

Mohammed ADERGHAL¹

Faculté des Lettres et Sciences Humaines
Université Mohamed V
Agdal-Rabat
Maroc
m.aderghal@gmail.com

Romain SIMENEL²

Laboratoire Population, environnement et développement
UMR 151
IRD Marseille
Romain.simenel@ird.fr

La construction de l'autochtonie au Maroc : des tribus indigènes aux paysans amazighs

Au Maroc, l'autochtonie est aujourd'hui une notion utilisée sous des sens variables par des acteurs différents en des termes identitaires et d'enracinement territorial. Depuis quelques années, on relève dans des discours émanant de l'État, de milieux associatifs militants ou encore des ONG œuvrant dans les domaines du développement, un regain d'intérêt pour des communautés dont des éléments les distinguent et les rattachent à des origines linguistiques ou territoriales spécifiques. C'est le cas des communautés rurales berbérophones dans les régions montagneuses. Cette correspondance entre une population porteuse d'une identité culturelle « séculaire » et des territoires marginaux « à développer » n'est pas fortuite et découle d'une construction intellectuelle et politique qui demande à être re-contextualisée.

À l'heure d'une surenchère de la notion d'autochtonie au Maroc, tant de la part des organisations militantes amazighes, de l'État et des acteurs du développement, la question se pose de la pertinence historique, géographique et anthropologique d'une telle valorisation de l'enracinement territorial.

Une formule de Jacques Berque à propos de l'Atlas marocain selon laquelle « être de quelque part, c'est venir d'ailleurs » (1978, p. 481) résume à elle seule le refus des communautés berbères à se référer à l'autochtonie pour se prévaloir d'une antécédence dans l'occupation d'un territoire, et en défendre l'accès à d'autres perçues comme ethniquement ou culturellement différentes. Dans le Maroc pré-colonial, l'identité communautaire n'était pas fondée sur l'association d'un groupe ethnique ou linguistique homogène à

¹ Professeur de Géographie.

² Chercheur, ethnologue.

un territoire déterminé. La fluctuation des localisations des entités tribales, notamment nomades, et la relative ouverture des structures lignagères des groupes nomades et sédentaires ont toujours participé à rendre impossible la corrélation entre une identité ethnique et un espace précis. Et c'est là une constante du peuplement marocain que l'on retrouve même chez les communautés paysannes du Rif et du Haut Atlas de Marrakech longtemps caractérisées pour leur enracinement et pour la soi-disant projection de leur morphologie sociale dans des organisations territoriales stables [Montagne, 1934 ; Berque, 1954 ; Pascon, 1977]. Cette tendance à la mobilité au sein des territoires et des structures lignagères qui caractérise le peuplement des campagnes marocaines constitue en fait un facteur d'hétérogénéité dans le fondement de l'identité associée à des catégories régionales [Rachik, 2006, p. 17]. La distinction berbère - arabe pour le *Makhzen*³ avait un soubassement idéologique fondé sur la distance culturelle des populations berbères par rapport à l'islam et sa langue, l'arabe. Une telle distinction sera recyclée par la colonisation en l'inscrivant dans des cadres territoriaux figés. Il en est né toute

une série d'oppositions ethno-territoriales, dont la plus emblématique est celle entre la montagne berbère et la plaine arabe. Des catégories qui continuent aujourd'hui encore à servir aux militants amazighs comme aux ONG et même à l'État pour désigner des populations en se référant à une identité ethnoculturelle séculaire. D'où vient cet engouement soudain pour l'autochtonie ? La notion d'autochtonie fait-elle sens avec les valeurs des sociétés berbérophones ? Questionner la construction de l'autochtonie, c'est aussi réinterroger sa dimension dans le processus historique de formation des entités territoriales et leur mise en politique. Qu'est-ce que l'argument d'autochtonie apporte aux dynamiques de négociation entre acteurs ? Des tribus indigènes de l'époque coloniale aux paysans amazighs des nouveaux programmes étatiques de développement des zones rurales, l'autochtonie au Maroc n'a cessé d'être manipulée et modelée au gré des discours dominants sur la société et la nation. Cet article en relate la chronologie à partir d'une bibliographie conséquente et d'une série de recherches de terrain menées par les auteurs sur le Maroc central et méridional.

1. POURQUOI L'AUTOCHTONIE N'EST-ELLE PAS UNE VALEUR DOMINANTE DE LA SOCIÉTÉ BERBÈRE ?

Un premier regard global pourrait amener à constater que les sociétés rurales marocaines accordent d'abord à la terre une valeur sociale et identitaire structurante sans pour autant inclure sa valorisation dans des règles d'appropriation restrictives. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir comment les entités communautaires se sont construites d'agrégats hétérogènes renvoyant à des origines identitaires plurielles et se fondant dans des territoires communs. La référence à *tamazirt*, terme berbère signifiant à la fois le

« pays », la région ou le territoire, et surtout le « chez-soi », devient commune et accessible à tous. Ce faisant, la valorisation du rapport à la terre ne s'opère pas sur le temps long mais répond à des contingences démographiques et sociopolitiques du moment. Un tel constat est à mettre en relation avec l'histoire religieuse du Maroc.

Le Maroc présente une configuration identitaire qui s'inscrit dans le paradigme d'une rupture patrimoniale dans l'histoire. En vertu de la primauté donnée à la religion dans la

³ *Makhzen* : expression du langage courant et familier au Maroc pour nommer l'État marocain et les institutions

régaliennes marocaines (Justice ...).

manière de se représenter collectivement le cosmos, les symboles pré-islamiques constituant le patrimoine berbère dénotent une connotation antinomique dont on cherche à se délester. De la part des berbères eux-mêmes, ce patrimoine est bien souvent travesti en patrimoine chrétien. Les gravures et peintures rupestres, les mégalithes ou autres édifices du « paganisme berbère » sont systématiquement attribués par les communautés locales à d'antiques peuplements chrétiens assimilés aux *brtgiz*, référence lointaine et confuse aux Portugais, considérés comme les premiers occupants du territoire. D'après Ernest Gellner, « la croyance que les proto-habitants étaient des Portugais (*Portkiz*, *Portikzi*) troglodytes, est répandue [...] partout dans l'Atlas et dans les autres régions berbères du Maroc » (2003, p. 171). L'allusion à ces anciens peuplements se fait sans précision de repères chronologiques ou ethniques et le mythe fait référence à des faits historiques reconnus mais le plus souvent anachroniques. La désignation *brtgz* sert à nommer d'antiques chrétiens, groupes de pécheurs venus de l'Océan à une époque imaginaire où celui-ci mouillait les montagnes de l'Atlas [Simenel, 2010, p. 102], et renvoie en même temps à la conquête portugaise des côtes marocaines entre le 15^{ème} et le 18^{ème} siècle. D'après de nombreux récits mythiques, les tribus berbères ne sont arrivées à occuper ces territoires qu'à des époques postérieures, guidées pour la plupart par les saints conquérants musulmans [Simenel, 2010, p. 103].

Par ailleurs, à l'échelle locale, un peu partout dans le monde rural marocain, dans le Sud agraire (Monde *tachelhit* : Atlas occidental, Anti Atlas et Souss), comme dans des régions qualifiées de pastorales (Monde tamazight du Maroc central), l'Occident ou le monde chrétien est fortement représenté dans le paysage. De nombreuses ruines d'habitations ou d'infrastructures agraires en ruines (greniers, cabanes en pierres sèches, fours à chaux, terrasses) de construction locale et datant d'à peine quelques siècles, sont aussi considérées comme étant l'œuvre

de chrétiens, cette fois plus récents [Simenel, 2010, p. 90 ; Maitrot, 1916, p. 282 ; Basset, 1920, p. 253]. En fin de compte, tout ce qui pourrait témoigner dans le paysage d'une certaine autochtonie se trouve relégué au rang de reliques d'un temps chrétien allant des antiques *brtgz* au Protectorat français ou espagnol. À propos d'un ancien grenier fortifié appelé *Agadir-n-taroumit* (le grenier des chrétiens) localisé du côté de Taghjiit, Robert Montagne écrit qu'« une légende commune à toutes les régions berbères de l'Afrique du Nord veut que ces anciennes constructions ainsi que les cavernes des rochers, aient été celles des chrétiens, ils auraient péri exterminés par les musulmans » (1930, planche 41). Plus que de tourner le dos à un passé non assumé, eu égard à une certaine orthodoxie religieuse, puisque empreint de paganisme, travestir ce qui est ancien en chrétien, de la gravure à la ruine récente, permet de se défausser du poids de l'autochtonie et de valoriser la conquête musulmane comme modèle d'inscription dans le sol. Toute cette composition et interprétation du paysage forment la trame d'un discours dominant sur l'occupation du sol véhiculé principalement de manière officielle par les officiants religieux (*fqih*, *tlba*) et les hommes de religion (*chorfa*). La référence aux chrétiens comme premiers occupants, de manière plus ou moins prononcée suivant les régions du Maroc, fait du *jihad* mené par les saints musulmans le principe légitime d'appropriation territoriale [Simenel, 2010, p. 104]. La terre devient ainsi un juste dû au regard des actions héroïques des conquérants. Cette tendance à évincer l'ancienneté de l'occupation du sol au profit de la valorisation de l'allochtonie dans la manière de s'ancrer dans le sol, se retrouve aussi dans les Aurès où l'on remarque « quelque chose du refus ou du malaise des montagnards envers l'autochtonie » [Colonna, 1987, p. 249]. En Tunisie aussi où « les hommes du Jérid refusent d'imaginer qu'ils puissent être les descendants d'autochtones, ce rejet s'exprime à travers la prégnance du modèle d'une origine "conquérante",

produisant des récits d'une ressemblance si remarquable qu'on ne saurait douter de leur caractère structural » [Dakhliya, 1990, p. 102]. Cette conception de la fondation basée sur l'allochtonie est propre au Maghreb et diffère de celles que l'on peut rencontrer dans d'autres aires culturelles « voisines », méditerranéennes ou africaines. Cette absence de référence à l'autochtonie transparaît dans de nombreuses recherches ayant eu pour objet le rapport entre sociétés rurales marocaines et environnement. D'un point de vue historique et géographique, le déni de l'autochtonie se comprend aisément par :

- 1) la diversité des origines géographiques des peuplements et le va-et-vient incessant des nomades et semi-nomades
- 2) la relative ouverture des structures familiales et tribales à l'étranger.

Comme dans nombre de tribus au Maroc, chez les Zaïan et les Zemmour, confédérations occupant un territoire se situant à cheval entre le Moyen Atlas de Khénifra et la plaine de la Maamora, on a l'impression en abordant l'étude du peuplement dans sa dimension historique mais aussi dans le discours local, « que les premières populations qui l'occupèrent n'ont fait que transiter, sans y laisser de traces ni sur le sol, ni dans la composition ethnique des populations actuelles » [Aderghal, 1993, p. 103]. L'histoire du Maroc est faite de mouvements incessants des tribus entre plaines et montagnes, entre Sud et Nord, si bien que de nombreuses tribus se sont succédées sur un même territoire. Il est toutefois possible, comme le défendent des historiens et géographes, que certaines régions du Maroc à l'image des montagnes littorales décrites par Xavier de Planhol aient connu des peuplements autochtones⁴. Mais la plupart des localités connues pour être anciennement habitées s'avèrent être des lieux saints formés autour d'un marabout aux origines extérieures et aux pou-

voirs surhumains sur la nature [Aderghal, 1993, p. 107 ; Simenel, 2010, p. 69]. Dans d'autres exemples comme celui des *Irguïten* du Haut Atlas [Mahdi, 2007] ou des *issuqin* du Souss (population noire non descendante d'esclaves), une communauté humaine anciennement installée peut être affublée d'une origine chrétienne. Bien souvent, ces mêmes communautés sont réputées pour détenir des pouvoirs particuliers sur l'environnement ou le corps humain. L'autochtonie est ainsi le plus souvent exprimée en termes de ce qui vient d'ailleurs et qui finit par maîtriser la nature d'ici, c'est-à-dire l'allochtonie.

Non seulement l'histoire du Maroc est caractérisée par les incessants mouvements du Néolithique jusqu'au 19^{ème} siècle de groupes venus de l'Est et du Sud vers l'Ouest et le Nord, mais en plus l'organisation sociale et politique des tribus impulse une circulation individuelle, notamment des hommes. La circulation des hommes et la perméabilité des groupes au Maroc a toujours été motivée par la pratique de l'exil. La plupart des territoires des tribus du Maroc servaient de zone d'exil pour les autres dans le cadre d'un accord coutumier. C'est le cas des tribus du massif d'Oulmès jusqu'à la fin du 19^{ème} siècle [Aderghal, 1993, p. 104] et des tribus Aït Ba'amran de l'arrière-pays de Sidi Ifni jusqu'à aujourd'hui [Simenel, 2010]. Si l'exil était pratique courante entre tribus, l'intégration de bannis (*imzouagen*) permettait la reproduction des groupes dans des situations démographiques ou de parenté difficiles à gérer [Simenel, 2010]. Malgré l'existence de territoires tribaux aux frontières bien limitées et souvent immuables, caractéristiques du système segmentaire, la composante humaine et démographique des tribus, elle, n'a cessé d'évoluer. Les noms des tribus eux-mêmes n'ont pas de consistance en ce qui concerne la continuité d'occupation du sol par un même peuplement.

⁴ D'après X. de Planhol, plusieurs documents attestent l'existence d'un paléopeuplement forestier dans les montagnes littorales de l'aire arabo-musulmane du Maghreb à l'Iran, mais ces peuplements n'ont pas

engendré de civilisation agraire similaire à celle léguée par les paléomontagnards des montagnes sèches de la frange intérieure » [Aderghal, 1993, p. 105].

Par exemple, les Zemmour et les Zaïan du temps de Moulay Ismail ne sont pas ceux du 21^{ème} siècle. Les groupes s'enrichissent d'éléments nouveaux et s'appauvrissent en perdant leurs familles souches, mais les noms persistent. Les noms des tribus reflètent une réalité démographique changeante mais aussi une structure sociale élastique [Aderghal, 1993, p.121]. Le dénigrement de l'autochtonie est ainsi aussi lié à la relative ouverture des structures familiales envers l'étranger [Aderghal, 1993, p. 122]. Et cela d'autant plus dans certaines tribus du Moyen Atlas où la coutume donnait droit à la femme seule, divorcée ou veuve, d'accueillir sous

sa tente un étranger qui prenait en charge les travaux agricoles et d'élevage [Aderghal, 1993, p. 123]. Comme on peut le dire pour les tribus Zemmour et Zaïan, la tribu marocaine, dans bien des cas, est un simple réceptacle d'éléments humains disparates dont l'origine ne se ramenait pas toujours à un ancêtre commun.

La référence aux chrétiens et aux saints permet ainsi de camoufler l'ancienne présence d'autres tribus au sein du territoire. Et le fait de geler toute revendication d'autochtonie en imputant le passé lointain aux chrétiens, permet d'affirmer une certaine ouverture de la société à l'étranger ou au nouveau venu.

2. LES PRÉMICES DE L'AUTOCHTONIE BERBÈRE : L'AMBIVALENCE DE LA POLITIQUE COLONIALE

À la mosaïque sociale et culturelle caractéristique du Maroc, correspondait jusqu'à l'arrivée des Français, une organisation segmentaire et décentralisée dont le seul pivot centralisateur résidait dans la fonction symbolique du Sultan [Gellner, 2003 ; Jamous, 1981]. Depuis toujours fortement régionaliste, la société marocaine était structurée en confédérations de tribus dont le pouvoir se limitait, le plus souvent, aux territoires qu'elles occupaient. Les tribus étaient elles-mêmes formées de fractions constituées de *douars* habités par des lignages différents, chacune des unités gardant une certaine indépendance politique à l'égard de celles qui les englobent, un peu à la manière de poupées russes qui s'emboîtent tout en restant autonomes. Chaque niveau de ces espaces gigognes était relié à d'autres espaces plus ou moins lointains, au gré des alliances et des solidarités économiques et politiques. Les grandes alliances politiques entre différentes tribus ou fractions ont toujours permis dans l'histoire du

Maroc d'échapper aux clivages ethniques, notamment entre Berbères et Arabes. Les *leff*, groupes d'alliance inter-confédérations de l'Anti Atlas et du Haut Atlas⁵, regroupaient ainsi des tribus d'origine ethniques diverses [Montagne, 1930]. Quant au pouvoir symbolique central, vis-à-vis des Berbères, il s'est toujours inscrit dans un positionnement religieux, défendant les valeurs de l'islam. La distinction faite par le pouvoir central entre les populations berbères et les autres composantes de la société marocaine, notamment arabe et urbaine, n'intervenait qu'en cas d'opposition et de non participation de ces populations au système politico-religieux incarné par le *Makhzen*, et le processus d'exclusion s'appuyait alors sur un dénigrement de leur culture et la condamnation de leur façon de pratiquer l'islam [Lafuente, 1999, p. 36]. Le critère ethnique, tout en fondant une certaine manière de gouverner du *Makhzen*, n'avait pas la consistance politique qui lui sera donnée par le Protectorat.

⁵ D'après Mohamed ben Lahcen, le phénomène du *leff* est moins présent dans le Moyen Atlas, notamment

dans les confédérations Zaïan et Zaïer (1991, p. 87) où il n'aurait jamais existé.

Jusqu'à l'arrivée du Protectorat, l'autochtonie n'a jamais été un principe imposé par le pouvoir royal aux tribus. Parmi la somme de documents historiques relatant la politique des Sultans à l'égard des tribus, on ne trouve pas de trace de traitement de l'autochtonie sur la base d'un projet politique de fixation des identités tribales. Tout au plus les Sultans développaient, dans un vaste jeu d'alliances, une politique du coup par coup aidant telle ou telle tribu à assurer sa mainmise sur tel territoire aux dépens des autres. La raison principale en résidait dans l'impossibilité d'articuler l'autochtonie sur un même territoire étant donné la grande mobilité des tribus précoloniales. Par mobilité, il faut entendre non seulement les déplacements et les nomadisations continues ou saisonnières d'une partie des tribus marocaines d'un territoire à l'autre, mais aussi la mobilité au sein des tribus de par l'intégration d'individus ou de groupes d'étrangers. Un phénomène migratoire d'ailleurs revendiqué, voire amplifié, par le discours identitaire généralisé des tribus ou des individus se revendiquant d'ailleurs. Dans ces conditions, il était difficile pour le pouvoir central de s'immiscer dans les questions identitaires des tribus. Toutefois, un changement apparaît sous le règne d'Hassan 1^{er} car ce dernier chercha à contrôler les parcours de nomadisation, à fixer les identités tribales et à fonctionnariser les chefs locaux [Bourquia, 1988]. Tout au plus peut-on dire qu'avec l'effort de fixation des tribus, Hassan 1^{er} a participé à renforcer le sentiment d'enracinement à la terre dans l'identité tribale.

Le « *Dahir*⁶ berbère » du 16 mai 1930 est avant tout un outil destiné à faire participer les populations berbérophones au projet colonial. Il s'inscrit dans la continuité de « la politique berbère du Protectorat depuis 1912 » [Lafuente, 1999, p. 141]. Les dispositions prises alors même que la pacification était à

ses débuts furent « la reconnaissance aux tribus berbères d'être régies par leurs lois et coutumes propres » (*dahir* du 11 septembre 1914), la création des « *djemaa* judiciaires⁷ » (*dahir* de 1915), la mise en place d'assemblées locales avec des prérogatives administratives placées sous l'autorité d'un *caïd*⁸ (niveau de la tribu) ou d'un « *cheikh* »⁹ (niveau de la fraction) (*dahir* du 21 novembre 1916)¹⁰. La nouveauté stratégique de l'arsenal juridique mis en place par le Protectorat était de reconnaître des particularités d'ordre ethnique et judiciaire aux populations Berbères tout en fixant les entités tribales dans des unités administratives délimitées. La tribu mise en district, et l'ethnie mise en avant dans la reconnaissance de la primauté d'appartenance territoriale et d'accès à la ressource fut une politique généralisée à l'ensemble du Maroc rural par le Protectorat. Les réactions suscitées par le *dahir* berbère de 1930 sont parties des villes en s'appuyant sur des considérations religieuses reposant sur le danger de « désislamisation » des Berbères, d'indépendantisme territorial voire de partage du pays. D'ailleurs, les lieux de cultes, mosquées et médersas de Fès et de Marrakech, se sont rapidement imposés comme les principaux foyers d'opposition. Les élites urbaines, sensibilisées par des courants salafistes et nationalistes orientaux, plaçaient le problème à l'échelle de la nation arabe et de la *umma* islamique¹¹. Selon le général Catroux, collaborateur de Lyautey, ce *dahir* n'avait fait que mettre le pied à l'étrier au nationalisme marocain. Même si le « *Dahir* berbère » n'a jamais pu véritablement être mis en place, nous verrons qu'il a eu une grande influence dans l'émergence des revendications amazighes.

Là où le Protectorat eut un impact sur le rapport des tribus à la terre, c'est bien et surtout par le biais de la politique forestière et celle des terres collectives. De manière générale,

⁶ *Dahir* : décret royal.

⁷ Les *djemaa* judiciaires étaient des organes d'arbitrage traditionnel devenues véritables juridictions en 1915.

⁸ Chef militaire dans les pays arabes.

⁹ Chef de tribu arabe.

¹⁰ Ces *dahirs* recevaient une double légitimité, par le sceau et la signature du Sultan suivie de celle du Résident représentant de la France au Maroc.

¹¹ Communauté des croyants musulmans.

on constate dans la politique du Protectorat un mélange de genre entre la notion d'ayant droit et celle d'autochtone, car pour elle, c'est le degré d'enracinement dans le sol qui dicte la distribution des droits d'usage dans une ignorance du droit de propriété, l'individu n'étant perçu qu'au travers de son appartenance à un groupe « ethnique » territorialisé [Lesne, 1959 ; Lecoz, 1964 ; Tozy & Mahdi, 1990]. Le cas le plus significatif et dramatique est sans conteste celui des parcours collectifs.

Au Maroc, la terre collective était perçue par les tribus comme une réserve foncière qu'on allotissait en fonction des besoins économiques du moment et de la pression démographique. Les tribus restaient ouvertes à l'incorporation de nouveaux éléments, individus ou groupes, et aucune forme d'organisation communautaire de travail n'existait « en dehors de l'application de la vaine pâture sur les chaumes, de l'utilisation en commun des parcours asylvatiques et forestiers, ou par occasion de la *Touiza*¹² » [Aderghal, 1993, p. 150]. La démarche d'exploitation des terres collectives était en grande partie individualiste et le travail sur le lot issu d'un terrain collectif revenait à une famille devant disposer d'un attelage pour rendre son exploitation effective. C'est à une autre forme d'organisation à laquelle étaient soumis les parcours sur ces mêmes terres. Les parcours collectifs constituaient un stock de ressources pastorales partagées à l'échelle tribale qui rendait possible les mouvements du semi-nomadisme et/ou de la transhumance, donnant au territoire la signification d'un système spatial ouvert sur d'autres groupes, pas forcément de la même appartenance « ethnique ». L'institution de la *tada* chez les pasteurs du Moyen Atlas illustre à elle seule la dimension intégrative des structures territoriales des tribus marocaines. Dérivé du terme *ettedh* qui signifie « téter » en tamazight, la *tada* signifie l'alliance

contractée entre une tribu d'accueil et un groupe d'étrangers cherchant à bénéficier d'un accès aux pâturages collectifs. L'intégration au groupe d'accueil était célébrée par une collactation symbolique scellant une parenté artificielle avec le groupe étranger [Ben Lahcen, 1991, p. 88].

À rebours de l'ouverture dont font preuve les structures territoriales des tribus berbères du Maroc, dans le cadre des remembrements de territoire et de distribution des droits d'accès aux parcours collectifs par les autorités coloniales, « c'est la nature de la relation au groupe ethnique qui détermine les conditions d'accès au droit d'usage » [Tozy & Mahdi, 1990]. La terre collective est vue par le Protectorat comme une chance qui lui permettait de mener une politique foncière à double objectif :

- 1) profiter de l'ambiguïté du statut de ces terres héritées de la période précoloniale pour disposer de réserves foncières mobilisables au profit de la colonisation terrienne ;
- 2) pouvoir maintenir la cohésion tribale et préserver les cadres sociaux qui servaient à l'intégration des individus au sein de leur communauté, pour empêcher l'exode massif vers les villes et contrôler les mobilités pastorales vers le territoire de la tribu.

En identifiant des communautés originelles pour les reconnaître comme ayants droit des terres collectives, l'administration coloniale mit fin à la pratique d'adoption d'éléments étrangers et introduisit en même temps une source de discordance entre groupes anciennement établis et nouveaux arrivants. Des problèmes qui ressurgiront bien longtemps après, et qui auront pour incidence la mise en avant par certains du privilège de l'antériorité pour asseoir une primauté sur le territoire (*assli*), donc de l'autochtonie, matérialisé par le statut d'ayant droit sur les terres collectives [Tozy & Mahdi, 1990, p. 224]. C'est la position qu'adoptèrent par exemple les ayants

¹² La *Touiza* consiste en des travaux menés de manière collective (labour, moisson, irrigation et autres), inter-

prétés comme une corvée lorsqu'ils sont réalisés au profit d'un chef local.

droit des Aït Arfa du Guigou faire valoir des droits aux ressources par l'ancienneté de propriété légitimée par l'affiliation parentale, face à l'intrusion du droit moderne, et notamment de la Constitution et du Code des libertés publiques auxquels se réfèrent des non ayants droit (et notamment nombre de gros éleveurs) pour faire valoir de leur côté leur droit de citoyen à jouir du territoire national [Tozy & Mahdi, 1990, p. 223].

Au final, des différences sont donc notoires entre les régions concernant l'impact du Protectorat sur le rapport des tribus marocaines à la terre. Là où les parcours sont les plus présents, le Moyen Atlas par exemple

dont le territoire est riche en ressources forestières soumises au parcours et ouvert à l'exploitation sylvicole, les tribus subissent le rouleau compresseur de l'administration coloniale en termes de remembrement et de redistribution des terres. Là où les ressources sont plus rares et non considérées comme stratégiques pour l'économie coloniale, comme dans le Souss où le système sylvo-agro-pastoral sédentaire correspond mieux à l'idée d'un territoire paysan stable chère au Protectorat, le rapport des tribus à la terre et au territoire fut moins l'objet d'un investissement administratif.

3. LA REPRISE EN MAIN DE L'AUTOCHTONIE PAR LES MILITANTS AMAZIGHS

L'autochtonie au Maroc devient une forme de revendication identitaire en rapport avec l'émergence sur la scène politique des associations militantes amazighs [Pouessel, 2010]. Ces revendications émanent de nouveaux réseaux de jeunes militants scolarisés, bien souvent totalement déconnectés des milieux ruraux et des valeurs ancrées dans la culture des sociétés berbérophones. Les militants ont tendance à appliquer la philosophie du tout autochtone comme *leitmotiv* de leurs revendications, non par conviction culturelle, mais pour se mettre au diapason des normes de la lutte pour les droits des peuples autochtones dans le monde et devenir, par opportunité, porte-parole de leur communauté d'origine, une communauté non limitée à celle de leur origine et qui ne correspond pas à un territoire matérialisé par des repères culturels. Le seul critère d'identité invoqué est l'amazighité étendue à l'aire linguistique entachée de discontinuité dont le territoire ainsi formé correspondrait au Tamazgha (ensemble géographique amazigh) dans sa profondeur historique et... mythologique. Or les leçons de l'histoire coloniale nous ont appris à quel point il est hasardeux au Maroc de faire correspondre une ethnie ou un groupe linguistique à un territoire.

D'autant que la mobilité récente liée à l'exode rural a permis à des populations issues de régions berbérophones de contribuer à la construction de nouvelles urbanités et de participer au renouveau culturel des villes marocaines. Et dans le sens inverse, le monde rural s'est ouvert à des flux de capitaux et de personnes, issus des mondes urbains sources de nouvelles ruralités.

L'émergence du mouvement amazigh, qui verse dans une revendication des droits des peuples premiers, ne fait pas véritablement écho aux dynamiques qui sont en train de se dérouler dans le monde rural berbérophone. Ce monde de montagne est traversé par des revendications liées à la justice sociale et au droit d'accès aux ressources territoriales exprimées par des populations très peu au fait des principes moraux relatifs à l'autochtonie. Les injustices auxquelles les populations de ces régions sont confrontées relèvent de politiques gouvernementales de marginalisation menées avec l'appui des élites locales, régionales et nationales issues de ces mêmes régions. Les revendications du monde berbère ne datent pas d'aujourd'hui, elles donnèrent lieu dans les années 1960 et 1970 à des émeutes rurales dans les régions montagneuses et furent interprétées comme

« une protestation contre les insuffisances de l'allocation gouvernementale de valeur d'usage (emploi, équipement collectifs) » [Camau, 1996, p. 88]. Pour Geertz, ces événements dénotent que « chez ces populations périphériques, l'hostilité à la culture urbaine et la résistance à une autorité centrale étaient relayées par la crainte de ne se voir octroyer au sein d'un ordre étatique moderne, qu'une citoyenneté de seconde zone » [Camau, *op. cit.*]. L'émeute rurale des premières décennies de l'indépendance n'était pas le fait des seules régions berbérophones, elle eut lieu aussi dans les régions arabophones comme le Rharb dans les années 1970, et dans les villes, comme à Casablanca en 1965. Plus récemment, l'émeute rurale comme soulèvement désespéré contre les injustices marque différentes régions du pays et a pour principal facteur déclencheur les éternels problèmes d'accès aux ressources en terre, en eau, en parcours, en opportunité d'emploi ou en équipement.

Au départ, parmi les militants amazighs, certains ont repris à leur compte l'idée d'authenticité du peuple berbère et de son antériorité culturelle et politique, soit une référence, implicite ou même explicite, au *dahir* berbère. Le discours sur l'amazighité au gré des conjonctures politiques est aussi parti de références et d'emprunts à une littérature sur l'autochtonie relative aux *Indigenous People* principalement d'Amérique et d'Australie, qui n'a aucun rapport avec le contexte historique et la réalité sociale changeante du Maroc. Les causes relatives aux *Indigenous People* concernent avant tout des peuples qui étaient là avant l'arrivée des Européens et qui sont aujourd'hui minoritaires et fortement marginalisés. Le monde berbère, ou *Tamazgha* comme l'appellent les militants amazighs, a, de par sa situation géographique, toujours été soumis à des migrations et une forte mobilité de population. Même si l'on peut substituer l'arrivée des Européens pour les Indiens d'Amérique à celui des Arabes pour les Berbères, que dire alors de l'influence des Romains, des Phéniciens, et de toutes les populations venues de l'Est

jusqu'à cet Ouest du bout du Monde qu'a été de tous temps et est toujours le Maghreb. Par ailleurs, au Maroc, les Berbères ne constituent pas une minorité ethnique à proprement parler. Leur spécificité tient à la langue parlée par une proportion importante de la population du Maroc et aux composantes de la culture agraire et institutionnelle qu'on retrouve aussi chez des tribus arabophones, dont certaines ont perdu l'usage de la langue berbère. La composante berbère du Maroc a aussi fortement influencé la culture marocaine dans son ensemble, et la langue darija comporte nombre d'emprunts aux trois variantes (*tarift*, *tamazight* et *tachelhit*) de la langue berbère. Quand à la marginalisation, même s'il est certain qu'un manque d'affirmation de la forte composante berbère dans l'identité marocaine est prégnant, peut être un peu moins depuis la dernière constitution, la situation reste incomparable avec celles des peuples premiers, et cela tant du point de vue de la discrimination (accès à l'enseignement, aux services publics, au pouvoir politique...), que de la reconnaissance (de la langue et de la culture).

Néanmoins, certains chercheurs occidentaux ont participé de manière militante à construire le mythe de l'autochtonie des Berbères. À partir de données d'anthropologie physique et de linguistique, G. Camps situe les origines des Berbères chez les Protoméditerranéens capsisiens dont l'arrivée au Maghreb a précédé le Néolithique, faisant d'eux des « autochtones » [Camps, 1981]. En mettant l'accent sur l'« extraordinaire » capacité de survivance et de résistance de la culture et de l'identité berbères, G. Camps a milité pour une reconnaissance du statut de peuple autochtone des Berbères au sein du monde méditerranéen, et cela, au risque de les essentialiser. Cette revendication fut d'ailleurs reprise de concert par les mouvements associatifs amazighs, dès les années 1980, prônant le principe du primat culturel par l'autochtonie. Aujourd'hui, les Berbères sont aussi connus sous le chromosome Y E3b2 (m81) en tant qu'entité génétique propre, et l'enjeu n'est plus de savoir d'où

ils sont venus mais plutôt jusqu'ou ils sont arrivés à s'implanter, en essayant de retracer les divers déplacements expansifs de ce peuple autochtone enclin à l'émigration¹³. Aujourd'hui, les militants et certains auteurs qui portent leur parole, ont un regard critique sur la production anthropologique consacrée aux populations berbères car leur autochtonie n'aurait été que trop peu argumentée. La critique porte souvent sur des motivations politiques qui détermineraient les axes de recherches menées sur les tribus berbères du Maroc les déviant de la question de l'autochtonie : reconnaître l'autochtonie du peuple amazigh au Maroc encourrait un risque fort d'ethnicisme. À l'inverse de ces accusations, la raison principale pour laquelle les chercheurs ne se sont pas intéressés à la question de l'autochtonie réside tout simplement dans le fait qu'elle ne fait pas sens ethnologiquement parlant, elle ne renvoie pas à des principes locaux d'inscription dans le sol contrairement à d'autres sociétés de par le monde.

Si l'on s'en tient au discours des organisations militantes amazighes, ce sont elles qui ont inventé le rapport au sol des sociétés berbérophones marocaines. Leur discours

manque d'arguments tangibles fondés sur une connaissance de la réalité des identités territoriales marocaines. Du coup, l'autochtonie comme valeur politique défendue par les revendications militantes, s'oppose totalement à l'allochtonie, si propre à la manière dont les sociétés berbérophones s'inscrivent dans le territoire [Gellner, 2003 ; Jamous, 1981 ; Simenel, 2010]. Faire de l'autochtonie le dogme de la revendication identitaire amazigh ? Certains auteurs voient dans les revendications d'autochtonie amazighes, le renouveau de la territorialité des identités ethniques au Maroc. Néanmoins, on voit mal comment la mobilisation de l'autochtonie permettrait la territorialisation des identités amazighes, si ce n'est par des catégories généralisantes imposées par le haut et ayant trait à des modèles de gouvernance (société civile du cru), de développement rural (produits de terroir et patrimoine) et d'animation des territoires marginaux (*moussems*¹⁴ et festivals).

Dans ce carrousel des points de vue sur l'autochtonie, un dialogue de sourds s'annonce entre communautés rurales et acteurs du développement au niveau des concepts, comme celui de terroir, de langue et d'identité.

4. ET L'ÉTAT MAROCAIN CRÉE SON AUTOCHTONE : LE PAYSAN BERBÈRE MONTAGNARD

Lors de la période de modernisation et d'émancipation nationale, l'État marocain entama un jeu pervers avec les tribus autour du principe d'autochtonie. D'un côté, le *fellah* (paysan) est vu comme un soutien au trône dans le cadre d'une mise en avant des élites rurales par rapport aux mouvances de gauche et salafistes urbaines [Leveau, 1985]. C'est l'époque de la création du mouvement populaire qui s'appuie sur une base militante en majorité paysanne et berbérophone.

La région rurale est pourvoyeuse de ressources pour les plaines et la ville : des soldats pour l'armée, des circuits pour le tourisme, des fidèles dévoués lors des passages du Sultan. D'un autre côté, malgré leur importance, les zones rurales apparentées aux zones tribales, subissent une politique de marginalisation de la part de l'État, tant d'un point de vue économique (absence de programmes de développement), que politique (destitution des derniers pouvoirs locaux et

¹³ Lucotte G., Gerard N., Mercier G., 2001, "North African genes in Iberia studied by Y-chromosome DNA haplotype 5", Human Biology n°73, pp.763-769.

¹⁴ Le *moussems* désigne, au Maghreb (principalement au Maroc et dans l'Ouest algérien), une fête régionale.

création de *caïds* formés dans des écoles d'administration). La seule contrepartie que l'État met à la disposition des zones rurales en échange des précieuses ressources, réside dans le salaire du soldat et des petits fonctionnaires. L'État met ainsi en avant une autochtonie implicite non affirmée. Car les régions berbères sont alors aussi perçues comme peuplées d'insoumis, d'où sont issus les militaires auteurs des complots des années 1970 et 1971, et les responsables des émeutes de 1973. Au final, le paysan, et surtout le paysan berbère, n'ont eu d'autre choix que celui d'être un pilier de la nation ou un insoumis. Une telle ambivalence du traitement des identités rurales et notamment berbères compte parmi les facteurs déclencheurs du mouvement amazigh.

En ce qui concerne la gestion des terres, des forêts et des parcours, les instruments administratifs mis en place par l'État colonial ont été repris par l'État marocain. Néanmoins, ce dernier s'est d'emblée placé à un autre niveau de la gestion des ressources, celui de la négociation [Aubert, 2010]. Adoptant une certaine flexibilité reflétant celle des tribus, l'État revient aux jeux d'alliances caractéristiques de la période précoloniale, à ceci près que le caractère administratif de la négociation, impliquant un certain nombre d'intermédiaires, amena rapidement à la corruption. Plus de souplesse dans la réglementation, moins de rigueur dans l'application, la politique forestière et des parcours deviennent objets de négociation et non plus de régulation de l'accès à la ressource. Du coup, l'autochtonie tombe en désuétude tant que valeur légitime de l'accès à la terre puisqu'elle ne peut plus être invoquée. Ce n'est plus l'identité qui prime dans l'accès à la terre et à ses ressources, mais la politique. Un exemple parmi d'autres pour conforter l'État dans sa position face aux tribus réside dans la politique des compensations instituée comme monnaie d'échange de la ressource forestière ou pastorale. La politique des compensations a pour objectif de désolidariser les identités tribales face à la gestion des ressources, au profit

de l'émergence de groupes d'innovateurs économiques. Cependant, si les ayants droit se regroupent maintenant en associations et parfois même en partis politiques, il semble que la structure de ces organisations reproduise encore pour beaucoup les structures tribales [Lakhssassi & Tozy, 2000].

Sous le règne de Mohamed VI, le Maroc s'est ouvert largement aux acteurs internationaux du développement et s'est engagé dans la voie de la patrimonialisation. Or la notion de patrimoine culturel, telle qu'elle est conçue en Europe, est implicitement liée à celle d'autochtonie, elle suscite l'idée d'un ancrage d'une population dans le territoire et l'histoire par le biais de la valorisation d'une réalisation collective et culturelle remarquable et à portée universelle. Le Maroc s'est ainsi vu dans le besoin de redorer le blason de sa paysannerie pour asseoir internationalement sa politique de valorisation des économies rurales et de patrimonialisation. Bref, peut-être pour la première fois dans son histoire, l'État marocain a besoin de revendiquer la présence en son sein de peuples autochtones. Alors comment fait-on pour créer des autochtones, dans un pays où les manuels scolaires font référence au peuple amazigh comme peuplement d'origine fondu dans une civilisation arabo-musulmane ?

En créant l'Institut Royal de la Culture Amazigh (IRCAM) en 2002, l'État marocain a phagocyté toute autre forme de mouvement identitaire berbère et fait de la reconnaissance de la langue et de l'écriture berbère, le fer de lance de la valorisation de l'identité amazigh au niveau national aux dépens d'autres revendications comme celle relatives aux questions foncières et territoriales. Aujourd'hui, les tribus berbères sont désignées comme les premiers habitants du Maroc par la toute nouvelle constitution, l'écriture berbère est déclarée descendante des signes graphiques présents sur les gravures rupestres, bref le processus de patrimonialisation au Maroc impose aux communautés berbères une étiquette « d'autochtones », exactement ce qu'elles dévalorisent dans

leur manière de s'inscrire dans le sol. Le pilier 2 du Maroc vert, vaste programme de valorisation des économies rurales, parle de « paysan traditionnel ». Mais l'image du paysan autochtone, héritier du patrimoine architectural et ayant façonné de générations en générations son environnement est aux antipodes de celle que se font d'elles mêmes beaucoup de communautés rurales berbérophones. Donc d'un côté, l'Etat se sert de l'amazighité comme faire-valoir de sa nouvelle politique de valorisation de la ruralité, d'un autre il continue à museler les revendications berbères sur les questions foncières et territoriales. L'autochtonie est ainsi déclarée par l'État mais en étant inscrite dans une production (les produits de terroirs, les paysages, le folklore), et non dans une identité. Pour mettre en œuvre une telle stratégie, l'État marocain sollicite les plus hautes instances administratives et une

armée d'experts et d'instances internationales, notamment dans le cadre du pilier 2 du Maroc vert. Face à une telle mobilisation, le risque est grand de voir le processus de patrimonialisation accentuer le décalage entre le point de vue local et le point de vue national en ce qui concerne le patrimoine rural, la berbéricité, le travail de la terre, et tout ce que cela induit en termes de complication dans la gouvernance des territoires ruraux.

Tout dernièrement, les événements du printemps arabe ont aussi quelque part accentué le processus de valorisation de l'autochtonie amazighe. L'identité berbère ou amazighe se voit en quelque sorte promue à être le rempart de l'État marocain face à la vague révolutionnaire venue d'Orient et la montée des salafistes. Après tout, revendiquer l'identité « berbère » du Maroc n'est-elle pas la meilleure manière de se désolidariser du printemps « arabe » ?

CONCLUSION

Au Maroc, l'autochtonie renvoie à la spécificité historique du peuple berbère, elle est portée par un discours politique de militants qui n'a pas d'emprise sur une réalité sociale changeante. Elle est aussi utilisée de manière opportuniste pour faire passer un programme de développement ou pour apaiser des tensions devenues menaçantes pour la stabilité des régions. Tout au long de son développement, cet article a questionné l'autochtonie comme réalité tangible correspondant à la « communauté berbère » ou autre communauté ethnique au Maroc.

Nous avons tenu à souligner le fait que la société marocaine s'est engagée depuis fort longtemps dans un processus de décomposition et d'intégration des diverses formes d'organisation sociale et politique qui ont structuré les espaces à différentes périodes de l'histoire du pays. S'il fallait remonter à une époque préislamique, ne serait-ce que pour fantasmer sur l'existence d'entités communautaires paysannes enracinées dans un

territoire et adhérant à une forme méditerranéenne d'organisation villageoise, il faudrait néanmoins compter aussi sur la présence d'autres formes d'organisation plus apparentées au nomadisme, tout au moins dans la large frange désertique du Maroc. La période islamique est à l'origine d'importants bouleversements qui sont allés dans deux sens. En premier lieu, il s'agit de l'avènement de la religion qui constitue le socle de l'idéologie des États et qui sert à diluer les identités communautaires restreintes pour les fonder dans une identité universelle de la communauté des croyants. Un regard dévalorisant est dès lors porté sur les attributs représentatifs des cultures locales et les références aux communautés restreintes. En second lieu, la mobilité des tribus berbères suite aux arrivées successives de tribus arabes nomades a contribué à des brassages de populations et à des mélanges de styles de vie. La communauté paysanne villageoise a perdu de sa pureté originelle, si tant est qu'elle en ait eu

une, pour faire place à des formes d'organisation hybrides ouvertes à l'étranger. Pour l'administration coloniale, ces brassages de population et ces dynamiques territoriales n'ont pas empêché la partition du pays selon un schéma dichotomique classique de la colonisation opposant *Makhzen* et tribus, montagnes et plaines, Arabes et Berbères. Toute la politique engagée par le Protectorat aura pour trame de fond la relation entre ces binômes opposés. Inspirée de ses politiques indigènes en Algérie et en Afrique noire, l'administration coloniale s'appuiera sur des valeurs d'autochtonie pour justifier ses exactions sur les ressources territoriales. La politique de l'État national marocain, durant plusieurs décennies après l'indépendance, inscrira sa politique dans d'autres perspectives d'émancipation des citoyens

hors des cadres tribaux restreints, mais sans se donner les moyens de permettre une véritable intégration économique et sociale des communautés rurales. Le processus de marginalisation par cantonnement des populations, dites autochtones, s'est prolongé après l'indépendance à travers une marginalisation socio-économique et une négation des spécificités culturelles du peuple, arabophone et berbérophone, au profit d'une culture officielle régie par une idéologie de l'État faite d'un mélange de référentiels arabo-musulman et francophone. Ce qui donna lieu à des revendications qui n'ont rien d'irréductibles, puisque non articulées sur des mouvements régionalistes, mais qui feront le lit de mouvements politiques amazighs dont le champ des revendications formule aussi la question de l'autochtonie.

BIBLIOGRAPHIE

ADERGHAL Mohamed (1993), *Le massif d'Oulmes et ses bordures. Évolution agraire et organisation de l'espace dans le pays Zaïan-Zemmour*, Maroc du Nord-Ouest, Thèse de Doctorat en géographie, Université Paul Valéry, Montpellier III, 3 volumes, 799 p.

AUBERT Pierre-Marie (2010), *Action publique et société rurale dans la gestion des forêts marocaines - Changement social et efficacité environnementale*, Thèse de doctorat en Sciences sociales pour l'environnement, Montpellier, AgroParisTech, 402 p.

AZAIKOU Ali Sedki (1987), *L'interprétation généalogique de l'histoire nord-africaine pourrait-elle être dépassée ?*, *Hespéris Tamuda*, vol. XXV- fascicule unique.

BASSET Henri (1920), *Essais sur la littérature des Berbères*. Alger, Carbonel.

BEN LAHCEN Mohamed (1991), *La résistance marocaine à la pénétration française dans le pays Zaïan (1908-1921)*, Thèse de doctorat en histoire contemporaine, Université Paul Valéry - Montpellier III.

BERQUE Jacques (1954), *Les Seksawa. Recherches sur les structures sociales du Haut-Atlas occidental*, Paris, PUF.

BERQUE Jacques (1974), *Maghreb, histoire et sociétés*, chap. 6 : « Droit des terres et intégration rurale », Paris, Duculot.

BERQUE Jacques (1978), *L'intérieur du Maghreb : XV-XIX^{èmes} siècles*, Paris, Gallimard.

BOURQUIA Rahma (1988), *La caïdalité chez les Zemmour au XIX^{ème} siècle* », Rabat, *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160-161.

CAMAU Michel (1996), « Politique dans le passé, politique aujourd'hui au Maghreb », in J.-F. Bayart (dir.), *La Greffe de l'État*, Karthala Éditions, pp. 63-96.

COLONNA Fanny (1987), *Ce que les paysans disent de leurs ruines. Aurès, les années soixante-dix*, *Bulletin économique et social du Maroc*, n° 159-160-161, pp. 249-267.

DAKHLIA Jocelyne (1990), *L'oubli de la cité. La mémoire collective à l'épreuve du lignage dans le Jérid tunisien*, Paris, La Découverte.

GELLNER Ernest (2003), *Les Saints de l'Atlas*, traduit de l'anglais par Paul Coatalen, Saint-Denis, Bouchène.

JAMOUS Raymond (1981), *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, New York-Cambridge / Paris, Cambridge University Press / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

LAFUENTE Gilles (1999), *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. Paris, L'Harmattan.

LAKHSSASSI Abderrahmane et TOZY Mohamed (2000), *Segmentarité et théorie des leff-s : Tahuggwat et Taguzult dans le Sud-ouest marocain*, Rabat, *Hespéris-Tamuda*, vol. XXXVIII, pp. 183-214.

LECOZ Jean (1964), *Le Rharb, fellahs et colons. Étude de géographie régionale*, Rabat, 2 volumes, 1005 p.

- LESNE Marcel (1959), *Les Zemmours. Évolution d'un groupement berbère*, Rabat, École du livre, 472 p.
- LEVEAU Rémy (1985), *Le fellah marocain défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques, 320 p.
- LUCOTTE G., GÉRARD N., MERCIER G. (2001), North African genes in Iberia studied by Y-chromosome DNA haplotype 5, *Human Biology*, n° 73, pp. 763-769.
- MAHDI Mohamed (2007), *Irguiten, Monographie d'une tribu du Haut-Atlas*, Rabat, IRCAM.
- MAHDI Mohamed & TOZY Mohamed (1990), Aspects du droit communautaire dans l'Atlas marocain, *Droit et Société*, vol. 15, n° pp. 219-227.
- MAITROT [Capitaine] (1916), « Les ruines dites portugaises des Doukkala », *Archives Berbères*, vol. 1, fasc. 4, pp. 279-292.
- Ministère de l'Agriculture et de la Pêche maritime (2009), *Pilier II du plan Maroc vert, de la stratégie à l'action*, Document de synthèse, Conseil général du développement agricole.
- MONTAGNE Robert (1934), *Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc. Essai sur les transformations politiques des Berbères sédentaires (groupes chleuhs)*, Paris, Librairie Félix Alcan.
- MONTAGNE Robert (1930), *Villages et kasbas berbères, tableau de la vie sociale des Berbères sédentaires dans le sud du Maroc*, Paris, Félix Alcan, 1930.
- PASCON Paul (1977), *Le Haouz de Marrakech*, Tanger, Éditions Marocaines et Internationales.
- POUESSEL Stéphanie (2010), *Les identités amazighes au Maroc*, Paris, Non lieu, 205 p.
- RACHIK Hassan (2006), « Construction de l'Identité Amazigh », in H. Rachik (éd.), *Usages de l'identité Amazigh au Maroc*, Casablanca, pp. 14-66.
- SIMENEL Romain (2010), *L'origine est aux frontières*, Paris, MSH/CNRS, collection Les chemins de l'Ethnologie.
-