

selon ses intérêts. Il s'agit ici de la dimension subjective du problème de la reconnaissance coloniale.

Dans la relation coloniale, il n'y a pas seulement intériorisation de l'identité « inférieure » par les groupes minoritaires dominés, il y a aussi acceptation de la « supériorité » supposée des valeurs et principes proposés par l'État. La « modernisation » des communautés autochtones passerait par l'intégration de ces normes. Conséquemment, le colonisateur prend le contrôle des règles du jeu. Dans les mots de Fanon, ces règles ou normes qui caractérisent la relation en viennent à être considérées plus ou moins comme « naturelles ».

Dans le chapitre 2, l'auteur raconte le passage d'une demande de *reconnaissance culturelle* par le peuple Déné dans les années 1970, à un détournement par le gouvernement fédéral, afin de séparer revendications culturelles et revendications territoriales. Le processus de revendication territoriale alors mis en place par le gouvernement a servi à « façonner subtilement la façon dont les peuples indigènes pensent et agissent par rapport au territoire ». Structurellement, par l'endettement inhérent à des coûteuses procédures juridiques, et subjectivement par l'intériorisation des normes du groupe dominant, les négociations ont poussé les communautés indigènes à entreprendre un processus d'accumulation du capital où le territoire devient ressource matérielle à exploiter.

Toujours en s'appuyant sur les thèses de Fanon, Coulthard critique la « politique de réconciliation », qui va de pair au Canada avec celle de la reconnaissance, afin de rendre les revendications autochtones compatibles avec la souveraineté de l'état colonial, et qui dépeint les Autochtones comme des victimes incapables de pardonner. Il ajoute que le ressentiment et la colère peuvent induire une rupture de la sujétion coloniale, et permettre la création de pratiques anticoloniales et de nouvelles subjectivités.

Coulthard reprend à nouveau à son compte les thèses de Fanon, ainsi que celles de Leanne Betasamosake Simpson au sujet de la décolonisation, afin de démontrer la nécessité d'une transformation initiée selon les termes de l'opprimé. La praxis y est définie comme une lutte d'indépendance, indépendance d'abord « subjective », mais qui doit se coupler avec un ajustement structurel significatif. D'où l'appel à une « résurgence » des pratiques et valeurs traditionnelles et à un processus d'autoreconnaissance qui tourne le dos à l'État libéral et ses structures de gouvernance et législatives.

Coulthard précise; ces pratiques culturelles d'autoreconnaissance autochtones, bien qu'ancrées dans un regard vers le passé, et bâties sur les valeurs et principes du passé, ne doivent pas être perçues comme un mouvement qui glorifie le passé, ni comme simplement transitoires, mais permanentes. À la lumière des écrits de Fanon sur le mouvement de la négritude, Coulthard démontre que cette autoreconnaissance n'est pas nécessairement construite sur une vision essentialisée de la culture, mais bien pensée en fonction du monde actuel et des besoins présents et futurs des communautés indigènes.

La conclusion de Coulthard met en valeur les contributions d'auteurs autochtones initiateurs du courant de pensée de la résurgence. Dépassant alors Fanon, il contredit ce dernier en ce qui concerne la primauté de la « nouveauté » au détriment du « passé ». La résurgence indigène, théorisée par Tataiaka Alfred et Leanne Betasamosake Simpson, qu'endosse alors Coulthard, ne demande pas de transcender les pratiques indigènes du passé. Coulthard cite Alfred pour expliquer que ce

traditionalisme se doit d'être « conscient » afin de ne pas se limiter à un retour vers le passé, et Simpson va pour sa part plus loin dans son analyse féministe en interrogeant l'infiltration subtile de normes hétéropatriarcales au sein des pratiques de résurgence.

Il termine son livre par « cinq thèses » sur la politique autochtone résurgente, le tout à la lumière de l'exemple du mouvement Idle No More. Sans les présenter comme prescriptives, il propose une résurgence qui passe nécessairement par l'action directe, par une pensée qui va à l'encontre de l'accumulation capitaliste, qui freine la dépossession des Autochtones dans les villes, rétablit la justice pour les femmes et enfin, comme il le démontre dans le premier chapitre, une résurgence qui va au-delà des revendications faites à l'État-nation. Un programme très dense, décrit et expliqué plutôt brièvement, mais qui mérite d'être analysé, comme tout le reste de ce livre qui est maintenant partie incontournable du panorama de la pensée autochtone.

Raymond Jamous, *Le sultan des frontières, essai d'ethnologie historique au Maroc*, Société d'ethnologie : Nanterre, 2017, 150 pages.

Ariel Planeix
Chercheur associé à l'UMR Paris I/IRD
Développement et Sociétés

Par-delà la vieille opposition entre histoire et ethnologie – a priori anhistorique, Raymond Jamous propose une rencontre entre ce que la connaissance ethnologique a pu établir de la structure des groupes sociaux et de ce qui gouverne leur économie morale et politique dans un Maroc marqué par la berbéricité, les logiques segmentaires et le culte des saints d'un islam confrérique à fort ancrage rural, et la construction de la dynastie Alawite régnante, fondée au XVI^e siècle à la suite Almoravides (XI^e), des Almohades (XII^e-XIII^e), des Mérinides et des Wattassides (XIII^e-XIV^e) puis des Saadiens (XV^e).

Au Maroc, plus encore que dans le reste de l'Afrique du Nord, trois formes de pouvoir s'exercent selon des modalités qui varient au gré des régimes qui les coiffent et des époques qui les abritent : les *chorfa* (un cherif/sharif, des chorfa/cheurfa), lignages nobles supposés remonter au Prophète de l'islam, les confréries religieuses, dites *zawiya*, issues de chaînes initiatiques détentrices de la *baraka* (littéralement bénédiction, mais qui signifie plus largement pouvoir protecteur du Prophète, capacité surnaturelle conférée par le sceau d'Allah) auxquelles elles se rattachent également, et le sultanat, résultante dynastique d'une domination armée, d'une volonté unificatrice du territoire conquis et mu par une idéologie religieuse de retour aux origines de l'islam et de sa pureté supposée contre les déviations des pouvoirs tribaux et confrériques.

Il y a bien des manières d'écrire l'histoire et les travaux d'historiens du Maroc se heurtent à la fois aux récits de la Nation et aux récits des origines des groupes sociaux locaux, pris dans les rets de leur propre historicité, a priori indifférente à l'établissement d'une unité territoriale telle que celle de la Nation.

Cet essai entend explorer et restituer l'histoire de ces ajustements entre parties à la fois religieuses et politiques. L'auteur, ethnologue, spécialiste des Iqar'iyen, population berbérophone du Rif dont il a retracé les structures sociales précoloniales comme préalable à la compréhension de leur situation contemporaine. Ce va-et-vient entre perception ethnographique de leur historicité et la physiologie de leur relations internes et externes, était déjà au centre de sa démarche, mais restreint au groupe observé. S'il a par la suite travaillé en Inde, ce texte marque un retour à ses premières amours.

La royauté marocaine repose sur deux formes de légitimation : la dynastie et la sainteté. Pour Jamous, la force ne fut pas l'*ultima ratio* des victoires et bouleversements politiques qui ont fait le Maroc, mais y est intimement mêlée la lutte pour l'influence religieuse et le soutien des populations aux confréries et aux saints locaux plutôt qu'aux sultans dans une lame de fond persistante, que seuls les alawites ont su intégrer à leur système de gouvernement.

Les mythes guident la réflexion et disent d'abord la façon dont les Iqar'iyen ancrent leur mémoire dans cette double appartenance à la montagne rifaine et au pouvoir lointain du sultan. Les quatre premiers chapitres s'attachent ainsi à rappeler l'histoire du Maroc sous l'angle de la constitution et de la confrontation des dynasties sultaniennes, des armées voisines et des confréries (dont la bataille dite des « trois rois » fut une sorte d'apothéose). Le modèle dynastique pré saadien s'inscrivait parfaitement dans le modèle khaldounien, celui d'un chef de tribu prenant l'ascendant sur ses ennemis internes et externes et parvenant à installer une domination éphémère, vite contestée par un membre de l'alliance intertribale. Or la dynastie alawite s'est érigée en dehors de ce modèle et s'est installée durablement.

L'objet de ce travail est donc l'histoire des alliances et des reconnaissances réciproques, contraintes ou négociées, des souverainetés complémentaires qui font, au Maroc, à la fois la sainteté du sultan et l'autonomie des populations et des confréries, autonomie toujours combattue et toujours résiliente, une histoire rythmée par les conflits entre les sultans et les confréries religieuses qui leur tinrent tête. Les fameuses confréries zawiya de Dila, de Wazzan, d'Ahansal ou encore celle des derqawa n'ont cessé de contester au Sultan sa légitimité à gouverner d'autres que les siens, au titre d'une connaissance intime des voies du salut et de la protection dont ils faisaient bénéficier les populations qui leur étaient affiliées.

Les sultans alawites eurent pour eux de stabiliser le système du makhzen, l'association entre administration et armée, recrutant des membres de tribus qui se spécialisèrent dans le service du makhzen et des sultans, telles les tribus guich, ou daïa ou maqil. Le recrutement dans les armées, la délivrance de titres, la délégation de pouvoir, le partage du temps mystique entre célébrations sultaniennes et célébrations chérifiennes ont progressivement contractualisé cette alliance sans cesse rejouée, ritualisée. Jamous questionne ainsi cette "incertaine parturition du Maroc" qui fit aux alawites un destin différent des saadiens.

Le chapitre 5 revient sur la façon dont la sainteté du sultan se construit dans la confrontation avec les saints, inscrits dans l'espace confrérique et pourvoyeurs de baraka pour les populations. Le saint et le sultan nouent relation et, au gré des récits et des mythes fondateurs, se valident l'un par l'autre, chacun reconnaissant la puissance et le caractère sacré de l'autre. La

présence du sultan est seule à pouvoir se confronter aux saints et aux confréries dans une alliance dans le respect des prérogatives de chacun. Les déplacements du sultan et de son armée, la *mehalla*, rythment cette histoire en même temps qu'ils l'écrivent. Ces alliances formées à la suite des rencontres et confrontations revêtent un caractère sacré, qui engage tout le corps armé et administratif dans une entreprise missionnaire. « L'expédition est une forme de pèlerinage du souverain », elle est ponctuée du souvenir des glorieux prédécesseurs, se voit ritualisée en maints instants. Elle forme une cohorte non de mercenaires, mais d'engagés pour la cause du Sultan et sous le sceau de sa baraka, laquelle attire tout du long les habitants des régions traversées. L'unité se fait alors en intégrant dans l'alliance les confréries et les lignages, et revêt un caractère mystique qui est celui de l'unité de tous les croyants dans une même *mehalla* du sultan. Ces conflits mobiliseront un espace néanmoins fini qui permettra aux composantes de ce Maroc de s'enfermer dans ce système de relation dont l'une des issues est l'unification sous une bannière. C'est un pouvoir supra tribal, qu'il tire de sa capacité à nouer les fils de ce modèle transcendant et armé.

« Mon hypothèse, dit Jamous, est que les deux niveaux historique et mythique sont complémentaires et renvoient à une forme de reconnaissance réciproque entre le pouvoir central et l'autorité des chorfa et des confréries ». En somme, plus que les cérémonies d'intronisation du souverain connues ailleurs, c'est la circulation répétée, ritualisée et arpentant les portes des territoires variés, qui fait le souverain alawite. C'est en tant qu'il incarne les différentes composantes du pouvoir, qu'il la puise et la redistribue dans tout le pays qu'il devient un incontournable dans l'imaginaire rural : « le souverain chérifien trace par son itinérance un espace frontière, comme le fait le saint : il utilise la violence comme manifestation de son pouvoir politique et il manifeste la force de sa baraka ». La *baraka* « devient cette valeur qui articule les différents niveaux de la relation » dans une alliance sacrée garante de la coexistence pacifique de ces deux pôles de la légitimité à exercer cette double prérogative, chacun à son échelle.

Archambault, Julie Soleil, *Mobile Secrets: Youth, Intimacy, and the Politics of Pretense in Mozambique*. Chicago: University of Chicago Press, 2016, 224 pages.

Arianna Huhn
California State University, San Bernardino

In the wake of Cyclone Idai – which ravaged southern Africa in March 2019 – emerged the story of Amina Murteira, a woman who paid someone in a canoe for her family's rescue using her mobile phone. It was not e-currency from the phone that saved Murteira; it was the phone itself. Murteira exchanged the device for rescue service (Lusa 2019). While expansion of the mobile phone network and its accessibility in Africa has been swift, use of the technology has not always been predictable. The example of Murteira may seem an extreme case, borne of desperation, but Julie Soleil Archambault's careful analysis suggests that phones are in fact enlisted for a host of noncommunication activities in Mozambique. In Inhambane, phones