

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



STUDI MAGREBINI

Nuova
Serie
Vol. XV

Volume II

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

Napoli
2017



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO
Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie
Volumi XV
Napoli 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

Volume II



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Centro di Studi Magrebini

STUDI MAGREBINI

Nuova Serie

Volumi XV

Napoli 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

Volume 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
Part 1: Histoire, Identity Issues, Recognition and Claim / Première partie: Histoire, identité, reconnaissance et revendication	
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
Part II: Berberity-Amazighity, New Struggles and New Strategies / Deuxième partie: Berberité-Amazighité, nouvelles luttes et nouvelles stratégies	
Salem CHAKER, Berberité/Amazighité (Algerie/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 Afrique du Nord	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
Part III: Berber Movements, Evolution and Challenges /	
Troisième partie: Mouvements berbères, évolution et défis	
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/justice démocratique 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

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 reconnaissance¹ identitaire amazighe en suscitant notamment un débat public sur les

¹ Les revendications de reconnaissance des Amazighs s'insèrent dans la forme paradigmatique du conflit politique de la fin du XX^e 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.² 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),³ 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.⁴

² 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

³ *Idem*, p. 18.

⁴ 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*)⁵ 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.⁶ 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

⁵ 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.

⁶ « 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.⁷

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

⁷ *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).⁸

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'arabisation⁹ 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 ». ¹⁰ 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. ¹¹ C'est en

⁸ *Usages de l'identité amazighe au Maroc*, in Hassan Rachik (dir.), Imprimerie Najah el Jadida, Casablanca, 2006, pp. 9-12.

⁹ 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 *orfou 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.

¹⁰ A. Bounfour, « Quelques réflexions sur les débuts du Mouvement culturel amazigh marocain », in Anna Maria Di Tolla (dir.), *Studi Berberi e Mediterranei. Studi Magrebini*, UNIOR, Napoli, IV, 2006, p. 162.

¹¹ 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.¹² 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).¹³ À cette période, l'arabité est incontestée au sein de l'élite marocaine et il est alors impensable d'afficher clairement la berbèrité 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) ». ¹⁴ 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

¹² 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.

¹³ 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.

¹⁴ 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 ».¹⁵

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.¹⁶ 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.¹⁷

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.¹⁸ La question ainsi posée

¹⁵ Selon P. Feliu, « Cependant, le moment n'était pas encore venu », *op. cit.*, p. 12.

¹⁶ M. Tilmatine, *Il movimento berbero (Masiri) in Algeria tra rottura e integrazione*, consultable à l'adresse:

<http://www.gfbv.it/3dossier/masiri/masiri1.html#moha>

¹⁷ F. Aït-Mous, « Les enjeux de l'amazighité au Maroc », in *Confluences Méditerranée*, 78 (2011), pp. 121-131.

¹⁸ 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'ethnicisme, 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 autochtone¹⁹ ou une minorité ?²⁰

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.

¹⁹ 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)).

²⁰ 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.

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,²¹ il peut, progressivement, s'engager dans des initiatives qui lui permettent de revitaliser ses activités et de tester les réponses des autorités.²²

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

²¹ 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.

²² 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.²³ 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.²⁴ 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.²⁵

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 ».

²³ 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.

²⁴ M. Chraïbi, *Droits humains et autonomisation des droits culturels au Maroc*, Publications de l'IRCAM, Rabat, El Jaadida, 2013.

²⁵ 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*).²⁶ 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 ».²⁷

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.²⁸ Le Parti de l'Istiqlal (PI)

²⁶ 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^e siècle, qui a été particulièrement touchée par la marginalisation, A. Aouchar, *Colonisation et campagne berbère au Maroc*, Afrique-Orient, 2005, p. 1.

²⁷ *Idem*, p. 9.

²⁸ 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.²⁹ 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.³⁰

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 ». ³¹ 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 ». ³²

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^{er} mai 1994, organisé par la

les autorités coloniales affaiblies, la compétition pour le pouvoir commence bien avant 1956, *Idem*, pp. 240-241.

²⁹ 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*).

³⁰ M. Arehal, « Le Sud-Est et la *hogra* ! Qu'avons-nous fait pour mériter ça ? », in *Le Monde Amazigh*, 129 (mars 2011), p. 8.

³¹ A. Aouchar, *op. cit.*, p. 241.

³² *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 tfinagh ». ³³ 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. ³⁴

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. ³⁵

³³ M. El Banna, « Tilelli 1994 : la presse en a parlé », in *Le Monde*, 1^{er} juillet 1994.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ 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 Tfinagh, « l'affaire de Goulmima a servi de révélateur dans

Ces évènements ont eu une résonnance 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.³⁶

Après ces évènements, 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.³⁷ 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 évènements 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>.

³⁶ 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>

³⁷ « 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.³⁸

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.³⁹

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

³⁸ T. Desrues – H. M. De Larramendi (dir.), *Mohamed VI. Política y cambio social en Marruecos*, Jaén, Editorial Almuzara, 2011.

³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ 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.

⁴⁰ S. Slyomovics, *The Performance of Human Rights in Morocco*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2005, pp. 46-50.

⁴¹ T. Desrués, « 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)⁴² 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 indemnités pécuniaires qui peuvent être versées, au titre de compensation, aux victimes marocaines des violations des droits de l'homme.⁴³

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 ».⁴⁴ 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.⁴⁵ Driss Benzekri, le

⁴² 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.

⁴³ 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.

⁴⁴ 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.

⁴⁵ 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.⁴⁶

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 2011.⁴⁷

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-Hoceïma, 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).

⁴⁶ B. Maddy-Weitzman, *The Berber Identity Movement and the Challenge to North African States*, University of Texas Press, Austin, 2011, p. 135.

⁴⁷ *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

soient les incertitudes et les délais inhérents à tout processus de changement.⁴⁸

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.⁴⁹ 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

⁴⁸ 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-l.html>

⁴⁹ 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_fevrie_r_le_Makhzen_et_l%27antipolitique_L%27impense_des_reformes_au_Maroc

identités sociales et où se reconstruisent les identités collectives.⁵⁰ 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.⁵¹

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 ». ⁵²

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.⁵³ 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

⁵⁰ E. Ferrarese, *op. cit.*, p. 9.

⁵¹ 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

⁵² 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*.

⁵³ 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.⁵⁴

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.⁵⁵ 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.⁵⁶

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

⁵⁴ 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.

⁵⁵ B. Hibou, *op.cit.*, pp. 5-6.

⁵⁶ *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.⁵⁷

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 ».⁵⁸

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,⁵⁹ 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,

⁵⁷ *Idem*, pp. 7-8.

⁵⁸ *Idem*, p. 11.

⁵⁹ 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>
- Bayloq, 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, Said, « 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 Berberici 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
- 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.cefanelaval.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.
- 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 - Charles Micaud, *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.
- 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 Rchik (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
- 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/la ng--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^e 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

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^e 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^e 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

Sitographie

<http://telquel.ma>

<http://www.confluences-méditerranée.com>

<http://www.amazighworld.org/>

www.congres-mondial-amazigh.org/

www.mondeberbere.com

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^{er} juillet 1994.

Le Monde Amazigh, 84, mai 2007, 11 ; 25, 20 juillet 2002, 7 ; 30 novembre 2004, numéro spécial, 9 ; 128, février 2011, 8.

Lihi, 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.



Prodotto da

IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di Novembre 2017