



HAL
open science

Principes et fonctions du hawəssəŃ, cryptolecte des minorités de genre et de sexualité du nord-ouest marocain

Massinissa Garaoun

► **To cite this version:**

Massinissa Garaoun. Principes et fonctions du hawəssəŃ, cryptolecte des minorités de genre et de sexualité du nord-ouest marocain. *Glottopol: Revue de sociolinguistique en ligne*, 2023, 39, 10.4000/glottopol.3482 . hal-04175083

HAL Id: hal-04175083

<https://hal.science/hal-04175083v1>

Submitted on 1 Aug 2023

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

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

Copyright

Principes et fonctions du *hawəssəš*, cryptolecte des minorités de genre et de sexualité du nord-ouest marocain

Massinissa Garaoun

**Édition électronique**

URL : <https://journals.openedition.org/glottopol/3723>

DOI : 10.4000/glottopol.3723

ISSN : 1769-7425

Éditeur

Presses universitaires de Rouen et du Havre

Référence électronique

Massinissa Garaoun, « Principes et fonctions du *hawəssəš*, cryptolecte des minorités de genre et de sexualité du nord-ouest marocain », *Glottopol* [En ligne], 39 | 2023, mis en ligne le 01 juillet 2023, consulté le 01 août 2023. URL : <http://journals.openedition.org/glottopol/3723> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/glottopol.3723>



Creative Commons - Attribution 4.0 International - CC BY 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne
n°39 – juillet 2023

*Altera lingua ou la construction
sociale de l'altérité linguistique*

SOMMAIRE

- Elatiana Razafimandimbimanana et Gail Prasad : *Introduction (bilingue)*
- Kamila Oulebsir-Oukil : « *Nous sommes amazighes* » : *le parcours d'un syntagme entre marqueur identitaire et revendication sociopolitique*
- Saskia Mugnier : *Surdité(s), langue(s) et altérité(s) : (re)constructions des altérités linguistiques*
- Matthieu Marchadour : *Allophones de France : réflexions sur l'idée d'une altérité linguistique à sens unique*
- Mariama Bayo Khalli : *La langue des parents d'élèves migrants et immigrés : entre exclusion et inclusion pour une coéducation plurilingue réussie*
- Mohamed Hattab : *Pratiques altéro-réflexives des futurs enseignants de FLE par rapport à leurs expériences alterlinguistiques*
- Massinissa Garaoun : *Principes et fonctions du hawəssəš, cryptolecte des minorités de genre et de sexualité du nord-Ouest marocain*
- Laure Gautherot et Odile Schneider : *Le discours public sur la langue équitable en genre en Allemagne : refus d'une altera lingua*
- Morgane Andry : *L'altérité dans les guides touristiques consacrés à l'insularité.*
- Gregory Miras : *Coping et agentivité : quand l'accent « étranger » s'invite dans les talk-shows*
- Philippe Chassé, Alizée Pillod : *J'ai un accent, moi ? les médias et les caractéristiques « atypiques » des personnalités politiques*
- Marika Kunnas, Mimi Masson, Meike Wernicke : *Stories and counter-stories from french second language researchers*
- Jésabel Robin : *La construction institutionnalisée de l'altérité en mobilité professionnelle : une réification bien pratique ?*
- Marie Le Mounier : *De l'Altera Lingua à l'Altera Imago : pour aller vers l'autre, il faut l'imaginer*

Compte-rendus

- par José R. de Arellano : Catherine Roth, 2022. La Nation entre les lignes. Les Saxons de Transylvanie et la question des identités. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 625 p.*
- par Louis-Jean Calvet : Salih Akin, Introduction à la linguistique kurde, éditions Lambert-Lucas, Limoges, 2023, 320 p.*

PRINCIPES ET FONCTIONS DU *HAWƏSSƏŞ*, CRYPTOLECTE DES MINORITES DE GENRE ET DE SEXUALITE DU NORD-OUEST MAROCAIN

Massinissa Garaoun

Laboratoire Langage, Langues et cultures d’Afrique (LLACAN), École Pratique des Hautes Etudes (EPHE)

Introduction¹

Le Maroc est le pays comprenant le plus de langues secrètes décrites à ce jour à l’échelle de l’Afrique du Nord et du monde arabophone. Les argots marocains présentent des profils très divers. Leur emploi peut être lié à l’appartenance à des groupes sociaux variés : commerçants juifs [Pianel 1950, Chetrit 1994], étudiants religieux [Berjaoui 1994], poètes [*ibid.*], confréries mystiques [*ibid.*], jeunes [*ibid.*], prisonniers [*ibid.*], etc².

Parmi les variétés décrites à ce jour, quelques-unes sont définies par l’appartenance à un genre social : il s’agit des parlers secrets féminins *tagnawt* et *taqjimt* à base berbère tachelhiyt (Lahrouchi et Ségéral 2016 & 2010)³ et des *yoş* à base arabe féminins employés à Marrakech et Casablanca (Youssi 1977 :139)⁴. C’est également le cas de l’argot que nous présenterons dans cet article, pratiqué par les membres de communautés de minorités de genre et/ou de sexualité, et tout particulièrement par des femmes (transgenres et cishétérosexuelles⁵) vivant du travail du sexe.

Des sociolectes communautaires propres aux minorités de genre et/ou de sexualité ont été décrits sur les cinq continents. Ces parlers, dénommés *Queer⁶ Languages* dans la littérature

¹ Je remercie Taha qui a recueilli pratiquement toutes les données présentées dans cet article et m’a aidé à traduire son résumé en darija marocaine. Je tiens également à remercier Amina Naciri-Azzouz pour sa relecture et ses commentaires sur une version précédente de ce papier.

² Voir également Berjaoui 1996, 1997, 2002, 2007 ainsi que Youssi 1997.

³ Pour lesquels nous ne disposons encore d’aucune donnée d’ordre sociolinguistique. Ces parlers ont pour matrice le berbère tachelhiyt contrairement à ceux présentés précédemment.

⁴ Nous ne disposons d’aucune information sur les conditions d’utilisation ou encore les raisons d’apprentissage et de transmission de ces parlers secrets féminins, contrairement aux variétés pratiquées par des groupes masculins décrites par Berjaoui.

⁵ Ou perçues socialement comme telles.

⁶ J’utiliserai le terme anglophone *queer* dans le sens de minorités de genre et / ou de sexualité surtout dans les expressions renvoyant aux parlers, argots et autres pratiques langagières propres à ces groupes. Il faut noter que *queer* et les différentes connotations politiques pour lesquelles ce mot est connu dans le monde anglophone et plus largement en Occident, ne sont pas forcément revendiquées par les membres de la communauté enquêtée. J’ai fait le choix de son adoption dans un souci de classification sociolinguistique, afin d’inscrire ce travail parmi le champ

anglophone consacrée⁷, sont généralement formés à partir d'une matrice linguistique correspondant à la langue du groupe dominant⁸. Au Maroc, les quatre *Queer Languages* recensés à ce jour (Garaoun 2022) ont tous pour matrice la darija (arabe dialectal marocain). L'un d'entre eux, la *Həḍḍāt əl-Lwāba* (Garaoun 2022), correspond à une base lexicale accompagnée de caractéristiques prosodiques, phonétiques et grammaticales (Garaoun 2022), tandis que les trois autres appliquent, en plus de ces éléments, des procédés d'encodage morpho-phonétiques. C'est le cas de la variété sur laquelle je me pencherai ici, le *hawəssəš* (ou *hawəs*⁹), un parler communautaire queer et cryptique à matrice arabe pratiqué dans la région du Chamal¹⁰ marocain.

La persécution des minorités de genre et de sexualité marocaine concerne à la fois le niveau institutionnel (lois l'article 489 du Code de procédure pénale marocain punissant les relations sexuelles « homosexuelles ») et individuel (agressions, campagnes homophobes et transphobes¹¹, etc.). Cette stigmatisation entraîne souvent les membres de ces communautés appartenant aux classes populaires à vivre d'économies parallèles, les exposant encore plus aux violences et à la criminalisation.

L'entre-soi à la fois désiré par des individu.e.s partageant des pratiques communes et contraint par l'altérisation et la ségrégation sociale qu'ils subissent, a participé à alimenter des cultures, notamment linguistiques, propres à elleux-mêmes. À partir des données récoltées lors d'entretiens sociolinguistiques réalisés auprès de deux locuteur.ice.s du *hawəssəš*, je présenterai ses raisons d'être, les bases de son fonctionnement, de son processus d'apprentissage, de même que les discours portés sur son origine et sa diffusion. Ceci me permettra de documenter pour la première fois ces aspects pour un cryptolecte d'Afrique du Nord, en tentant de questionner les différentes facettes de ses fonctions et de son appropriation par ses locuteur.ice.s.

Méthodologie

Cet article est le résultat de recherches collaboratives menées aux côtés de l'organisation néerlandaise queer féministe Taanit, à travers le projet *Tarikhona Huna* (« notre Histoire Ici »), dont l'objectif est le recueil et l'archivage des savoirs et cultures des minorités de genre et de sexualité marocaines. En 2021, ce projet a mené à la réalisation de plusieurs entretiens consacrés aux pratiques langagières propres aux minorités de genre et de sexualité marocaines.

Dans cet article, je mobiliserai deux entretiens réalisés auprès de deux locuteur.ice.s du *hawəssəš* par Taha, tétouanais.e, diplômé.e en sociologie, étudiant les communautés LGBTQ+

d'études dédiées aux codes langagiers des minorités de genre et / ou de sexualité pratiquée dans le monde, ou *Queer Languages*.

⁷ Pour une réflexion typologique sur l'intérêt de cette dénomination voir Barrett 2018.

⁸ Par exemple le polari en Angleterre à matrice anglais, le SwardSpeak aux Philippines à matrice tagalog, ou le pajubá au Brésil à matrice portugaise.

⁹ *Hawəs* ou *hawsīya* (étymon inconnu) désigne dans l'arabe du Nord du Maroc différentes sortes d'argots cryptiques (cf. Ziamari, Caubet, Miller, Vicente 2019 qui documentent une forme de *Hawəs* employé par de jeunes hommes à Meknès) ; remplaçant le terme *gawəs* bien connu pour la région du Dakhil (Ibid.). *Hawəssəš* correspond à la réalisation cryptique du mot *hawəs* dans le code des minorités de genre et de sexualité du Chamal. Dans cet article, nous référerons à cette variété spécifique à la fois au moyen du terme *hawəssəš*, qui a l'avantage de ne pas laisser d'ambiguïté sur la variété en question, mais aussi de *hawəs*, qui est le terme qui a le plus souvent été employé durant les entretiens réalisés en darija.

¹⁰ Le Chamal (Nord en arabe) marocain est une région socio-culturelle correspondant aux montagnes du Rif marocain et à leurs environs directs. Localement, plusieurs entités culturelles peuvent y être distinguées, parmi les plus importantes numériquement citons les Rifains berbérophones à l'est, les Jbalas arabophones à l'ouest. La région où est pratiquée le *hawəssəš* correspond à la partie occidentale arabophone, et plus précisément aux espaces urbains (où des identités citadines locales priment sur celles des groupes précédemment cités).

¹¹ Tel le terrible exemple de la campagne de révélation d'homosexualité qui a eu lieu au printemps 2020 au Maroc (Nassawiya 2020).

au Maroc et membre de l'organisation Taanit. Ces consultant.e.s ont accepté de participer à ce projet afin que leurs mémoires et leurs savoirs soient archivés, scientifiés et transmis aux membres de leurs communautés ; mais aussi pour adresser d'autres représentations d'elleux-même que celles données par les discours criminalisants, discriminants ou misérabilistes.

Ces entretiens ont été réalisés dans des espaces privés à Tanger et à Tétouan. Durant les entretiens, des directives éthiques complètes ont été suivies pour garantir l'anonymat, la sécurité et la protection des participant.e.s¹². Les entretiens ont été enregistrés en audio avec le consentement préalable des participant.e.s. Ils furent réalisés par Taha à partir d'un questionnaire sociolinguistique et ethnographique portant sur le fonctionnement, l'origine, et l'apprentissage du *hawəssəš* composé par Taha, Marwan et moi-même. Nous avons tenté d'appliquer à travers ce questionnaire la méthode directe proposée par Garrett, Coupland et Williams (2003), en favorisant les questions hypothétiques et en tentant d'éviter le biais de désirabilité sociale¹³.

Le premier entretien (E. 1. : 18, 36 minutes) fut enregistré auprès de T., femme transgenre de 20 ans originaire de Tanger et résidante dans cette ville. Le second entretien (E. 2. : 7, 42 minutes), a été enregistré auprès de Slimana, membre de la communauté s'identifiant au masculin résidant et originaire de Tétouan. Nous sommes très reconnaissant.e.s envers ces deux consultant.e.s d'avoir accepté de partager avec nous leurs expériences, leurs savoirs, et de nous avoir transmis un peu de la langue et de la culture de la communauté qu'ils ont contribué à édifier¹⁴.

Précisions dialectologiques

Les deux entretiens ont été majoritairement réalisés en arabe marocain (darija) dans les parlars de Tanger (T.) et de Tétouan (Slimana et Taha). Dans le cadre de cet article, nous avons proposé de leur donner une transcription phonologique en caractères latins¹⁵. Il faut signaler quelques insertions durant les entretiens d'une part de la *hawəssəš*, d'un lexique communautaire queer marocain (cf. tableau) mais aussi d'alternances codiques (non adaptées phonétiquement à la darija) en français et en arabe classique. Nous avons pris soin tout le long de cet article d'employer une écriture inclusive prenant en compte la diversité des appartenances des membres des communautés et de respecter le choix de ne pas traduire l'auto-dénomination des minorités de genre et de sexualité marocain *lūbya* (pl. *lwāba*)¹⁶.

L'arabe tangérois et tétouanais sont des variétés citadines préhilaliennes (Marçais 1991) représentants caractéristiques de l'arabe dit chamali (*əl-həḍra šamālīya*), Tanger étant l'un des poumons économiques du Maroc. Son parler se distingue fortement des autres variétés du nord du pays à la fois pour des raisons de peuplement historique (Aguadé 2015, 2022) et de nivellement avec les koinés urbaines du centre du pays (ou Dakhil). La variété de Tétouan,

¹² Nous avons reçu l'approbation d'un comité éthique issu de membres de l'association Taanit, qui s'est assuré du respect de la confidentialité des informations données durant les entretiens et insérées dans cet article.

¹³ Certains éléments récoltés durant les entretiens ne pourront pas être rendus publics puisqu'ils concernent des sujets sur lesquels les locuteur.ice.s préfèrent garder le secret. Ils entreront dans les archives privées en cours d'édition par Taanit afin que les membres de la communauté puissent y avoir accès.

¹⁴ Dans un souci de préservation de l'anonymat de nos consultant.e.s, les informations délivrées concernant la manière dont celles-ci furent contactées ainsi que les modalités précises des entretiens ne pourront pas être données.

¹⁵ Voici la liste de nos choix graphiques concernant la transcription latine de l'arabe marocain et du *hawəssəš* : /x/=[χ], /ġ/=[ɣ], /š/=[ʃ], /č/=[tʃ], /ž/=[ʒ], les emphatiques sont signalées par un point souscrit. Je m'excuse par avance des erreurs possiblement commises dans la transcription des entretiens. Un point en particulier, la transcription du système vocalique, est assez hasardeux : nous avons appliqué à ce niveau les normes les plus fréquemment observées ailleurs en arabe marocain, tandis que selon Aguadé (2015) les parlars du Chamal marocain disposent d'un inventaire vocalique plus important en particulier concernant les voyelles courtes.

¹⁶ Cf. Garaoun 2022.

capitale régionale d'envergure plus modeste, présente un type plus conservateur et caractéristique du parler du nord marocain influencé par les parlers préhilaliens villageois du Rif occidental dits Jbalas.

Les lectures avec lesquels nos informateur.ices se sont exprimé.e.s durant les entretiens présentent des traits communs – typiquement préhilaliens citadins¹⁷ – ainsi qu'un certain nombre de différences :

- Le parler de T. correspond au parler citadin de Tanger auquel s'ajoutent plusieurs phénomènes assez inattendus de nivellement avec les koinés du Dakhil¹⁸ ; il comporte également beaucoup d'emprunts au français et à l'arabe standard.
- Le parler de Slimana présente les traits caractéristiques du parler citadin de Tétouan¹⁹, il emprunte parfois à l'arabe standard et plus rarement au français.

Nous avons également pu noter des différences dialectales dans le type de *hawəssəš* pratiqué par les deux locuteur.ice.s, lesquelles pourraient suggérer une variation soit de type géographique entre le *hawəssəš* de Tanger et celui de Tétouan²⁰, peut-être combinée à une variation diastratique (T. se genre au féminin, et Slimana au masculin), voire individuelle.

À titre d'exemple la phrase « ce garçon-là est beau²¹ » est réalisée en *hawəssəš* :

- Par T. (<Tanger) : *lašūššək əl-šāyāššəl lazyāššən*
- Par Slimana (<Tétouan) : *dīk əl-šāyāššəl lamzāššīwən*

De même, la phrase « nous nous retrouverons au parc²² » est dite :

- Par T. (<Tanger) : *lašūššək f lažəššəda*
- Par Slimana (<Tétouan) : *lətləšqla f lažwəšda*

¹⁷ Ces caractéristiques sont : au niveau phonétique, la réalisation sourde du **Qāf*, assourdissement occasionnel du **Dād* -> [tʰ] (*bašīit-hum* « entre elles.eux »), la conjugaison des verbes défectueux avec le paradigme reconstruisant la racine défectueuse (*bqāw* « ils sont restés ») ; au niveau lexical *šbar/yəšbar* « trouver », *šāyāl* « garçon », *šāyla* « fille », *fhāl* « comme » ; au niveau grammatical signalons l'absence d'opposition de genre et de nombre dans le démonstratif distal/anaphorique *dīk*, ainsi que l'absence d'opposition de genre à la deuxième personne marquée à l'accompli par une unique forme sans désinence suffixée (*təfhəm* « tu comprendras », trait pan-préhilalien) ; et à l'inaccompli par la suffixation systématique de *-ti* (*fhəmti* « tu as compris »), trait fréquent à Tanger mais inhabituel à Tétouan.

¹⁸ Ces éléments possibles de nivellement sont par exemple le participe actif *šāyy* « venant » (vs. Chamal *māzi*), la marque de génitif accordée au féminin *dyālt* (vs. Chamal *dyāl* invariable), ou encore le suffixe prépositionnel *-ya* (ex. *liya* « à moi ») souvent assigné à la koiné de Casablanca. Ces phénomènes pourraient s'expliquer par les relations privilégiées de Tima et plus globalement de la communauté transféminines tangéroise avec les communautés équivalentes des villes du Dakhil (dont il arrive que les membres migrent ponctuellement ou durablement vers les villes du Chamal et vice-versa).

¹⁹ Parmi ces derniers signalons au niveau phonétique la conservation de différentes diphtongues (*bayn* « entre »), la chute fréquente de la laryngale [h] ; parmi les éléments grammaticaux (*tšalləmt-la* « je me suis habitué à elle »), l'assimilation de [l] avec les désinences verbales de la conjugaison suffixale (*qutt-lək* « je t'ai dit »), réalisation sourde du **Qāf* -> [q], l'affrication de [t] (non noté dans ma transcription), la spirantisation de [b] (peu prononcée). Au niveau lexical : *šməll/yšməl* « faire », *čāfl/yčūf* (<ŠWF) « regarder » (+ un impératif-interjectif *čū* « regarde »), *txəl/yətxəl* (<DXL) « entrer », *mzīwən* « beau », *šən(nu)* « quoi » (interrogatif de chose), *līl* (+ pronom) « à, pour », etc. Enfin au niveau grammatical, signalons l'utilisation du négateur postverbal *ši*.

²⁰ Une enquête dédiée à venir devrait permettre de venir élucider cette question. D'une manière générale, il me semble que globalement, le code employé par Tima présente un degré d'encryptage plus important (touchant plus de lexèmes) que celui de Slimana.

²¹ Phrase réalisée en darija du Chamal *dīk əl-šāyāl mzīwən* par Taha lors des entretiens.

²² Phrase réalisée *nətləqāw f əz-žərda* par Taha durant chaque entretien. En arabe tétouanais, *žərda* serait une forme récente, tendant à remplacer la variante *ğərda* plus ancienne (Naciri-Azzouz, communication personnelle).

Fonctionnement de l'argot

Le *hawəssəš* est un langage secret formé à partir de la darija des villes du Chamal marocain. Celui-ci se distingue de sa matrice sur plusieurs points, parmi lesquels nous avons noté :

- Un lexique particulier (cf. tableau)
- Des innovations morpho-syntaxiques
- Des procédés morphophonologiques d'encryptage du lexique s'appliquant aussi bien au lexique de fond arabe de la matrice, au lexique propre au code, et aux emprunts à d'autres langues²³
- Une prosodie spécifique, notamment marquée par une grande vitesse d'élocution et par une certaine iconicité²⁴

Nous nous intéresserons ici aux troisième et quatrième points, en regardant les réponses de nos consultant.e.s à nos interrogations²⁵.

À la question de la description des techniques d'encryptage de la *hawəssəš*, nos enquêté.e.s nous ont donné certains éléments concernant uniquement le bouleversement de la structure phonématique :

(a) Insertions de segments : *ka tzīd-la ġīr žūž d-əl-ħurūf, u məlli ka tzīd-lha dīk əl-ħurūf šāfi l-kəlma ma ka təbqa*²⁶ *ma ġrūfa ktər* « tu lui rajoutes seulement deux sons, et à partir du moment où tu lui ajoutes ces sons, c'est bon, le mot n'est plus reconnaissable (2) ; » *ka təžbər ši kəlma, ka təxxəl-la ħarf ʔal w ka ttəxxəl-a ħarf ʔaks wālākīn dāk ʔaks ka tqərrəb*²⁷ *-ha šša* « tu trouves un mot quelconque, tu lui insères le son L et le son S, mais ce S tu le rapproche d'un CH²⁸ (2) ; »

²³ Ces procédés sont fréquents parmi les langues du monde et ont été observées parmi les cryptolectes attestées sur tous les continents. Citons parmi les dialectes arabes leur attestation par Pound (1963) au Liban et en Irak, Burling (1970) en Egypte, Walter (2002) et Bakalla (2002) dans la péninsule arabique, etc. Nous les avons repérés dans plusieurs parlers queers maghrébins comme la variété *gəzmi* employée principalement par des personnes transféminines dans les villes de Tunis et de Sousse en Tunisie, ou le *slāgānəž* partagé par les minorités de genre et de sexualité, les travailleur.se.s du sexe et certains hommes cishétéronormés vivant d'économies parallèles à Annaba en Algérie. Au Maroc, ce procédé est bien connu de différents parlers cryptiques (Heath, 1987 : 197), dont plusieurs parlers queer : c'est notamment le cas de diverses variétés de *gawəš* employées dans les villes du Dakhil (Agadir, Casablanca, Marrakech, etc.), mais aussi dans le nord du Maroc du *hāngūna* ~ *hāngūnas*, cryptolecte propre à la ville de Tétouan, employé entre autres par les minorités de genre et de sexualité, parfois également locuteur.ice.s du *hawəssəš*.

²⁴ Naciri-Azzouz qualifie cette prosodie de très caractéristique de l'accent chamali (communication personnelle).

²⁵ L'objectif de cet article n'est pas de donner le fonctionnement du système d'encryptage lexical de cette langue secrète. Ce fonctionnement ne pourra être donné que dans une archive d'accès privée destinée aux membres de la communauté ou délivrée publiquement dans le cas où l'aspect secret de l'utilisation de cette langue venait à se perdre. Pour la question du lexique propre à cet argot, nous proposons quelques éléments dans le glossaire situé à la fin de cet article.

²⁶ Il faut noter la chute du second élément de négation *š(i)*.

²⁷ Ce mot pour lequel nous avons perçu une spirantisation marquée de [b] dans le parler de Slimana.

²⁸ Pour référer aux éléments consonantiques insérés dans la technique d'encryptage, Tima a employé les consonnes de l'alphabet arabe scolaire : *sīn* pour [s], *šīn* pour [ʃ]. Tandis que dans la description de ces insertions données par Slimana, celles-ci correspondent à un tout autre système : *ʔal* pour [l], *ʔaks* pour [s], et *šša* pour [ʃ]. Je ne sais pas si cette manière d'épeler les éléments insérés correspond à la technique d'apprentissage du code local ou à une création de Slimana générée pour le besoin de cette démonstration. Dans les deux cas, ces réalisations sont intéressantes puisqu'elles démontrent que, même sans avoir reçu un enseignement théorique de l'argot (cf. partie Transmission de l'argot), ces locuteur.ice.s sont capables d'en donner les principes de base à partir de ressources natives. Il nous reste à confirmer si les réalisations des insertions phonétiques données par Slimana correspondent à un système endémique, peut-être propre à la *hawəssəš* ou au dialecte arabe régional. Celles-ci ne sont pas sans rappeler les techniques d'enseignement d'autres argots dont les techniques d'encryptages sont traditionnellement enseignées par épellation (ex. du cryptolecte africain-américain tut, Angelou 1969). Sur la diversité de l'épellation des consonnes dans un enseignement non-standard au Maghreb, voir les différentes dénominations des lettres de l'alphabet tiffinagh chez les touaregs (Prasse 1972).

(b) Déplacements de segments : *ka taqlab al-kalma m al-taht u ka tzid fli-ha bazzaf dyal l-huruf* « tu retournes le mot à partir de sa base et tu lui ajoutes plusieurs sons (1) »²⁹

Les données perceptuelles récoltées durant les entretiens font apparaître l'importance particulière accordée au procédé d'insertion (a) à chaque fois présenté en premier : *dak sin sin alli ka yhammaq ki yzarh-ak* « ce *sin* ou *chin* qui rend fou, qui t'éreinte (1) »³⁰, *harf sin ki yxarbaq al-kalma* « le lettre chin chamboule le mot (1) ; » *zarba bi-ha w dak as-sin as-sin* « au moyen de la vitesse (d'élocution) et de ce *sin*, *chin* (1) »³¹.

D'après Storch (2011 : 21-22) l'effet « irritant » de ce type de manipulation - avec la répétition de certaines consonnes, la reduplication et l'allongement des mots -, seraient caractéristiques des langues dont la morphologie associe les différentes classes grammaticales avec des schèmes particuliers : c'est le cas des langues sémitiques³². D'après Youssi (1977 : 138), cette ostentation phonétique itérative parfois désagréable aux premiers abords pourrait constituer en elle-même un élément d'encodage³³.

Les règles apportées en réponse à nos questions durant les entretiens sont assez subsidiaires et ne permettent pas de reproduire le processus d'encryptage sophistiqué de cet argot³⁴. Nos deux collaborateurs se sont surtout concentrés sur la description de procédés d'insertions de matériaux phonétiques. Or ces ajouts sont régis selon un modèle spécifique prenant en compte le gabarit consonantique ; ils peuvent venir entraîner des bouleversements sur le vocalisme, la longueur consonantique et / ou provoquer la chute de segments. De toute évidence, nos consultants (et probablement l'ensemble des locuteurs) n'ont pas reçu un enseignement théorique de l'argot. Ils ont eu la capacité de l'apprendre, de l'appliquer et de le transmettre de manière empirique, ce qui confirme leur importante maîtrise de l'argot et de sa matrice³⁵.

²⁹ D'après ces données, le *hawassas* appartient aux « *play languages* » de la littérature anglophone. D'après Bagemihl (1995), ces cryptolectes peuvent être typologiquement divisés en 4 catégories selon le type de « *language game* » c'est-à-dire de manipulations syllabiques qu'ils attestent : (1) infixation ou affixation, (2) modèle de correspondance (« *template* »), (3) remplacement, (4) inversion. L'argot étudié dans le présent article correspond à la fois à la première catégorie (a), la seconde et la troisième (non données est-ce qu'il s'agit de toutes les catégories par les locuteurs) ainsi qu'à la quatrième (b). La seconde catégorie est sans doute héritée génétiquement du fait que l'arabe, une langue dont la morphologie fonctionne déjà selon un modèle d'association de racines et de schèmes, à partir duquel [accord avec modèle ?] le cryptolecte vient seulement ajouter de nouvelles combinaisons.

³⁰ À la question « pourquoi avoir choisi spécifiquement ces deux sons » Slimana a répondu *ma sand-i si ya wadd-i l'las had al-luga xarna-ha haka* « je n'ai pas (de réponse) mon ami pourquoi nous avons choisi (de rendre) cette langue ainsi ».

³¹ Fait intéressant, l'insertion des éléments phonétique [s] et [ʃ] est connue d'autres parlars queers à l'échelle transmaghrébine : dans le *slaganaz* d'Annaba, les principaux éléments phonétiques insérés sont [s] et [n], c'est ainsi que le pronom *ntuma* « vous » devient *ntunsuma*, *lgit* « j'ai trouvé » devient *lgimsit*. Dans le *gazmi* des communautés transféminines tunisiennes, /s/ est presque systématiquement affixé aux noms et aux verbes, comme dans *sušwāyās* (<*šiša* « narguilé ») ou *šolbe* (<*libi* « lybien »). Youssi (1977 : 140) signale l'existence d'un cryptolecte fonctionnant par « brouillage du *sin* » à Oujda (Nord-Est marocain).

³² D'après la même auteure, la morphologie de ces langues serait assez comparable à celle des « *play languages* », ce qui rendrait les « *play languages* » formés à partir de langues morphologiquement comparables « *at the same time relatively easy to memorize and decode* ». Une allégation qu'il conviendrait bien sûr de confirmer.

³³ « *L'utilisation des éléments de brouillage et de la transposition donne une allure allégorative et de consonnant [...] qui peut avoir, en quelque sorte, un effet « hypnotique » sur le non-initié. Tout l'attention de cet auditeur est alors accaparée par ce phonétisme « anormal* » (Youssi 1977 : 138).

³⁴ D'après Storch (2011 : 22) les locuteurs de cryptolectes « can explain the rules of a given play language with reference of the syllable and morpheme boundaries and can thus provide knowledge on the active use of the secret language. » Mes observations dans le cas de la *hawassas* et d'autres cryptolectes queers maghrébins m'entraîneraient plutôt à nuancer ce constat puisque cette capacité à décrire les processus d'encryptage est très différente d'un locuteur à l'autre et le plus souvent très insuffisante pour les comprendre et les reproduire.

³⁵ En effet, la maîtrise de la *hawassas* nécessite une division des différentes catégories grammaticales de la matrice (arabe marocain), qui est une langue essentiellement orale non-enseignée. D'une certaine manière, la création, l'apprentissage et la pratique d'un cryptolecte peuvent être décrits comme des exercices linguistiques

À la suite de ces introductions au procédé d'encryptage, nos informateur.ice.s ont souhaité nous donner des exemples concrets du procédé d'encryptage à partir de phrases et de mots isolés : *dāba ču ři-ni ři žm̄la ndūzř-a-līlak b əl-hawəs* « maintenant regarde, donne-moi une phrase quelconque je vais altérer pour toi en *hawəs* (2) » ; *dāba mařalan kəlma nəhdəř ma ġa təbqa ři nəhdəř, xāřř-ək tqūl nləhdəř* « maintenant par exemple, le mot « je dirai », il ne pas rester ainsi « je dirai », il faut que tu dises [je dirai] (1) » ; *bhāl mařalan řana ġa nəmři ġa lamřiři* « par exemple je vais m'en aller, [je vais m'en aller] (équivalent en *hawəs*) (1). »

T. a aussi insisté sur le fait que le procédé d'encryptage du *hawəs* ne fonctionnait pas que sur un lexique précis ou sur la darija pratiquée dans la région du Chamal mais sur n'importe quel vocable dans n'importe quelle variété d'arabe³⁶ : *mařalan, qūl-liya kəlma b-əl-kazāwīya řa nřmāl-ha-lək b-əl-hawəs* « par exemple, dis-moi en mot dans le dialecte de Casablanca et je te le rendrai en *hawəs* (1) » ; *řəyy kəlma nqədrū nqəlbū-ha, řəyy kəkma ka tətqəlləb* « n'importe quel mot peut-être renversé, tous les mots sont renversables (1) ».

Il existe également une prosodie particulière associée à la pratique de cet argot. Cet élément prosodique nous a paru être marqué d'une part par un élément de voix genrée attendu dans le cas d'un argot queer ou trans, et d'autre part par une vitesse d'élocution très élevée, laquelle entrerait d'après T. dans le processus d'encryptage de la langue : *ila hdəřt-lək b əz-zərba ma ġa təřhəm walu* « si je te parle vite, tu ne comprendras rien » ; *řřīb yəřhəm ila zřəbti* « c'est difficile si tu accélères (ta vitesse d'évolution) ».

Afin de nous démontrer l'importance de cet élément, T. a répété à Taha des phrases en *hawəs* avec la vitesse d'élocution habituelle puis lentement. Dans les deux cas il était impossible pour Taha (et pour moi) d'identifier un seul élément lexical parmi ces phrases, mais selon T., un *outsider* habitué à entendre la langue (typiquement un client régulier de travailleur.se.s du sexe) pourrait arriver à la comprendre si celle-ci était pratiquée lentement. Pour cette raison, l'élocution rapide du *hawəs*, et par conséquent sa maîtrise parfaite est une condition *sine qua non* de son utilisation dans l'espace public. Ceci afin que les *outsiders* ne puissent pas en comprendre le fonctionnement : *ġi ři wāhəd ki yəhdəř bi-ha b řwiyya ki yfəřhūha, ma ka nəbgřw ř, ka nqūlu-lu lla ma təhdəř bi-ha* « seulement si quelqu'un.e le parle lentement et le divulgue, nous n'aimons pas (cela), nous lui disons de ne pas le parler (1). » *ka nqūlu-lhum lažəmař lařūřřək lamāřřa lamōřřəř* « nous leur disons [attention nous sommes parmi les gens] (1). »

Destination de l'argot

La première raison d'utilisation du *hawəs* évoquée durant chacun des deux entretiens est la conservation de l'aspect secret d'un message ou d'une conversation : *hiyya ka təstařmāl bhāl hakka, bāř wāhəd axur ma yəřhəm-na ř* (1) « elle s'utilise de cette manière, afin que quelqu'un d'autre ne puisse pas la comprendre » ; *ki bgřna nqūlu ři řāža ma ka nəbgřw ř nbəyynu řāhda*³⁷ *-hum* « lorsque nous voulons dire quelque chose que nous ne souhaitons pas faire paraître auprès d'eux (1) » ; *ki ka nəhdəř řla ři mawđuř ki yxəřř-na nəhdəř b had-əl-luġa lli ka tsāřad-na bāř ən-nāř ma yřəřfu řlāmən ka nəhdəř* « Lorsque nous discutons d'un sujet qui nécessite que nous nous exprimions dans cette langue, qui nous est utile afin que les gens ne sachent pas

d'approfondissement et de recherche sur le fonctionnement (phonétique, grammatical, etc.) de sa matrice. En *hawəs*, il convient notamment de procéder à une classification morphologique de la matrice puisqu'un nom n'est pas encodé de la même manière qu'un verbe, etc.

³⁶ Les règles du *hawəs* peuvent également s'appliquer à des termes empruntés par la darija à d'autres langues adaptées phonétiquement, nous ne savons pas ce qu'il en est des emprunts non-adaptés phonétiquement à l'arabe et dont la morpho-phonétique serait très éloignée de cette langue.

³⁷ Dans *řāhda* « à côté » (normalement *řda*) l'élément initial /řa/ semble correspondre à une syllabe de soutien.

de quoi nous parlons (1)³⁸ ». La prévention d'un potentiel danger d'agression dans l'espace public est un exemple type de cette utilisation secrète, également donnée durant les deux entretiens : *bāš ən-nās ma ysəmŋu šənnu ka nqūl, tŋraf yəqdər ydərɔb-ək wəlla ši ħaža yəwqəš ši məškil* « pour que les gens n'entendent pas ce que je dis, tu sais, il se peut que quelqu'un te frappe ou qu'un problème advienne (2) » ; *yəqdər yəkūn wāħəd homophobe žāyy*³⁹, *wəlla ši wāħdīn yəžīw ydərɔbu, hadu lli yəkūnu wāqfīn f šārīš, ki yəttfāhmu ŋli-hum b hadīk ŋarīqa* « il se peut que quelqu'un d'homophobe arrive, ou bien que des gens viennent pour frapper, ceux qui passent leur temps dans la rue, on se comprend à leur sujet de cette manière-là ».

Nos collaborateurs nous ont également donné des profils d'*outsiders*, c'est-à-dire de non-membres de la communauté, dans l'environnement desquels le code pouvait être utilisé afin de conserver un message secret. Ces *outsiders* sont les hommes et en particulier les policiers et les clients du travail du sexe⁴⁰ : *rəžžāl ma ki yŋərfu-ha š* « les hommes ne la connaissent pas (1)⁴¹ » ; *kānu ki yəstaŋmlu-ha ħda l-būlīš bāš ma yfəhmu-hum š* « ils l'utilisaient à côté de la police pour qu'ils ne les comprennent pas (1)⁴² » ; *ħiyya ttabnāt ŋla had əl-qaḏīya, ŋla lə-klīyān ŋla n-nās ma yfəhmu-ha š* « cette langue a été conçue pour cette cause, pour le client pour que les gens ne la comprennent pas » ; *ŋlāš ħiyya šŋība had əl-luğa, bāš tastaŋməl-ha mŋa lə-klīyān* « pourquoi cette langue est-elle difficile ?, pour que tu l'utilises avec le client ».

En dehors de ces emplois très concrets du *hawəssəš* dans des situations de danger ou dans l'exercice risqué du travail du sexe de rue, cet argot semble également jouer un important rôle social et communautaire sur lequel nous reviendrons plus bas.

³⁸ Il me faut également signaler la comparaison suivante *bħāl əlli kānət ħiyya š-šəħa d əš-šamāl* « Comme s'il s'agissait du chleuh de la région du Nord (1) ». En Afrique du Nord, le glottonyme *šəħa*, qui a donné le français chleuh, est généralement utilisé pour désigner différentes variétés. Au Maroc, aujourd'hui [déplacement] il est principalement employé pour désigner le berbère tachelhiyt pratiqué dans la plaine du Souss, le Haut-Atlas et l'Anti-Atlas ; bien que beaucoup d'arabophones maghrébins emploient le terme *šəħa* pour désigner toute variété de berbère. Le terme est d'étymon arabe, et renvoie initialement au fait de s'exprimer de manière inintelligible (Agrou 2012) ; ce qui correspond assez bien à l'idée que l'on peut se faire d'un cryptolecte. Il me paraît également particulièrement intéressant de noter cette l'expression « chleuh du nord marocain », pour deux raisons : d'une part puisqu'elle indique la conservation (locale) du sémantisme ancien du terme *šəħa* « langue incompréhensible » et pas « variété de berbère » ; d'autre part du fait que la zone correspondant au *šamāl* semble correspondre plus précisément au nord marocain arabophone selon Slimana, puisque *šəħa* est généralement l'exonyme (et parfois l'autonyme) employé pour désigner le berbère du Rif (les Ghomaras, Sanhadjas de Sraïr et Kétamas utilisent principalement ce terme pour désigner leur langue, ce qui n'est pas le cas des Rifains). Ceci viendrait confirmer que la représentation de nos consultant.e.s du terme *šamāl* correspond uniquement à la région du Nord-Ouest marocain où la langue maternelle est l'arabe.

³⁹ Forme du participe passif du verbe « venir » inattendue dans les parlers chamalis, sa présence pourrait trouver son origine dans un nivellement avec les variétés du Dakhil.

⁴⁰ Un exemple contextualité [contextualisé ?] très concret de cette utilisation nous a été donné par Tima : *ki ykūnu žūž mŋa bašḏīyat-hum, žūž lītrōnš, wəlla bənt u trānš, u wāħda ġa təbġi tqūl-lha* : « *hada bāyina fi-h klāš* », *ma təqdər tqūl-ha f wəšt wəžh-u, donc ġadi tastaŋməl əl-hawəs* « Lorsque deux personnes se retrouvent ensemble, deux femmes transgenres ou bien une fille cisgenre et une femme transgenre, et que l'une veut dire à l'autre : « celui-là, ça se voit qu'il est riche », elle ne peut pas le dire en face de lui donc elle utilise le *hawəs*. »

⁴¹ Nous reviendrons en conclusion sur l'hétéro-désignation des hommes, par laquelle il semble falloir comprendre que les membres de la communauté (même ceux qui se désignent au masculin) ne sont pas inclus dans le groupe social « hommes » : *Lwāba* (autodésignation des minorités de genre et de sexualité en arabe marocain) ≠ *Rəžžāl* « hommes ».

⁴² Il faut remarquer l'utilisation du passé, alors que la prostitution et les rapports (considérés comme) homosexuels sont toujours interdits au Maroc, ce qui pourrait indiquer un allègement de l'oppression policière envers les communautés en question.

Provenance de l'argot

Nos consultant.e.s s'accordent sur le fait que le *hawəssəš* est aujourd'hui surtout une pratique linguistique des individu.e.s appartenant à des minorités de genre et / ou de sexualité pratiquant le travail du sexe dans l'espace public. Ce sont ces locuteur.ice.s qui pratiquent le mieux et le plus fréquemment la langue : *əlli ki yfərɸu bəzzāf had əl-luġāt hadu nās d-əl-communauté lli huma ki yxərʒu l-lil, huma fāmīlīn fāmīlāt əž-žinsi*⁴³ « celles/ceux qui utilisent beaucoup cette langue sont les gens de la communauté qui sortent la nuit, ceux qui vivent du travail du sexe (1) ». Ces locuteurs seraient également à l'origine de cette langue : *f əl-āšəl dyāl əl-communauté lli yxərʒu* « à l'origine ça appartenait aux membres de la communauté qui sortent (pratiquent le travail du sexe de rue) (1) ».

T. comme Slimana nous apprend également que l'argot aurait une origine géographique bien précise : Tanger, où la langue serait née avant d'être essaimée à Tétouan et dans d'autres villes du Chamal, et plus précisément les quartiers de son ancienne médina (Casbah) de Tanger : 1 : *u hadi luġa qdīma bəzzāf, w əl-āšəl dyāl-ha ka nəlqāw mdīna qdīma, sūq əd-dāxəl, iʃni blāyəš əlli fi-hum qdāmīn, maʃrūfīn bi-ha l-communauté* « et c'est une langue très ancienne, son origine se trouve dans l'ancienne Médina, Souk Dakhel, c'est-à-dire dans les endroits, où la communauté est reconnue et implantée de longue date : *bqīt ka nəbhət u žbart bəlli tanža kan ki yhadru bi-ha šhāl hadi* « j'ai fait des recherches, et j'ai découvert qu'à Tanger ils la parlaient autrefois (2)⁴⁴ ».

La datation de l'ancienneté de la langue proposée par Slimana va jusqu'aux années 40, ce qui correspond historiquement à l'époque où Tanger avait le statut de ville internationale puis de ville espagnole pendant cinq ans sous le régime de Franco⁴⁵ : *kānət qdīma fi tanža šhāl hadi, iʃni ʔarɸfīnāt, xəmsīnāt, hākda* « elle était connue autrefois à Tanger, dans les années quarante, cinquante, dans ces eaux-là (2) ». D'après le même informateur, le *hawəssəš* était alors un argot répandu, possiblement pratiqué par d'autres populations ou communautés que celles qui le pratiquent aujourd'hui : *nušš tanža šhāl hadi kānu ihadru bi-ha* « la moitié des Tangérois la parlaient par le passé (2) ». D'après T., il était connu des quartiers tangérois contenant un fort pourcentage de membres de la communauté des minorités de genre et de sexualité : *iʃni l-hūma kāmla ka təhdər b əl-hawəs, f lāš, hīt əl-ʔaġlābīya d ən-nās communauté w fi-ha nās communauté əlli fi-hum xəmsīn fām əlli qdām f tanža* « le quartier entier parle le *hawəs*, pourquoi, parce que la majorité (des habitants) sont des membres de la communauté, dont certains ont la cinquantaine, sont anciens à Tanger ».

Dans ces conditions, il convient de se demander si le *hawəssəš* a émergé dans la communauté des minorités de genre et de sexualité, où s'il ne s'agit pas d'un argot pratiqué dans le vieux

⁴³ Notons les utilisations d'expressions non-oppressives ou victimisantes pour désigner les travailleur.se.s du sexe : d'abord la périphrase « celles/ceux qui sortent la nuit », puis de la composition *fāmīlāt əž-žinsi* (littéralement : travailleuses sexuelles).

⁴⁴ Naciri-Azzouz m'a également communiqué que « Tanger était et est parfois toujours considérée dans le contexte du conservatisme chamali comme une ville plus ouverte et/ou « libertine » voire « dégénérée » par les « étrangers » et les « autres marocains ». Ces représentations pourraient être associées à l'existence de communautés de minorités de genre et de sexualité et d'espace de travail du sexe de rue visibles ou moins dissimulées qu'ailleurs.

⁴⁵ Cette possible corrélation entre l'émergence ou le développement du *hawəssəš*, comme argot des communautés de minorités de genre et de sexualité et des travailleur.se.s du sexe et ces faits historique mérite d'être approfondie. Sous l'Espagne franquiste, il est connu que Tanger servit de refuge aux exilé.e.s de la dictature. Par ailleurs, la corrélation entre dictature militaire et développement de langues « queers » est également observée dans le cas du pajubá brésilien (Hildebrand Probst, communication personnelle), qui aurait émergé ou se serait fortement développé à partir des années 1980 durant la dictature militaire au Brésil.

Tanger⁴⁶ soit par l'ensemble des habitant.e.s soit par certains groupes sociaux⁴⁷. Si ce développement était vérifié, il serait tout à fait remarquable de constater que l'héritage d'un patrimoine possiblement prestigieux (parler secret marquant l'appartenance aux groupes des Tangérois proprement citadins⁴⁸) ait été conservé par un groupe aujourd'hui très opprimé.

Le phénomène n'est pas isolé puisque d'autres communautés de minorités de genre et de sexualité de par le monde tiennent, pour différentes raisons, le rôle de préservateur.ice.s de patrimoines langagiers inconnus par le groupe dominant. Chez les Bugis (Indonésie), la minorité de genre *Bissu* a une place très importante dans la conservation des valeurs culturelles et de la religion traditionnelle, au point d'être les seuls individus à se voir transmettre le To Rilangi, langue employée dans la communication avec les Dieux et Déesses, les esprits et les *femmes-hommes* (Syahrir, Magfirah, S. W. I. P. P. & Azis 2020). Au Brésil, la communauté *Travesti* utilise le pajubá comme langue secrète : un cryptolecte brésilien⁴⁹ connu pour avoir conservé de nombreux africanismes issus des langues substratiques des brésiliens afro-descendant.e.s. Il existe d'autres situations de cryptolestes auparavant répandus voire prestigieux ayant perdu leurs importances. C'est le cas du misf, codé à matrice arabe pratiquée par les Mecquois.e.s (Bakalla 2002), qui, après avoir essaimé dans d'autres régions de la péninsule arabe comme au Yémen, aurait perdu sa valeur d'origine⁵⁰ à la suite de changements socio-économiques (Walter 2002)⁵¹.

Concernant le caractère citadin du *hawəssəʃ* et d'autres parlers queers à base arabe au Maroc⁵², nos consultant.e.s considèrent que ce sont surtout au sein de ces espaces au Maroc, que se situent des quartiers communautaires habités et fréquentés par les membres des minorités de genre et de sexualité. Ce serait à travers ces espaces urbains permettant la rencontre, la cohabitation et l'organisation de ces communautés que leurs parlers spécifiques se seraient développés : *kul mdīna kāyən wāhd-əl-hūma maʃrūfa ki ykūnu fi-ha bəzzāf nās d-əl-communauté* « tu trouves dans chaque ville un quartier connu pour être très fréquenté par les gens de la communauté (1) » ; *əl-luġāt hadu ma kāynīn mən ġīr ʔəl-mudūn əlli fi-hum mujtamaʃ əl-mīm bəzzāf* « ces langues (queers) n'existent que dans les villes qui contiennent beaucoup de membres de la société du Mim (2) »⁵³.

⁴⁶ Il existe à Tanger, comme dans la plupart des centres urbains historiques d'Afrique du Nord, une identité souvent revendiquée d'appartenir à d'anciennes familles d'extraction citadine locale (localement dénommées au moyen de l'hispanisme *puros*, les « purs »).

⁴⁷ Cf. Ziamari, Caubet, Miller, Vicente 2019 sur l'existence de différents cryptolestes marquant l'appartenance à certains quartiers de grandes villes comme Casablanca et Meknès.

⁴⁸ Dans l'hypothèse où cet argot était autrefois doté d'un certain prestige auprès des Tangérois, nous pouvons imaginer que celui-ci permettait de distinguer la population de la vieille ville des nouvelles couches d'habitants d'origine exogène. Cette distinction encore bien connue dans les espaces citadins maghrébins où elle est généralement réalisée par l'identification de traits linguistiques distinctifs dits *beldis*.

⁴⁹ Également utilisé par les praticien.ne.s des religions afro-brésiliennes.

⁵⁰ D'après Bakalla (2002) : la pratique du misf « was considered by many to be prestigious both to know and to use ».

⁵¹ Au Yémen, plus précisément dans le gouvernorat de Hadramaut, où un cryptolecte au fonctionnement très proche de la variété mecquoise (mais pas entièrement similaire en termes de procédé d'encryptage) est attesté. D'après Walter (2002), celui-ci aurait été importé de la Mecque par la classe sociale féodale supérieure des *seyid*, il aurait été pratiqué un temps par une large partie de la population hadrami, avant de perdre tout son prestige et de devenir un argot d'hommes commerçants (*ahl as-suug*). Cette évolution s'expliquerait par l'arrivée massive de nouveaux négociants compétitifs venus du nord du Yémen après l'unification du pays (1990), ce qui a motivé les petits marchands locaux à continuer de pratiquer le cryptolecte local pour dissimuler leurs échanges communicatifs. Aujourd'hui, les deux variétés, mecquoise et hadrami sont toutes deux proches de l'extinction.

⁵² Toutes les variétés de langues queers que nous avons relevées à ce jour au Maroc, en Algérie et en Tunisie semblent avoir émergé et être exclusivement pratiquées dans des espaces citadins (ce qui n'exclut pas l'existence de pratiques semblables en contexte rural encore inconnues).

⁵³ À ce sujet, Amina Naciri-Azzouz nous a fait le commentaire suivant : Tanger est toujours dans l'imaginaire local comme une ville plus ouverte et/ou "libertine" (dégénérée par les « étrangers » et les « autres marocains ») dans

Diffusion

Nonobstant l'éloignement géographique et les différences d'identification entre les membres de la communauté, de véritables connexions transnationales existent entre les minorités de genre et de sexualité au Maroc : *mužtamaɣ əl-mīm ki tɣərɣaf ɣla baɣɣtu* « les membres de la société du Mim se connaissent entre elles.eux (2) ». Ces connexions ne semblent pas mettre en péril la diversité des codes, bien que le code langagier d'une communauté puisse être connu à l'autre bout du pays : *tarīqa dyāl tanja w dyāl əš-šamāl, ɣa dāba mərṛākšīya, hadūk əlli ki yɣəlɣu l ɣand-na, ki yɣərɣu-ha* « le code de Tanger, du nord du Maroc, un.e Loubia de Marrakech, de ceux qui montent chez nous, iels le connaissent » (1).

Nous avons en effet appris, lors d'autres entretiens réalisés dans le cadre du projet *Tarikhona Huna*, auprès de locuteurs de parlars queers des villes du Dakhil (Casablanca, Marrakech et Agadir) que ceux-ci avaient connaissance de l'existence du *hawəs* chamali. Ces connexions trouvent en partie leurs origines dans les migrations entraînées par l'industrie du travail du sexe, et en particulier du tourisme sexuel, qui a amené beaucoup de travailleur.se.s du sexe à se déplacer au cours des dernières décennies en fonction des villes où ce tourisme se développait.

À leur tour, les locuteur.ice.s du *hawəssəš* ont également conscience de l'existence d'autres parlars communautaires queers au Maroc : *ɣumr-i smaɣt ši wāhda kazāwīya ka təhdər bi-ha, wālākīn smaɣt ɣawəttāni ɣand-hum hawəs axərš*⁵⁴ « je n'ai jamais entendu de ma vie un.e de Casablanca la parler, cependant je les ai déjà entendu parler d'autres types de *hawəs* » (1). T. nous a également précisé que ce type de parler varie géographiquement : *ka təxtālɣl mənṭaqa l minṭaqa* « elle varie d'endroit en endroit » (1), mais également que les communautés de certaines villes ou régions les ignoraient complètement : *kāyən mudūn ma ɣand-hum ɣaslan ši hawəs* « il existe des villes où ils n'ont même pas de *hawəs* ». Nous avons effectivement constaté l'existence de variation géographique entre les argots queers marocains, que ce soit entre les procédés d'encodage cryptique⁵⁵, ou dans le lexique (cf. Garaoun 2022). Par ailleurs, le *hawəssəš* semble lui-même faire l'objet d'une certaine variation interne (cf. tableau).

S'il apparaît que la plupart des locuteur.ice.s pratiquent le travail du sexe, le *hawəssəš* est également largement acquis par les membres de la communauté qui ne le pratiquent pas mais entretiennent directement ou indirectement des liens amicaux, communautaires avec des travailleur.se.s du sexe : *wālākīn hiyya ntašrat, ka tzi mɣa ɣ-šadīqa, matalan ɣana ma ka nɣrəž, ka tɣrəž sāhəbt-i, donc ka tɣalləm-ha-liya ɣana ka nɣalləm l axra, donc hiyya wəllāt wāhd əl-luɣa dyal əl-communauté* « mais elle s'est propagée, elle vient avec l'amitié, par exemple moi, je ne sors pas (pratique pas le travail du sexe), mon amie sort, donc elle me l'apprend, et moi je la transmets à une autre, c'est ainsi qu'elle est devenue la langue de (l'ensemble) de la communauté (1) ».

Enfin, un point très important concerne son utilisation par les femmes cisgenres hétérosexuelles travailleuses de sexe. D'après Slimana, à Tétouan, l'utilisation de ce code est partagée à la fois par les minorités de genre et de sexualité et par les femmes cishétérosexuelles travailleuses de sexe : *had əl-luɣa hadi ma ka təstaɣməl ɣīr f mužtamaɣ əl-mīm f əl-məɣrīb ka təstaɣməl hətta ma bayn lə-bnāt əlli yxəržu f əl-līl* « cette langue n'est pas seulement utilisée par la société du Mim mais également par les filles qui sortent la nuit (= travailleuses du sexe) » (2). Slimana a d'ailleurs fait la découverte de l'existence de cette langue auprès de femmes cisgenres hétérosexuelles : *ɣana smaɣt-a fi ɣalfayən w xməstāš kānu yhədru bi-ha ši lə-bnāt*

le contexte du conservatisme chamali, ce qui pourrait expliquer le fait que celle-ci concentre et attire les membres de minorités de genre et de sexualité.

⁵⁴ *Axərš* « autre », l'élément /š/ est original et pourrait correspondre à une addition stylistique.

⁵⁵ Par exemple, le terme *zrāhīm* (cf. Garaoun 2022) est réalisé *lāzrəšša* dans le *hawəssəš* de Tanja et *mraḥīmzža* dans le *Ġawəs* queer d'agadir.

mən əl-ʕaʔila dyāl-i « moi je l’ai entendue en deux-mille-quinze, certaines filles de ma famille la parlaient » (2).

À Tanger selon T., l’apprentissage de la langue par les femmes travailleuses de sexe cishétérosexuelles a lieu au contact des travailleur.se.s du sexe appartenant à des minorités de genre et de sexualité⁵⁶ en raison de relations amicales et / ou professionnelles : *iʕallmu-ha bnāt des hétéros hīt huma ki yəhṭāzu-ha, u šhāl mərʕa ka təṭīh wāhda ṭrāns mʕa wāhda lli hiyya hétéro mʕa klīyān b žūž, donc xāšš-ək taqriban təfḥəm-ha* « iels l’enseignent aux filles cisgenres hétérosexuelles, parce qu’elles en ont besoin, il est fréquent qu’une femme transgenre rencontre une femme cisgenre hétérosexuelle chez un client toutes les deux, donc il faut qu’elle la comprenne (1) » *u mən baʕd wallāt ḥatta dyāl lə-bnāt əlli ki yxərʕu, ma yəmkən š təbqa ġīr entre, wāhda ʕand-ha saḥbət-ha ṭrāns, təqdər tətʕalləm had əl-luġa* « elle est ensuite devenue la propriété des filles qui sortent (pratiquent le travail du sexe), elle ne peut pas rester dans l’entre-soi, une femme (cisgenre) ayant une amie transgenre peut apprendre cette langue ».

La maîtrise de la langue secrète est donc concrètement conçue comme un outil lié à la pratique du travail du sexe. L’existence d’une transmission entre les deux groupes cités signale l’existence d’une certaine solidarité entre les deux groupes, voire le sentiment d’appartenance à une identité commune⁵⁷. Il est possible qu’il existe une variation entre Tanger et Tétouan concernant l’importance de son usage par des femmes cisgenres hétérosexuelles travailleuses du sexe, avec un taux de locutrices appartenant à ce dernier groupe possiblement plus élevé dans la seconde ville⁵⁸.

Transmission

T. nous a décrit la situation précise durant laquelle elle fut pour la première fois exposée à la pratique du hawəssəš : *kənt tlāqīt mʕa saḥābt-i [...] mšīna gləsna mʕa n-nās d-əl-communauté, əl-lwāba. Gləsna mʕa-hum šwiyya, huma b had əl-kəlma hadi [lažyəššəb lagrəššiw], ḥnaya bqīna ka nəsmʕu dīk əl-hədrə, ma ʕažbat-na š ṭ-ṭarīqa bāš yhədru f əl-uwwəl, huma kanu ka yqūlu ġīr « žīb əl-gārru », hīt ʕārḍu-na xāšš yəkūn kulši kāyən, u mbaʕd ttʕalləmna l-hawəs* « je suis allée voir mon amie [...] nous sommes parties à l’encontre des gens de la communauté, les Lwāba. Nous nous sommes assises avec elleux un moment, et elleux ont

⁵⁶ Si tant est que l’on considère les femmes travailleuses du sexe cishétérosexuelles comme n’appartenant pas à des minorités sexuelles dans la mesure où leurs comportements sexuels (partenaires multiples et tarification concrète des rapports sexuels) sont également perçus comme socialement déviants dans beaucoup de sociétés dont la société marocaine. L’enjeu de solidarité entre les deux groupes se joue possiblement également dans cette appartenance commune et le port du « stigmate de putain » (Pheterson 2001).

⁵⁷ C’est ce qui semble du moins avoir lieu dans les communautés des *Lwāba* travailleur.se.s du sexe dans la région du Dakhil. Dans un entretien avec un enquêté *lūbya* originaire d’Agadir, celui-ci a parlé de « fascination » (*ʔibhār*) des travailleuses du sexe cisgenre hétérosexuelles (*baqqāt*) pour le parler des *Lwāba*, qu’elles tentent souvent d’acquérir. Il est probable qu’il existe un certain syncrétisme culturel et linguistique entre les deux groupes, résultant de l’appartenance à une corporation stigmatisée. Au niveau linguistique, il existe des exemples de pratiques langagières communes aux femmes cishétérosexuelles et travailleuses du sexe et aux communautés de minorités de genre et sexualité dans d’autres sociétés. En Egypte, le *sīm* (cryptolecte à base arabe) des homosexuels serait une variante de celui des danseuses, dont un certain nombre exerceraient le travail du sexe (Van Nieuwkerk 2010). En Turquie, le *lubunca* est un argot employé à la fois par les minorités de genre et de sexualité que les travailleuses du sexe cishétérosexuelles (le glottonyme *lubunca* proviendrait lui-même du mot romani *lubni* « prostituée »). Le sujet des solidarités effectives entre travailleur.se.s du sexe cisgenres et transféminin.e.s a été étudiée dans l’enquête de Gaissad (2010), qui souligne l’importance des coopérations (solidarité effective, division du travail, etc.) entre travailleur.se.s du sexe transgenres et cisgenres algérien.ne.s à Marseille.

⁵⁸ Ce qui pourrait expliquer au-delà la variation dialectale observée entre le *hawəssəš* de Tanger et celui de Tétouan (cf. section Précisions dialectologiques). Des entretiens auprès de femmes locutrices cishétérosexuelles travailleuses du sexe et une étude détaillée de la variation entre les variétés devraient nous permettre d’élucider cette question.

utilisé cette expression [apporte la cigarette], nous sommes restées à écouter ce langage, ça ne nous a pas plu cette manière dont iels parlaient au début, alors qu'ils ne faisaient que dire « apporte la cigarette », parce-qu'ils nous avaient invitées, il fallait que tout soit prêt, ensuite nous avons appris le Hawəs (1) ».

Pour ce qui est des raisons de son acquisition, la réponse donnée par Slimana est d'abord un besoin de pouvoir communiquer sans être comprise (dans l'espace public, au téléphone, etc.) : *ʔana qutt-lək, bğīt nətʔalləm-la ħītās bās melli kunt ka nəhdər ši mawduʔ matalan ki xās əž-žins ʔumūmi* « moi comme je t'ai dit, j'ai désiré m'y habituer parce-que lorsque je parlais de certains sujets par exemple de privé sur le sexe publiquement(1) ». Tandis que T. nous a affirmé ne pas avoir recherché à l'apprendre mais que son acquisition était le produit d'une socialisation rapprochée avec les membres de la communauté locuteur.ice.s du *hawəssəš* : *maši ʔana bğīt nətʔalləm-ha, tʔalləmt-ha melli kənt ka nɣrəž mʔa had ən-nās u automatiquement bđīt ka nətʔalləm-ha* « ce n'est pas moi qui ai voulu l'apprendre, je l'ai apprise parce-que je fréquentais ces gens et automatiquement j'ai commencé à l'apprendre (1) ».

Dans les deux cas, le processus d'acquisition de l'argot est lié à celui de la socialisation avec les membres de la communauté et au-delà, d'une identification à celle-ci : *ʔana kunt ka nɣrəž mʔa n-nās d-əl-mīm bəzzāf, ʔana mənn-um, kunt ka nʔāšər bəzzāf mənn-um* « moi je sortais beaucoup avec la société du Mim, j'en fais partie, je partageais beaucoup de temps avec elles.eux (2) » ; *bğīt ka nlaqqat mən hadu mən hadu, w ʔa fikra ka nəhdər bi-ha, gīt mʔa l-muʔāšara ? w ət-təlqīt əl-hədrə w ʔāfi* « je récoltais des mots chez elles.eux, chez elles.eux, puis, je me suis mis à le parler, juste en passant du temps et en recueillant la parole, c'est tout (1) » ; *ʔana mnīn tʔalləmt-ha, ʔana tʔalləmt-ha mən līrōnʔ u līgāyəz əlli kāynīn fi sūq əl-dāxəl u lə-mdīna qdīma, huma lli ʔallmu-ha-li* « moi d'où l'ai-je appris, je l'ai appris de la part des femmes transgenres et des hommes homosexuels qui habitent Souk Dakhel et l'ancienne Médina (quartiers de la casbah de Tanger), ce sont elles.eux qui me l'ont appris ».

T. a insisté sur l'empiricité de son apprentissage : *b-əl-ħəqq, hiyya ka tetʔallem-ha bla qawāʔid* « en réalité, tu l'apprends sans règles (1) ». Elle a ajouté que son apprentissage pouvait prendre un certain temps et qu'il était nécessaire d'y être attentive afin d'y parvenir : *dākši bda b šwiyya b šwiyya, w rkəzt fi-ha, wāħəd lu ma yərkəz fi-ha ma yəʔalləm-ha š* « ça (l'apprentissage) a commencé doucement, puis je me suis focalisée dessus, quelqu'un.e qui ne s'y concentre pas dessus ne l'apprend pas (1) ». T. a toutefois rajouté que les membres de sa communauté parvenaient généralement rapidement à acquérir les connaissances propres au groupe : *ən-nās d əl-communauté mʔa baʔdīyāt-hum ši b dəgya ki yəʔallmu ħāza dyātt-hum* « les gens de la communauté apprennent vite tout ce qui les concerne lorsqu'ils sont ensemble (1) ». Cette assertion pourrait être expliquée à la fois par la nécessité, l'engagement, voire la passion qui peuvent être générés par l'acquisition d'éléments culturels propres à la communauté, d'autant plus lorsque celle-ci est aussi ségréguée et stigmatisée socialement que les minorités de genre et / ou de sexualité et les travailleur.se.s du sexe parmi les sociétés d'Afrique du Nord.

Perspectives

Le *hawəssəš* est une langue secrète, une langue discrète⁵⁹ en partie employée par ses locuteur.ice.s afin de se protéger de situations de danger. Dans le contexte de criminalisation des minorités de genre et de sexualité au Maroc, il n'est pour le moment pas possible de donner une visibilité complète du fonctionnement des langues, savoirs et cultures des communautés de minorités de genre et de sexualité marocaines. Les archives et les études scientifiques sur celles-

⁵⁹ *Ka təbqa luğa d-əš-šawāriʔ w luğa lli hiyya privée* « il s'agit pour le moins d'une langue des rues, une langue qui est privée (1) ».

ci doivent prendre en compte ces contraintes et adopter les précautions appropriées sur les matériaux qu'elles pourraient dévoiler à un public potentiellement malintentionné⁶⁰. Je pense toutefois que les exercices d'archivage des héritages de ces cultures nord-africaines sont extrêmement importants, sur le plan scientifique mais également politiques, dans la mesure où ils permettent d'affirmer l'existence de communautés de minorités de genre et de sexualité organisées, locales et historiques⁶¹. Par ailleurs, la volonté de conservation de ce patrimoine est partagée par tous les membres des communautés rencontrés lors des enquêtes réalisées dans le cadre du projet *Tarikhona huna*, et qui ont accepté d'y participer.

Avant de conclure, je souhaiterais discuter d'un dernier point concernant l'utilisation du *hawəssəš*. À la fin de l'entretien avec T., celle-ci nous a appris que les membres de la communauté pratiquant le travail du sexe évitaient souvent de s'exprimer dans leur argot car celui-ci permettait aux clients de reconnaître les travailleur.se.s expérimenté.e.s : *ʔaslan, bəzzāf dyāl līklīyān wəllu ki yməyyzu lə-trānš lāšyāna b-əl-hawəs, əlli hiyya mdəwwza, dāba hada muškil* « toutefois, beaucoup de clients identifient la femme transgenre expérimentée au moyen (de sa pratique) du *hawəs*, celle qui est rompue au métier, ça c'est devenu un problème (1) » ; *šfība hīt əl-ʔaglābīya dyāl lītrōnš əlli ki yhadru b-əl-hawəs ki ykūnu mšəwwhāt u mšəllxāt, w əl-klīyān ki ykūn ki yxaf mən-hum* « c'est difficile parce que la majorité des femmes transgenres qui parlent en *Hawəs* sont scandaleuses, superféminines, il se peut que le client les craigne (1) »

Ces affirmations nous ont amené à nous poser les questions suivantes :

- Si les locuteur.ice.s évitent de parler en *hawəssəš*, jusque dans la pratique du travail du sexe, dans quelle mesure la pratique est-elle néanmoins fréquente pour la communication secrète (en présence d'*outsiders*) ?
- Certain.e.s locuteur.ice.s, notamment les travailleur.se.s du sexe les plus expérimenté.e.s et visibles (comme appartenant à des minorité de genre et de sexualité) pratiquent le *hawəssəš* dans des situations où d'autres tendent à l'éviter :
 - o Cette diversité de comportements linguistiques serait-elle liée aux différents parcours, statuts sociaux, à la faculté d'agir individuelle des membres de la communauté ?

⁶⁰ Tima s'est opposée à ce qu'une publication ou une archive publique présente le fonctionnement précis du processus d'encryptage du *hawəssəš* : *ida təbqa f kutūb ɡa twəlli n-nās ki yʔərfu-ha* « si elle est conservée (la langue) dans des livres, elle deviendra connue des gens (1) ». Il faut signaler que des affirmations très similaires ont été enregistrées par Urooj et Khan (2022 : 13) à propos du Hijra Farsi langue de communautés transféminines en Inde et au Pakistan : « *If a person knows and has learned Hijra Farsi and she performs her trans identities, then we consider that person a real Khawaja Sara or Hijra. Because this language has no books, no published material, and no proper dialects. It can only be learnt when individuals like us spend time or take membership in the Guru-Cheela communities.* ». Dans ces conditions, il apparaît que la description de ces variétés linguistiques doit nécessairement prendre en compte leur aspect communautaire et secret et la volonté des locuteurs qu'elles ne puissent pas être apprises par des *outsiders*. Dans ces cas particuliers, il n'est peut-être pas nécessairement souhaitable de procéder à l'élaboration de descriptions linguistiques, bien qu'il me semble qu'il reste indispensable de réaliser des archives, possiblement d'accès restreint aux communautés, à partir desquelles les générations futures pourront au moins prendre connaissance de ce patrimoine.

Dans le cadre de la rédaction d'un précédent article sur un autre parler queer marocain (Garaoun 2022) nous avons procédé avec l'aide de nos informateur.ice.s à une sélection des termes qui pouvaient être dévoilés publiquement ainsi qu'à l'extraction de ceux qui devaient rester secrets. Avec l'organisation Taanit, nous souhaiterions organiser une conférence entre des chercheurs et des membres des communautés dans un avenir proche afin de discuter des conditions de création d'archives à accès réduit contenant les éléments récoltés durant les recherches menées pour ces communautés.

⁶¹ Un cas représentatif est l'interdiction des célébrations des couples non-hétérosexuels durant les festivals de Ksar El-Kébir et de Sidi Ali. Si celles-ci n'avaient pas été décrites par Corbisiero (2016) leur existence aurait pu tomber dans l'oubli depuis les arrestations et l'interdiction formelle de leurs réitérations à la suite de leur dénonciation par des journalistes en 2007.

- Est-ce qu'il existerait une forme de résilience voire de revanche sociale par l'imposition du *hawəssəš* dans certains espaces publics ?⁶²

T. a tenu à ajouter que l'utilisation du *hawəssəš* dépassait souvent largement ses fonctions utilitaires, qu'il s'agissait dorénavant d'un élément culturel à part de la culture locale des minorités de genre et de sexualité : *waxxa ka n?īvītīw šwiyya nhədrū b-əl-hawəs wālākīn ka nhədrū, thəss balli hiyya ma yəmkən š, hīt hiyya wəllāt dyālt*⁶³-na, *təxlət l turāt dyāl-na* « bien que nous évitons de parler en *hawəs*, tu sens que ça n'est pas possible, parce qu'il est devenu le nôtre, il a intégré notre patrimoine (1) » ; *luḡāt əl-hawəs txāl-līna l-wəšwəš fī-ha* « (le *hawəs*) est devenu comme une obsession pour nous »⁶⁴.

Conclusion

À partir de ces deux entretiens, il m'est possible d'affirmer les données sociolinguistiques suivantes sur le *hawəssəš* :

- Sa matrice linguistique est l'arabe du Nord-Ouest marocain, langue maternelle des locuteur.ice.s.
- Ses locuteur.ice.s vivent ou ont vécu dans le Chamal marocain. La majorité d'entre elles.eux sont des membres des minorités de genre et de sexualité, parmi lesquel.le.s beaucoup pratiquent ou ont pratiqué le travail du sexe.
- Il est transmis depuis au moins quatre générations.
- Il présente une certaine variation dialectale et s'adapte à différents contextes.
- Il fait l'objet d'une transmission empirique, orale, motivée par les relations affectives, communautaires et professionnelles.
- Il est dans une certaine mesure partagé avec des femmes cishétérosexuelles travailleuses du sexe ; tandis que groupe hétéro-assigné par ses locuteur.ice.s (les « *outsiders* ») sont les hommes socialement cishétérosexuels et en particulier les clients du travail du sexe⁶⁵.

Concernant la classification du *hawəssəš*, je propose de la référencer à la fois comme un parler communautaire queer (« *queer language* »), majoritairement utilisé par les membres de minorités de genre et de sexualité, mais aussi d'un jargon professionnel (« *professional jargon* ») puisqu'également employé par des travailleur.se.s du sexe (en dépit de leur genre et sexualité) à des fins souvent liées à leur métier. Il s'agit d'un argot morpho-phonétiquement encrypté (« *language game* ») au moyen des quatre types de modifications typologiquement attestées parmi les cryptolèctes du monde : des infixations, des inversions, des remplacements et un modèle de correspondance. Il se différencie également de la matrice par des éléments lexicaux (parfois partagé avec d'autres argots queers marocains), prosodiques et quelques innovations morphosyntaxiques.

⁶² Devrait-on y voir une forme de revendication identitaire ? Dans la mesure où, comme nous l'avons vu plus haut, l'apprentissage de l'argot est lié à l'insertion communautaire, et la bonne maîtrise de son fonctionnement (en particulier de sa vitesse d'élocution), qui ne peut je pense être obtenue que par une pratique fréquente de celui-ci, une condition préalable à son utilisation dans l'espace public.

⁶³ La particule génitive féminine *dyālt* n'est habituellement pas attestée dans les parlers du Chamal qui a généralisé *dyāl* invariable.

⁶⁴ Une tendance peut-être similaire a été constatée au Caire, où les « hommes homosexuel » emploieraient d'après Van Nieuwkerk (2010 : 102) et Rowson (1983 : 20) le *sīm* (terme usuel pour les argots en Egypte) le plus riche, non seulement devant les *outsiders* afin de ne pas être compris mais également entre eux pour affirmer leur appartenance à un groupe spécial.

⁶⁵ Est-il pour autant possible de dire que le *hawəssəš* est un argot féminin ? Il me paraît difficile de l'affirmer dans la mesure où le *hawəssəš* est pratiqué par des personnes s'identifiant au masculin, bien qu'appartenant à un groupe construit socialement de manière différente de celui des hommes. Il apparaît clairement qu'une vision binaire du genre ne convient ni pour définir le groupe des *Lwāba* ni pour classer ses variétés linguistiques.

Nous avons présenté parmi les raisons principales conduisant à son utilisation, d'une part la prévention du danger et de l'autre le renforcement du lien communautaire. Il n'est pas facile sinon possible de savoir laquelle de ces fonctions est la plus importante ; les deux étant liées et participant ensemble à le faire exister.

Si la pratique du *hawəssəʃ* peut être partiellement contrainte par l'oppression, ses locuteur.ice.s l'ont investi de manière à ce qu'il dépasse le rôle d'outil pour devenir un élément subversif propre de leur identité. Il me semble que ce développement est le produit de l'agentivité des locuteur.ice.s, qui, au-delà de structures sociales contraignantes, agissent de leur libre arbitre et font preuve de subversion en s'appropriant un patrimoine langagier entretenu par la solidarité communautaire. Un argument qui me permet d'affirmer que les membres de ces communautés, bien qu'opprimé.e.s, sont loin de rester dans une place assignée de victimes indolentes : iels vivent, survivent, créent, transmettent. Iels s'opposent à l'ordre dominant qui les altérise en figures de paria en faisant preuve de génie, de créativité et de résilience.

Beaucoup de questions restent ouvertes à la suite de ce travail. Il nous semble important d'insister en particulier sur deux problématiques liées à l'origine et à la diffusion de la langue :

- Quel était le statut sociolinguistique originel du *hawəssəʃ* dans la casbah tangéroise ? Pourrait-il s'agir d'une variété langagière autrefois valorisée, d'une marque d'appartenance citadine ? Si tel était le cas, il serait remarquable de noter que des groupes sociaux aujourd'hui stigmatisés aient préservé un héritage linguistique possiblement historique et autrefois prestigieux.
- Est-ce-que les différences dialectales observées entre la variété de Tanger et de Tétouan pourraient s'expliquer par une variation en termes d'usage ou diastratique ? À Tétouan, le *hawəssəʃ* semble largement pratiqué par des femmes cishétérosexuelles travailleur.se.s du sexe : se pourrait-il que la diffusion de l'argot de Tanger vers Tétouan puisse être le fait de leur action⁶⁶ ? Cela vient plus largement interroger les liens fréquemment observés entre argots queers et jargons de travailleur.se.s du sexe et de l'existence d'identités partagées par les membres des communautés sexuellement marginalisé.e.s.

Mon statut de total *outsider* au groupe ne me permet clairement pas d'accéder à l'*opacité* d'une culture sémantiquement complexe, associée à des rapports au genre, à la sexualité, mais aussi à la survie et à la solidarité leur appartenant en propre. Je suis très reconnaissant envers mes informateur.ice.s et collaborateur.ice.s de m'avoir fait confiance dans le cadre de ce projet de recherche et d'archivage de leur patrimoine langagier et culturel. J'espère que des membres de différentes communautés de minorités de genre et de sexualité nord-africaines pourront dans le futur procéder par elles.eux-mêmes à ces entreprises, afin qu'iels soient en mesure de valoriser les outils et les savoirs qu'iels ont construits.

Lexique communautaire

Un certain nombre de termes issus du lexique communautaire employé en darija par les membres des communautés de minorités de genre et de sexualité se retrouvent parmi les extraits des entretiens fournis dans cet article. La plupart de ces termes sont employés par l'ensemble des minorités de genre et de sexualité arabophones marocaines et mériteraient à ce titre d'être qualifiées de « pan-queer marocain » (cf. Garaoun 2022).

Le lecteur retrouvera la totalité de ces derniers accompagnés de leur sens et de leurs étymons dans le tableau suivant :

Terme	Etymologie	Sens
-------	------------	------

⁶⁶ À travers des flux migratoires inter-régionaux liés à l'économie de l'industrie du travail du sexe.

Lūbya n. (pl. lwāba ~ lwābi ~ lūbyāt)	<persan « haricot »	Membre de la communauté
ḡrāhīm (Tanger) ~ ḡrāham (Tétouan) ⁶⁷	<arabe « imposteur ⁶⁸ »	Attention, honte à toi, passe pour une personne cishétéronormée
Mšəllxa n. (pl. mšəllxāt)	<arabe ŠLX « déchirer »	Lūbya super-féminin.e
Mšəwwha n. (pl. mšəwwhāt)	<arabe ŠWH « scandale »	Lūbya visible comme telle
Mdəwwza n. (pl. mšəwwhāt?)	<arabe ŽWZ « passer »	Lūbya expérimenté-e
Klīyān n. (pl. liklīyān ~ klīyānāt)	<français « client »	Client de l'industrie du sexe, amoureux
Ṭrāns n. (pl. liṭrōns) ⁶⁹	<français « trans »	Personne transgenre
Lāšyāna n. (pl. lāšyānāt)	<français « l'ancienne »	Lūbya intelligent.e et expérimenté.e
Klāš adj.	<français « classe »	Riche, très beau, très bien

Il convient également de signaler les charges sémantiques importantes et particulières de certains termes utilisés tout le long des entretiens. Nous avons par exemple noté que *ṛəzzāl* « hommes » était utilisé pour désigner uniquement les hommes cishétéronormés. Ceux-ci sont toujours placés en opposition aux *Lwāba*, quel que soit leur genre assigné ou choisi. Le terme *bnāt* « filles » est systématiquement utilisé pour désigner les femmes cishétéronormées travailleuses du sexe, sans distinction d'âge ou de statut marital⁷⁰.

Enfin, il faut noter l'utilisation pour désigner les membres des minorités de genre et de sexualité d'une part de la composition *nās d əl-communauté* par T. (littéralement « gens de la communauté ») contre *mužtamaš əl-mīm* (littéralement « communauté M ») par Slimana. Les deux expressions sont empruntées : la première partiellement au français, « communauté », la seconde est tirée de l'arabe classique, la lettre de M (*mīm*) étant tiré de *miṭli* « homosexuel », néologisme de facture récente. Ces expressions d'origine exogène s'opposent au terme natif *Lwāba*, proprement marocain⁷¹.

⁶⁷ Nous avons pu vérifier auprès d'autres locuteur.ice.s qu'il s'agissait bien ici d'un cas de variation géographique entre le parler queer de Tanger et celui de Tétouan. Ce terme connu dans la plupart des communautés et parlars queers marocains présente beaucoup de variantes locales (Marrakech *ḡəḡāš*, Agadir *ḡrāku ~ xubrāhīm*, etc.) à côté de la forme *ḡrāhīm* quasi-généralisée. Il n'est pas étonnant que le code tangérois emploie la variante pan-marocaine, étant donné la fréquence des échanges et migrations entre les membres de la communauté tangéroises et ceux du reste du pays.

⁶⁸ Cf. arabe marocain : *ḡəḡhām ~ ḡrāhmi* « imposteur, coquin, menteur », *tḡəḡhām/yatḡəḡhām* « accuser à tort ». Ces termes découlent probablement de la tribu arabe préislamique des *Ḡurhum* anéantie à cause de son impiété (De Prémare 1996 : 175). Les cognats de cette racine en arabe classique portent des sémantismes très variés : *ḡurāhīm* « énorme, bon », *muḡrahīm* « sérieux », *ḡirhām* « lion », *ḡurhum* « audacieux », etc.

⁶⁹ Nous avons récolté de nombreuses autres dénominations renvoyant aux personnes transféminines, parmi celles-ci citons la forme native *lūbya mṛa* (*lūbya* + <arabe femme), les formes composées d'emprunts au français *ṭrānsfām* (<français trans + <français femme), *mṛa ṭrānsīya* (<arabe femme + <français trans adapté morphologiquement au féminin) ; à l'anglais *ṭranswumāniya* (<anglais transwoman adapté morphologiquement au féminin), *šīmīl* (<anglais shemale), et enfin à l'arabe classique *mṛa mutaḡawīla*.

⁷⁰ Tandis qu'en darija marocaine, son singulier *bənt* désigne habituellement une jeune femme (non-mariée) ou une enfant.

⁷¹ La préférence dans les deux entretiens pour des expressions empruntées peut s'expliquer par plusieurs facteurs. Il faut d'abord savoir que le terme *lwāba* (dont il n'est pas très clair s'il s'agit premièrement d'une auto-dénomination ou d'une insulte, sa forme singulier signifiant « haricot » en darija) est passé d'un terme surtout connu des membres de ces communautés à une insulte de haine au cours des toutes dernières années ; en particulier en raison du phénomène des enregistrements en direct via l'application Instagram réalisés par des membres de la communauté, ayant dévoilé beaucoup d'aspects auparavant privés du fonctionnement de ces communautés et de leurs parlars. Par ailleurs, le terme est connoté même au sein de ces communautés, puisqu'il renvoie plus précisément au lumpenproletariat de celles-ci, c'est-à-dire aux minorités de genre et de sexualité vivant de certaines activités économiques parallèles qui leurs sont traditionnellement dédiées : spectacles de rue, travail du sexe, arts divinatoires, etc. Durant ces entretiens, réalisés dans le cadre formel d'une recherche scientifique, il n'est

Bibliographie

- ANGELOU, Maya, 1997, *I know why the caged bird sings*, Bantam, New-York.
- AGUADE, Jordi, 2016, « The Arabic dialect of Tangier across a century », *Romano-Arabica*, n° 16, University of Bucharest, Bucharest, p. 21-8.
- AGUADE, Jordi, BEHNSTEDT Peter, SALIM Abderrazak, 2022, *Vocalism and stress in the Arabic dialect of Tangier*, *Zeitschrift für Arabische Linguistik*, Vol. 75, Heidelberg, p. 68-95.
- AGROUR, Rachid, 2012, « Contribution à l'étude d'un mot voyageur : Chleuh », *Cahiers d'Études Africaines*, N° 208, Éditions de l'EHESS, Paris, p. 767-811.
- BAKALLA, Muhammad Hasan, 2002, « What is a secret language? A case from a Saudi Arabian Dialect », *Amsterdam Studies in the Theory and History of Linguistic Science*, Series 4, Current Issues in Linguistic Theory, p. 171-184.
- BAGEMIHL, Bruce, 1995, « Language games and related areas », dans GOLDSMITH, John, *The handbook of phonological theory*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 697-712.
- BARETT, Rusty, 2018, « Speech play, gender play, and the verbal artistry of queer argots. » *Suvremena lingvistika*, N° 44.86, p. 215-242.
- BERJAOUI, Nasser, 1994, « Preliminary notes on a secret language of « telba » in Morocco », *Actes des premières journées internationales de dialectologie Arabe de Paris*, Publications Langues'O, Paris, p. 511-517.
- BERJAOUI, Nasser, 1996, « À propos des parlers secrets au Maroc », *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, Vol. 5.01, Champion, Paris, p. 5-7.
- BERJAOUI, Nasser, 1997, « Parlers secrets d'el-Jadida: notes préliminaires », *EDNA, Estudios de dialectología norteafricana y andalusí*, Vol. 2, Université de Zaragoza, Zaragoza, p. 147-158.
- BERJAOUI, Nasser, 2002, « A Note on a Classical Arabic Secret Language in Morocco », *Mate Newsletter*, Vol. 4, Rabat, p. 6-12.
- BERJAOUI, Nasser, 2007, « A Moroccan Arabic Secret Language: The X... », *XinCa Family, Lincom*, Lincom Europa, Munich.
- CHETRIT, Joseph, 1994, « Formes et structures du mixage linguistique dans les langues secrètes juives du Maroc », dans CAUBET, Dominique, VANHOVE, Martine, *Actes des premières journées internationales de dialectologie arabe de Paris*, Publications Langues'O, Paris, p. 519-530.
- CORBISERIO, Fabio, 2016, « L'homosexualité masculine au Maroc : un « mythe » d'apparition et de disparition qui habite Sidi Ali » dans Monia, Lachheb, *Être homosexuel au Maghreb*, Karthala, Paris, p. 115-131.
- DE PREMARE, Alfred-Louis, 1996, *Dictionnaire arabe-français*, L'Harmattan, Paris.
- GAISSAD, Laurent, 2010, « En femme » à la gare Saint-Charles : la prostitution des Algériens à Marseille », *L'année du Maghreb VI*, IREMAM, Aix-En-Provence, p. 203-219.
- GARAOUN, Massinissa, 2022, *A wīl-i žrāhīm! An Introduction to a Moroccan Queer Language: Hədrāt əl-Lwāba*, consulté en ligne le 09/09/2022 au lien : <https://decolonizingsexualities.org/blog/a-wl-i-hman-introduction-to-a-moroccan-queer-language-ht-l-lwba>.
- MARCAIS, William, 1911, *Textes arabes de Tanger*, Leroux, Paris.
- NASSAWIYAT, 2020, *Loubya in the time of corona : Report 2020*, consulté en ligne le 09/09/2022 au lien : <https://nassawiyat.org/en/2021/02/22/loubya-in-time-of-corona-report-2020/>.

pas étonnant que les enquêtés.e.s aient préféré employer des termes leur paraissant neutres plutôt qu'une forme connotée et potentiellement péjorative.

- PHETERSON, Gail, 2001 *Le prisme de la prostitution*, L'Harmattan, Paris.
- PIANEL, Georges, 1950, « Notes sur quelques argots arabes du Maroc », *Hespéris*, N°37, Institut des Hautes Études Marocaines, Rabat, p. 460-467.
- PRASSE, Karl-Gottfried, 1972, *Manuel de grammaire touarègue (tahaggart)*, Cargo, Schwülper.
- SEGERAL, Philippe, LAHROUCHI Mohamed, 2010, « Peripheral vowels in Tashlhiyt Berber are phonologically long: Evidence from Tagnawt, a secret language used by women », *Brill's Journal of Afroasiatic Languages and Linguistics*, Vol. 2.1, Brill, p. 202-212.
- SYAHRIR, Nurlina et al., 2020, « Bissu in Their Role as Maintenance and Preserving Classical Buginese Culture », *3rd International Conference on Education, Science, and Technology (ICEST 2019)*. Atlantis Press, Paris, p. 2020, p. 7-10.
- UROOJ, Nadia, ALAMGIR Khan, 2022, « Queer Languages (that) matter: Navigating the role of Hijra Farsi in the gender and sexual identity formation of Khwaja Sara/Hijra's in contemporary Pakistan », *3rd International Conference on Education, Science, and Technology* Atlantis Press, Paris, p. 7-10.
- WALTER, Mary Ann, 2002, « Kalaam, kalaarbaam: An Arabic speech disguise in Hadramaut », *Proceedings of the Tenth Annual Symposium about Language and Society*, University of Texas, Austin.
- YOUSSE, Abderrahim, 1977, « Les parlers secrets au Maroc », *La linguistique*, n° 13/Fasc. 1, JSTOR, New-York, p. 135-143.
- VAN NIEUWKERK, Karin. *A trade like any other: Female singers and dancers in Egypt*. University of Texas Press, 2010.
- ZIAMARI, Karima et al., 2020, « Matériaux d'enquêtes autour des 'usages jeunes' dans quatre villes marocaines Casablanca, Meknès, Tétouan, Marrakech » dans TRIMAILLE Cyril et al., *Sociolinguistique des pratiques langagières de jeunes : faire genre, faire style, faire groupe autour de la Méditerranée*, UGA Editions, Grenoble, p. 23-79.

GLOTTOPOL

Revue de sociolinguistique en ligne

Comité de rédaction : Michaël Abecassis (University of Oxford), Salih Akin (Université de Rouen Normandie), Sophie Babault (Université de Lille), Aude Bretegnier (Université du Mans), Véronique Castellotti (Université de Tours), Régine Delamotte-Legrand (Université de Rouen Normandie), Alexandre Duchêne (Université de Fribourg), Valentin Feussi (Université d'Angers), Robert Fournier (Carleton University, Ottawa), Stéphanie Galligani (Université Grenoble Alpes), Mederic Gasquet-Cyrus (Université Aix-Marseille), Emmanuelle Huver (Université de Tours), Abou Bakri Kebe (Université Gaston Berger, Saint Louis, Sénégal), Normand Labrie (Université de Toronto), Foued Laroussi (Normandie Université), Benoit Leblanc (Université du Québec à Trois-Rivières), Mylène Lebon-Eyquem (Université de la Réunion), Fabienne Leconte (Université de Rouen Normandie), Gudrun Ledegen (Université de Rennes), Danièle Moore (Simon Fraser University, Vancouver), Clara Mortamet (Université de Saint-Etienne), Alioune Ndao (Université Cheik Anta Diop, Dakar), Isabelle Pierozak (Université de Tours), Cécile Van den Avenne (EHESS).

Rédactrice en chef : Clara Mortamet.

Directrice de publication : Fabienne Leconte.

Comité scientifique : Michelle Auzanneau (Université de Paris), Margaret Bento (Université de Paris), Jacqueline Billiez (Université Grenoble Alpes), Philippe Blanchet (Université de Rennes), Jean-Michel Eloy (Université d'Amiens), Françoise Gadet (Université Paris Nanterre), Monica Heller (Université de Moncton), Caroline Juillard (Université de Paris), Jean-Marie Klinkenberg (Université de Liège), Marinette Matthey (Université Grenoble Alpes), Marie-Louise Moreau (Université de Mons-Hainault), Robert Nicolai (Université Côte d'Azur), Didier de Robillard (Université de Tours), Valérie Spaëth (Université Sorbonne Nouvelle), Claude Truchot (Université de Strasbourg), Daniel Véronique (Aix-Marseille Université).

Comité de lecture pour ce numéro : Frédéric Anciaux, Sophie Babault, Cécile Bullock, Christine Connelly, Alexandre Duchêne, Diane Farmer, Véronique Fillol, Claudine Garcia-Debanc, Mederic Gasquet-Cyrus, Cécile Goï, Mélanie Hamm, Christian Lagarde, Patricia Lamarre, Gudrun Ledegen, Marie-Paul Lory, Latisha Mary, Marinette Matthey, Catherine Maynard, Zahir Meksem, Laurence Meurant, Véronique Miguel Addisu, Claudine Moïse, Muriel Molinié, Catherine Muller, Nicole Nolette, Cyril Trimaille, Meike Wernike, Adam Wilson.

<https://journals.openedition.org/glottopol/>

ISSN : 1769-7425