate_forme.htm)

<sup>25</sup> [http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/maroc-charte\\_agadir-1991.htm](http://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/maroc-charte_agadir-1991.htm)

<sup>26</sup> <http://www.makabylie.info/?article62>

<sup>27</sup> <http://www.makabylie.info/?article62>

s'acquiert et dérive de la participation et de l'appartenance à une communauté politique. Un champ de plus en plus largement investi par les associations kabyles en France.<sup>28</sup>

Ainsi, la charte des valeurs de la Coordination des Berbères de France (CBF) stipule sans ambages que « les berbères de France sont viscéralement attachés aux valeurs consubstantiels de la République : Liberté, Égalité, Fraternité, Laïcité, Solidarité et Respect de la dignité humaine ». La participation politique et, de manière générale, la construction d'une véritable société civile franco-berbère y est notamment perçue comme un élément-clef de cette évolution et surtout, comme le moyen le plus efficace en vue d'obtenir leurs objectifs.<sup>29</sup>

L'intégration passe, selon la CBF, par la participation pleine à la vie sociale et citoyenne. Aussi, les Berbères de France se considèrent comme des citoyens franco-berbères qui aspirent à s'inscrire pleinement « dans les valeurs républicaines qui fondent le projet de la société française » afin de garantir leur « épanouissement » et leur pleine citoyenneté comme fonction d'exercice de droits.

Cette politique de participation commence à donner des signes de succès. Celui-ci se manifeste surtout du point de vue de la visibilité de cette communauté, de plus en plus prise en considération par la politique. Il conviendrait, d'ailleurs de relever la contribution, très importante, de la CBF, entre autres associations et personnalités, qui ont interpellé la politique sur la reconnaissance de la culture berbère comme culture de France et de la langue berbère comme langue de France.

Parmi les activités de la CBF, il convient de citer la participation active aux débats politiques et aux élections françaises. La communauté berbère reçoit ainsi régulièrement ou du moins interpelle tous les représentants des partis en lice sur leur politique quant à la communauté berbère.

Aujourd'hui, voir des élus d'origine kabyle ou plus généralement nord-africaine est de moins en moins un événement et il n'est pas rare de voir des élus et des ministres d'origine berbère. D'ailleurs, la représentation va de la gauche à la droite, en passant par les verts, dont la députée au parlement européen, Malika Attou, est d'ailleurs

---

<sup>28</sup> Voir le rôle prépondérant à cet égard, d'abord de l'association des juristes berbères de France et, ensuite, de la Coordination des Berbères de France ([www.cbf.fr](http://www.cbf.fr)).

<sup>29</sup> <http://www.cbf.fr/charte>.

d'origine kabyle (voir interview dans [www.kabyle.com](http://www.kabyle.com) du 20.06.2009).

Dans le même ordre d'idées, le président fondateur de la CBF, qui est actuellement élu au Conseil Régional d'Ile-de-France, avait reçu la distinction de Chevalier de la légion d'honneur justement pour son action dans le cadre d'une coordination (CBF) chargée de développer la citoyenneté.<sup>30</sup>

#### 4.3.6 *Émancipation de la religion*

Il est intéressant de remarquer que la religion n'a jamais fait l'objet des exigences ou des revendications des amazighs, alors que d'autres mouvements politiques comme l'islamisme ou le nationalisme arabe, – le revendiquent comme moyen d'expression de l'identité nord-africaine et comme symbole de parachèvement de l'indépendance des États de la région. La récupération du caractère arabe de l'Afrique du Nord à travers des différentes campagnes d'arabisation a été présentée comme instrument de résistance contre la politique culturelle et « impérialiste » de la France et comme un bastion dans la lutte contre l'influence occidentale.

L'instauration et la revendication du caractère exclusivement arabo-musulman comme idéologie d'État des pays nord-africains a, peu à peu, conduit à un rejet progressif de la religion, notamment parmi les nouvelles générations de militants amazighs et kabyles.

Ces derniers voient dans l'enchevêtrement des concepts « arabe » et « islam », d'une part, et de l'islam comme religion d'État, d'autre part, un moyen d'imposition d'une langue et d'une culture, mais aussi des vecteurs d'arabisation et surtout, d'exclusion de la langue et culture propres. De là à y voir un instrument d'oppression, il n'y a qu'un pas, que de plus en plus de personnes n'hésitent plus à franchir, de sorte que pour la majorité des cercles militants, la référence au berbère, à l'amazighe devient souvent un instrument de démarcation par rapport à l'arabe et parfois même – comme en Kabylie – à la religion.

Voir dans l'immigration berbère une communauté religieuse ou musulmane en contexte d'immigration comme elle est souvent cataloguée dans les pays d'accueil n'est donc pas aussi simple, ni aussi facile. Relevons dans cet ordre d'idées que cette tendance à considérer

---

<sup>30</sup> Journal Officiel n° 87 du 11 avril 2004, page 6829 - texte n° 2 - Décret du 9 avril 2004 portant promotion, NOR : PREX0407237D, source: [http://www.france-phaleristique.com/lh\\_promo\\_09-04-04.htm](http://www.france-phaleristique.com/lh_promo_09-04-04.htm).

systématiquement les populations d'origine nord-africaines comme musulmanes est très largement courante dans les pays européens. Ainsi et à titre d'exemple, la fameuse Alliance des Civilisations préconisée, entre autres, par le premier ministre espagnol Zapatero semble davantage une alliance de la civilisation occidentale avec la religion musulmane. En effet, un bref regard sur l'accord du 11 janvier 2008 de la Conférence Ministérielle du Royaume d'Espagne sur les domaines d'application du Plan National pour l'Alliance des Civilisations, révèle que les tâches et objectifs détaillés se basent moins sur la culture des immigrés que sur leur religion supposée. Ainsi, ce papier considère tous les immigrés originaires d'Afrique du Nord comme musulmans, suggérant fortement une équivalence Afrique du Nord = islam. De ce fait, le plan espagnol prévoit l'enseignement de la religion musulmane, mais pas de la langue maternelle des enfants d'origine nord-africaine (Alianza de Civilizaciones).<sup>31</sup>

#### 4.3.7 Ruptures et dé-tabouisation

Le phénomène de rejet de l'islam sera accompagné par d'autres attitudes, souvent provocatrices, – qui cependant commencent à avoir un certain ascendant sur la jeunesse berbère en Afrique du Nord, et aussi en diaspora.

Ainsi, on relèvera ces dernières années, notamment en Kabylie, une « ouverture » certaine vers les campagnes d'évangélisation, accompagnées par des prises de positions contraires aux politiques traditionnelles et officielles de l'État. Ceci se verra dans des sujets comme l'appui à la question palestinienne<sup>32</sup> ou à la guerre d'Irak. Après l'attentat du 11 septembre 2001 sur le World Trade Center, le Secrétaire général du Congrès Mondial Amazigh avait adressé une lettre de soutien au président G.W. Bush, doublée d'un appui réitéré pour sa politique envers les Kurdes d'Irak, pour leur avoir facilité la création d'un gouvernement d'autonomie dans le nord du Pays (Maddy-Weitzman 2006 : 77).

---

<sup>31</sup> ORDEN PRE/45/2008, de 21 de enero, por la que se da publicidad al Acuerdo de 11 de enero de 2008, del Consejo de Ministros, por el que se aprueba el Plan Nacional del Reino de España para la Alianza de Civilizaciones. BOE número 20 du 23 janvier 2008, Cf. Point 1 *Antecedentes* et point 5 (*Catálogo de actuaciones*).

<sup>32</sup> Voir par exemple la lettre ouverte d'un Kabyle à un Palestinien dans le *Matin* du 06 janvier 2009 disponible online sur [http://www.lematindz.net/news/2315-jeme-permets-de-tinterpeller-o-palestinien-moi-le-kabyle-dont-la-terre-fut.html#art\\_comments](http://www.lematindz.net/news/2315-jeme-permets-de-tinterpeller-o-palestinien-moi-le-kabyle-dont-la-terre-fut.html#art_comments) (Consulté le 22/04/2015).

À ces positionnements politiques, en marge du discours officiel, il faudrait ajouter une ouverture de plus en plus décomplexée vers la culture et les réalités juives.

De nombreux arguments se retrouvent, pêle-mêle, dont le fait que des populations berbères de religion juive existent, que celles-ci forment partie du monde berbère et surtout, qu'il n'existait pas de contentieux direct avec les juifs. Aujourd'hui, ces positions ont conduit peu à peu à la création d'associations d'amitiés berbéro-juives et à des contacts, impensables auparavant, avec des personnalités juives, notamment d'origine berbère,<sup>33</sup> mais aussi à un intérêt pour des thématiques, à une histoire et à un patrimoine berbéro-juif, considéré commun.

Cette évolution va parfois même, jusqu'à voir des sympathies clairement affichées en faveur d'Israël.<sup>34</sup> Certains chanteurs kabyles comme Zahir Amyas, « osent » même interpréter des chansons en hébreu (Hatikva).<sup>35</sup> Ces évolutions n'ont pas manqué, bien entendu, de constituer une matière pour d'âpres et de très dures critiques, notamment de la part des médias algériens, mais surtout des réseaux sociaux, contre ces attitudes. Une des cibles préférées de ces attaques est, sans doute, le leader du MAK, traité très souvent d'agent américano-juif-sioniste.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> <http://www.berberes.net/forum/viewtopic.php?t=685>. Cf. par exp. avec Lynda Asmani, d'origine kabyle, de confession juive et députée. Cette militante, Conseillère de Paris qui siège au Groupe Liberal Centre et Indépendants est fièrement revendiquée par certains milieux autonomistes comme ici dans la page de l'agence d'informations du MAK ([http://www.siwel.info/Lynda-Asmani-une-candidate-kabyle-en-campagne\\_a3574.html](http://www.siwel.info/Lynda-Asmani-une-candidate-kabyle-en-campagne_a3574.html)).

<sup>34</sup> Ce sujet commence à faire l'objet d'un certain débat – certes encore minoritaire – autant du côté amazigh que du côté juif. Cf. p.ex. pour la partie kabyle l'article de M. Aït Kaki : « Liens et affinités judéo-kabyles », in *L'Arche* 569 (septembre 2005), reproduit dans [http://www.afrique-du-nord.com/article.php3?id\\_article=648](http://www.afrique-du-nord.com/article.php3?id_article=648), 14 avril 2007, mais aussi de nombreuses interventions sur le sujet, notamment sur Internet.

Concernant la position kabyle, là aussi, on trouve un grand reflet dans les débats sur la toile, voir par exemple : <http://www.kabyles.net/Juifs-et-Arabes-les-freres-enemis.html>, page dans laquelle les Kabyles mettent dos-à-dos à Juifs et Arabes avec une pointe d'admiration pour les Juifs. D'autres pages militantes kabyles font largement état de ces débats : [www.kabyle.com](http://www.kabyle.com), [www.afrique-du-nord.com](http://www.afrique-du-nord.com), [www.kabyles.net](http://www.kabyles.net), etc.

<sup>35</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=5Tm1CtAO9sw>

<sup>36</sup> Cf. par ex. le journal arabophone *Ennahar* (<http://www.ennaharonline.com/en/news/362.html>).

## **5. En guise de conclusion**

Le processus de revendication et de construction d'une conscience identitaire berbère avait commencé à s'articuler massivement dans le cadre national des États-nations nord-africains aux débuts des années 80. Cependant, la nature et les limites inhérentes aux choix idéologiques du système de gouvernance en place dans les pays nord-africains depuis les indépendances, mettront rapidement à nu leur incapacité à assumer une réalité linguistique et culturelle plurielle. La réponse à ces demandes était une politique d'exclusion et de persécution des militants berbères. Ceux-ci répondront à la répression par un repositionnement stratégique sur le terrain des droits de l'homme. L'inscription de son action dans le cadre des processus globalisants contemporains permettra au mouvement berbère de redéfinir ses valeurs symboliques et ses objectifs dans un espace transnational.

L'existence d'une forte communauté immigrée en France, qui garde de très fortes attaches avec la Kabylie natale, permettra au mouvement d'y trouver un relais efficace à ses revendications et une importante base de retrait stratégique en Europe. Bientôt, un véritable tissu associatif berbère se constituera à Paris et rapidement, dans la plupart des grandes villes de l'espace européen.

Cette nouvelle donne créera les conditions d'une organisation transnationale du mouvement qui se matérialisera, entre autres, par la création d'organisations communes à toutes les régions berbérophones comme le Congrès Mondial Amazigh (CMA) et l'organisation de rencontres au niveau européen. Désormais, l'immigré, devenu un transmigrant, pour reprendre la terminologie du transnationalisme (Glick-Schiller et alii 1995: 48-63), se trouvera, en effet, souvent dans une situation d'appartenances multiples, surtout dans les cas, toujours plus nombreux des personnes ayant une double nationalité. Il y a donc souvent des situations de migrants, kabyles, par exemple, de nationalité allemande et algérienne vivant à Paris ou à Barcelone.

L'identité culturelle du groupe en contexte national ou d'immigration s'apparente donc souvent davantage à un ensemble de stratégies que des particuliers ou des groupes élaborent et appliquent selon un intérêt propre et ceci, en tenant compte des circonstances conjoncturelles ambiantes.

Cette nouvelle situation n'est pas sans avantages pour les groupes et communautés de migrants, qui ont, aujourd'hui, la possibilité de

recourir à l'Europe lorsque les portes des États nationaux se ferment, et ce, dans tous les domaines, leur permettant même de contourner la nation et les politiques nationales, lorsque celles-ci ne répondent pas à leurs aspirations.

En tout état de cause, cette évolution réaffirme du point de vue d'une Europe unie le dépassement progressif du cadre de l'État-nation, d'une part, et, d'autre part, l'émergence d'une forme d'organisation des communautés migrantes qui misent plus sur la citoyenneté que sur les loyautés nationales.

Ces questions ne manqueront pas d'avoir, à terme, des répercussions au niveau européen. Un cadre qui, au vu des évolutions parfois contradictoires, entre l'appartenance (nationalité) et la citoyenneté (exercice du droit de citoyen), aura un jour à redéfinir le lien entre la citoyenneté, la nationalité et l'identité à la fois dans le cadre de l'État-Nation et de l'Europe.

Malgré les différences spécifiques à l'espace nord-africain et européen, celles-ci peuvent, à terme, conduire à une évolution convergente des éléments structurants d'une ethno-politique berbère transfrontalière et transnationale.

L'échec de l'expérience de l'État-nation et son incapacité à répondre aux défis du pluralisme, le développement d'un mouvement berbère s'inscrivant dans une perspective transnationale est, de fait, déjà en train de remettre en question le modèle traditionnel d'État-nation. La création d'un mouvement pour l'autonomie de la Kabylie n'en est qu'une évolution et qui aura probablement un effet multiplicateur dans les régions berbérophones.

Face à ces mouvements d'essence démocratique et citoyenne, la réaction des États européens a été jusqu'à présent très réservée. Realpolitik oblige, l'Union européenne, organisation d'États, refuse d'appuyer officiellement ce genre de mouvements, qui, pourtant, s'inscrivent très clairement dans une perspective des droits de l'homme et du citoyen, offrant même des alternatives crédibles aux extrémismes politiques de type religieux.

En cela, la politique européenne se distingue de celle des États-Unis, qui du moins du point de vue théorique, n'hésite pas à donner son appui aux mouvements qui permettent l'expansion des droits de l'homme en Afrique du Nord. Un rapport du *Department of Defense Intelligence* de l'année 1998 salue en tous cas l'expansion du mouvement amazigh en Afrique du Nord, considérant que l'extension des droits de l'homme dans cette région inclut la reconnaissance des

droits des minorités et que l'incorporation des minorités dans le processus de démocratisation en constitue un facteur nécessaire.<sup>37</sup>

Enfin, si l'on considère la situation du mouvement amazigh dans les pays d'origine et dans les pays d'accueil, il est clair que, en contexte d'immigration, les évolutions peuvent également être très divergentes. Ceci, notamment dans les champs d'application quotidienne et pratique d'un vécu identitaire berbère et pourrait, à terme, mettre en évidence des zones frontières et de séparation entre l'identité culturelle des nouvelles et futures générations, celle de leurs parents en Europe et, enfin, celle qui se développera dans le ou les pays d'origine.

En ce qui concerne la Kabylie, il ne fait pas de doute que l'idée d'autonomie ou du moins d'une nécessaire réorganisation territoriale est en train de faire son chemin. Même Said Saadi,<sup>38</sup> ex-président du Rassemblement pour la Culture et la Démocratie (RCD), connu pour ses positions en faveur de l'unité nationale, ne cache plus vraiment la nécessité d'une réflexion sur un statut spécifique pour la Kabylie tel que le demande par exemple un certain nombre d'intellectuels et de militants autonomistes dans leur Manifeste pour un statut particulier de la Kabylie.<sup>39</sup>

Ce manifeste paru en 2014, signé et élaboré par un certain nombre de militants kabyles, donc beaucoup d'entre eux, sont des anciens membres du RCD ou même du MAK, démontre que l'idée d'une Kabylie autonome n'est pas du tout réduite aux cercles du MAK. Profitant du fait que le MAK-Anavad a choisi depuis 2016 d'opter clairement pour l'indépendance,<sup>40</sup> les membres signataires de ce

---

<sup>37</sup> US Policy Goals: 'The United States is primarily concerned with furthering the process of democratization and expanding human rights sensitivities in North Africa. In this respect, US policy supports recognition of minority rights and the incorporation of minorities in the process of democratization. In this context, US policy welcomes the expansion of consciousness of the Amazigh peoples'. This is a Department of Defense Intelligence Document. Information Cutoff Date: 15 June 1998. Prepared by Dr. Larry A. Barrie, Strategic Studies Detachment/CENTCOM, 4th Psychological Operations Group (Airborne), Fort Bragg, NC 28307-5252.

<sup>38</sup> <http://www.algeriepatriotique.com/article/said-sadi-akbou-l-idee-d-un-statut-specifique-pour-la-kabylie-merite-reflexion?page=2>.

<sup>39</sup> [http://www.elwatan.com/contributions/manifeste-pour-la-reconnaissance-constitutionnelle-d-un-statut-politique-particulier-de-la-kabylie-07-12-2014-280526\\_120.php](http://www.elwatan.com/contributions/manifeste-pour-la-reconnaissance-constitutionnelle-d-un-statut-politique-particulier-de-la-kabylie-07-12-2014-280526_120.php)

<sup>40</sup> [https://www.siwel.info/discours-historique-du-president-de-lanavad-devant-lassemblee-generale-du-mak-anavad-a-montreuil-le-25092016\\_8750.html](https://www.siwel.info/discours-historique-du-president-de-lanavad-devant-lassemblee-generale-du-mak-anavad-a-montreuil-le-25092016_8750.html), consulté le 1 Mars 2017.

manifeste ont décidé en 2017 de se structurer en parti politique et essayer ainsi de récupérer l'espace « autonomiste » délaissé par le MAK-Anavad. Le nouveau parti politique dénommé Rassemblement pour la Kabylie (PKK) se différencie fondamentalement du MAK dans le fait qu'il d'inscrive dans la légalité et dans un espace national algérien. La Kabylie, selon le coordinateur de ce mouvement, « fait partie de l'Algérie et doit y rester ». <sup>41</sup>

De plus en plus de Kabyles, désabusés par un système incompetent et corrompu jusqu'à la moelle se tournent vers des formules, des moyens et de voies qui pourraient permettre à la Kabylie de prendre en mains sa propre destinée. Jusqu'où pourrait aller ce processus et quelles en seraient les limites ? Nul ne le sait ni peut en appréhender les conséquences, mais il est certain qu'une solution pacifique dépend dans une grande mesure de la réponse de l'État central et de la capacité de ses dirigeants à se réinventer. Ce qui non seulement semble quasiment inconcevable en ce moment, mais qui en outre contribue à son tour également à un essor qui paraît inéluctable des autonomistes et indépendantistes kabyles.

### Bibliographie

- Abélès, Marc, « Préface », in Arjun Appadurai (éd.), *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001.
- Adamson, Fiona B., 'Constructing the Diaspora: Diaspora Identity Politics and Transnational Social Movements' in Terrence Lyons - Peter Mandaville (éds.), *Politics from Afar. Transnational Diasporas and Networks*, Hurst & Company, London, 2012, pp. 25-42.
- Ait Kaki, Maxime, « Les États du Maghreb face aux revendications berbères », in *Politique étrangère*, 68/1 (2003), pp. 103-118.
- , *De la Question berbère au dilemme kabyle à l'aube de XXI<sup>e</sup> siècle*, Harmattan, Paris, 2004.
- , « Liens et affinités judéo-kabyles », in *L'Arche* 569 (septembre 2005).
- Algérie Focus, Entretien / Ferhat Mehenni, leader du MAK : « Il faut dépasser l'Algérie pour vivre enfin la liberté », 2015. <http://www.algerie-focus.com/blog/2015/07/independance-de-la-kabylie-sa-nationalite-algerienne-et-evenement-de-ghardaiaferhat-mehenni-nous-dit-tout/> (Consulté le 08/09/2015).
- Alianza de Civilizaciones, ORDEN PRE/45/2008, de 21 de enero, por la que se da publicidad al Acuerdo de 11 de enero de 2008, del Consejo de

<sup>41</sup> [http://www.elwatan.com/actualite/pour-nous-la-kabylie-fait-partie-de-l-algerie-et-doit-y-rester-27-02-2017-340126\\_109.php](http://www.elwatan.com/actualite/pour-nous-la-kabylie-fait-partie-de-l-algerie-et-doit-y-rester-27-02-2017-340126_109.php), consulté le 1 Mars 2017.

Ministros, por el que se aprueba el Plan Nacional del Reino de España para la Alianza de Civilizaciones. BOE número 20 du 23 janvier 2008, Cf. Point 1 *Antecedentes* et point 5 (*Catálogo de actuaciones*).

[https://www.boe.es/diario\\_boe/txt.php?id=BOE-A-2008-1181](https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2008-1181)  
(Consulté le 02/09/2015).

Anderson, Benedict, *L'imaginaire national, réflexion sur l'origine et l'essor du nationalisme*, Éditions La Découverte, Paris, 2006.

Appadurai, Arjun, *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*, Payot, Paris, 2001.

Basch, Linda - Glick Schiller, Nina - Szanton Blanc, Cristina, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation States*, Gordon and Breach, Longhorne, PA, 1994.

Barrie, Larry E., *The Rise of Amazigh Nationalism and National Consciousness in North Africa. Strategic Studies Detachment*, 4<sup>th</sup> Psychological Operations Group (Airborne), 1998.

<http://www.amazighworld.org/history/modernhistory/amazigh.php>  
(Consulté le 10/09/2015).

Calhoun, Craig, *Dictionary of the Social Sciences*, Oxford University Press, New York, 2002.

Castellanos, Carles - Chaker, Salem - Tilmatine, Mohand (éds.), *Actes de la Rencontre Kabylie - Catalogne. Identités nationales et structures étatiques dans le contexte méditerranéen*, Barcelone, 13 et 14 septembre 2002, Éditions Berbères, Paris, 2008.

Chaker, Salem, « Berbérité et émigration kabyle », in *Peuples méditerranéens* (1985), pp. 31-32.

---, « L'affirmation identitaire berbère à partir de 1900, Constantes et mutations (Kabylie) », in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 44 (1987), pp. 13-34.

---, « La voie étroite : la revendication berbère entre culture et politique », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXVIII, Éditions du CNRS, Paris, 1989, pp. 281-296.

---, « La question berbère dans le Maghreb contemporain : éléments de compréhension et de prospective », in *Diplomatie - Magazine*, 3, mai-juin 2003, pp. 75-77.

---, « Amazigh / Berbère / Tamazight : dans les méandres d'une dénomination », in *Revue des Études Berbères* 9 (2013), pp. 221-239.

Cunin, Élisabeth, « Introduction. L'ethnicité revisitée par la globalisation ? », in *Autrepart* 38 (2006), pp. 3-13.

Dirèche-Slimani, Karima, « Kabylie : L'émigration kabyle », in *Encyclopédie berbère*, 26 - Judaïsme - Kabylie, Édisud, Aix-en-Provence, 2004, pp. 4046-4050.

El-Ojeili, Chamsy - Hayden, Patrick, *Critical Theories of Globalization: An Introduction*, Palgrave Macmillan, New York, 2006.

- Glick-Schiller, Nina - Basch, Linda - Szanton-Blanc, Cristina, *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York, 1992.
- , 'Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration', in *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York, 1992, pp. 1-24.
- , 'From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration', in *Anthropological Quarterly* 68/1 (1995), pp. 48-63.
- Herzfeld, Michael, « La revanche de la communauté locale : la globalisation de l'hétérogénéité locale », in Michael Elbaz - Denise Helly (éds), *Mondialisation, citoyenneté et multiculturalisme*, L'Harmattan, Paris, 2000, pp. 69-77.
- Ilikoud, Ouali, « FFS et RCD : partis nationaux ou partis kabyles ? », in *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 111-112 (2006), pp. 163-182.
- « Kabylie, Autonomie en débat », in *Actes du Séminaire d'Ecancourt*, 1-3 mars 2002, MCB-France, Paris.
- Kastoryano, Riva, « Vers un nationalisme transnational. Redéfinir la nation, le nationalisme et le territoire », in *Revue française de science politique* 4/56 (2006), pp. 533-553.
- , « Participation transnationale et citoyenneté : les immigrés dans l'Union européenne », in *Cultures & Conflits*, 28 (1997), mis en ligne le 21 mars 2007, <http://www.conflits.org/index2121.html> (Consulté le 26/5/2015).
- Loi Organique sur les partis politiques, Document n° 97-09 du 27 Chaoual 1417 correspondant au 6 Mars 1997, p. 24 (N° JORA : 012 du 06-03-1997).
- Maddy-Weitzman, Bruce, 'Ethno-politics and Globalisation in North Africa: The Berber Culture Movement', in *The Journal of North African Studies* 11/1 (2006), pp. 71-83.
- Merolla, Daniela, 'Digital Imagination and the "Landscapes of Group Identities": Berber Diaspora and the Flourishing of Theatre, Video's, and Amazigh-Net', in *The Journal of North African Studies* (2002), pp. 122-131.
- , 'Migrant Websites, WebArt, and Digital Imagination', in Daniela Merolla - Sandra Ponzanesi (éds.), *Migrant Cartographies, New Cultural and Literary Spaces in Post-colonial Europe*, Lexington Books, USA, 2005, pp. 217-228.
- Mehenni, Ferhat, « Nous avons fait naître une diplomatie kabyle... », Entretien avec Ferhat Mhenni, in *Kabyle.com* du 12.01.2003, <https://www.kabyle.com/forum/ferhat-mehenni-nous-avons-fait-naître-une-diplomatie-kabyle-1016322> (Consulté le 26/6/2015).
- , *Algérie : la question kabyle*, Michalon, Paris, 2004.

- , « La diplomatie kabyle en marche. Entretien avec Ferhat Mhenni », in *Tamazgha* du 8 janvier 2004 <http://www.tamazgha.fr/La-diplomatie-kabyle-en-marche,412.html> (Consulté le 26/06/2015).
- Norton, Augustus Richard (éd.), *Civil society in the Middle East*, vol. 2, Brill, Leiden, 2001.
- Portes, Alejandro - Guarnizo, Luis - Landolt, Patricia, 'The Study of Transnationalism: Pitfalls and Promise of an Emergent Field', in *Ethnic and Racial Studies*, 22/ 2 (1999), pp. 217-237.
- Projet pour un État Kabyle (PEK) adopté à la conférence nationale des cadres du MAK le 24 janvier 2014 à Smaoun (Vgayet). <http://www.makabylie.info/?article1341> (Consulté le 18/07/2015, mis en ligne le mardi 28 janvier 2014).
- « Un Gouvernement kabyle provisoire formé à Paris », in *Jeune Afrique*, 02 juin 2010, in <http://www.jeuneafrique.com/155661/politique/un-gouvernement-kabyle-provisoire-form-paris/> (Consulté le 06/09/2015).
- Warnier, Jean-Pierre, *La mondialisation de la culture*, La Découverte, Paris, 1999.
- Yakouren, Séminaire de Yakouren, Dossier Culturel, Rapport de Synthèse, Comité de défense des droits culturels en Algérie, C/O Revue Esprit, (du 1<sup>er</sup> au 31 Août 1980). <http://soummam.unblog.fr/2009/04/17/mouvement-culturel-berbere-seminaire-de-yakouren-aout-1980-dossier-culturel-rapport-de-synthese-cddca/>.



## LIST OF CONTRIBUTORS

**Nasser Abouzakhar** is a senior lecturer at the University of Hertfordshire, UK. As an academic, his research area is focused on cyber security, including critical infrastructure security and applying machine learning solutions to various Internet and Web security related problems. He obtained his PhD in Computer Science Engineering in 2004, from the University of Sheffield. He is a technical studio guest on various BBC World Service Programmes such as Arabic 4Tech show, the News hour programme and the Breakfast radio programme.

**Ahmed Boukous** has been Rector of the Royal Institute of Amazigh Language and Culture (IRCAM) since 2003. He taught at the Université Mohammed V, in Rabat, from 1974 to 2002.

He is the author of several academic papers and books, including: *Langage et culture populaires au Maroc*, 1977; *Langues, cultures et société au Maroc*, 1995; *Dominance et différence. Essais sur les enjeux symboliques*, 1999; *Alphabétisation et développement durable au Maroc*, 2000; *L'amazighe dans la politique linguistique du Maroc*, 2004; *Phonologie de l'amazighe*, 2009; *Revitalisation de l'amazighe. Enjeux et stratégies*, 2013.

**Abdellah Bounfour** is Professor Emeritus of Berber Literature at the *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (INALCO – Paris). He taught at Mohamed V University in Rabat (Morocco) and directed the Department of French language and literature as well as the library of the Faculty of Humanities at Montaigne-Bordeaux III University and (INALCO - Paris), where he directed also the DEA and the master's program in African Studies, as well as the LACNAD research unit. He spent two years at the University of Heidelberg where he co-organized a seminar on the Maghreb. He is a member of the scientific committee of several publications, in particular of the *l'Encyclopédie berbère*. Abdellah Bounfour holds a degree in Arabic and has a PhD from the University of Paris III. He has written several papers, among which an introduction to Berber literature published by Peeters Éditions (two published volumes, one in press and one -the last- in preparation). Beyond his academic works, he has also published two collections of poetry and several studies on contemporary Moroccan paintings.

**Mazigh Buzakhar** is an independent researcher in the field of *Tamazight* language and literature in the region of *Infusen* (Nefusa Mountain-Libya). He is an affiliate and co-founder of TIRA for *Tamazight* research and studies, based in Tripoli-Libya. He has published several works in journals and on internet websites: articles, poems, short stories and research on Amazigh culture and history. He was Editor-in-chief of the first amazigh journal published in Libya in 2011, the journal *Tilelli* for *Tamazight* Culture & language.

**Salem Chaker** is a specialist in Berber linguistics. Born in Kabylia (Algeria), he studied at the University Aix-Marseille and Paris V (obtaining PhDs in 1973 and 1978). He is currently Professor of Berber at the University of Aix-Marseille (AMU), after teaching for about twenty years at INALCO in Paris where he also created, in 1990, the Centre de Recherche Berbère that he directed until 2009. He is also a researcher at IREMAM (CNRS/Université d'Aix-Marseille). Salem Chaker is the author of several volumes and papers on Berber linguistics and socio-linguistics. He directs the *Encyclopédie berbère* and is responsible for the series Maghreb-Sahara/Ussun Amazigh, ed. Peeters. Among his main publications: *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie) : Syntaxe*, Université de Provence (Aix), 1983, 549 p. + 111 p. ; *Textes en linguistique berbère (Introduction au domaine berbère)*, Paris, Éditions du Cnrs, 1984, 291 p. ; *Berbères aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 1998 (1<sup>ère</sup> éd. : 1989), 221 p. ; *Linguistique berbère. Etudes de syntaxe et de diachronie*, Paris/Louvain, Peeters, 1995, 275 p.

**Hélène Claudot-Hawad** is an anthropologist and research director at CNRS (UMI3189). Her works are focused on the Tuareg world in central Sahara and on the socio-political, cultural and symbolic organization of this nomadic society, its historical transformations and its present and future imaginary in a troubled period. She has written and edited several works, among which: *Touaregs : Exil et résistance* (1990), *'Eperonner le monde' : Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs* (2001), *Berbères ou Arabes? Le tango des spécialistes* (2006) and *Shaping Public Opinion. From the Sahara to the Caucasus* (2012).

**Anna Maria Di Tolla** is Associate Professor of Berber at the University of Naples "L'Orientale". Since obtaining her PhD in African Studies, her research fields and her publications (monographs, essays, articles, encyclopaedia entries) have ranged from Berber literature, to Berber history and traditions, to minority issues and gender-claims in North Africa. She is director of the magazine *Quaderni di Studi Berberi e Libico-Berberi* (Studi Africanistici). Among her recent publications: *Awal n Imazighen. Itinerari*

*narrativi nella letteratura orale berbera del Marocco: problematiche e prospettive*, Il Torcoliere, UNIOR, Napoli, 2012, 340 p. ; 'Berber Ibādism: political, religious legitimacy and definition of a Specific Identity', in Reinhard Eisener (ed.), *Studies on Ibadism and Oman. Today's Perspectives on Ibad History. Fourth Conference on Ibadism and Oman Corpus Christi College Cambridge June 16 to June 18 -2014*. Vol. 7. Georg Olms Verlag Hildesheim-Zürich -New York 2017, pp. 185-196. « Un document sur le droit coutumier des Ayt 'Atta du Rteb (Tafilalet - Sud-Est du Maroc) », in *Études et Documents Berbères*, 35-36, pp.175-191 ; « Les Ayt 'Atta de Zouala du Rteb : processus de fixation au sol et droit coutumier (Sud-Est marocain) », in *Studi Magrebini*, vol. XI, 2013, pp. 121-142. AMD is also editor of the following volumes: *Percorsi di transizione democratica e politiche di riconciliazione in Nord Africa* (ed.), Editoriale Scientifica, Napoli, 2017, 248 p.; *La lingua nella vita e la vita della lingua. Itinerari e percorsi degli studi berberi. Miscellanea per il Centenario di studi berberi a « L'Orientale » di Napoli. Scritti in onore di Francesco Beguinot, Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi (Studi Africanistici)*, 2 voll. 5-6, Il Torcoliere, Università degli studi di Napoli « L'Orientale », 2015 e 2016; *Langue et littérature berbères : Développement et standardisation*, Actes de la Journée d'études sur le berbère, 28-29 nov. 2013, *Quaderni di Studi Berberi e Libico-berberi (Studi Africanistici)*, 3, Il Torcoliere, UNIOR, Napoli, 2014 ; She is co-editor of the volume *La rivoluzione ai tempi di Internet. Il futuro della democrazia nel Maghreb e nel mondo arabo*, Il Torcoliere, Università di Napoli "L'Orientale", Napoli 2012.

**Madghis Fathi Bouzakh** is a civil society activist who lives in Tripoli, Libya. He is a researcher in Tamazight language and culture. One of his major projects has been an initiative for the preservation of the Infusen mountain heritage (Tangible & intangible-Living heritage). He has also worked as a trainer for Tamazight teachers on producing language teaching materials and on designing educational curriculums, folktales and theatre plays for children. His work has already been published in academic publications and by various organisations.

**Masin Ferkal** is teacher of Kabyle at the Inalco (Paris). He is co-author, with Salem Chaker, of the article « Berbères de Libye : un paramètre méconnu, une irruption politique inattendue » in *Politique Africaine*, 2012 (105-126). He is also a member of the Tamazgha organization in Paris, which since 1999 regularly reports to the United Nations on the situation of the Amazigh issue in North Africa.

**Marisa Fois** is a lecturer at the University of Geneva. She was a Postdoctoral Fellow in African history at the University of Cagliari and has

collaborated with the Centre d'Études des Mondes Africains (CEMAf) in Aix-en-Provence. Among her publications: 'Algerian Nationalism: From its Origins to the Algerian War of Independence' (*Oriente Moderno*, 2017), 'Identity, Politics and Nation: Algerian Nationalism and the "Berberist Crisis" of 1949' (*British Journal of Middle Eastern Studies*, 2016), *La minoranza inesistente. I berberi e la costruzione dello Stato algerino* (Carocci, 2013).

**Mansour Ghaki** is a research director at the *Institut National du Patrimoine* in Tunisia. He has worked as an associate professor at the University of Naples L'Orientale (from 2002 to 2016). His main research focus is the autochthonous societies of North Africa in proto- and ancient history and its evolution after the Punicization, Romanization and Christianization of some of the region's countries and their populations. A list of publications can be found at: Academia.edu (Mansour Ghaki) and Tabbourt.com (Bibliography of the Ancient and Medieval Maghreb).

**Bruce Maddy-Weitzman** is Principal Research Fellow at the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, Tel Aviv University. His most recent book, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States* (University of Texas Press, 2011), received the L. Carl Brown Prize as the best new book in the field of North African Studies, awarded this past year by the American Institute of Maghrib Studies. His publications also include *Palestinian and Israeli Intellectuals in the Shadow of Oslo and Intifadat al-Aqsa* (2002), *The Crystallization of the Arab State System, 1945-1954*, (1993), and fifteen edited or co-edited volumes, including *Contemporary Morocco: State, Politics and Society under Mohammed VI* (2012); and *The Maghrib in the New Century: Identity, Religion and Politics*, (2007).

**Kamal Naït Zerad** is Professor of Berber language and linguistics at the *Institut National des Langues et Civilisations Orientales* (INALCO) in Paris. He is also the director of the LACNAD - *Langues et Cultures du Nord de l'Afrique et Diasporas* research unit.

**Fatima Sadiqi** is Professor of Linguistics and Gender Studies at the University of Fez, Morocco; her work focuses on women's issues in modern North Africa, the Middle East, and the Mediterranean world. She is the author and editor of numerous volumes and journal issues, including *Women, Gender and Language* (Brill 2003), *Women's Activism and the Public Sphere: Local/Global Linkages* (*Journal of Middle East Women's Studies* 2006), *Women and Knowledge in the Mediterranean* (Routledge 2013), *Moroccan Feminist Discourses* (Palgrave Macmillan 2014), and *Women's Movements in*

*the Post - "Arab Spring" North Africa* (2016). She served as Director General of the Fez Festival of Sacred Music and as an Administrative Board Member of the Royal Institute of Amazigh Language and Culture (IRCAM). Her work has been supported by numerous prestigious awards and fellowships from Harvard University, The Woodrow Wilson Center, the Rockefeller Foundation's Bellagio Center, and Fulbright. She currently serves on the Editorial Board of the *Oxford Encyclopedia of African Women's History*.

**Mohand Akli Salhi** is Professor of the Department of Amazigh language and culture in Tizi-Ouzou (Algeria). His research is focused on literary transformations, metric features and literature teaching. He is the author of six books, including: *Études de littérature kabyle* (Enag, 2011), *Poésie traditionnelle féminine de Kabylie. Typologie et textes* (Enag, 2011) et *Poésie kabyle. Transcriptions, typographies et formes métrique* (l'Odyssee Éditions, 2016).

**Miloud Taïfi** is Professor at the University of Fez (Morocco). He obtained his PhD in 1988 at the Université de Paris-III Sorbonne Nouvelle with a thesis on *Le lexique berbère, parler du Maroc central*, supervised by David Cohen. He has also studied the contact between Arabic and Berber, with a sociolinguistic study on the language spoken by the Aït Mguild. His main publications include the *Dictionnaire tamazight-français (parlers du Maroc central)*, L'Harmattan/Awal, Paris, 1991.

**Noura Tiziri** is Professor of Berber Linguistics and Director of the *Aménagement et enseignement de la langue amazighe* research unit. She also directs the journal of the *Iles d'imesli* research unit and is responsible for several post-graduate projects (Master's, PhD). She is a member of the national committee for the evaluation of education and research and member of the permanent committee for research.

**Mohand Tilmatine** holds a PhD in Philosophy, Linguistics and Romance languages and literature from the Wilhems-Universität Münster (Germany). He has been Assistant Professor in Algeria at the University of Algiers, in Germany at the University of Karlsruhe and at the Freie Universität Berlin, and visiting Professor at the Universitat Autònoma de Barcelona, the Freie Universität Berlin (2006, 2009, and 2001) and the Universidad Autónoma Metropolitana de México. He also holds professorships at the University of Barcelona, University of Cologne, École des Hautes Études en Sciences Sociales, and has undergone various research stays in Paris (INALCO and EHESS), Canada (Toronto) and Oxford. He is currently Full Professor (Catedrático de Universidad) for Berber Languages and Culture at the University of Cádiz. One of its axes of investigation is the question of minorities and identity claims in North Africa, with special focus on the Berber identity movement.





*Prodotto da*

**IL TORCOLIERE** • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*  
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"

finito di stampare nel mese di Novembre 2017

