

[Números](#) > [Número 09 \(enero-diciembre 2010\)](#) >

Identités et régions : Quelques considérations anthropologiques

Abdellah Hammoudi

Resumen

El tema principal de esta comunicación es la cuestión de la "región" en Marruecos. Por otro lado, se analiza, en primer lugar, el proceso de regionalización, y en segundo lugar, se habla de la noción, tanto de la identidad nacional, como de las identidades culturales ligadas a ciertos territorios y regiones a lo largo de la historia de Marruecos. A partir de ahí, se saca a la luz una serie de preguntas que se plantean en torno al proceso de regionalización en Marruecos en el contexto actual.

Palabras clave: Marruecos; región; regionalización; identidad.

Abstract

The main theme of this paper is the question of the "region" in Morocco. On the other hand, we analyze, first, the regionalization process, and secondly, the notion of the national identity and cultural identities tied to certain territories and regions throughout the history of Morocco. A number of issues arise about the process of regionalization in Morocco in the current context.

Keywords: Morocco; region; regionalization; identity.

La question est d'abord celle de la région. Ensuite, il s'agit de régionalisation. En troisième lieu on parle d'identité, nationale d'abord, ou encore d'identités culturelles liées à certains territoires et régions. Région, territoire, identité et culture peuvent être liés ; mais le lien est difficile à tracer, et peut-être est-il à la fois nécessaire et problématique. Par exemple, il existe des identités sans que l'identification soit corrélative d'une différence culturelle proprement dite : deux groupements humains peuvent se revendiquer de deux identités différentes, mais avec des traits culturels communs. C'est le cas, par exemple, de villages, qui peuvent insister sur des différences avec les voisins, et pourtant relever d'un même grand ensemble, tribal ou autre, et, dans ce cadre, ne différer en rien entre eux du point de vue de la langue et des formes de vie. Au Maroc, de très nombreux villages insistent sur une identité confrérique, chérifienne ou ethnique. Et il n'est pas rare de trouver des villages traversés par des identités ethniques, linguistiques ou religieuses, par ex. Haratins/Arabes ou Berbères blancs, dits Hrar, dans le sud pré-saharien notamment ; ou encore musulmans/juifs jusque dans les années 1960. Ce qui est (ou était) constatable en ces morphologies de base l'est également pour les morphologies étendues, telles les subdivisions tribales, les ensembles tribaux ou les grandes mouvances qui dépassaient ces niveaux d'organisation.

Conséquence : afin de serrer la question de la régionalisation, il faut, dans un premier temps, me semble-t-il, serrer la question des identités, et celle de l'identité culturelle. Ensuite, s'interroger sur leur rapport à la terre et au territoire. Enfin, tirer la leçon pour ce qui est de la notion de régionalisation.

Identité

On confond souvent identité et mêmeté. En ce qui concerne les choses, celles-ci ont une mêmeté saisissable par les êtres humains, voire certaines espèces animales. Exemple : cette sandale noire est la même que celle que j'ai portée hier. Cependant, fonctionnellement et en considérant certains de ces attributs, elle est identique à la sandale jaune que j'ai vue ce matin au magasin. La mêmeté de la sandale noire est une identité à soi. On peut dire, bien sûr, qu'il n'y a qu'une sandale noire, est c'est celle-là et pas une autre. Cependant, par certains attributs, toutes les sandales sont identiques. Elles ont l'identité *sandale* (un concept dont la définition apparaît par différence avec *botte*, par exemple). Cette mêmeté n'est pas établie par la chose elle-même, qui est un pur « en soi » (comme Sartre le constatait).

En ce qui concerne les personnes, l'identité ne peut se fonder uniquement sur des attributs partagés, tels qu'ils sont observés par d'autres. Certes, il n'y a pas d'identité sans attributs qui existent de façon plus ou moins permanente, et en dépit du changement. Mais, ces attributs partagés ne font pas qu'une personne est identique à une autre de la même manière que deux sandales sont identiques. Seuls certains aspects du droit coutumier ou moderne usent de cette identité. Ce genre d'identification est, en général, le fait de la fonction de gouvernement. Mais pas seulement puisque les stéréotypes sociaux ont aussi recours à ce genre d'identification.

Ceci pour dire que l'identité, en ce qui concerne les humains, est inséparable d'un sentiment de soi. À ce sujet, je rejoins les idées d'Eric Erikson sur la conscience de soi qui est avant tout la conscience d'être une personne : c'est à dire une unité et une continuité. *C'est le sentiment – au sens subjectif – d'une existence et d'une mémoire cohérente.* Cela, on pourrait dire que c'est *l'ipséité* ou *mêmeté* de la personne, de moi en tant que je ne saurais être réductible à quelqu'un d'autre, bien que je puisse lui ressembler.

Cette sorte de mêmeté, très différente de la mêmeté des choses, coexiste avec la conscience que je ne suis pas seul. Et elle va, par ailleurs, avec la conscience, plus ou moins claire, que continuité et cohérence restent menacées, en l'absence d'une identité collective. C'est l'autre sentiment donc, celui d'une existence ensemble nourrie par une mémoire partagée. Le problème de la cohérence de cette mémoire reste posée. Mais l'important est le sentiment de cette appartenance et de cette continuité. La similarité avec les autres pour ce qui est des attributs objectifs – langue, genre de vie, religion, normes et valeurs, pratiques matérielles – cette similarité ne suffit pas. Il faut encore, et en plus, le sentiment que ce sont là des éléments qui se relient en une conscience d'identité collective, c'est à dire quelque chose qui, à la différence de la mêmeté individuelle qui me distingue des autres, au contraire, me relie à eux.

Enfin, et en soi, les similitudes d'attributs (d'ethnie, de nation, de religion, de race, de genre ou de classe) n'opèrent pas tant qu'elles ne sont pas synthétisées dans un *nous* et un *eux*, différenciés ou bien opposés. Ces synthèses sont des *constructions symboliques*, et non pas simplement des *représentations collectives* (au sens durkheimien) des similitudes et différences [1].

Les anthropologues – Frederic Barth et ses collaborateurs en particulier – ont insisté sur deux aspects importants de ces synthèses : d'abord, elles sont évaluatives. Et, en second lieu, elles impliquent des notions et pratiques de frontière : « boundaries » (F. Barth, ed., *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, Waveland, 1998, pp. 6 et 17-18). Les identités sont évaluatives : c'est à dire que, de leur point de

vue, l'univers humain est conçu comme non uniforme, et que cette absence d'uniformité comporte des conséquences relatives aux normes et actions. Les segments en quoi les identités découpent l'univers humain revendiquent certains caractères qui servent de critère d'évaluation des individus et de leurs actions. D'où le second aspect : les critères revendiqués délimitent des *frontières*. Et celles-ci sont d'abord morales. Cependant, on peut voir aussi que ces frontières délimitent les segments dans l'espace.

De ce genre de fonctionnalisme, j'ai développé ailleurs une critique qui montrait ses défauts : statisme et fixité, négligence de la conscience du changement par les individus compris dans ce genre d'organisation. Enfin, rationalisme inconscient du chercheur européen (immergé dans la logique capitaliste) qu'implique la théorie d'une adaptation au milieu, postulant des segments mobilisés en vue de la maximisation des gains dans un environnement difficile (sur ce dernier point voir la critique pertinente de Steve Caton). Pour notre propos, et selon moi, il faut retenir que ces identités sont mieux approchées en tant que synthèses émergentes et relativement instables. Ces émergences et reconfigurations ne peuvent faire l'économie de la *communication*, et, par conséquent, des choix en fonction de l'imagination des futurs. Sans cela, on ne comprendrait pas la propension des niveaux morphologiques les plus localisés à ce que Berque appelle la « grande histoire » (*Structures sociales du Haut Atlas*, nouvelle édition, Postface). Et il faut, enfin, distinguer les identités tribales des identités ethniques. Une même ethnie peut grouper des identités tribales nombreuses, des localités et des minorités ou majorités (démographiques s'entend) urbaines.

Identités tribales

Le « nous » face à « eux » se différencie et, assez systématiquement, inverse les valeurs de l'autre terme. Les tribus, les ethnies, les peuples se donnent des noms. [2] La différenciation s'opère déjà à ce niveau. La bibliothèque anthropologique regorge de noms de tribus et d'ethnies qui signifient tout simplement les « hommes », par rapport aux voisins qui ne le seraient pas vraiment, ou le seraient de façon moins excellente. Les oppositions, d'abord nettes en ce qui concerne les voisins immédiats, deviennent de plus en plus vagues avec la distance, au point que souvent l'humanité des populations lointaines s'estompe complètement. Il suffit de lire les géographes arabes de l'époque classique pour voir disparaître les caractères d'humanité des peuples « périphériques » par rapport à un centre qui est la *mamlakat al Islam* (André Miquel, *La géographie du monde musulman jusqu'au Xie siècle*). La même observation serait valable pour la « géographie » européenne depuis le XVIe siècle, au moins. Les récits de voyage et l'anthropologie européens ont opéré de la même façon jusqu'au début du XXe siècle. [3] Il n'est pas nécessaire de revenir ici sur la fortune extraordinaire du mot « primitif ». Il faudrait sans doute réexaminer de ce point de vue les appellations courantes au Maghreb : Berbère/Arabe, Hrar/Haratin, Amazigh/Autres, Hassan/Ben Hilal, Hassan/Chlihat, Chluh/Braber, et bien sûr Musulman/Juif. Sur l'appellation *Amazigh*, mise en exergue par les mouvements qui se revendiquent de l'amazighité depuis les années 1970, on notera qu'il s'agit d'une tentative de remettre en cause les classifications anciennes, et de construire une nouvelle échelle de valeurs et de droits. Cette nouvelle construction, avec sa connotation de « libre » (par différence avec les traditionnellement non-« libres », Haratin par exemple) passe sous silence les aspects de domination qu'elle impliquerait. Il en est de même de « Sahraoui », qu'un mouvement indépendantiste récent, et ses appuis internationaux, ont tenté de faire passer d'un sens géographique ancien à un sens national.

Il faut sans doute considérer plusieurs types d'identités : urbaine, tribale, ethnique et culturelle. Des identités urbaines, je peux simplement dire qu'elles étaient autrefois très fortes, et qu'aujourd'hui elles demeurent à l'œuvre dans les réseaux de clientèles et de gouvernement. La structure ancienne des villes donnait une image assez exacte de l'articulation entre groupes identitaires, classifications par statut et relation de pouvoir, que l'on trouvait modulée autrement – avec des autonomies fortes – dans le reste du pays. Ceci dit, c'est autour de ces villes que des *régions*, dont l'étendue variait, prenaient une physionomie assez nette.

L'identité tribale, quant à elle, doit s'entendre au sens d'une filiation qui trace les contours des groupes d'appartenance. Un premier niveau coïncide avec ce qu'il est convenu d'appeler « famille élargie ». Là, l'autorité se concentre entre les mains d'un patriarche, même quand des unités plus restreintes s'autonomisent au niveau du travail et/ou de la consommation, le patrimoine restant, en règle générale, indivis. Le point essentiel est qu'au niveau supérieur, qu'on appelle généralement « lignage », apparaît une norme distincte du lien de descendance et de filiation qui règle les rapports entre les unités de base. C'est un segment plus large qui apparaît par la suite, appelé souvent *fakhda* ou *farqa* : fraction. Ou *taqbilt* en langue tamazight. Ce qui distingue ces unités c'est d'abord le nom [4]. Au niveau de base, c'est celui que le patriarche hérite. Ce nom différencie le groupe de tous ceux du même niveau. Mais, au niveau supérieur, c'est une identité unique que résume un nom (fréquemment d'ancêtre commun ; ceci jusqu'au niveau de la tribu et au-delà, notamment dans les larges regroupements confédérationnels, caractéristiques des tribus « berabers » et arabes, par exemple, dans le Dra, au Tafilalt, au Sud de l'Anti-Atlas et au Sud du Bani, c'est-à-dire le Sahara.

Les recherches anthropologiques les plus récentes permettent d'avancer provisoirement cinq points:

Le lien du sang au-delà du premier niveau devient de plus en plus fictionnel. La généalogie commune est plutôt un langage qui exprime la nécessité de la solidarité et de la cohésion.

La norme commune est celle de l'honneur, lequel, avec la généalogie, pousse dans le sens de la défense. Celle-ci, au niveau de base, concerne une portion de terre et des ressources. Aux niveaux supérieurs, elle concerne la défense d'un « *blad* » et, éventuellement, son élargissement. Cela ne veut pas dire, bien sûr, que l'honneur est conçu par tout le monde de la même manière. Il s'agit de la norme de ceux qui se succèdent à la direction de la tribu.

Les solidarités les plus stables caractérisent les niveaux de base. Le sens de la parenté plus proche et le partage d'intérêts concrets les renforcent. Au-delà, les alliances sont plus fluides et n'ont rien de mécanique ou automatique.

À ces niveaux, intervient l'honneur et, autrefois, la guerre. Mais, cela se tempère par la négociation politique et la religion (sous ses formes diverses), ainsi que par les interfaces avec les centres de pouvoir constitués. Ces centres étaient plus ou moins durables. Un pouvoir central ayant toujours concentré la légitimité sur une identité « *Maghrib* » aux extensions variables, laquelle, à la fin du XIXe siècle, était reconnue au-delà de la fameuse « ligne » de Lalla Maghnia, dans toutes les Oasis du Guir ; et bien entendu au Tafilalt, dans le Dra, à Tindouf [5] et au Sahara.

Par rapport à ce centre de pouvoir, les « villes et tribus » (comme l'écrivaient les explorateurs français) géraient leurs affaires dans une autonomie plus ou moins large. Ce

sont les rapports de pouvoir et la soumission plus ou moins grande, aux demandes d'obédience et de contributions matérielles (en hommes et ressources) qui distinguaient les tribus les unes des autres. Ces rapports dépendaient de leurs tailles et de leurs degrés de fixation au sol. Ces fixations, cette sédentarité, étaient anciennes dans les plaines atlantiques, le Sais, les Oasis pré-sahariennes, le Rif et le Haut et Anti-Atlas. Elles l'étaient beaucoup moins ailleurs. La sédentarité produisait des phénomènes de vie locale : des villages, des villes embryonnaires et des bourgs, en relais avec les villes historiques au développement urbain plus ancien et plus accompli.

De ces points découlent trois remarques:

Le particularisme des villes et des tribus sédentaires ou nomades ne les empêchait pas de rester ouvertes à la participation dans les formations larges. Les identités se relativisent et s'emboîtent dans des ensembles fédérateurs, avec des visées temporelles et spirituelles larges. Il n'y a pas de frontière morale absolue, bien que chaque unité défendît les « limites » de sa terre (parmi les sédentaires) ou cherchât à l'étendre (parmi les nomades). Un certain degré de fragmentation politique coexistait avec le dépassement des fragments vers des synthèses négociées. S'il y avait des manières de concevoir et pratiquer ce qu'on appelle aujourd'hui le *politique*, c'est ainsi qu'elles apparaissaient au niveau des rapports entre les ensembles humains entre eux, et entre eux et les centres d'autorité religieuse ou de pouvoir constitués.

Le *blad* défendu ne coïncidait pas forcément avec un territoire continu. En d'autres termes, l'identité tribale ne correspond pas toujours à une entité territoriale d'un seul tenant. Les cas sont nombreux ; les plus spectaculaires sont les Oulad Dlim et Rhamna. Les premiers, installés dans le Gharb, conservaient des relations avec leurs frères au Sahara ; les seconds faisaient de même alors qu'ils occupaient (et occupent toujours) un long territoire étiré entre Marrakech et l'Oumerbia. Et, dans les campements et villages, certains groupes s'habillaient en *khunt* saharien jusqu'à la fin du Protectorat. Au Sud-Est du Maroc, Zenaga et Doui Menia constituent d'autres exemples. Et entre Dra et Tafilalt, les Ait Atta, du Saghro-Ougnat au Sud, à la face Nord du Haut Atlas, avaient des territoires discontinus (sur ce point, Gellner, Hammoudi).

Une tribu, en général, fait partie d'un ensemble linguistique, de pratiques coutumières et hagiologiques, qui a une extension plus large qu'elle. Mieux, ces ensembles coutumiers et hagiologiques étaient souvent plus larges que les confédérations. Ainsi, les parlers *tasusiyet*, *tamazight* et arabes avaient, et ont toujours, des extensions plus larges que les tribus et anciennes confédérations qui les pratiquaient. Des accents, des intonations, des désinences et des fonctions grammaticales peuvent changer d'une tribu à une autre pratiquant le même parler. Ici, on retrouve de nouveau les variations sur une trame d'ensemble.

De ces observations, et de bien d'autres que je ne peux résumer ici, j'ai conclu, il y a longtemps, que cette racine *qbl* (*qbila*, *taqbilt*), très ancienne, avait un champ sémantique large, dont celui d'accepter, de s'équivaloir, de s'orienter, bref de construire un ordre. Jacques Berque avait déjà noté, dans la première moitié du XXe siècle, qu'il s'agit d'un cadre de classification, pouvant faire d'éléments disparates, des entités distinctes, dont la taille variait selon les circonstances et les milieux. Je souscris à ce point de vue et, comme lui, je pense qu'il s'agissait, depuis quatre siècles en gros, de « précipités » de morceaux de formations médiévales [6] plus larges. Les nouvelles formations, sauf exception, étaient désormais plus étroites. Et un centre de pouvoir, désormais hiérarchisé, cherchait à les gouverner ou rallier. La succession des *Chorfa* au pouvoir, *Saadiens* d'abord, *Alaouite*

ensuite, a ouvert la voie à ce langage en tant que carte de négociation ou de résistance. Les résistances et négociations épousaient volontiers des lignes *Idrissides* dans les ensembles tribaux de l'Atlas et du Rif, écartés du pouvoir ; la tribu restant partout la principale structure de mobilisation et de commandement.

Identités ethniques

La notion d'identité ethnique était rarement en usage avant les années 1970. Jusqu'à cette date, on pensait que les ethnies étaient en voie de disparition suite à la modernisation. Ce n'est que par la suite qu'on s'est aperçu de ce qu'on a commencé à appeler le réveil des ethnies et de l'ethnicité : notion *difficile* à définir. On peut distinguer rapidement trois points de vue. Une première théorie pose que l'ethnos (d'où ethnologie) était conçu comme le résultat d'une pulsion instinctive à soutenir les cercles de la parenté et, de cette façon, à favoriser la sélection naturelle des groupes. C'est la théorie de la formation de groupe par sélection. Certains anthropologues biologistes favorisent ce point de vue. D'autres ont essayé de remplacer les facteurs biologiques par des facteurs culturels (par exemple, une même langue, des coutumes, des styles de vie sanctifiés par la tradition). À partir de traits culturels communs, on défendait ces idées de sélection ou d'un fond biologique commun ancien. Cette théorie, discréditée aujourd'hui, subsiste cependant en politique lorsqu'on invoque le sang et le sol comme base de nationalité. Une deuxième théorie admet qu'il y a, bien sûr, des traits objectifs, comme la langue, le mode de vie etc., et aussi des similitudes perçues, lesquelles, dans certaines conditions historiques et sociales, peuvent mener à la formation d'une identité de groupe ethnique et à sa mobilisation pour réaliser des acquis. Dans cette théorie, l'accent est mis sur la mobilisation de ces traits objectifs par des élites, en vue de gagner le pouvoir. On note cependant que ces traits existent quelquefois sans la formation d'une identité active. Par exemple, dans les zones du Tamazight, le soutien explicite à une identité *amazigh*, ou bien cette identité active et mobilisatrice de mouvements importants, ne se sont manifestés qu'à la suite d'un choc historique, le choc colonial ; et avec l'encouragement de la puissance colonisatrice. En réponse à cette objection, on peut penser que cette conscience ethnique a pu mobiliser des mouvements religieux, et plus anciennement, la résistance à la conquête arabe. Mais alors il resterait à expliquer tout de même les longs moments d'absence ou de latence. La troisième théorie est celle que j'ai traitée avec Barth. Celui-ci insiste sur le caractère situationnel, et négocié, de cette formation des groupes, les uns contre les autres, orientés vers la maximisation des avantages.

Aujourd'hui, on met l'accent, pour dépasser ces théories, sur l'idée que les traits culturels qu'on invoque sont tout simplement des marques, semblables à des signes diacritiques. Il faut les concevoir dans la fluidité, en observant bien les situations où ces signes sont soit mis en avant, ou bien s'affaiblissent et disparaissent. Il est bien connu qu'avec la transformation coloniale, des droits nouveaux étaient à prendre, suite aux indépendances. Que donc les hommes et les femmes mobilisent ces signes afin de se positionner dans la compétition pour ces nouveaux droits.

Ceci étant, la conscience d'une différence entre berbères et arabes était bien répandue. Par exemple, elle structurait certains discours de l'historiographie depuis Ibn Khaldoun, et jusqu'au tout début du XXe siècle [7]. Les parlers berbères et arabes sont bien distincts malgré les emprunts réciproques. Une place à part doit être faite au rameau hébraïque ayant développé un parler judéo-arabe bien connu. Ces différences reposent sur une « mémoire » de lignes de descendance divergentes à partir d'un tronc sémitique commun. Ceci, bien que diverses théories en ce qui concerne l'ethnie berbère, circule ; notamment

celle qui veut les rattacher à une ligne pharaonique ou, plus exactement, tirer cette ligne elle-même d'un tronc amazigh dont aurait dérivé l'ensemble des groupes au nord et au sud du Sahara. Il s'agit là du clivage le plus net. Car, alors que les coutumes, le mode de vie et les arts distinguent bien, à certains égards, entre arabes et berbères, c'est bien le parler qui demeure le signe le plus net de la différence. On peut, par exemple, opposer un monde de l'*aaouach* et *ahidous* à un monde de '*ayta* et *abidat-rma*. Mais, les exceptions sont importantes : par exemple, pas d'*ahouach*, ni *ahidous* chez les berbérophones du Rif. Entre les parlers arabes et les parlers berbères, la langue écrite du Maghreb fut, depuis des siècles, l'arabe, ou en caractères arabes (exception faite de l'hébreux, langue essentiellement liturgique). La médiation religieuse est évidente. Et l'on remarquera que le patrimoine écrit en arabe est l'œuvre commune des composantes berbère, arabe et juive. Bien entendu, parmi ces composantes, des ensembles particuliers de parlers se distinguent : tel le parler des Hauts Plateaux, le parler filalien, le parler draoui, hassaniya ou judéo-arabe...

La mise en avant de l'identité ethnique, comme celles des autres identités, s'appuie sur une mémoire. Cela veut dire que le chercheur doit enregistrer le fait de cette mémoire sans pourtant souscrire à elle de la même façon que les protagonistes. Car il s'agit avant tout d'une perspective sur le passé (ou Histoire). De ce point de vue, comme dans ses autres aspects, l'identité est une construction. Mais il faut immédiatement ajouter que ces constructions apparaissent dans le temps, et qu'elles peuvent avoir des durées longues (et connaître des transformations bien sûr). Le fait qu'elles sont construites et symbolisées ne change rien à la question de leur efficacité mobilisatrice. Par ailleurs, ces identités apparaissent dans des champs et contrechamps politiques. Qu'elles soient liées à des luttes de pouvoir visant à imposer des « droits » est le signe même de leur réalité ! Se contenter de les déconstruire est utile dans la mesure où une telle action s'inscrit dans le champ de la connaissance qui est inséparablement aussi un champ politique. Mais, il faut bien admettre que les déconstructionnistes agissent comme si tout était accompli une fois faite la critique dé-constructive ! En réalité, il n'y a guère de prise sur l'action humaine si l'on néglige de résoudre les problèmes concrets, ou les dénis de justice, dans lesquels ces revendications s'enracinent, ainsi que l'aspiration indéniable à accéder à la décision qu'elles expriment.

Mais, dire cela ne revient pas à baisser la vigilance cognitive quant aux mémoires et visions du passé que toutes les constructions identitaires, quelles qu'elles soient, avancent. Parmi celles-ci, il en est une qui, aujourd'hui, fait un lien, souvent implicite, entre ancienneté dans le territoire et certains droits possibles. En ce qui concerne l'*amazighité*, par exemple, nous lisons fréquemment que les *Amazigh* sont les « premiers habitants de Tamzgha » (entendre le Maghreb et au-delà) ; ou bien qu'ils sont là « depuis la nuit des temps ». Il n'est pas niable qu'en effet ils étaient là avant les Arabes, venus en conquérants, mais également en propagateurs d'un nouvel idéal religieux. Mais, prétendre que ce sont les « premiers habitants » ne résiste pas à l'analyse. Car les données connues de la préhistoire conservent les traces nombreuses d'un peuple (de peuples ?) disparu, ayant existé en ces lieux avant les Immazighen. Dans quelles conditions (de conflit ou autres) ont-ils disparu ? Nous ne le savons pas. La guerre est sans doute l'une des plus anciennes pratiques humaines.

Mouvances territoriales et division de gouvernement

Il semble qu'un ensemble de mouvances territoriales se soient distinguées et stabilisées au cours de l'histoire récente et jusqu'à la réorganisation en profondeur opérée par les

autorités coloniales entre 1912 et la fin des années 1930, qui correspond aussi à la soumission d'un ensemble « Maroc », nouveau, taillé par les ambitions françaises, qui ont grignoté et rétréci l'ancien « Empire Chérifien à partir de l'Est et du Sud / Sud Est, selon une ligne allant de Tlemcen à Tindouf ; ensemble, momentanément partagé entre les colonisations française et espagnole, y compris les coupes et mises en « enclaves ».

On peut énumérer quelques unes de ces mouvances, l'essentiel étant de s'interroger sur leur nature. En partant du Sud : Sahara, Oued Noul, Dra, Tafilalt, Guir et Angad, en remontant au Nord Est. Puis le Rif, jusqu'au Jbala et Fahs. En descendant plus au Sud, c'est le Gharb, le Sais, Chaouia, Doukkala Abda, Chiadma, et, en allant à l'Est, Sraghna et Tadla, dominés par les hautes masses de l'Atlas. Le Souss variait quelque peu : il comprenait quelquefois une grande partie de ce qu'on appelle aujourd'hui l'Atlas Occidentale, y compris la face Nord. On notera aussi un certain Fazaz, correspondant plus ou moins au Moyen Atlas et Haute Moulouya ; sans oublier le pays Gourrama, bien campé, en contraste avec le Sais, par un quatrain attribué au célèbre Abderrahmane al-Majdoub...

Ces noms sont difficiles à interpréter. Par exemple, Tadla fait-il écho, par sa sonorité, à l'ancien zaouia-royaume de Dila ? En tout cas, les tribus qui se ressemblaient là n'avaient pas de patronyme commun ; et « Tadili » ou « Tadlaoui » réfèrent clairement à une aire géographique. Le mot *iqlim* [8], vieux vocable arabe, de géographie et de politique, de la *mumlakat al Islam*, n'était jamais employé pour désigner cet ensemble (ni non plus les autres ensembles énumérés). Quelquefois, on disait (ou écrivait) *qaba'il Tadla*, plus rarement *a'mal Tadla*, ou *nawahi*. Disait-on *haouz Tadla*? Je l'ignore. En tout cas, cette mouvance se délimitait relativement bien entre l'Oued El Abid, l'Oumerbia et les contreforts des Atlas et du Plateau Central. Et elle ne coïncidait ni avec un parler unique, ni avec un seul genre de vie ; ceci bien que l'élevage plus ou moins transhumant et la céréaliculture de plaine occupaient l'essentiel ; et que des piedmonts et avant monts d'élevage, d'horticulture et arboriculture ajoutaient une certaine complexité des arrangements, et une diversité de productions. L'ensemble ainsi constitué se polarisait autour de centres de commandement (*Kasbat Tadla* et *Kasbat Bani Mallah*) et de centres religieux : *Boujad* en premier lieu. Enfin, le débouché vers une place du commerce atlantique : Anfa. Cette mouvance ne se rattachait ni à Fès, ni à Marrakech, villes impériales. Elle avait ses propres walis, gouverneurs et caïds. Tadla s'articulait ainsi en quelques fonctions distinctives : de rapports immédiats et courants, locaux, de rapports commerciaux, de rapports de commandements et de rapports religieux, dont chaque groupement humain s'efforçait de tirer bénéfice, tout en réduisant charges et nuisances.

On pourrait dresser, de la même manière, une image des oasis du Dra et du Tafilalt, avec leurs pôles commerciaux, religieux, et leurs centres de commandements bien individualisés, avec complémentarité des genres de vie (nomades / sédentaires), des foires au débouché des routes sahariennes, jusqu'à une limite lointaine qu'on appelait *Sahal* et *Soudane* [9]. Ici, se formait une situation particulière de surpeuplement des oasis, et d'extraction forcée de tributs par les grands nomades, quand le pouvoir central ne pouvait y éveiller, et se consolidait une hiérarchie confinant au système des castes, avec des communautés d'esclaves formées aux débouchés d'anciennes routes de l'or et du commerce des humains.

Mentionnons, pour mémoire, Chaouia, Doukkala, Abda, Chiadma, et seulement pour indiquer l'absence de nom d'ancêtre au niveau du grand ensemble, qui tend à être purement géographique, d'autant qu'au niveau inférieur on voit apparaître les groupements à nom d'ancêtre (Oulad Said, par exemple). Évoquons aussi l'ancienne Tamesna, centre de commandement, aujourd'hui appelé Settat, qui réunissait à lui les Béni

Mesquine quand ceux-ci n'étaient pas intégrés au Tadla. Enfin, le Souss mériterait un développement particulier, lui qui fut souvent tenté par une vie politique tout à fait autonome (Boudmi'a, gens du Tazeroualt). Il faut surtout souligner les différences énormes entre ces mouvances, l'intrication des tribalismes les plus étendus et les plus étroits, le caractère très particulier des localités ksouriennes, villageoises et urbaines. (Le Sous, par exemple, avait Taroudant, Igli, Tazeroualt et sur le tard Tiznit.) Et, enfin, ne pas oublier les circulations incessantes et les remaniements dus à la mobilité, mais toujours selon certaines règles qui régissaient les fonctions principales que j'ai distinguées.

De la régionalisation

À l'évidence, une description de toutes les mouvances – en si peu de place – est hors de question. Je ne reviens pas non plus sur la bipolarité ancienne Fès/Marrakech, bien réelle, et qui pourtant ne fut point signe de division, mais plutôt d'une relation complémentaire et rivalitaire entre les deux grandes métropoles d'un même pays. Si les diplomates européennes, mues par leurs intérêts, parlaient quelquefois des « royaumes de Fès et de Marrakech », les Maghribins, quant à eux, ignoraient ou rejetaient ces appellations.

Les revendications identitaires d'aujourd'hui visent des droits culturels. Une seule, mise en avant par un mouvement indépendantiste tardivement apparu (1975, au moment de la négociation entre le Maroc et l'Espagne pour la reprise de cette région), vise l'identité d'État-Nation. Les autres mouvements, loin de vouloir se détacher de la nation marocaine, proposent sa redéfinition par la promotion de l'Amazigh, et, bien sûr, une participation démocratique à la gestion des ressources aussi bien culturelles que matérielles et politiques. La revendication indépendantiste, quant à elle, nie l'appartenance à la nation marocaine. Bien que le droit à la liberté d'opinion soit imprescriptible, des courants forts, au Sahara et au Maroc, favorisent un redéploiement plutôt régional, rejoignant ainsi les autres mouvements identitaires culturels. Ceci les différencie radicalement du courant indépendantiste, dont la représentativité n'a jamais été mesurée, ni pendant la situation confuse de la fin de la colonisation espagnole, ni après. Ce courant a développé sur le territoire algérien des structures et pratiques de gouvernance imitée du système de l'ancien parti unique (algérien en particulier).

Enfin, tous ces mouvements identitaires paraissent mettre en avant des ethnicités qui en rejettent d'autres au second plan (par exemple, l'amazighité refoule en marge des groupements *haratins* et arabes [10]). Il en est de même parmi les Hassan et Amazigh (« libres ») dont les appellations couvrent et occultent groupes noirs et anciens esclaves.

J'ai mis l'accent sur deux points : d'abord, les différents types d'identité dont certaines (tribales) admettent des relativisations et des modulations en extension. Ensuite, et toujours concernant l'identité, son caractère construit et, en même temps, motivant quant à l'action. Ces deux aspects en font un phénomène ambigu et puissant à la fois. Habitée par cette tension interne, l'identité à ce niveau des mouvements de masse que je viens de décrire ne peut garder ou augmenter son dynamisme que par le politique (au sens noble et moins noble de ce mot).

Cela veut dire aussi qu'étant politique, l'identité peut être amenée à la négociation et au compromis par la communication. Ceci n'exclut ni les rapports de force, ni les limites de la communication, bien évidentes dans les luttes massives et extrêmes et les épurations systématiques. Également, dans toutes sortes de manipulations. Mais seul le sentiment d'une surpuissance matérielle et technologique peut donner lieu à la volonté d'une

annihilation totale de l'autre.

Si l'on admet ces idées de négociation et compromis, ce qui autrefois était réglé par un jeu de relations et réseaux complexes peut l'être aujourd'hui les pratiques et institutions démocratiques. Mais cette dialectique n'a pas de chance de succès si elle n'embraye pas sur un certain partage des ressources, non pas seulement économiques, car tout aussi vital est le partage des ressources culturelles et politiques. Dans toute régionalisation, ces ressources, qui constituent les pouvoirs réels, devront être cédées aux institutions régionales, après de longues et prudentes délibérations par des assemblées nationales, fondées elles-mêmes sur des bases constitutionnelles solides et des scrutins crédibles.

J'ai parlé de mouvances régionales plutôt que de régions. Car, quels que soient les critères des chercheurs – toutes disciplines confondues – il reste que les contours et tailles des régions peuvent se débattre à l'infini. En fin de compte, on devra privilégier les accommodements qui se sont manifestés, et les sédimentations accumulées depuis pratiquement un siècle et demi ; en les améliorant et les soumettant à l'avis des populations concernées. Ce qui va sans doute prévaloir ce sont les avantages moraux et matériels, au-delà d'un nationalisme de fabrication au Sahara, et au-delà des constructions arabo-centriques ou amazigho-centriques. Le premier acquis primordial sera celui de reconquérir la délibération et la prise de décisions démocratiques. Cela consiste en la reprise de l'initiative (par chaque personne, homme et femme de toute condition sociale) pour améliorer son destin et son environnement.

[1] Ces "constructions" sont bien sûr contestées de l'intérieur – entre les membres des groupes d'identité – et de l'extérieur, par l'action des identités larges (nation) et au delà, par les courants transnationaux. Il reste que le constructivisme (comme je l'ai montré ailleurs), frère jumeau des anciens positivismes objectivistes, ne peut rendre compte des actions et structures identitaires avec leur impact sur les formes de vie.

[2] L'on sait que ces noms ont été fréquemment donnés par les autres. Un bon exemple est l'appellation *Berbère*. Et il y en a d'autres de par le monde.

[3] Pour la philosophie, la lecture de la philosophie de l'*Histoire* de Hegel est, sur ce point, édifiante.

[4] Qui n'est pas toujours un nom d'ancêtre. Ex: Oulad Klayb, Ait Mizane, Ait Ugadir, Assaden...

[5] Annexé au milieu du Xxe siècle par le pouvoir colonial français en Algérie.

[6] Si l'on accepte par commodité cette périodisation dont le défaut bien connu est de projeter une temporalité eurocentrique.

[7] Je ne prétends pas que cette structuration était absente avant Ibn Khaldoun.

[8] Qui vient de "climat", dans l'ancienne théorie des climats.

[9] Un couplet que j'ai appris en Sraghna, mon groupe natal, près d'El Kalaa, donc bien au Nord de l'Atlas, disait: "Ô Sahal, Ô Soudane/ Renvoie les absents [ceux qui s'absentaient pour le commerce] avec ce qu'il y a!" En arabe colloquiale : « Yā sSāhal yā sSaoudāne/ Rudd al Ghayban Ballikān ! »

[10] Quand ceux-ci vivent parmi une majorité *Amazigh*, comme j'en ai observé le cas à Boudlala et ailleurs dans la région de Tazzarine (en 1968). Inversement, des situations identiques existent ailleurs, mais alors au détriment des Amazigh, par exemple quelques groupes, *Zenaga* « enclaves » dans l'avance ancienne de tribus arabes, dans l'Oriental (observation datant de 1987-1989).