



HAL
open science

Les hassanophones du Maroc entre affirmation de soi et auto-reniement

Catherine Taine-Cheikh

► **To cite this version:**

Catherine Taine-Cheikh. Les hassanophones du Maroc entre affirmation de soi et auto-reniement. *Peuples méditerranéens*, 1999, 79 d'avril-juin 1997 ("Langues et stigmatisations sociales au Maghreb"), pp.85-102. halshs-00460907

HAL Id: halshs-00460907

<https://shs.hal.science/halshs-00460907>

Submitted on 2 Mar 2010

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

LANGUES ET STIGMATISATIONS SOCIALES
AU MAGHREB
Peuples méditerranéens n° 79
Avril-Juin 1997

LES HASSANOPHONES DU MAROC
ENTRE
**AFFIRMATION DE SOI ET AUTO-
RENIEMENT**

CATHERINE TAINE-CHEIKH

Le Sahara occidental, à l'Ouest du méridien de Timbuktu, est habité depuis plusieurs siècles par des populations qui ont le sentiment d'appartenir à un même ensemble ethno-linguistique*. Ce sentiment a perduré malgré l'absence d'unité politique de l'espace concerné, notamment depuis la colonisation européenne. Les contacts avec les Européens, amorcés au XVe siècle par les navigateurs portugais, ont en effet abouti au XIXe au partage de l'essentiel du territoire en deux parties qui ont évolué dès lors de manière divergente. Tandis que la partie méridionale voyait son destin uni par la colonisation française à celui de populations noires de la zone sahélienne, la partie septentrionale, colonisée par les Espagnols jusque dans les années 70, se trouvait contrainte d'évoluer dans sa sphère propre, surtout à partir de la fin des années 50. Quant aux marges de ce groupe ethnique, elles se sont retrouvées intégrées à d'autres ensembles, celui du Mali à l'Est, celui de l'Algérie au Nord-Nord-Est et celui du Maroc au Nord.

* En novembre 1996 s'est tenu à Glaymîn une table-ronde sur l'ordre tribal dans les sociétés sahariennes. J'ai fait le voyage d'Agadir à Glaymîn avec les participants du colloque, assisté à la rencontre et enquêté pendant quelques jours dans la région.

Après au moins quarante ans d'histoire séparée, vécus au sein de nations en gestation sous l'emprise des Etats modernes issus de la décolonisation, l'identité de référence de ces populations sahariennes ne semble plus, cependant, aller entièrement de soi. La difficulté se pose tout d'abord au niveau du vécu, car la conscience ethnique, qui travaille souvent à rebours des consciences nationales, évolue à des rythmes différents selon les pays et les politiques du moment. Mais elle se pose aussi — les deux niveaux étant partiellement liés —, au niveau du langage. D'une part, en effet, le référent ethnique peut, dans certains contextes historico-politiques, devenir tabou, donc quasiment "indicible", surtout au nom de l'unité nationale. D'autre part, de manière structurale et non plus uniquement discursive, on constate un certain flottement dans l'ethnoterme lui-même qui fait que l'appellation habituelle de *Bīḍān* (comme équivalent arabe du terme européen "Maures") ne s'applique qu'imparfaitement à tout le groupe ethno-linguistique.

Faut-il conclure, notamment de cette impossibilité à nommer cette ethnie de façon univoque, qu'il s'agit d'une identité fantôme ? Une identité fictive, peut-être, mais nullement une identité fantôme. C'est une identité bien réelle, en effet, que je vais essayer de saisir à travers ses référents constitutifs, et si elle a une dimension fictive c'est seulement dans la mesure où elle n'existe, comme toute identité, que dans l'opposition du Même et de l'Autre. Sa complexité — qui lui donne une spécificité apparente toute relative — vient uniquement du fait que, l'Autre faisant partie du processus identificatoire, toutes les modifications qu'il subit rejaillissent sur la définition du Même.

Ce qui semble intéressant, pour les Maures du Maroc comparés à ceux de Mauritanie, c'est que non seulement l'Autre change, mais aussi que le rapport de force entre le Même et l'Autre soit inversé. En effet, alors qu'au Sud les *Bīḍān*, considérés comme majoritaires, ont en quelque sorte donné leur nom au pays qu'ils dirigent depuis l'Indépendance, au Nord, ils ne constituent qu'une petite communauté relativement isolée. Nous essayerons donc de voir quelles conséquences ces variations politico-sociales peuvent avoir, d'une part, sur la perception de soi et l'identification au groupe, d'autre part sur les comportements langagiers et l'évolution du dialecte.

“Au coeur de l'ethnie”

Voici quelques années, un ouvrage collectif défendait la thèse selon laquelle l'ethnie n'avait par elle-même qu'une réalité flottante, de nature essentiellement oppositive. En reprenant ici leur titre, je suis heureuse de rendre hommage à ces anthropologues. Mais je souhaite aussi — en

donnant au syntagme un sens qui n'était pas le leur —, signifier par ces mots que je commencerai par évoquer le contexte mauritanien, car c'est dans ce creuset que l'identité du groupe s'est forgée principalement.

Glottophagie et stigmatisation sociale

Au XI^e siècle, lorsque la prédication armée des Muṛābiṭīn se développe, l'attention des chroniqueurs et des géographes arabes comme Al-Bakri est attirée sur les confins saharo-sahéliens de l'actuelle Mauritanie. Selon leurs témoignages, c'est au sein de groupes berbères “Ṣanhāja” assez superficiellement islamisés que naît le fameux mouvement almoravide.

Le terme même de “Ṣanhāja” est celui qu'emploient tous les auteurs écrivant en arabe¹. Les lettrés mauritaniens s'appuient entre autres sur les travaux d'Ibn Abi Zarʿ, un imam marocain de la fin du XIII^e s., pour attribuer aux “Ṣanhāja” une origine ḥimyarite, et donc yéménite (cf. notamment A. W. O. Cheikh, 1988 : p. 12 et *sq.*). Selon cette tradition, encore très vivace aujourd'hui, c'est l'appellation “Ṣanhāja” qui serait première et qui aurait donné le nom “zénaga”, attesté aussi bien dans le dialecte arabe de Mauritanie que dans les ouvrages des auteurs européens. La faveur dont jouit cette étymologie est assez étonnante de prime abord, car les arguments sont plutôt en faveur d'une dérivation inverse, comme le suggère le nom sous lequel le berbère de Mauritanie se désigne lui-même et comme l'a montré, arguments linguistiques à l'appui, G. S. Colin (1930 : 110-1).

En fait ces lectures généalogique et étymologique pourraient bien n'être que des conséquences indirectes et, somme toute, secondaires du “vouloir être arabe”. En effet, alors que les Touaregs continuent de voir les Maures comme des Berbères islamisés, c'est-à-dire fondamentalement comme des parents proches qui auraient perdu leur culture ancienne en s'arabisant², eux-mêmes rejettent aujourd'hui tout référent identitaire berbère.

L'abandon de la langue berbère trouve sa source dans l'arrivée au Sahara occidental, à partir du XIV^e s., d'une fraction des Arabes Maʿqīl.

¹ “... Le mot Azenegues est, bien entendu, identifiable avec le nom de l'illustre tribu berbère des Zanaga (Zanaga d'Aḥmed ech-Chinqī, 1911) employé sous la forme Ṣanhaja par les auteurs arabes (Ibn Khaldun, es-Saʿdi, etc.)...”, P. de Cenival et Th. Monod, 1938 : 150, note 140.

² Le terme *Téshlag* par lequel les Touaregs désignent les Maures aurait deux étymologies possibles. “La première se réfère au mot *ashalag* qui signifie “porter son pantalon en bandoulière”. L'autre hypothèse le fait dériver de *asalag* “écarter, mettre de côté”, signifiant que les Maures ont suivi un chemin divergent par rapport aux Touaregs et qu'ils sont aujourd'hui à part, distincts de ces derniers. Dans les deux cas, c'est la perte des valeurs, des références et de l'honneur touaregs qui est soulignée” (cf. H. Claudot-Hawad, 1996 : 231).

Les Bani Ḥassân, dignes cousins des Bani Hilâl dont Ibn Khaldun a dressé un portrait peu flatteur de guerriers ignorants et pillards, apportaient en effet avec eux leur parler arabe. Si l'on ne connaît pas tous les détails, du moins peut-on identifier les responsables de l'arabisation dialectale : les noms mêmes de *klâm ḥassân* (litt. "parler de[s] Ḥassân") ou *ḥassāniyya* donnés au dialecte maure apparaissent comme une signature.

Par ailleurs il est clair que le recul du zénaga est lié au rapport de force défavorable des berbérophones face au pouvoir guerrier assimilé à l'arabité elle-même. Au fil des siècles, l'un entraînant l'autre, les deux termes "arabe" et "zénaga" ont évolué. De référents ethno-linguistiques, ils ont pris un sens hiérarchique : dans le dialecte, *aʿrab* signifie "guerriers (de quelque valeur)" et *znâga* "tributaires"³.

Si la minoration linguistique est implicite (dans le processus de glottophagie), la minoration sociale est explicite : la référence à l'identité berbère, devenue synonyme de perte de statut, est désormais "barrée", "oubliée"⁴.

L'alchimie du mélange

En fait, dans la société saharienne de Mauritanie, l'image du Berbère n'est pas associée directement à celle du tributaire, mais plutôt à celle des marabouts ou *zwâya*. L'issue de la guerre de Šurr Bubbe qui, au XVIIe, opposa des Bani Ḥassân à une confédération de Berbérophones, fit beaucoup dans l'établissement de la supériorité arabe, du moins au Sud-ouest du pays. La constitution des émirats dans les différentes régions (Trarza, Brakna, Adrar, Tagant et Hodh) acheva de dessiner les contours de la société. Elle consacra la suprématie des couches dominantes, reposant sur le pouvoir des armes ou de la religion, et — de manière plus insidieuse — accrédita l'idée que le pouvoir guerrier était forcément arabe, alors même que l'origine Lemtuna (donc berbère) de l'émirat du Tagant put longtemps être reconnue comme telle.

Ce dernier exemple montre combien il est vain, aujourd'hui, de vouloir démêler l'écheveau des origines arabe et berbère. Cela ne veut pas dire que le référent ethno-linguistique soit inexistant mais plutôt que, pour être uniformément présent dans toutes les revendications identitaires, notamment à travers l'ensemble des fictions généalogiques (comme l'a dit Ibn Khaldun, les généalogies sont des fictions nécessaires car l'*ʿaṣabīya*,

³ Ce sont des groupes astreints à payer tribut à leurs vainqueurs (ou du moins à leurs protecteurs).

⁴ Sur le rapport Arabe / Berbère en Mauritanie, cf. Taine-Cheikh, 1997a : 58 et sq.

fruit de la généalogie, est consubstantielle à la tribu), le "vouloir-être arabe" ne peut fournir de grain à moudre pour les oppositions compétitives entre tribus.

La convergence linguistique, manifestée par la généralisation de la variété arabe ḥassāniyya, trouve alors son prolongement dans une identité commune, celle des *Bīḍān*, dont l'étymon "blanc" manifeste bien face à quel Autre elle se construit. Ce sont en effet les communautés noires de la zone sahélienne, Hal Pulaaren, Soninkés ou Wolofs, de culture sédentaire et de langues non chamito-sémitiques, qui donnent fondamentalement les moyens à l'ensemble (prioritairement) arabophone de s'appréhender comme identité séparée.

Il existe bien, dans l'ensemble des *Bīḍān*, des groupes sociaux un peu moins "*Bīḍān*" que les autres⁵ — parce que, leur statut social étant inférieur, ils ne participent qu'indirectement à l'*ʿaṣabīya* tribale — mais, face à ceux qu'on appelle *Kwâr*, c'est en dernier ressort la pratique du dialecte et l'appartenance à un certain monde culturel bédouin qui font la différence.

L'arabité revisitée

Traditionnellement, l'arabité de la société saharienne ouest-atlantique se décline dans l'espace islamique sur le mode bédouin, mais avec des accents souvent originaux, presque aussi berbères qu'arabes, où perce même parfois un soupçon d'influence négro-africaine.

C'est par exemple l'impression que donne la musique maure, parfait syncrétisme semble-t-il de diverses traditions, la plus voyante sans nulle doute étant celle de la "caste" même des musiciens-chanteurs, ces griots au nom apparemment berbère (*iggîw*, pl. *iggâwen*) mais à l'origine très vraisemblablement wolof ou bambara. Qu'il s'agisse de "l'institution griotique", des instruments utilisés, de l'écriture musicale ou de la poésie qui l'accompagne, on arrive le plus souvent à identifier des éléments connus ailleurs (l'instrument des hommes, la *tidinît* rappelle le *rbâb* arabe et celui des femmes, l'*ardîn*, semble exister chez les Touaregs⁶, etc...) mais tous ces éléments pris dans le détail, et plus encore dans leur ensemble, font, de ce groupe social et de sa spécialité, un aspect marquant de la culture maure.

⁵ Dans mon article "La mauritanie en noir et blanc" (1989), j'ai étudié les deux extensions possibles du terme *Bīḍān* et montré que la référence identitaire pouvait aussi englober les *Sūdân* c'est-à-dire les "Noirs" (autre nom donné aux *ḥrāṭīn* ou "anciens esclaves").

⁶ Cf. art. "Ahardin" de l'*E.B.*

L'existence, dans les tribus, de familles d'artisans contribue elle aussi à la spécificité du monde *Bīḍān*. Constituant un second groupe social minoré, à propos duquel on a également parlé, parfois, de "caste", ces *mʿallmīn* chargés de réaliser tous les objets, utilitaires comme décoratifs, en fer, argent ou cuir, ont eux aussi marqués de leur empreinte la culture bédouine. Ne sont-ce pas eux les premiers responsables de la fameuse selle de chameau, si différente de celle de leurs voisins nomades (à pommeau et dossier élevés) que Théodore Monod (1967) a pu en faire un critère majeur d'identification des mondes maure et touareg ?

Il est clair en effet que, le mode de vie nomade étant responsable de principales caractéristiques de la culture matérielle maure, c'est souvent par rapport aux voisins berbères de l'Est que les différences subtiles sont à noter. De ce point de vue, on relèvera donc des variations dans la forme de la tente ou la façon de se vêtir (les uns voilant les bouches de leurs hommes, les autres, couvrant la tête de leurs femmes).

Avec les Touaregs cependant, est-il besoin de le rappeler, la grande opposition est d'ordre linguistique. La rétraction du berbère zénaga, presque complète depuis plusieurs décennies (seules quelques tribus demeurent partiellement bilingues dans le Sud-ouest du pays) ne s'est pas faite sans laisser quelque apport notable dans le lexique du ḥassāniyya. Assez facilement reconnaissables à leur forme (cf. C. Taine-Cheikh, 1997) et d'une fréquence relative dans quelques champs sémantiques — plantes, toponymie,... —, les emprunts n'ont pas pour autant imprégné la morphosyntaxe du parler. Si le dialecte de Mauritanie est nettement distinct des parlers arabes maghrébins, et particulièrement de ceux des villes et villages, cela ne signifie pas que son "arabité" est limitée mais seulement qu'elle est autre, étant celle d'un parler de type bédouin (cf. C. Taine-Cheikh, 1991).

A l'extérieur de la Mauritanie, cette arabité ne va pas de soi car le pays, du fait à la fois de sa position excentrée et de son rattachement par la colonisation à l'Afrique Noire, continue d'être plus perçu à l'aune de ses minorités qu'à celle de sa majorité. A l'intérieur de ses frontières, par contre, peut-être par un mouvement inverse d'auto-persuasion, l'arabité du dialecte a été non seulement reconnue comme telle, mais défendue et nourrie par une littérature orale originale et abondante.

Jusqu'aux premières années de l'Indépendance, la diglossie — répandue dans les couches privilégiées de la société, en particulier maraboutiques — a donc profité à la fois à l'arabe littéraire et au dialecte.

Le début d'affaiblissement du ḥassāniyya, je le situerai plus tard, comme sous-produit indirect du triomphe de l'arabisme. Auparavant, il aura fallu un certain nombre de bouleversements, tant sociaux que politiques (cf. C. Taine-Cheikh, 1994), pour que l'identité arabe —

revendiquée âprement au nom du nationalisme pan-arabe face aux Mauritaniens non-arabophones —, mette au premier plan l'arabe "littéraire" et commence à se détacher à la fois de la culture bédouine et de son véhicule privilégié, le dialecte.

Les limites du turban noir et de l'arganier

Comment tracer les contours septentrionaux du monde maure ? Les barrières les plus fortes sont-elles à dominance historico-géographique, socio-politique ou ethno-linguistique ? Jusqu'à un passé relativement récent, en tout cas, les différentes frontières coïncidaient suffisamment pour qu'on puisse intégrer sans hésitation la Sāgya el-Ḥamra et le Rio de Oro dans cet espace.

Le Sahara ex-espagnol

L'analyse faite par J. Caro Baroja dans ses *Estudios saharianos* donne de ces régions, en 1955, un tableau social fort peu différent de celui qu'on pourrait faire des arabophones de Mauritanie. On y retrouve en particulier les différentes oppositions hiérarchiques, fruits de l'histoire et, partiellement du moins, susceptibles d'ajustement et de redéfinition :

— à l'intérieur de la tribu, entre les couches dominantes (hommes "du fusil" ou hommes "du livre") et les couches dominées, non seulement forgerons et griots, mais plus encore esclaves et *ḥrātīn* (considérés comme esclaves "libérés" ou anciens esclaves) ;

— dans la société, entre tribus indépendantes, éventuellement "protectrices", tribus encore indépendantes mais "protégées" (astreintes à rendre quelques services assimilables plutôt à des cadeaux, c'est le tribut de type *ḡāḡar*) et groupes tributaires (les *znāga* évoqués précédemment), dont la vassalisation se marque notamment par le paiement de la redevance personnelle et annuelle appelée *ḥorma*.

A l'intérieur de ce schéma général, quelques traits plus spécifiques à la zone se dégagent et tout d'abord le rapport marabouts / guerriers. Les tribus guerrières sont, quant à elles, assez facilement identifiables, les plus notables étant les Ulād Dlaym dans le Sud-ouest du Rio de Oro et les Tekna dans la Sāgya el-Ḥamra. D'elles dépendent les groupes tributaires, éleveurs ou pêcheurs, numériquement peu importants, qui occupent une zone très côtière, bien délimitée, surtout si l'on distingue les petites tribus clairement vassalisées, des Ulād Tidrārīn, au statut social ambigu. Quant aux tribus *zwāya* proprement dites, elles se limitent pour l'essentiel à ces Ulād Tidrārīn, que Caro Baroja recense comme telle malgré leur relation de dépendance envers les Ulād Dlaym, et à la tribu des Ahl Barikallah, à

laquelle appartenait notamment la grande figure de Šayx Muḥamd El-Māmi (décédé en 1867). Encore faut-il préciser, dans le cas de cette dernière tribu qui appartient à la confédération Tašumša du Trarza, qu'elle nomadisait dans le Tiris, non loin de la Mauritanie, avant de s'y replier définitivement au moment de l'occupation espagnole.

Par ailleurs on trouve de nombreux groupes tribaux qui, de fait, entrent assez mal dans l'opposition guerriers / marabouts. Ce sont les *šorfa*, c'est-à-dire les tribus qui font remonter leur généalogie au Prophète. En tant que telles, les tribus Rgaybât (on parle plutôt dans leur cas de confédération) et Aʿruṣiyyîn ne sont nullement spécifiques à la société saharienne nord-occidentale (les Idawaʿli ou les Smāsīd, pour ne citer qu'eux, se réclament de la même origine chérifienne). Si Caro Baroja propose, dans son schéma de l'ordre social traditionnel (*idem* : p. 51, fig. 15), de faire figurer les *šorfa* au centre, entre les *aʿrab* et les *zwāya*, c'est parce que leur origine maraboutique ne les a pas empêché (surtout les Rgaybât) de porter les armes et de se battre. Mais on peut supposer aussi que cette position centrale tient compte de l'emprise énorme que la confédération Rgaybât a peu à peu conquise. Si l'on en croit les cartes dessinées par S. Caratini (1989, t. 2 : p. 175-7) l'espace politique qu'elle a gagné entre le XVIIe s. et le XXe s. sur les tribus guerrières est en effet tout à fait impressionnant. Par comparaison avec le devenir historique des tribus guerrières de la Mauritanie, qui a été marqué par l'émergence d'un pouvoir très hiérarchique, exploitant les vaincus et chanté par les griots, on a là un modèle un peu différent, pratiquement sans tributaires ni griots, qui semble avoir procédé par intégration plutôt que par vassalisation (cf. S. Caratini, 1989, t.I).

Le Sud du Maroc, une région de transition

Rgaybât et Tekna ont en commun d'avoir pratiqué l'assimilation et d'être de véritables confédérations tribales, opposant nettement deux branches, Rgaybât əl-Gwāsəm et Rgaybât əs-Sāḥəl chez les uns, Ayt əj-Jmel et Ayt ʿUtmân chez les autres ; mais ils présentent par ailleurs plus de différences — et de complémentarités — que de similitudes⁷.

Alors que le territoire des Rgaybât, limité originellement à une petite partie de la Sāgya el-Ḥamra (la région de la *Gaʿda*) — sous la protection des Tekna —, s'étendait au fil des ans de plus en plus loin vers le Sud-est, celui des Tekna eut tendance à se rétracter vers le Nord sous la pression, entre autres, de ses anciens protégés, et à consolider son emprise sur la région du Wād Nûn marocain.

⁷ Sur les Tekna, on pourra notamment consulter l'ouvrage de V. Monteil ((1948).

Outre la différence de généalogie (les premiers sont des *šorfa*, les seconds, des guerriers) et d'implantation géographique, on relève une grande opposition au niveau du mode de vie, des ressources économiques et du rôle politique. D'un côté les Rgaybât, dans leur mouvement d'extension vers l'Est et le Sud, échangeaient l'élevage des moutons pour celui des chameaux, — seul moyen, avec la razzia, qui leur permit de résister dans les régions de très faible pluviométrie et fit d'eux les spécialistes du grand nomadisme. De l'autre, les Tekna étaient de plus en plus nombreux à se sédentariser, troquant le commerce caravanier pour le commerce maritime, mais continuant à profiter de leur pouvoir économique pour jouer un rôle politique de premier plan dans le Sud marocain, d'abord sous forme plus ou moins indépendante, puis (vers la fin du XIXe s.) comme tribu makhzen en liaison avec le pouvoir central.

Si la famille des Ahl Bayrûk sut, depuis la fin du XVIIIe s., s'imposer à la tête de la confédération et contribua sans doute à faire de son fief, Glaymin, une ville-marché florissante, elle ne permit jamais à l'une des deux branches de l'emporter définitivement sur l'autre, alors même qu'elle faisait partie d'une fraction des Ayt əj-Jmel. De ce point de vue, le monde des Teknas, plus encore que celui des Rgaybât, apparaît déjà comme intermédiaire entre le monde maure et le monde chleuh car, si la séparation des tribus en deux factions rivales est très fréquente en Mauritanie ("blancs" opposés à "noirs" chez les Idawa'li, Šrātīt opposés à Abakâk chez les Idaw'īš, etc...), l'existence de leffs, c'est-à-dire d'alliances éminemment fluctuantes, maintenant cependant un rapport de force équilibré, semble une caractéristique propre au pays berbère marocain, probablement liée à la présence d'un Etat fort.

C'est pourtant au plan linguistique que les Tekna constituent le plus nettement un monde de transition. En effet, alors qu'au Sahara ex-espagnol, toutes les tribus sont arabophones, la confédération des Tekna est constituée aussi bien d'arabophones que de berbérophones ou de bilingues. On pense parfois que les premiers sont plus nombreux dans une branche que dans l'autre, mais en tout cas il n'est pas possible d'opposer une branche arabophone à une branche berbérophone. Dans le cadre de cet article, nous ne ferons état que des personnes que nous avons pu interroger qui toutes étaient arabophones.

Deux logiques identitaires

Au Sahara ex-espagnol, le retrait rapide de la puissance colonisatrice a laissé le champ libre à des désirs et des ambitions contradictoires. Je n'évoquerai brièvement le mouvement d'autonomie que dans la mesure où il est porteur d'une certaine rhétorique identitaire.

Face aux appétits d'annexion plus ou moins clairement affichés des pays voisins, le Front Polisario a engagé la lutte pour l'indépendance du territoire au nom du peuple sahraoui. Lorsque A.B. Miské essaya, dans *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, de donner corps à cette revendication identitaire, les aspects politiques prirent largement le pas sur les aspects sociaux et culturels. En fait l'identité sahraouie semble s'être développée à partir de l'expérience du puissant ensemble des Rgaybât. Sans la politique assimilatrice de cette confédération et sans son extension territoriale, l'idée de nation n'aurait sans doute pas réussi à éliminer, fusse provisoirement, les rivalités tribales inscrites dans le paysage historique et social de la région. A défaut des référents habituels (référent tribal trop particulier, référent ethno-linguistique pas assez spécifique) c'est finalement le référent spatial qui a été mis en avant (d'où la notion de *š-š'ab əs-sahrawi* "le peuple sahraoui"), celui qui se trouvait justifié par les frontières héritées de l'histoire récente⁸.

Chez les hassanophones du Maroc méridional, les conditions sont tout autres et on ne parlera pas de revendications identitaires, mais simplement de sentiment d'appartenance ou de conscience identitaire.

Dans l'image communautaire, la référence généalogique tient une place importante et la rivalité qui en découle entre les individus pouvait s'exprimer, il y a peu de temps encore, de manière très directe : "mes ancêtres sont plus nobles que les tiens (*bû-ye axayr mən bû-k*) et si tu dis le contraire, je te tue". C'est dire que le commerce caravanier qui a fait la puissance des Tekna au Sud-Maroc reposait plus sur la force guerrière que sur celle du savoir (même si quelques familles Tekna de Timbuktu sont également renommées pour leurs lettrés). Le vieux notable des Azwāvîṭ (une fraction des Ayt ʿUṭmân) à qui nous devons cette formule pour le moins lapidaire, avait visiblement acquis, par sa vie de grand voyageur, une conscience claire du monde maure auquel il se sentait par ailleurs appartenir totalement. Pour lui, le pays maure s'arrête là où s'arrêtent l'arganier et le turban noir⁹. La région de Glaymin apparaît ainsi comme l'avant-poste, mais un avant-poste qui tourne le dos au Nord et

⁸ Les nomades sont très liés à leur espace de vie et ce rapport s'exprime par référence à des lieux-dits (d'où leur importance dans la poésie maure, cf. l' numéro consacré à la *Littérature Mauritanienne par Notre librairie*, n° 120-1, 1995). Mais il n'y a pas, traditionnellement, appropriation de l'espace, sauf par l'intermédiaire des puits. Pour certains, l'émergence de la notion de territoire chez les Sahrawis a été facilitée par la position particulière des Rgaybât (hommes du grand désert mais guère propriétaires de puits).

⁹ L'arganier (*ārgān*), qui fournit un fruit oléagineux, est un arbre quasi méditerranéen qu'on ne rencontre en effet guère au Sud de Glaymin, il marque donc la limite septentrionale du monde maure (cf. V. Monteil, *idem* : carte p. 36). Quant au turban noir, il s'agit cette fois d'un trait culturel caractéristique des Maures, par opposition à d'autres variétés de couvre-chef en usage notamment chez les Chleuhs.

dirige tous ses regards vers le Sud : "Si ton fils part vers le Sud, laisse-le partir, s'il te quitte pour le Nord, mets une croix dessus".

En fait les différentes cités caravanières du monde maure — Goulimine la marocaine, Tinduf l'algérienne, Timbuktu la malienne, tout comme Šingîti, Wadân, Tišît et Walâta les mauritaniennes — étaient comme des ports, accessibles grâce au fameux "vaisseau du désert", le chameau. Mais pour s'en persuader, il faut cesser de voir les immensités désertiques comme des barrières et les envisager plutôt comme des mers qui unissent au moins autant qu'elles ne séparent¹⁰. Comment comprendre, sinon, qu'on trouve à Glaymin des commerçants Tekna, originaires de Tombouctou, qui parlent aussi bien ḥassaniyya que songhay et bambara ou qu'on puisse visiter des jeunes femmes ldayšilli, nées au Maroc et parlant ḥassaniyya, dont le père ou le mari se partage entre le Maroc et la Mauritanie ?

Pour tous les Maures hassanophones du Sud marocain il semble exister, au delà de la référence tribale, un sentiment d'appartenance à une communauté définissable ethno-linguistiquement — celle des *aʿrab* "Arabes" —, qui se formule cette fois, ni par rapport aux Noirs (ils ne se nomment pas *l-bīḍān* comme en Mauritanie), ni par rapport à un territoire (ce n'est pas *š-šʿab as-sahrawi*), mais par rapport aux berbères *šlūḥa*. Le fait que soient englobés sous cette appellation *šlūḥa*, aussi bien leurs voisins immédiats berbérophones, qui parlent effectivement le chleuh, que l'ensemble de la population marocaine (berbérophone comme arabophone) est beaucoup plus étonnant. Mais quelle que soit l'extension donnée au terme *šlūḥa* — ce commentaire n'est explicite que chez les anciens —, il traduit bien, une fois de plus, la place qui revient à la dimension oppositive dans la genèse des consciences identitaires.

Des représentations identitaires aux productions langagières

Jusqu'à présent nous avons cheminé à l'intérieur du monde maure, cherchant à en fixer les limites et les spécificités. Pour cela nous avons laissé hors de notre champ tous ceux, Tekna ou autres, qui se rattachaient au monde maure par leur généalogie, mais dont la langue maternelle n'avait rien à voir avec le dialecte ḥassaniyya. En effet il apparaît que, de manière très générale, ce dialecte arabe joue un rôle décisif dans la construction de l'identité maure, quelle que soit le nom qui serve à nommer celle-ci. C'est la raison pour laquelle on ne considère pas

¹⁰ On pourrait notamment comparer les rôles qu'ont pu jouer par le passé, pour les régions limitrophes, le désert ouest-africain et le désert central de la péninsule arabique.

— en Mauritanie du moins — que les parties uniquement berbérophones de la confédération Tekna appartiennent au monde maure.

Il existe cependant, à l'intérieur même de la communauté arabophone du Sud marocain, une certaine variété dans les productions linguistiques. A défaut d'en faire le tour, je vais présenter quelques phénomènes de variation en essayant d'en saisir le contexte sociolinguistique.

Bédouinité et loyalisme

On connaît le prestige de la langue arabe qui fait que, depuis la prédication du Prophète Muḥammad, le domaine de l'arabe n'a cessé de s'accroître dans le sillage de la diffusion de l'islam. A priori ce prestige ne concerne que la langue littéraire, celle qui est plus ou moins directement identifiée à l'arabe coranique, d'où la stigmatisation fréquente des formes dialectales, au nom d'une échelle de valeur qui place l'arabe écrit, au sommet et les formes parlées, en bas de la hiérarchie. L'histoire dément cependant l'idée que le prestige de l'arabe n'a aucunement joué en faveur des dialectes. Qu'il s'agisse du berbère au Maghreb, du sud-arabique au Yémen ou des langues négro-africaines au Tchad, partout on a vu — et on continue à voir — les progrès de l'arabe dialectal.

Dans le cas des Maures, on a l'impression que plusieurs facteurs se sont conjugués, mais l'un des facteurs importants a sûrement été l'attachement des A^ʿrab Ma^ʿqīl à leur parler. On imagine mal en effet comment les Bani Ḥassân auraient pu imposer leur langue (le *klām ḥassân*) s'ils n'avaient pas manifesté envers elle une loyauté sans faille. Par ailleurs, si les témoignages directs manquent pour l'époque lointaine, d'autres, relatifs à une période plus récente, nous sont parvenus. Ainsi raconte-t-on que le dernier grand émir de l'Adrar, Sid Aḥmed wull ^ʿAydde (mort en 1932), laissa la vie sauve à Bū El Mogdād et à ses compagnons, sous le prétexte que ce Wolof maîtrisait très bien le ḥassāniyya (il composait même de la poésie). "Il parle trop bien notre langue pour qu'il ne soit pas des nôtres", aurait-il alors déclaré, montrant par là à quel point l'identité maure s'incarne dans le dialecte.

Durant notre séjour au Sud-Maroc, nous avons pu nous rendre compte à plusieurs reprises du vif attachement des hassanophones pour leur parler. A Tiznīt — ville située presque à mi-chemin entre Agadir et Goulimine —, notamment, nous avons été frappés par l'attitude de la femme qui gardait le tombeau de Šayx Mā l-^ʿAynīn, une des grandes figures de la résistance au colonialisme dans le Nord de la Mauritanie. Habillée d'une *malḥafa* portée à la manière des *Bīḍāniyyât* de Mauritanie (alors que les quelques autres femmes en voile croisées à Tiznīt la portaient différemment — moins comme un vêtement descendant

jusqu'aux pieds que comme un sur-vêtement, assez court, qui masque bien la bouche), cette femme considéra d'abord le groupe que nous constituions avec une absence totale d'aménité et commença à répondre aux questions posées en arabe marocain avec la plus grande froideur. Mais son attitude changea du tout au tout lorsque les hassanophones du groupe prirent la parole et c'est alors dans un ḥassāniyya parfait, le visage transfiguré, qu'elle se mit à parler. Il est clair que, pour cette femme des Ahl Šayx Mā l-ʿAynîn isolée à Tiznît, en plein pays berbère, le ḥassāniyya avait fonctionné comme un signe de reconnaissance, une marque de commune identité.

A Glaymin, l'usage du dialecte maure est beaucoup plus répandu. Aussi la conscience identitaire s'exprime-t-elle différemment, moins par la fermeture à l'Autre que par le souci explicite de préserver les traits spécifiques du ḥassāniyya. *Lā tgûl dîb, gûl dîb !* "Ne dis pas "chacal" avec un [d], dis-le avec un [ḍ]!" Cette injonction à la prononciation conservatoire des interdentes semble extrêmement fréquente chez les hassanophones. Les adultes (les pères surtout, semble-t-il), conscients que leur parler est le seul au Maroc à avoir maintenu l'opposition phonologique dentales / interdentes, n'hésitent pas à corriger systématiquement la prononciation de leurs enfants. Cette attitude normative constitue à la fois un signe de loyalisme par rapport au ḥassāniyya et un rejet des autres réalisations linguistiques. Elle ne se limite pas, cependant, à la prononciation des interdentes, car si les trois spirantes /t/, /ḍ/ et /ḏ/ deviennent quasi emblématiques de l'identité maure, ce ne sont pas les seuls traits du ḥassāniyya menacés de disparaître.

L'arabe marocain en marche

Les arabophones sont coutumiers de la sociolinguistique "sauvage" (ou spontanée). Ils ont l'habitude de repérer, dans les productions linguistiques des autres, les traits qui leur semblent particuliers et s'en servent pour se positionner vis-à-vis de leurs interlocuteurs. Ce positionnement peut être neutre, l'identification de l'Autre (de son origine géographique, sociale, ...) permettant seulement une meilleure adaptation au code linguistique du récepteur. Le sentiment de sécurité linguistique envers leur propre parler pousse cependant très souvent les arabophones à relever chez les autres tous les traits linguistiques différents pour s'en moquer.

D. Cohen (1973) a montré qu'en Tunisie, par exemple, cette stigmatisation pouvait prendre la forme d'une caractérisation sexuelle : telle prononciation des diphtongues, considérée comme efféminée, est

ridicule pour un homme. Ailleurs on jugera que c'est la prononciation sourde [g] du *qâf* qui fait trop bédouine et on lui opposera la prononciation citadine [q].

Cette évaluation des traits linguistiques dialectaux peut être influencée par le critère de proximité avec l'arabe littéraire, mais ce n'est pas la seule ressemblance avec le classique qui décide du sens de l'évolution. Telle caractéristique a beau être conforme aux règles du classique, elle n'est pas pour autant assurée de se maintenir. Inversement telle autre, qui se présente comme une innovation dialectale, réussira malgré tout à s'implanter.

Dans la région de Glaymin, nous avons interviewé une jeune fille des Azwāvîṭ (de 25 ans environ) qui nous a fait part de son expérience linguistique. Son père, a-t-elle déclaré, se fâchait chaque fois qu'il entendait ses enfants employer un mot qui n'était pas ḥassāniyya ou adopter une mauvaise prononciation ([d] pour /ḏ/, etc...). Elle a donc pris l'habitude d'éviter les formes linguistiques qui n'appartenaient pas au "beau parler" (*klām zayn*). Plus tard, quand elle est partie faire ses études supérieures à Agadir, elle s'est liée d'amitié avec des jeunes filles d'El Ṣayûn (ou plus généralement de la Sāgya el-Ḥamra) et elles ont continué à surveiller leur langage, se corrigeant les unes les autres. Il lui arrivait donc parfois d'employer quelques mots d'arabe marocain comme *dāba* "maintenant" (au lieu de *ḏark* ou *ḏrayk*) ou *ḡādi* "demain" (au lieu de *ṣ-ṣubḥ*), affirmait-elle, mais fondamentalement elle avait réussi — et son discours le prouvait — à conserver le ḥassāniyya de ses aïeux, en le préservant même de la tendance aux emprunts français ou espagnols qu'elle percevait dans le ḥassāniyya des Mauritanais ou des Saḥrawis. Elle se rendait bien compte qu'elle faisait souvent "pencher" le dialecte vers l'arabe littéraire (*l-luḡa l-faṣīḥa*, litt. "la langue pure") mais cette tendance-là ne l'inquiétait pas, elle n'avait rien de mauvais, bien au contraire.

C'est effectivement l'emploi de quelques mots caractéristiques de l'arabe marocain — c'est-à-dire de mots qu'on trouve aussi bien dans les parlers citadins du Nord que dans l'arabe des berbérophones du Sud (cf. Destaing, 1937) — qui pointent comme les premiers signes d'une influence extérieure sur le ḥassāniyya. On en relève l'occurrence chez presque tous les hassanophones et on ne peut pas dire que cela soit très significatif en soi. Il est intéressant de noter, par contre, qu'avec ces emprunts purement lexicaux apparaissent, chez beaucoup de vrais locuteurs hassanophones (y compris les plus âgés d'entre eux) deux autres traits caractéristiques de l'arabe marocain, d'une part l'emploi de la particule *dyâl* pour exprimer la possession (*dyâl-ak* "(c'est) le tien" a dit par exemple un de nos informateurs en tendant un verre), d'autre part la

généralisation à la deuxième personne du singulier de l'accompli, de la terminaison verbale en *-i*, quel que soit le sexe de la personne (ex. *ḥamti* ? "tu as compris?" à l'adresse d'un homme).

Or, dans les deux cas, il semble qu'il s'agisse, là encore, de traits empruntés à l'arabe marocain¹¹. On notera aussi qu'ils correspondent à des innovations sans équivalent en arabe littéraire, alors qu'en ḥassāniyya l'expression de l'appartenance se fait toujours directement, sans recours à une préposition (donc *kâs ər-râj* "le verre de l'homme" ou *kâs-ak* "ton verre") et qu'on continue à différencier très nettement les genres à la deuxième personne du singulier (donc *ḥamt* ? "tu (m.) as compris ?" et *ḥamti* ? "tu (f.) as compris ?").

En fait on a l'impression que les formes de l'arabe marocain sont tellement prégnantes qu'elles arrivent à s'immiscer subrepticement, même lorsqu'elles sont considérées comme ridicules — ce qui est clairement le cas en ce qui concerne l'emploi de formes féminines pour s'adresser à un homme.

Une résistance problématique

Pour essayer de comprendre les raisons de cette prégnance, nous allons revenir un peu sur la notion d'arabe marocain et sur le cas des "pseudo" ou "ex-hassanophones" du Sud-Maroc.

Lors de notre séjour à Glaymin nous avons rencontré un certain nombre de personnes, habitant la région, qui s'exprimaient dans un arabe dialectal autre que le ḥassāniyya. En général, lorsqu'ils se sentaient historiquement et culturellement proches des Mauritaniens hassanophones (il s'agissait soit de Tekna, soit de personnes appartenant à des tribus d'origine maure, installées parfois au Maroc depuis de XVIIIe siècle), nos interlocuteurs essayaient de surmonter les difficultés de communication en modifiant leur façon de parler. Malgré cela, l'intercompréhension restait limitée (guère plus de 70 %, parfois beaucoup moins).

Rendre compte de cette hétérogénéité, historiquement et structurellement, dépasse mon propos, mais il me semble que l'évolution dialectale semble connaître une accélération importante dans la période actuelle. Ainsi, dans la famille de la jeune fille dont nous parlions précédemment, avons-nous trouvé des pratiques linguistiques très

¹¹ "L'arabe marocain a la particularité d'avoir une forme commune au masculin et au féminin, en *ti* à la deuxième personne du singulier de la conjugaison suffixale (*ḥamti* "tu as compris") ; ce qui donne l'impression aux locuteurs masculins d'autres dialectes qu'on leur parle comme à des femmes" (D. Caubet, 1991 : 259). Cf. aussi R.S. Harrell, 1962 : 41 ; E. Destaing, *idem* : 11 ; A. Youssi, 1992 : 43).

diversifiées. Si l'incapacité (et le refus) de la petite sœur à s'exprimer en ḥassāniyya peut se comprendre, le cas du frère est beaucoup plus étonnant car il semble avoir évolué dans les mêmes conditions que la grande sœur (âge très voisin, même "dressage" linguistique du père, séjour étudiant comparable à Agadir pour une durée supérieure d'à peine un an). Les deux seules différences objectives (outre la différence de sexe) semblent être le type d'études poursuivies (langue et littérature arabes pour elle, études scientifiques pour lui) et l'origine des personnes fréquentées (le frère ne semble pas avoir vécu en milieu sahraoui — donc hassanophone — comme sa sœur). Si la première différence a pu contribuer à accroître le loyalisme vis-à-vis de l'arabe, dialecte ḥassāniyya compris, la seconde paraît décisive. En sortant du cercle de sa communauté, le jeune homme a modifié considérablement ses habitudes linguistiques. Alors que lui-même comprend les hassanophones sans problème apparent, il dérouté ses interlocuteurs assez profondément. En particulier, il a adopté des tournures typiquement marocaines (préfixe *ka-*, déterminant *waḥəd, bəzzaḥ, ...*) et a perdu — ce qui n'est pas le moins dérangeant — l'intonation caractéristique du ḥassāniyya (notamment l'allongement très net des voyelles longues accentuées, cf. Taine-Cheikh, 1988).

L'exemples de cette famille laisse percevoir les rapides changements linguistiques que les changements sociaux peuvent occasionner. Chez les enfants, la généralisation de l'école et de la télévision semble jouer un rôle déterminant dans la méconnaissance du dialecte maternel. L'impossibilité de les interroger (j'ai rencontré deux filles dans ce cas) ne permet pas d'en savoir plus, ni même de savoir si le refus venait uniquement d'elles ou partiellement de leur famille qui avait honte de leur ḥassāniyya perdu. Malgré cela, la corrélation qui se dégage de tous mes entretiens est que le sentiment d'appartenance à une communauté ethno-linguistique particulière, la revendication identitaire, va directement de pair avec la pratique du ḥassāniyya sous sa forme la plus conservatoire.

Jusqu'à récemment, la région de Glaymin ressentait les effets de sa position excentrée. La politique poursuivie par le Maroc au Sahara espagnol a contribué à désenclaver le Sud et à le faire profiter à la fois du développement général du pays et des investissements particuliers à la zone annexée. De ce fait, le ḥassāniyya s'est retrouvé dans une situation nouvelle et relativement contradictoire.

D'un côté la pression de l'arabe marocain, en tant que parler véhiculaire, s'est accentuée. Je ne sais pas s'il s'agit vraiment du marocain sous sa version moderne (cf. A. Youssi, 1992) ou simplement d'une koiné dialectale qu'on semble appeler *d-darja* (ce qui signifierait "la roulante", comme la bicyclette du même nom, car "elle roule sur la

langue", elle vient naturellement) En tout cas elle semble bien surnommée car elle pénètre dans tous les villages et tend à menacer le statut du ḥassāniyya, le réduisant au rang de simple parler vernaculaire.

D'un autre côté, les hassanophones du Maroc resserrent leurs liens avec leurs voisins du Sud et trouvent auprès d'eux de quoi réalimenter une identité menacée par la majorité. Dans le cas des Sahrawis, on perçoit en effet une importance nouvelle accordée à la culture traditionnelle et au dialecte des *Bīḍān*, y compris dans le cadre d'un rattachement de la zone au Maroc car ils participent du processus identitaire sahwari. Ne dit-on pas à l'envie que le moyen le plus simple et le plus sûr de réussir le référendum au Sahara serait le test du "chacal" (n'auraient le droit de voter que ceux qui prononcent l'interdentale de /ḍb/ ?

Je ne terminerai pas sur une prévision à long terme, mais en attirant l'attention sur le fait que, dans la situation présente, le cas des hassanophones du Maroc illustrent bien, d'une part, la résistance (au moins partielle) des communautés linguistiques aux poussées des koinés dialectales et, d'autre part, les limites d'une vision strictement unifiante et homogène, "nationalisante", des dialectes. La tendance à la convergence des dialectes, qui joue contre les parlers minoritaires, fonctionne mal tant que les locuteurs s'identifient à leur dialecte, surtout s'ils minorent celui des Autres, fût-il celui de la majorité.

Lyon
DDL (UMR 5596) - MRASH

Bibliographie

- Caratini (S.), 1989, *Les Rgaybat (1610-1934)*, 2 vol., L'Harmattan
- Caro Baroja (J.), 1955, *Estudios saharianos*, Madrid, 502 p.
- Caubet (D.), 1991, "C. r. de Habaka J. Feghali – Moroccan Arabic Reader", B.S.L. 86/2, 258-60
- Cenival (P. de) et Monod (Th.), 1938, *Description de la Côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal par Valentin Fernandes (1506-1507)*, Larose
- Claudot-Hawad (H.), 1996, "Touaregs : l'identité en marche", *Etudes et Documents Berbères*, 14, 223-232
- 1985, Ahardin, *Encyclopédie berbère (E. B.)*, 2, 311-2
- Cohen (D.), 1973, "Variantes, variétés dialectales et contacts linguistiques en domaine arabe", *BSL*, 68/1, 215-48
- Colin (G.S.), 1930, "Notes de dialectologie arabe", *Hesperis*, 11, 91-120

- Destaing (E.), 1937, *Textes arabes en parler des Chleuhs du Sous (Maroc)?* Geuthner
- Harrell (R.S.), 1962, *A Short Reference Grammar of moroccan Arabic*, Georgetown Univ. Press
- Laroussi (F.), 1993, "Processus de minoration linguistique au Maghreb", *Cahiers de Linguistique Sociale*, 22, 45-56
- Miské (A.B.), 1978, *Front Polisario, l'âme d'un peuple*, Rupture, Paris
- Monod (Th.), 1967, "Notes sur le harnachement chamelier", *Bull. IFAN*, 29/1-2, 234-74
- Monteil (V.) 1948, *Notes sur les Tekna*, Larose, Paris
- Ould Cheikh (A.W.), 1988, *Eléments d'histoire de la Mauritanie*, CCF, Nouakchott
- Taine-Cheikh (C.), 1989, "La Mauritanie en noir et blanc - Petite promenade linguistique en *ḥassāniyya*", *REMMM*, 54, 1989, 90-105
- 1991, L'arabe des *Bīḍān*, un dialecte bédouin de Maghreb occidental, *Semitics Studies (Hommage à Leslau)*, 1528-48
 - 1994, Les langues comme enjeux identitaires, *Politique Africaine (La Mauritanie : un tournant démocratique ?)*, 57-64
 - 1997a, Pratiques de l'arabe et processus identitaires en Mauritanie, in *Plurilinguisme et identité(s). Le cas du Maghreb*, P.U.R. 23, 67-79
 - 1997b, "Les emprunts au berbère zénaga - Un sous-système vocalique du *ḥassāniyya*", *Matériaux arabes et sudarabiques*, 8 (n.s.), 93-142
- Youssi (A.), 1992, *Grammaire et lexique de l'arabe marocain moderne*, Wallada, Casablanca.