

Narrations berbères de la guerre du Rif

Fabrique(s) d'une histoire amazighe

Malika Assam

La guerre du Rif est immédiatement mise en récit par la poésie orale rifaine pour célébrer la figure d'Abdelkrim, désigné par la formule honorifique Mulay Muḥend (forme berbère du prénom Mohammed). Les chansons des années 1970 et les textes militants du début du 21^e siècle présentent d'autres narrations en langue berbère du conflit, où la mémoire de l'événement est mise au service de la construction d'une histoire amazighe. Par une analyse attentive à la langue et à ses nuances, Malika Assam met en lumière la relation entre fabrication des imaginaires et revendication nationale dans l'espace berbérophone.

Dès le déroulement de la guerre du Rif, des productions en berbère¹ ont émergé pour en rendre compte : poésie orale rifaine contemporaine de l'événement ; chanson rifaine de la fin du 20^e siècle et du début du 21^e siècle ; articles et ouvrages rédigés au 20^e siècle au sein des divers courants militant pour la cause amazighe². À travers ces récits multiples empruntant des voix/voies diverses, les échos de cet événement traversent le temps et les frontières, résonnant dans plusieurs aires berbérophones,

au Maroc mais aussi ailleurs au Maghreb, ainsi que dans leur diaspora européenne.

Pour l'historien ou l'ethnologue, ces matériaux sont propices à interroger les constructions mémorielles dans les sociétés berbères, de même que leurs implications sociales et politiques dans le Maghreb d'aujourd'hui. On retient depuis Maurice Halbwachs³ qu'il n'y a pas de mémoire totalement individuelle ni totalement collective. Ces diverses traces du passé dans le présent peuvent être saisies comme un élément du processus de construction et de transmission d'une mémoire que les acteurs, militants amazighs, voudraient commune, à travers un travail d'homogénéisation des représentations du passé. L'anthropologue Joël Candau⁴ invite à observer comment ce processus de diffusion de « souvenirs » partagés, d'une part, contribue à la construction d'une mémoire événementielle (des représentations factuelles mettant en exergue certains faits) et, d'autre part, tente de transmettre une mémoire sémantique, c'est-à-dire la signification donnée à ces faits, que l'on peut atteindre en réintégrant ces textes dans des discours plus larges des militantismes amazighs.

(1) Le berbère regroupe un nombre élevé de dialectes et de parlers répartis sur une aire géographique très vaste et extrêmement fragmentée depuis des siècles : le passage à l'écrit et la scolarisation tendent à développer des normes propres à chaque espace, imposant le pluriel (des langues berbères) ou des dénominations régionales (le rifain, le kabyle, le nefusi pour les exemples étudiés ici ; voir carte p. 54).

(2) Le terme « berbère » est rejeté par les militants et les populations berbérophones qui préfèrent le néologisme « amazigh » dont j'explique plus loin la genèse. J'utiliserai ici « berbère » pour évoquer le fait culturel, et « amazigh » pour qualifier les productions militantes.

(3) Maurice Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925.

(4) Joël Candau, *Anthropologie de la mémoire*, Paris, Armand Colin, « Cours sociologie », 2005, p. 65-82.

Cet article propose une analyse comparative de ces narrations qui s'appuiera sur divers types de documents. En premier lieu, la poésie traditionnelle rifaine offre des éléments de perception de la guerre du Rif par les Rifains qui l'ont vécue, ce qui permet de mettre en perspective les constructions mémorielles ultérieures. Cette poésie est à l'origine foncièrement orale et chantée. On y distingue des genres en fonction de ses conditions d'énonciations et de ses thématiques. La poésie de combat, à l'image du poème *Dhar Ubarran* composé durant la guerre du Rif et narrant une bataille contre les Espagnols en juin 1921, est une poésie anonyme, diffusée à l'échelle du Rif par des chanteurs itinérants, les *imediyazen*. Le texte est adapté à chaque tribu, moyennant des variations minimales¹. Cette thématique se retrouve aussi dans les *izran*, poésie chantée par les jeunes filles lors des mariages². Dans son contexte d'énonciation traditionnelle, au-delà de sa fonction de divertissement s'appuyant sur l'esthétique, cette poésie s'apparente à des chroniques de la vie locale, informant des récents événements marquants³. À l'instar de la poésie d'autres espaces berbérophones, elle est collectée et transcrite depuis au moins deux décennies par les chercheurs rifains⁴ pour servir de matériau à l'écriture de l'histoire, selon la méthode de l'*ethnohistory* prônée par Vansina⁵ :

Du point de vue anthropologique et historique, cette tradition constitue une mine de données, sans égale, sur la vie de la société tribale et sur les grands événements qui ont marqué une période très importante de l'histoire de la région⁶.

Elle est aussi reprise à partir des années 1970 par des artistes rifains remédiant ainsi aux mutations qui ont mis fin aux modes de transmission traditionnels. La chanson met alors certains poèmes en musique, comme l'épopée de *Dhar Ubarran*⁷, ou propose de nouveaux textes s'inspirant de cet événement et exprimant ce même souci d'inscrire la région et ses habitants dans l'histoire :

<i>A wami d-yudéf Urumi tamurt-nney</i>	Quand l'Européen a pénétré notre terre
<i>Idha(r)-d Ebdelkrim idafae x rheq-nney</i>	Est apparu Abdelkrim pour défendre nos droits
<i>Awa d tarix nuri-t s ddem- nney</i> ⁸	Ceci est l'histoire, nous l'avons écrite de notre sang ⁹

Pour ces chanteurs, les Rifains retrouvent, grâce à ces narrations, voix au chapitre, comme à l'époque d'Abdelkrim dont l'action a mis la lumière sur cette région. Cette idée s'exprime d'autant plus fortement que cela s'accompagne d'un sentiment de marginalisation :

(1) Mohammed Serhoual, « L'épopée de Dhar Ubarran épisode de la guerre du Rif (1921). Transcription, traduction et analyse de fragments », *Études et documents berbères*, 25-26 (1-2), 2007, p. 317-338.

(2) David Montgomery Hart, *The Ayt Waryagber of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, University of Arizona Press, 1978, p. 374-375.

(3) Paulette Galand-Pernet, *Littératures berbères. Des voix, des lettres*, Paris, PUF, « Islamiques », 1998, p. 86-87 et p. 90-93.

(4) Ce sont leurs transcriptions que j'utiliserai ici.

(5) Voir Camille Lacoste-Dujardin, « Littérature orale et histoire », in *Actes de la table ronde « littérature orale » de juin 1979*, Alger, CRAPE/OPU, 1982, p. 81-106 ; Malha Benbrahim-Benhamadouche, « La poésie populaire kabyle et la résistance à la colonisation de 1830 à 1962 », thèse de doctorat en études arabo-islamiques, EHESS, Paris, 1982.

(6) Abdeslam Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », *Tawiza*, 63, 2002, <http://tawiza.byethost10.com/Tawiza63/Khalafi.htm?i=1> ou www.fadma.be/tamazight/la-poesie-de-resistance-au-rif-1893-1926

(7) M. Serhoual, « L'épopée de Dhar Ubarran... », art. cité, p. 318-319.

(8) Les traductions des textes en berbère sont les miennes sauf celles des poésies collectées et publiées qui s'appuient sur les traductions proposées par les chercheurs.

(9) Extrait de la chanson *Abdelkrim* du groupe Twattoun [les oubliés], 2000.

A Muħend a baba,
Truħed tejjid-aney weħħed-
ney gi tamara

Awar walu yer-aney,
tamurt yewwit uyzar

Muħend, Ô père
 Tu es parti tu nous as
 laissés, seuls dans les peines
 Notre parole n'est pas
 entendue, notre pays est
 emporté par le fleuve¹⁰

L'enjeu de l'écriture de l'histoire des Berbères se fait plus prégnant dans les textes écrits par des militants amazighs. L'usage de l'écrit, longtemps marginal dans le domaine berbère, s'est intensifié à partir du début du 20^e siècle¹¹. Outre la transcription et l'analyse d'éléments de tradition orale déjà évoquées, se sont développés la néolittérature (appropriation de genres comme le roman)¹², les productions scientifiques, les essais historiques, les revues diverses, etc., l'ensemble pouvant être diffusé également sur la websphère amazighe en essor depuis la fin des années 1990¹³. Ce processus a touché, avec des décalages chronologiques, toutes les régions berbérophones.

Les quatre textes écrits sélectionnés ici pour analyser les constructions mémorielles actuelles sur la guerre du Rif illustrent cette diversité. Il s'agit d'abord d'un article publié en 2020 sur le site *Lerifain.fr*¹⁴, journal militant publié en ligne en langue berbère du Rif (carte 1). On dispose aussi d'un article¹⁵ de 2013 de la revue *Asirem amaziy*, bulletin

de l'association des étudiants berbéristes de Tamesna basé à Rabat, mais qui accueille des contributions d'étudiants marocains et étrangers, en langues berbères, sur la littérature et l'histoire. Les deux autres textes sont représentatifs de deux militantismes amazighs non marocains. Un ouvrage consacré à Mohand Abdelkrim¹⁶ a été publié en kabyle en 2012 par U Lamara, écrivain issu du militantisme culturel kabyle qui s'est constitué autour des années 1970-1980. U Lamara a d'abord fait un cursus universitaire en sciences exactes dans les premières décennies de l'Algérie post-indépendance, tout en étant imprégné par la sensibilité berbère qui marquait le monde universitaire algérois ; il contribue, dans la période qui suit le Printemps berbère de 1980, au Mouvement culturel berbère. Enfin, un dernier article¹⁷ de 2013 de la revue *Armat*, premier magazine libyen entièrement rédigé en berbère nefousi, est représentatif du militantisme amazigh du djebel Nefousa qui acquiert une visibilité à l'occasion du Printemps arabe libyen en 2011.

Cette appropriation moderne de l'écrit, liée aux processus d'émergence de l'affirmation identitaire amazighe, s'accompagne d'une véritable « obsession de l'histoire¹⁸ ». Par exemple, alors que les communautés berbérophones restent diverses, chacune avec ses

(10) Extrait de la chanson *Muħend a Baba* du groupe Milila Band, 1995.

(11) Gabriel Camps, Hélène Claudot-Hawad, Salem Chaker et Dahbia Abrous, « Écriture », in *Encyclopédie berbère*, vol. 17, Aix-en-Provence, Édisud, 1996, p. 2564-2585.

(12) Privilégiant des récits centrés sur l'événement « guerre du Rif », je n'ai pas inclus d'ouvrages proprement littéraires intégrant parfois la « mémoire historique refoulée » de la République rifaine (cf. Daniela Merolla, « Rif. Littérature », in *Encyclopédie berbère*, vol. 41, Paris, Peeters, 2017, p. 6958).

(13) Voir A. Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », art. cité.

(14) « Tayduda n Arrif. Min iena Mulay Muħend ? (1/4) », 18 septembre 2020 ; « Tayduda n Arrif. Anwar abrid yar trelli (2/4) », 19 septembre 2020 ; « Tayduda n Arrif. Ha mamec sbdden Irfiyen Tayduda (3/4) », 20 septembre 2020 ; « Tayduda n Arrif. Weħħu n Arrif s arhaj (4/4) », 21 septembre 2020.

(15) Yidir Benseddi, « Ageldun amaziy Muħend Ebd Lekrim Lxettabi », *Asirem amaziy*, 3, 2013, p. 47.

(16) Aumer U Lamara, *Muħend Abdelkrim. Di Dewlan Ripublik (du temps de la république)*. Rif, 1920-1926, Paris, L'Harmattan, 2012.

(17) Muhnd Unanna, « Arrif. Tagdudant d tamstant », *Armat*, 3 et 4, 2013, p. 14-17 et p. 12-17.

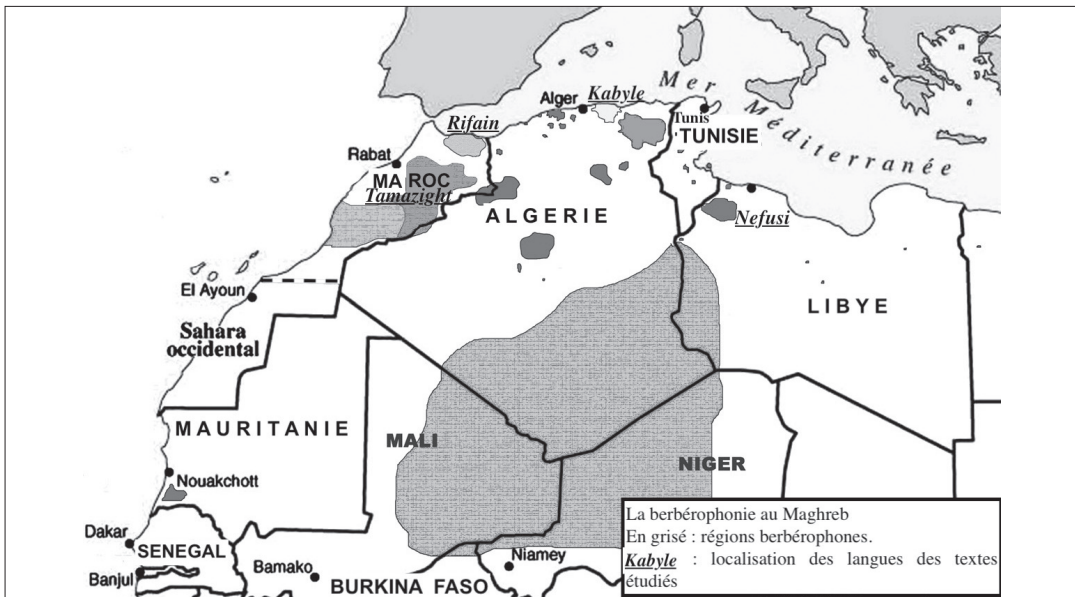
(18) Voir pour le cas de la Kabylie, souvent plus précoce et annonciateur de dynamiques dans d'autres espaces berbérophones : Karima Dirèche, « La vulgate historique berbère en Algérie. Savoirs, usages et projections », in Mohand Tilmatine et Thierry Desrués (dir.), *Les Revendications amazighes dans la tourmente des « printemps arabes »*, Rabat, Centre Jacques Berque, p. 67-89.

variantes linguistiques, son histoire et ses références socio-culturelles, le Kabyle U Lamara s’empare de la guerre du Rif, épisode sans rapport avec la littérature traditionnelle de sa région¹. Cet événement constitue pour lui l’occasion de dénoncer une histoire écrite et falsifiée par des regards « étrangers » :

L’idée de l’écriture de l’ouvrage était venue tout naturellement après la lecture de tous les livres qui traitaient du sujet : il manquait la vision *amaziy* de l’histoire d’une partie de *Tamazya*. [...] Il fallait rétablir la vérité historique par la réhabilitation de la vision autochtone².

Ces narrations écrites en berbère au début du 21^e siècle relèvent ainsi d’une volonté de donner une vision amazighe du passé et du présent à

travers le prisme de la guerre du Rif. Pourquoi assiste-t-on depuis une décennie à l’appropriation par des acteurs divers, qu’ils soient rifains ou non, marocains ou non, de l’événement, et en particulier de la figure de son leader, Mohand Abdelkrim ? Ces constructions interrogent le Maghreb d’aujourd’hui dans son ensemble et révèlent une partie des enjeux qu’il affronte. L’analyse thématique de ces récits montre en effet les choix faits pour mettre en avant ou occulter certains faits historiques. En outre, l’usage d’une langue nouvelle renforce la production de sens. J’analyserai ces choix, d’abord à travers la nouvelle image de Mohand Abdelkrim érigé en héros politique amazigh, ensuite à travers la mise en exergue d’éléments socio-politiques qui font écho aux enjeux marquant l’actualité politique du Maghreb.



1. La berbérophonie au Maghreb

Source : Carte CRB-Inalco.

(1) Salem Chaker, « Berbères/langue berbère. Les mythes souvent plus forts que la réalité », in Hélène Claudot-Hawad (dir.), *Berbères ou Arabes ? Le tango des spécialistes*, Paris, Édition Non-Lieu, 2006, p. 137-153.

(2) Entretien avec l’auteur, 5 octobre 2021. *Tamazya*, dérivé d’Amazigh, est proposé comme alternative au terme « Maghreb » par les militants amazighs.

Muḥend ʕabdelkrim : du leader rifain au héros politique amazigh

La notoriété d'abord locale d'Abdelkrim va s'exporter au-delà du Rif, ce dernier incarnant alors une amazighité plus large.

Du héros local...

Mohand Abdelkrim représente une figure importante dont l'action ancrée localement est louée par la tradition littéraire rifaine à travers divers éléments.

« Abdelkrim », appellation qui domine dans l'historiographie, usitée aussi dans la poésie et la chanson rifaines, est plutôt nommé Muḥend, forme traditionnelle berbère de Mohammed. Mais c'est surtout l'expression Mulay Muḥend que l'on retrouve : Mulay marque à l'origine la haute noblesse de la descendance du prophète Mohammed et constitue un titre honorifique, un signe de distinction. Présent dans la poésie, ce titre est largement repris dans la chanson (notamment par des groupes comme Ayawen, Ithban Narif, Tifyur, etc.).

La poésie traditionnelle rifaine rend d'ailleurs nettement compte de la dimension religieuse du combat d'Abdelkrim. Ce conflit est inscrit dans la pratique du *jihad* pour mettre en avant les qualités du combattant qui affronte le *Rumi* (le chrétien) : Mohand Abdelkrim est *amjabed aḥewri* (le combattant libre), tout comme les Rifains qui l'accompagnent³. Cette référence peut également être mobilisée dans la chanson :

Mulay Muḥend ay yeḡi, d amjahed ameqqran Mulay Muḥend, ma fille, est un grand combattant

Ijahed s ufus nnes, Iched x-as Dhar Ubarṛan Il a combattu de sa main, Dhar Ubarṛan en témoin⁴

Cela s'accompagne dans la poésie de références religieuses explicites :

ʕabdelkrim d amesrem ad t-ieawen arebbi Abdelkrim est musulman, que Dieu vienne à son aide⁵

Mohand Abdelkrim est en outre présenté par la poésie traditionnelle comme un homme accompli, *aryaz n yeryazen* :

ʕabdekrim ay aryaz n yaryazen Abdelkrim meilleur des hommes

War itegged idurar Il ne craint pas les montagnes

War t-qehharen ayraden Les lions ne le contraignent pas⁶

C'est un héros pour *Tmurt n Arrif* (le pays du Rif) et *Irifeyyen* (ses habitants), auxquels fait référence la poésie traditionnelle, confirmant dans cet espace l'existence d'une entité socioculturelle consciente d'elle-même avant la colonisation⁷ et qui perdure ensuite :

Ay ihramen irifeyyen utet x tmurt nwem Ô jeunes Rifains défendez votre patrie

Asebbanyu yuss-d ad yawi recub nwem L'Espagnol est venu afin de posséder vos femmes

Ay a Mulay Muḥend man abrid y ad nawi Ô Mulay Muḥend quel chemin prendrons-nous ?

(3) A. Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », art. cité.

(4) *Muḥend a Baba* du groupe Milila Band, 1995.

(5) A. Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », art. cité.

(6) *Ibid.*

(7) La manipulation des identités à l'ère coloniale ainsi que l'essentialisation des cultures et des identités qui ont pu marquer l'anthropologie ne doivent pas empêcher de se poser la question de l'existence avant la colonisation d'entités socioculturelles relativement stables et conscientes d'elles-mêmes (cf. Bernard Formoso, « L'ethnie en question, débats sur l'identité », in Martine Ségalen (dir.), *Ethnologie. Concepts et aires culturelles*, Paris, Armand Colin, « Collection U », 2001, p. 15-19). L'usage linguistique traditionnel des populations berbérophones confirme les désignations d'entités régionales correspondant au nom de la langue parlée, en adéquation avec la fragmentation ancienne de l'ensemble berbère.

*Abrid yar tmurt nney ruxa
qae, qae d Arumi* Le chemin qui mène à
notre patrie est plein
maintenant des Rumi¹

Cela correspond cependant à une certaine réalité politique : le Rif était plus ou moins en marge du pouvoir central à l'époque précoloniale. Historiquement, à partir du 16^e siècle, avec la Reconquista et l'expansion européenne, la région berbérophone perd son rôle stratégique et commercial et devient pour le sultan marocain une marge-frontière, où il installe néanmoins un gouverneur et une demi-douzaine de *kasba* (forteresses). Les relations avec le makhzen² deviennent de plus en plus conflictuelles, surtout après l'intervention des Espagnols dans la région, débutant avec la prise de Melilla en 1497³.

Appropriée par le militantisme amazigh dans sa déclinaison rifaine, Abdelkrim devient *Muħend Amaziy, Izem Arrifi* (Mohand l'Amazigh, le lion du Rif)⁴. Motif d'un imaginaire partagé par l'ensemble des Berbères, le lion (*izem* ou *ayrad*) qui gouverne le monde animal et fait régner l'ordre symbolise la noblesse, l'homme valeureux et puissant ; c'est le guerrier redoutable et le chef craint. On trouve aussi la référence à l'oiseau de proie, *rbaz*⁵, désignant le faucon, l'aigle ou l'épervier. Ce terme symbolise la vaillance de l'homme et fait référence à la puissance réfléchie d'un être capable de planer longtemps dans l'attente de sa proie ; une fois l'action décidée, il l'exécute sans hésitation et efficacement⁶.

... *au leader amazigh*

À partir de la décennie 1970, une identité berbère commune transcendant les particularités et défendue par le militantisme amazigh apparaît dans la chanson rifaine à travers le mot *Amaziy/tamaziyt* ou autres dérivés. Ces néologismes sémantiques, forgés pour désigner le Berbère/la langue berbère, sont apparus en 1945 dans le cadre du militantisme kabyle qualifié de berbéro-nationaliste⁷. Ces termes se diffusent avec cette acception moderne au sein des divers mouvements militants, qui délaissent l'appellation de berbère, puis, à partir des années 1990, au sein des institutions des États algériens et marocains qui engagent un processus de reconnaissance de la langue berbère.

Ces notions sont alors articulées aux référents régionaux et nationaux plus anciens, comme le montre la nouvelle conclusion de la chanson *Muħend a baba* de Milila Band :

<i>Yallah akid-i ay Imaziyen n denya</i>	Venez avec moi Amazighs du monde
<i>A neg fus deg fus a nssiri tmaziyt ujenna</i>	Main dans la main, élevons <i>tamazight</i> au ciel

Néanmoins, l'appartenance à la région (qui se définit par une unité linguistique et culturelle relative) et la perspective nationale ne s'effacent pas :

<i>Arif qa iswa s ddem injahden</i>	Le Rif a été arrosé par le sang des moujahidines
---	---

(1) A. Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », *Tawiza*, art. cité.

(2) Le terme désigne l'autorité/l'administration centrale qui se développe autour des sultans puis des rois du Maroc.

(3) Mimoun Aziza, « Rif. Géographie, histoire, société », in *Encyclopédie berbère*, vol. 41, Paris, Peeters, 2017, p. 6896-6898.

(4) Extrait de la chanson *Mulay Muħend* de Wahid Thaziri (s. d.).

(5) Voir les chansons *Mulay Muħend* de Wahid Thaziri, et *Arrif d'Afriwen* (s. d.).

(6) Sur ces éléments, voir Mohammed Serhoual, « Dictionnaire tarifit-français », thèse de doctorat ès lettres, Université Abdelmalek Essaâdi, Tétouan, 2002, p. 38 et p. 684-685 et Camille Lacoste-Dujardin, *Le Conte kabyle. Étude ethnologique*, Paris, Maspero, 1982, p. 162 et p. 208-209.

(7) Il s'agit de lycéens et d'étudiants engagés dans le courant indépendantiste du nationalisme algérien, au Parti du peuple algérien (PPA) ou au Mouvement pour le triomphe des libertés démocratiques (MTLD). Voir Malha Benbrahim-Benhamadouche, « Berbéro-nationalistes », in Salem Chaker (dir.), *Hommes et femmes de Kabylie*, t. 1, Aix-en-Provence-Alger, Édisud/Ina-Yas, 2001, p. 116-118.

*Huma ad ieicen
imayrabiyen d ihuriyen*

Pour que les Marocains
puissent vivre libres⁸

Cet horizon élargi rend possible l'appropriation de l'événement par les militantismes amazighs non marocains au début du 21^e siècle, le Rif devenant une partie de *Tamazya*, référence fondatrice et idéalisée du discours berbériste en tant qu'espace originel des Amazighs et qui, dépassant les frontières nationales, englobe une large Afrique du Nord de la Seguia el-Hamra à Siwa⁹. La place de Mohand Abdelkrim dénote toutefois dans ces panthéons amazighs, à l'instar des constructions issues des militantismes kabyle et nefousi : les deux exemples analysés ci-dessous, remis dans le contexte des productions de leurs auteurs, révèlent le caractère singulier de cette figure.

Par rapport aux autres œuvres du kabyle U Lamara, *Di Ddewla n Ripublik* est la seule qui veut être une « étude historique ». Cet écrivain a surtout rédigé des romans historiques portant sur le combat nationaliste ou l'histoire antique comme *Iberdan n tissas* (2007), récit biographique d'un militant du mouvement national algérien, combattant de l'Armée de libération nationale, ou *Tullianum. Taggara n Yugerten* (2009), qui revient sur la chute de Jugurtha pendant la guerre que ce roi numide, érigé en symbole de la résistance berbère, opposa à Rome. La revue *Armat*, elle, met à l'honneur divers personnages de l'histoire libyenne. Saïd Sifaw, une « légende » pour les Berbères de l'Adrar n Infusen, est connu pour sa collecte de contes et mythes de la région et l'écriture de poèmes en berbère, ce qui lui a aussi valu les foudres du régime de Kadhafi. Apparaissent aussi Manşur Ilyas, un des plus

célèbres gouverneurs du djebel Nefousa et de la Tripolitaine pour le compte de l'imam rustumide de Tahart (9^e siècle), et Sheshonq, issu de l'acculturation de populations de la Libye orientale antique installées en Égypte et qui accède au trône de pharaon vers – 950 av. J.-C. (événement utilisé par les militants de toutes les régions pour fonder une ère amazighe).

Ces deux exemples allient des personnalités antiques ou médiévales, qui visent à donner à l'« amazighité » profondeur et légitimité historique, à des personnalités contemporaines de deux types : des héros propres à chaque tradition nationale du fait de leur lutte contre les puissances coloniales respectives, et des acteurs culturels protagonistes de la revendication identitaire au 20^e siècle. L'appropriation de Mohand Abdelkrim ne correspond pourtant pas à ce modèle : les acteurs contemporains de la scène politique, jusqu'à présent, connaissaient un ancrage surtout local.

Un leader politique contemporain pour tous les Berbères

L'image de cette figure politique articule aujourd'hui valeurs traditionnelles, amazighité et modernité politique.

Outre le guerrier courageux, c'est l'orateur qui est mis en avant, qualité que la société rifaine lui reconnaissait : « Ad yerhem arbbi Ebddekrim d min yjja d awaren » (Que Dieu ait Abdekrim en sa sainte miséricorde pour les paroles, les adages qu'il a laissés)¹⁰. Les textes militants font de cette qualité, fondamentale dans des sociétés marquées par l'oralité, et non de son prestige intellectuel et religieux de juriste musulman, le fondement de sa capacité à fédérer les tribus rifaines :

(8) Extrait d'*Abdelkrim* de Twattun, 2000.

(9) La Saguia al-Hamra est une vallée au nord du Sahara occidental ; Siwa désigne une oasis berbérophone à l'extrême ouest de l'Égypte.

(10) M. Serhoual, « Dictionnaire tarifit-français », thèse citée, p. 229.

Awalen n Muhend uyen azar. [...] [di Lqama] zran yellu-yasen atṭawen nsen s tmuyli werḡin ssinen.

Les paroles de Mohand furent efficaces. [...] [À Lqama] ils savaient qu'il leur ouvrait les yeux avec un point de vue qu'ils n'avaient jamais connu¹.

ⵍ ⵎⵓⵛⵉⵏⵓⵔ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ
ⵜⴰⵣⵉⵔⴰ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ
ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ
ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ
ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ ⵉⵏ ⵏⵉⵙⵏ

À la mi-avril 1871, les tribus des Ayt Wariaghel, Ayt Tamsaman, Ayt Iqbuyen et Ayt Tuzin se rendirent à la montagne de Qama pour se réunir [...] et suite à de nombreuses paroles [...] Moulay Mohand a pu par lui-même associer les tribus rifaines et mettre fin aux conflits entre elles².

Le champ lexical de l'honneur est également mobilisé. Mohand Abdelkrim combat pour l'indépendance et la dignité du Rif³. Le récit kabyle l'exploite largement pour rehausser l'héroïsme de Mohand Abdelkrim et des Rifains : il oppose la respectabilité des tribus rifaines qui les pousse à riposter au défi de l'agression espagnole, leurs hauts faits et leur obéissance à un code moral guerrier à l'attitude vile des Espagnols, qui ont attaqué des « paysans affamés » puis fui le champ de bataille et au déshonneur du sultan qui envoie des Marocains combattre d'autres Marocains⁴. L'accent est également mis sur le comportement honorable de Mohand Abdelkrim, qui se dévoue pour l'intérêt collectif des Rifains : les récits ont en effet tendance à éluder ses

avantages personnels et ceux de sa famille, liés à leurs rôles aussi bien dans le cadre du makhzen (Abdelkrim a été nommé cadi par Moulay Hassan vers 1885, et appartient donc à l'appareil d'État du sultan) que dans le cadre de l'action politique espagnole (avant 1921, Mohand Abdelkrim fait partie des « amis de l'Espagne », notables rifains pensionnés par l'autorité espagnole). La version kabyle n'omet pas ce dernier aspect mais l'interprète positivement : le clan Abdelkrim aurait agi non pour son propre prestige ou sa puissance, mais pour le bien de la région, grâce à sa modernisation technique par la science européenne. Ce discours oppose cette modernité à l'archaïsme et à l'obscurantisme du savoir traditionnel musulman⁵.

Dans ces narrations issues de la militance amazighe, textes en prose qui comportent une perspective biographique, les dimensions arabe et musulmane tendent en général à s'effacer. La revendication se développe ainsi parfois dans le cadre d'une conception pure et fixiste des identités⁶. Si certains rappellent les études de Mohand à Fès, ils n'insistent pas sur le type de savoir dispensé :

Awarni umi ya irah yar Fas huma ad infarar aked tyuri-ines di tesdawit n Lqarawyyin.

Ensuite il se rendit à Fès pour terminer ses études à l'université Al Quaraouiyine⁷.

Immatti s Fas dinnay ag ifukka tiyri-nes, yumez cigan n twuriwin asemad, amastan, yamu g ayt uymis n El Telegramma Del Rif, d umastan n yimastanen g Mlilya.

Il se déplaça à Fès, c'est là qu'il termina ses études, il occupa de nombreuses fonctions,

(1) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim*, op. cit., p. 84.

(2) M. Unanna, « Arrif », art. cité, 3, p. 15.

(3) M. Unanna, « Arrif », art. cité, 4, p. 15.

(4) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim*, op. cit., p. 68, p. 72 et p. 118.

(5) *Ibid.*, p. 56 et p. 107.

(6) Hassan Rachik, *L'Esprit du terrain. Études anthropologiques au Maroc*, Rabat, Centre Jacques Berque, 2016, p. 297-298.

(7) « Tayduda n Arrif. Ha mamec sbedden Irifiyen Tayduda », *Lerifain.fr*, septembre 2020, <https://tifray.com/tayduda-n-arraf-ha-mamec-sbedden-irifiyen-tayduda>

enseignant, juge, il participa à l'équipe du journal *El Telegramma Del Rif*, il fut le premier des juges à Melilla⁸.

La version libyenne n'évoque pas sa formation. Au contraire, la version kabyle s'attarde sur son apprentissage de l'arabe et du droit de la justice musulmane pour devenir *cadi* à Fès, mais ce passage permet surtout à l'auteur de pointer une rupture entre le Maroc urbain et le Maroc rural qu'aurait perçue le leader rifain :

Ayen i d-ilmed ugar Muḥend si Fes, d tamuḡli nni n ugellid d yewziren-i akked wid akk itezzin am tzizwa i Leqser n Fes. [...] Laz d uyilif deg idurar, tawat d liser di tiyremt n Fes ; yiwet tmurt, sin wudmawen.

Ce qu'a surtout appris Mohand de Fès, c'est la vision du roi, de ses ministres et de tous ceux qui tournaient comme des mouches autour du palais de Fès. [...] Faim et problèmes dans la montagne, satiété et prospérité dans la ville de Fès ; un pays, deux visages⁹.

U Lamara développe un discours radical tout à fait dans l'orientation laïcisante d'un certain militantisme kabyle qui refoule, voire dénigre tout ce qui peut être qualifié d'arabe ou de musulman. Cet auteur rejette ainsi l'appellation *Mulay Muḥend* en raison de sa connotation religieuse¹⁰ et lui préfère celle de *Si Muḥend*, avec la particule honorifique équivalente à « Monseigneur », « Maître ». Il rejette aussi la qualification de *jihad* :

Ur nella di tallit n imenyiyen n lḡihad, ur neqqim di zzman aqdim n tṭrad nni yef udem n ddiin gar Inselmen akked Irumiyen.

Nous n'étions pas à une ère des combats du *jihad*, nous n'étions plus à cette ère ancienne de la guerre au nom de la religion entre musulmans et chrétiens¹¹.

Enfin, la dimension politique de son action, présente dans la poésie à travers une expression croisant l'idée de courage et d'habileté du leader politique (« A *Mulay Muḥend* a *Zzaeim aseyyas*¹² ») est retravaillée dans les récits militants en associant ces termes traditionnels à des néologismes. Il est, pour la revue *Asirem Amazigh*, « *ameynas amaziḡ i kkan mgal tamharsa n Uṣbelyuni* » (un militant amazigh qui s'est opposé au colonialisme des Espagnols), « *uḷuḡ n Arrif* » (le champion du Rif) et « *izem n Arrif* » (le lion du Rif)¹³.

Xminni i neqqar i Mulay Muḥend deg wakud-nni netṭhada day-s tatrart [modernité] d tameddanit [laïcité].

Lorsque l'on lit à cette époque *Moulay Mohand*, on y touche la modernité et la laïcité¹⁴.

L'articulation entre modernité et amazighité se manifeste en particulier dans l'action proprement politique d'Abdelkrim. Le Rif, décrit comme un espace émietté du fait de tribus en combat perpétuel les unes contre les autres, témoignerait jusqu'alors d'une incapacité, à l'instar des autres Berbères, à créer des entités politiques larges et stables :

(8) Y. Bénédicti, « Ageldun amaziḡ... », art. cité, p. 47.

(9) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim*, op. cit., p. 27.

(10) *Ibid.*, p. 7, p. 12 et p. 72.

(11) *Ibid.*, p. 175.

(12) Traduction : « Ô *Moulay Mohand*, leader politique charismatique ». A. Khalafi, « La poésie de la résistance au Rif 1893-1926 », art. cité.

(13) Y. Bénédicti, « Ageldun amaziḡ... », art. cité, p. 47.

(14) « *Tayduda n Arrif. Min iena Mulay Muḥend ? (1/4)* », *Lerifain.fr*, 18 septembre 2020, <https://tifray.com/tayduda-n-arrif-min-i%C9%Bna-mulay-muḥend-1-4/>

Tuddsa n tmurt tamaziyt, anda yal iyrem, yal taq-bilt s ugerru-s, s tuddsa-s, [...] yella d ugur i tdukkli tameqqrant izemren ad tbedd iseggasen d iseggasen.

L'organisation du pays berbère, où chaque village, chaque tribu s'auto-gouverne, avec son organisation [...] est problématique pour une grande union pouvant tenir de nombreuses années¹.

Le chef rifain est parvenu à mettre fin aux tensions entre tribus, à constituer à partir d'unités tribales une armée qui prouve son efficacité à Dhar Ubarran et à Anoual en 1921, véritable tremplin pour ériger une entité politique nouvelle. De fait, c'est en général la création de la république du Rif qui est au centre des récits actuels, et non la guerre elle-même.

Ces inflexions dans le discours militant amazigh illustrent la trajectoire historique des revendications identitaires amazighes : s'exprimant au départ au niveau linguistique et culturel, elles intègrent désormais le niveau politique². L'héroïsation de Mohand Abdelkrim est ainsi à mettre en lien avec les enjeux politiques du Maghreb du 21^e siècle. C'est d'ailleurs dans la description des fondements de la république du Rif que faits historiques et reconstructions présentent le plus grand écart, et que les néologismes rendent compte de la volonté d'exprimer des orientations nouvelles.

Tribu, autonomie, indépendance : narration et néologie berbères, signes d'enjeux politiques actuels

Ces narrations du 21^e siècle, écrites en berbère, donnent une signification politique à la guerre

du Rif selon les objectifs supposés de Mohand Abdelkrim.

La guerre du Rif : un combat amazigh contre des pouvoirs « étrangers »

Conformément à une certaine historiographie³, le conflit rifain apparaît comme la première guerre de décolonisation qui a opposé les Rifains aux puissances coloniales française et espagnole. Si Mohand Abdelkrim était motivé par sa prise de conscience de « l'impérialisme⁴ » sous sa forme coloniale (*tambersa* ou colonialisme⁵), il est cependant plus intéressant ici d'observer la place accordée au makhzen, assimilé lui aussi à une puissance coloniale. La version libyenne évoque ainsi la volonté d'une indépendance rifaine envers « le protectorat espagnol et marocain » (*tⵓⵏⵓⵙⵏⵉⵎⵓⵏ ⵏ ⵓⵎⵓⵔⵓⵏ ⵏ ⵙⵓⵔⵓⵏⵓⵙⵏⵉⵎⵓⵏ*). Les écrits diffusés parmi les Marocains semblent cependant plus favorables à la monarchie marocaine. Ainsi, la revue *Asirem Amaziy*, éditée à Rabat, explique en 2012 :

Kecmen ddaw tenbaṭ-nnes cigan n yiyerman s yisem n ugeldun n Arrif, imkinna yugi ad ig agellid n Arrif. Ifka-as ugellid n Merṛuk Muḥammad wis semmus aswir n Marīcal.

De nombreuses tribus se mirent sous son autorité sous le nom de *prince du Rif*, comme il refusait d'être le roi du Rif. *Le roi du Maroc* Mohammed VI lui a donné le titre de Maréchal⁷.

Le terme pan-berbère *agellid*, désignant ici le roi du Maroc, a la signification de « roi »

(1) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim, op. cit.*, p. 128.

(2) Thierry Desrués et Mohand Tilmatine, « L'amazighité, trajectoires historiques et évolutions récentes d'une cause », in M. Tilmatine et T. Desrués (dir.), *Les Revendications amazighes...*, op. cit., p. 9-39.

(3) Voir par exemple María Rosa de Madariaga, *Abd el-Krim El Jatabi. La lucha por la independencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2009.

(4) « Tayduda n Arrif (1/4) », art. cité ; M. Unanna, « Arrif », art. cité, 3, p. 14.

(5) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim, op. cit.*, p. 51 ; Y. Beneeddi, « Ageldun amaziṯ... », art. cité, p. 47.

(6) M. Unanna, « Arrif », art. cité, 3, p. 13.

(7) Y. Beneeddi, « Ageldun amaziṯ... », art. cité, p. 47, nous soulignons.

avec des connotations de puissance marquées : il peut désigner un monarque très puissant, même parfois Dieu⁸. La revue ne met pas sur un même plan l'autorité de Mohand Abdelkrim et celle des sultans/rois du Maroc. Elle fait le choix du néologisme *ageldun* pour parler du chef rifain, construit à partir de la même racine mais atténuant les prétentions à une autorité souveraine et éludant la référence à la république. La suite de l'extrait rappelle que les réappropriations de cette figure peuvent être multiples, voire antagoniques au Maroc, comme l'explique l'historien Bruce Maddy-Weitzman :

Abdelkrim n'est plus une figure taboue au Maroc. Il est reconnu à contrecœur par les autorités, qui promeuvent une vision plus inclusive de l'État tout en se méfiant profondément des récits non officiels, sans parler des comportements politiques autonomes⁹.

Maddy-Weitzman souligne qu'à l'origine, les autorités marocaines ont minimisé l'importance d'Abdelkrim. Elles ne l'ont reconnu qu'à contrecœur comme un moujdjahidine de la première heure luttant pour l'indépendance du Maroc, mais à la marge du mouvement nationaliste urbain mené par l'élite arabo-islamique. Toutefois, depuis une certaine libéralisation politique à partir des années 1990, et plus significativement encore à partir de 1999 sous Mohammed VI, une diversité d'acteurs s'est approprié cette figure. L'héritage d'Abdelkrim a été un élément important du mouvement amazigh à la recherche d'un *useable past* (un passé exploitable). En outre, des militants amazighs

affirment une identité rifaine plus locale qui se traduit par l'existence de groupes marginaux osant une autonomie de la région. L'État marocain participe activement à cette compétition pour « neutraliser l'impact potentiellement subversif de cet héritage¹⁰ ».

Participant d'un autre contexte national, le texte kabyle va beaucoup plus loin dans la remise en cause du pouvoir central marocain : il insiste sur sa double illégitimité, à la fois politique et culturelle, en tant que responsable de la misère du peuple marocain et parce qu'il en appelle en 1911 à la France pour se protéger de son propre pays (*tamurt*). Les relations entre le makhzen et les populations rurales sont alors identifiées aux rapports entre un pouvoir colonial et une population colonisée.

Am lâesker n Sbanya [...], am innayen ugellid i d-yulin [...] si Fes ney si Meknes, nger nsen yîwen, udem nsen nitni yîwen, d udem ucengu, d udem n twayit.

Aussi bien l'armée espagnole [...], que les cavaliers du roi qui remontait [...] de Fès ou Meknès, il s'agissait de la même extermination, du même visage, celui de l'ennemi, celui du malheur¹¹.

L'idée d'« extranéité » du sultan marocain est renforcée par sa prétention à se définir comme arabe et musulman :

Ma d adabu n igelliden, d adabu n Tuârabt-Tineslemt [...]. Adabu yellan di Merrakec, di Fes, ney di Rbat [...] d adabu awerdani.

Quant au pouvoir des rois, c'est un pouvoir arabo-musulman [...]. Le pouvoir qui était à

(8) Salem Chaker et Gabriel Camps, « Agellid », in *Encyclopédie berbère*, vol. 2, Aix-en-Provence, Édisud, 1985, p. 248.

(9) Bruce Maddy-Weitzman, « Abdelkrim. Whose Hero is He? The Politics of Contested Memory in Today's Morocco », *The Brown Journal of World Affairs*, 18 (2), 2012, p. 149.

(10) *Ibid.*, p. 142-147.

(11) A. U Lamara, *Mubend Abdelkrim*, op. cit., p. 17, p. 25 et p. 45.

Marrakech, à Fès ou à Rabat était un pouvoir étranger¹.

Aussi s'agit-il, avec la guerre du Rif, d'un combat pour recouvrir l'amazighité du Rif, mais aussi du peuple marocain « colonisé » par l'arabo-islamisme, grâce à la construction d'une « grande République d'Ajdir à Agadir »². Cette amazighité est, entre autres, définie par des éléments d'une organisation socio-politique idéalisée.

Idéalisation d'institutions socio-politiques amazighes

La tribu est mise en avant en tant que fondement de la société rifaine et de l'action de Mohand Abdelkrim, ce qui, pour U Lamara, ancrerait cet épisode dans l'amazighité :

At Arif, am yimaziyen akken llan, di yal iyrem, di yal tamurt, tuddsa nsen yyiwet : [...] zemren i yiman nsen di temsal n tmeddurt, di ttrad ney di takwit. Yal iyrem, yal taqbilt ney agraw n teqbilin, zdan gar-asen tuddsa i yis tedda tmeddurt nsen : aqanun gar yemdanen, tilisa n wakal, tilisa n wawal, beṭtu n waman.

Les gens du Rif, et les Berbères quels qu'ils soient, dans chaque village, dans chaque pays, partagent une même organisation : [...] ils sont autonomes dans les affaires concernant la vie quotidienne, la guerre ou la paix. Chaque village, chaque tribu ou réunion de tribus a tissé

entre ses membres une organisation qui guide leur vie : un droit coutumier entre les individus, les limites de terres, les limites de la parole, le partage de l'eau³.

C'est la rencontre entre cette organisation tribale et l'appel de Mohand Abdelkrim qui aurait permis cette expérience exceptionnelle. Cela passe par la tenue d'assemblées tribales⁴ :

*س٤٠. ٢٠٤١١ ٢٤٤١١ ١ ١٤٤٠٤٤٤٤٤ ١ ٠٤٤٤ ٨
٠٨٠٤٤ ٠ ٤٢٠٤*

Mohand appela au peuple et aux tribus du Rif dans une assemblée générale⁵.

Talalit n udabu n Arif yusa-d seg unejmaâ n tqbilin i d-illan di furar 1923.

La naissance du pouvoir rifain est venue de l'assemblée des tribus qui eut lieu en février 1923⁶.

Tarenawt n wenwar tejja Mulay Muhend ad isqad yar imeyaren n tqebbar. Huma ad ggen ca useqqim i ya issarsen ddustur n teyduda Tarifect.

La victoire d'Anwal a permis à Moulay Mohand d'en appeler aux chefs de tribus pour qu'ils fassent une assemblée qui poserait la constitution de la République rifaine⁷.

À la tête de chaque unité sociale, on trouve l'*amyar*. Ce terme pan-berbère est issu d'une racine qui signifie être grand, âgé. Au-delà de cette signification, s'ajoute dans le domaine de

(1) *Ibid.*, p. 47.

(2) *Ibid.*, p. 161. En réalité, Abdelkrim fait dès 1921 des démarches auprès du sultan Moulay Youssef à Fès afin d'affirmer son allégeance. Dans ses lettres, le chef rifain ne se proclame pas « sultan » mais « champion de l'Islam », titre qui le place sous la dépendance du souverain de l'Empire chérifien. La situation de guerre et l'extension géographique du territoire qu'il contrôle le conduisent à développer son instrument militaire ainsi qu'un certain nombre d'institutions, posant ainsi les jalons d'un État rifain propre. À partir de 1922-1923, il ne fait plus part de sa loyauté à Moulay Youssef qualifié de « marionnette » des Français. Voir Stève Bessac-Vaure, « La République du Rif. Un État indépendant dans le Maghreb colonial ? », in Afifa Bererhi (dir.), *Défis démocratiques et affirmation nationale. Algérie, 1900-1962*, Alger, Chihab Éditions, p. 334-338.

(3) A. U Lamara, *Muhend Abdelkrim*, op. cit., p. 95-96.

(4) L'accord d'El Qama ne semble pas être l'élément fédérateur déterminant. Ce sont les victoires (Dhar Ouberrane et surtout Anoual) qui constituent « l'étincelle et le ciment » sur lequel va se développer une organisation supratribale. Voir S. Bessac-Vaure, « La république du Rif », art. cité.

(5) M. Unanna, « Arrif », art. cité, 3, p. 16.

(6) A. U Lamara, *Muhend Abdelkrim*, op. cit., p. 77 et p. 150.

(7) « Tayduda n Arrif. Ha mamec sbedden Irifiyen Tayduda (3/4) », *Lerifain.fr*, 20 septembre 2020, <https://tifray.com/tayduda-n-arriif-ha-mamec-sbedden-irifiyen-tayduda-3-4/>

l'organisation sociale le sens de chef en général⁸. Cette fonction, sans être réellement explicitée, est ici valorisée. Ce serait une autorité émanant des gens du pays, processus de désignation qui aurait mis Mohand Abdelkrim à la tête du Rif :

Di Arif, Muhend Eebdelkrim yesbedd adabu i yebnan s teqbilin n Arif; d imdanen am netta, imyaren n teqbilin i t-isbedden.

Dans le Rif, Mohand Abdelkrim a installé un pouvoir fondé sur les tribus du Rif ; ce sont des individus comme lui, chefs [imyaren] de tribus qui l'ont mandaté⁹.

Arrin-t tiqebbar marra d amyār-nnsent huma ad tent-yawi yar trennawt.

Toutes les tribus en ont fait leur chef pour qu'il les emmène à la victoire¹⁰.

Le regard sur la société tribale passe de la critique de l'émiettement à la valorisation de l'assemblée, fondement du pouvoir local. Elle permet une désignation de l'autorité par le bas et une autonomie des communautés. La narration en kabyle rend cette notion d'autonomie par le néologisme *timanit* :

Timanit n yal taqbilt [...] teslal-d timanit tameqqrant n tmurt n Arif. D timanit nmi i d afud n tzmert n Arif.

L'autonomie de chaque tribu [...] fit naître la grande autonomie du pays rifain. C'est cette autonomie qui fut la force de la puissance du Rif¹¹.

Cela entre en résonance avec l'idée d'autonomie qui s'exprime depuis peu dans le champ politique maghrébin. En effet, le mot apparaît avec le développement du Mouvement pour l'autonomie de la Kabylie suite au Printemps noir de 2001¹².

Tribu, assemblée et autonomie sont perçues et énoncées comme les fondements de la république du Rif, et la caractériseraient comme une république amazighe.

Des principes politiques « amazighs » au fondement de la république du Rif

Cette amazighité se traduit dans la manière de nommer et de décrire les institutions de la République. Le tableau 1 met en parallèle les narrations issues de militants amazighs de trois régions berbérophones :

		Kabyle (Oulamara, 2011)	Nefousi (Unanna, 2013)	Rifain (<i>Lerifain.fr</i> , 2020)
Entité politique	Nom	<i>Tagduda n teqbilin idduklen n Arif</i> République des tribus confédérées du Rif	ⵜⴰⵎⴰⵏⵉⵜ ⵏ ⵜⴰⵖⵉⵔⵉⵜ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ République de l'alliance des tribus du Rif	<i>Tayduda n Arrif</i> République du Rif
	Attribut	<i>Arif d tamurt am tmura n medden, am tmura n umaḍal</i> Le Rif est un pays comme les autres, comme les pays du monde	ⵜⴰⵎⴰⵏⵉⵜ ⵏ ⵜⴰⵖⵉⵔⵉⵜ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ ⵏ ⵏⵓⵏⵏⵓⵏ La capitale de la République était Ajdir, la fête nationale était le 5 septembre, jour de l'indépendance	<i>18 Cutenbir : ass uzarug n tayduda Tarifyt</i> 18 septembre : jour de l'indépendance de la République rifaine

(8) Salem Chaker et Marceau Gast, « Amyar », in *Encyclopédie berbère*, vol. 4, Aix-en-Provence, Édisud, 1986, p. 590-592.

(9) A. U Lamara, *Muhend Abdelkrim, op. cit.*, p. 145-147.

(10) « Tayduda n Arrif. Anwar abrid yar trelli (2/4) », *Lerifain.fr*, 19 septembre 2020, <https://tifray.com/tayduda-n-arrif-anwar-abrid-%C9%A3ar-trelli-2-4/>

(11) A. U Lamara, *Muhend Abdelkrim, op. cit.*, p. 201.

(12) Soulèvement provoqué par l'assassinat d'un jeune lycéen dans une gendarmerie en Kabylie. Voir Mohand Tilmatine, « Berbère/Amazigh ou Kabyle ? Évolution et fluctuation d'une dénomination en contexte d'idéologies dominantes », *Quaderni di Studi Berberi e libico-berberi (Studi africanistici)*, 4, 2015, p. 408.

	Kabyle (Oulamara, 2011)	Nefousi (Unanna, 2013)	Rifain (<i>Lerifain.fr</i> , 2020)
Assemblée	<p><i>Tajmaât n weyref n Arif</i> Assemblée du peuple du Rif</p> <p><i>Nnig Muḥend akked yewziren, illa ugraw n Arif; d netta i iferrun yal tamsalt tameqqrant n tmurt</i> Au-dessus de Mohand et des ministres, il y avait l'assemblée du Rif; c'est elle qui réglait chaque grande affaire du pays</p> <p><i>D win i tefren tmurt, ilmend yal yiwen deg-sen d win i d-fernen Irifiyen di yal taqbilt</i> Elle avait été choisie par le pays, puisque chacun avait été choisi par les Rifains dans chaque tribu</p>	<p>ⵙⵏⵏⵓ ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵜⴰⵎⴰⵙⴷⴰ ⵜⴰⵏⴰⵎⴰⵎⴰⵔⵜ (ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ)</p> <p>Fut installée une assemblée connue sous le nom d'assemblée nationale (parlement)</p> <p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ C'était le lieu de la parole du peuple</p> <p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Il laissa le pouvoir législatif aux mains de l'assemblée nationale</p>	<p><i>Tmesmunt tanamurt</i> Assemblée nationale</p>
Fonction de Mohand Abdelkrim	<p><i>Asełway</i> Président [nommé par l'assemblée nationale rifaine]</p>	<p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Je suis l'<i>amenukul</i> du Rif</p> <p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Mulay Mohand, président [ashway] de la révolution</p>	<p><i>Ad ggen [tamesmunt tanamurt]</i> <i>Mulay Muḥend d amyar n teyduda Tarifect</i> [L'assemblée nationale] fait de Moulay Mohand l'<i>amghar</i> de la République rifaine</p> <p><i>Asełway amezwru</i> Premier président</p>
Justice	<p><i>Aqanun i yesbedd Muḥend Abdelkrim yas isem-is « craâ » ur illa [...] d « craâ n ddi n lislam ». Amur ameqqran n craâ nni yusa-d si lqanun amaziɣ n teqbilin n Arif, amur si craâ ineslem, amur seg uqanun n Sbanya</i> Le droit que mit en place Mohand Abdelkrim, même s'il était nommé « <i>chraâ</i> », ne correspondait pas au « <i>chraâ</i> de la religion musulmane ». Une grande part de ce droit émanait du droit berbère des tribus du Rif, une part du droit musulman, une part du droit espagnol</p>	<p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Le droit des Berbères du Rif</p>	<p><i>Arrin Lmehkama n Rmzemmett ittehkamen s izerfan n Arrif</i> Ils ont mis en place un tribunal qui jugeait selon le droit coutumier du Rif</p>
Armée	<p><i>Amjahed n Arif akked userdas n Arif</i> Le moudjahidine du Rif avec le militaire du Rif</p>	<p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Armée nationale rifaine</p> <p>ⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ ⵓⵙⵓⵏⵏⵓ Système militaire</p>	<p><i>Ad ggen aserdas ljiç Arifi</i> Ils ont formé une armée rifaine</p>
Échelle locale	<p><i>Di yal taqbilt, adabu amaynut n tmurt isbedd imyaren i fernen imezday n tmurt</i> Dans chaque tribu, le nouveau pouvoir du pays installait des <i>imgharen</i> que choisissaient les habitants du pays</p>		<p><i>Di tayduda Tarifect nettaff taqbilt [...]. Wer tbedden ca iqqim rqaed ittegg rxdmet-mnes am zzat</i> Dans la République rifaine, on trouve la tribu [...]. Ils n'ont pas changé, le caïd faisait son travail comme avant [avec des nouveautés comme la transcription des naissances, décès et mariages et le prélèvement de taxes fixées par le gouvernement]</p>

1. Organisation politique de la république du Rif selon trois narrations en berbère

Les trois textes nomment en berbère cette nouvelle entité politique que constitue la république du Rif avec un néologisme qui présente quelques variations (*tagduda*, *tagdudant*, *tayduda*), construit à partir du terme *agdud/aydud* qui désigne le peuple. Ces créations lexicales acquièrent par le récit un contenu sémantique plus concret à l'échelle régionale ; le rappel du « nom officiel » de cette entité permet en outre de mettre en exergue la tribu. Or, il existe un débat historiographique sur le terme même de « république du Rif ». Si c'est une nation républicaine rifaine (*Dawla Jumburiya Rifiya*) qui est proclamée, les dirigeants rifains eux-mêmes adaptaient le nom de leur organisation politico-militaires en fonction de leurs interlocuteurs, se présentant comme une république face aux Européens et comme un second makhzen ou une confédération tribale face aux populations rifaines¹.

Ces trois constructions mémorielles de cet épisode historique mettent au centre de l'organisation rifaine une assemblée « nationale » (*anamur*), censée réunir des représentants choisis par les Rifains dans chaque tribu : on passe ainsi de la tribu et du pays (*tamurt*) à la nation rifaine. Cette assemblée aurait eu le pouvoir de décision, respectant la souveraineté du « peuple ». L'autorité de Mohand Abdelkrim est ainsi à la fois relativisée et légitimée. Cela est renforcé par les titres qui lui sont donnés : en plus d'*amyar*, on retrouve aussi *amenukal* ou *aselway*, deux néologismes. Le premier est

un emprunt au touareg : en Ahaggar, l'*amenukal* est élu par tous les *amyar* représentant les clans tributaires et par les aristocrates chefs de famille. Choisi en fonction de son caractère et de ses qualités morales et physiques, il a besoin d'une confiance réciproque et de solides liens affectifs entre lui et son peuple pour exercer une autorité réelle, car il ne dispose d'aucun appareil de coercition². *Aseway*, néologisme issu de l'*amarwal*, signifie « président ». Notons que ces termes effacent le titre d'émir, trop ancré dans des référents arabo-musulmans. En l'état actuel des recherches, aucune archive ne prouve l'existence de ce parlement, qui semble surtout avoir été un élément de propagande. Il est vrai cependant, sans que cela soit institutionnalisé, que Mohand Abdelkrim devait négocier en permanence avec tous les notables et chefs religieux, le plus souvent au niveau des clans et des fractions³.

Le pouvoir de la république du Rif aurait conservé une structure tribale ; il aurait même installé un *amghar* choisi par chaque habitant du pays dans sa tribu. Dans son fonctionnement ordinaire, les éléments de la structure socio-politique antérieure (*jemaas* ou assemblées, clans et fractions de tribus) ont continué à jouer un rôle⁴, mais avec d'autres acteurs (*chorfa* [pluriel de *sharif* ; les descendants supposés du Prophète], chefs de guerres enrichis subitement), et les dirigeants rifains ont tenté de monopoliser le pouvoir par la conscription,

(1) Mohamed Tahtah, *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme. Le rôle politico-religieux des Khattabi dans le Rif (Maroc) jusqu'en 1926*, Louvain, Peeters Publishers, 1995, p. 117-121. Les « papiers d'Abdelkrim » conservés au Centre des archives diplomatiques de La Courneuve permettent de saisir cette distinction dans le langage des dirigeants rifains (voir dans ce numéro Mathieu Marly, « Les "papiers d'Abdelkrim" doivent-ils revenir au Maroc ? Réflexions sur une demande de restitution », p. 69).

(2) Marceau Gast et Salem Chaker, « Amenūkal, Amenōūkal », in *Encyclopédie berbère*, vol. 4, Aix-en-Provence, Édisud, 1986, p. 581.

(3) M. Tahtah, *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme*, op. cit., p. 125-128 et Richard C. Pennell, *A Country with a Government and a Flag. The Rif War in Morocco, 1921-1926*, Outwell/Wisbech, Middle East and North African Studies Press Ltd., 1986, p. 128-129.

(4) M. Tahtah, *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme*, op. cit., p. 131-135 et p. 160-161 et D. M. Hart, *The Ayt Waryagher of the Moroccan Rif*, op. cit., p. 380-390, voir en particulier le rôle des *ait tarbi'in* (membres de l'Agraw, assemblée clanique ou tribale).

la fin des coutumes berbères et l'imposition de la charia.

Au contraire, les textes mettent en avant une justice fondée sur le droit coutumier berbère dans sa variante rifaine, occultant totalement l'originalité de cette expérience politique et son caractère réformiste – en lien avec la formation intellectuelle d'Abdelkrim¹. Ils éludent le mépris pour les coutumes berbères, perçues alors comme une invention coloniale par le nationalisme arabe dont Abdelkrim se réclamait².

En ce qui concerne l'armée, le passage de l'*amjaded* (moudjahidine) à l'*aserdas* (néologisme utilisé pour désigner le soldat, le militaire) rend compte de la professionnalisation des combattants rifains. Son caractère « national » est parfois affirmé. La petite armée régulière rifaine (3 000 hommes au plus) a effectivement constitué un creuset national mais très relatif puisqu'Abdelkrim, craignant qu'une seule tribu ne domine, a mélangé des soldats d'origines diverses³.

Ces textes se focalisent ainsi sur le fondement tribal et le caractère amazigh d'une nouvelle entité politique à l'échelle du Rif. Ils permettent de donner un nouveau sens à *tamurt n Arrif* : entité socio-culturelle ancienne, référent toujours présent dans la société actuelle, elle est présentée comme un État (avec ses attributs) ou une nation (à travers le néologisme *anamur*) qui a lutté pour son indépendance politique.

Ces éléments rejoignent ainsi les analyses qui ont mis en évidence dans d'autres cadres, comme celui des nations européennes⁴, la relation entre fabrication des imaginaires et construction nationale. Ces quatre narrations, grâce à la reconstruction des faits historiques et à des procédés de nomination, révèlent l'appropriation d'un événement et d'une figure héroïsée par le militantisme amazigh à une échelle maghrébine, contribuant à la défense de l'amazighité. La nouveauté réside dans la valorisation non de la langue ou de la littérature, mais d'éléments socio-politiques idéalisés (tribu, villages et places de ces communautés locales dans la prise de décision à travers leur assemblée) ainsi qu'une expérience politique contemporaine.

Ces nouveautés sont à mettre en lien avec le contexte politique et social d'un espace maghrébin qui vit en ce début de 21^e siècle un moment de profondes contestations, voire des ébranlements majeurs⁵. Le Printemps noir de 2001 en Kabylie⁶ a donné naissance au premier mouvement évoquant le concept d'autonomie ou d'indépendance régionale. Au Maroc, le *hirak* (mouvement) de 2016 s'est traduit, dans le Rif notamment, par de nombreuses manifestations lors desquelles le drapeau de la république du Rif a été brandi, et parfois par des revendications d'autonomie exprimées. En Libye, l'effondrement de l'État Kadhafi en 2011 a vu émerger des propositions de contre-projet institutionnel de la part du mouvement amazigh du djebel Nefousa. Les liens avec ces dynamiques récentes sont parfois explicitement énoncés dans ces récits de la guerre du

(1) M. R. de Madariaga, *Abd el-Krim El Jatabi*, op. cit.

(2) M. Tahtah, *Entre pragmatisme, réformisme et modernisme*, op. cit., p. 128-130.

(3) S. Bessac-Vaure, « La république du Rif », art. cité, p. 335.

(4) Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres, Verso, 1983 et Anne-Marie Thiesse, *La Création des identités nationales. Europe, XVIII^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, « L'univers historique », 1999.

(5) Karima Dirèche, Nessim Znaïen et Aurélia Dusserre, *Histoire du Maghreb depuis les indépendances. États, sociétés, cultures*, Paris, Armand Colin, 2023.

(6) *Ibid.*, p. 257 et suiv.

Rif à travers la présence de photos du *hirak*⁷ ou parce que cette « révolution inachevée » est érigée en matrice des luttes actuelles⁸. Ces narrations participent de l'interrogation des sociétés maghrébines sur les constructions nationales et les modes de gouvernance héritées du 20^e siècle. Sans aller jusqu'à en faire des discours indépendantistes ou autonomistes, elles manifestent néanmoins l'affirmation du local et du régional, essentielle pour comprendre le Maghreb d'aujourd'hui.

Malika Assam

IREMAM-MMSH, CS90412
5, rue du Château-de-l'Horloge
13097 Aix-en-Provence, Cedex 2

Malika Assam est maître de conférences en langue(s) et culture(s) berbères à Aix-Marseille Université, chercheuse affiliée à l'Institut de recherches et d'études sur les mondes arabes et musulmans (IREMAM, UMR7310). Ses recherches portent sur les organisations sociales des sociétés berbérophones et leurs mutations historiques dans le cadre des États et des mouvements sociaux, sur les constructions de l'amazighité et sur le développement des études berbères/amazighes aujourd'hui. (malika.assam@univ-amu.fr)

Berber Narratives of the Rif War: Fabrication(s) of an Amazigh History

— Les récits de la guerre du Rif en langues berbères se multiplient aujourd'hui, depuis les réappropriations des poèmes composés par les Rifains lors de l'événement jusqu'aux écrits diffusés par les militantismes amazighs contemporains. À travers l'analyse du langage et des choix différenciés pour mettre en avant ou occulter certains éléments, cet article interroge ces « traces du passé dans le présent » et, en particulier, la mise en avant du leader rifain Mohand Abdelkrim, personnalité qui dénote avec les « panthéons mémoriels » amazighs habituels. Au-delà des enjeux culturels, ces constructions mémorielles révèlent des défis politiques nouveaux qui touchent l'ensemble du Maghreb entre affirmation du local, logiques régionalistes et pan-berbérisme.

— *Contemporary narratives of the Rif War in Berber languages are multiplying today, and range from reappropriations of poems composed by Rifans during the event to writings disseminated by different Amazigh militant groups. Through analysis of the language used and the different choices made to highlight or, on the contrary, conceal certain aspects, this article probes these “traces of the past in the present” and, in particular, the highlighting of Mohand Abdelkrim, a personality who stands out from the usual Amazigh “pantheons of memory”. Extending beyond identity issues, these memory constructions reveal new political issues that affect the whole of the Maghreb, torn between affirmation of the local, regionalist approaches and pan-Berberism.*

— **Mots clés** : Berbères, militantismes amazighs, constructions mémorielles, héroïsation, enjeux politiques.

— **Keywords**: Berbers, Amazigh activism, memory constructions, heroization, political issues.

(7) « Tayduda n Arrif. Min iena Mulay Muḥend ? (1/4) », art. cité.

(8) A. Ū Lamara, *Muḥend Abdelkrim*, op. cit., p. 15 et p. 220.