L'Afrique a-t-elle perdu le Nord ?

Le Maghreb et ses dichotomies coloniales

Does Africa Loose the North?. The Maghrib and Colonial Dichotomies

Mustapha El Qadéry

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/etudesafraicaines/16336>

DOI : 10.4000/etudesafraicaines.16336

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 20 novembre 2010

Pagination : 731-754

ISBN : 978-2-7132-2252-8

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Mustapha El Qadéry, « L'Afrique a-t-elle perdu le Nord ? », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 198-199-200 | 2010, mis en ligne le 02 janvier 2013, consulté le 21 avril 2022. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafraicaines/16336> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafraicaines.16336>

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2022.

© Cahiers d'Études africaines

L'Afrique a-t-elle perdu le Nord ?

Le Maghreb et ses dichotomies coloniales

Does Africa Loose the North?. The Maghrib and Colonial Dichotomies

Mustapha El Qadéry

- 1 Le Maroc et le « Maghreb » sont rarement perçus dans leur dimension africaine. C'est que le Maghreb n'existe que par et pour le Machrek dit-on, puisque « les Arabes » dominant le champ historique de cette région depuis l'islam et la « conquête arabe » qui fut son instrument. Cette construction prend date dans la période coloniale qui a vu le développement des sciences consacrées aux indigènes, sciences spécialisées selon les champs d'études et d'investigations qui ont segmentés le terrain.
- 2 Cette étude vise à mettre ce schéma générique à l'épreuve de certaines publications qui vont nous servir de fil conducteur, afin de mettre en lumière les contradictions des constructions aujourd'hui dominantes sur les populations de la région, à savoir les « Arabes » et « les Berbères ». Les uns perçus comme dominants, conquérants et civilisés, objet de l'orientalisme et ses manuscrits, les autres perçus comme autochtones, dominés et primitifs. À travers certains auteurs qui ont touché aux deux terrains « d'Afrique » et du « Maghreb », nous allons tenter de comprendre certains mécanismes de construction qui font d'un « maghrebologue » s'aventurant dans la brousse, un arabisant ; et d'un ethnologue s'aventurant dans les mécanismes des médinas, un islamologue. L'objectif est de mettre en cause les dichotomies en question, et tenter de replacer le terrain des « Arabes » et des « Berbères » dans une autre perspective. Avec les changements qui surviennent dans différents pays, avec la crise du nationalisme arabe et son dépassement par sa seconde nature (l'islamisme) et avec le développement de l'amazighisme dans les pays concernés, les recherches sont amenées à revoir les perspectives d'études « maghrébines » dans les pays concernés.
- 3 Peut-on effectivement considérer la population marocaine en termes d'Arabes et de Berbères ? Ceux qui parlent l'arabe ou le berbère comme réalité culturelle et sociologique segmentée par ces biais ? Deux catégories politiques distinctes en éternel conflit ? Deux groupes opposés, différents, dont les langues d'expression et les cultures produites n'ont aucune parenté sociologique au-delà des raccourcis religieux et sa

prétendue langue sacrée ? Deux cultures qui constituent les deux facettes de la domination ? D'une part les tenants d'une langue, d'une civilisation et d'une culture, et d'autre part les tenants d'un ensemble de dialectes, de tribalisme et de dissidence. Les Arabes perçus comme constituant la norme de l'orthodoxie, parlant l'arabe ; et les Berbères constituant la norme de la religiosité douteuse, parlant le berbère. Le prolongement savant de cette « dichotomie » se trouve dans les tenants d'un discours sur les Arabes conquérants, habitant les riches plaines et les villes, dépositaires d'une langue savante et de savoir, et les tenants d'un discours sur les Berbères, autochtones, habitants des montagnes et des déserts où ils ont été repoussés ou/et où ils se sont retranchés, dépositaires des dialectes de l'oralité et du folklore. Les Arabes dépositaires du pouvoir suprême à travers une dynastie chérifienne et les Berbères éternels dissidents de ce pouvoir arabe qui cherche, perpétuellement, à les soumettre à sa rapacité par ses armées d'esclaves, ses tribus arabes et ses scribes citadins qui lui assurent son assise sociologique. L'intégration de ce schéma à la période coloniale ne fait que le confirmer, *a priori*, puisque les Berbères ont fait l'objet d'une politique, dit-on, qui a visé la consécration de leur distinction et de leur statut différent des dominants dont la langue est consacrée, elle, par son utilisation dans le *Bulletin officiel de l'Empire chérifien du Protectorat français au Maroc*. La boucle est donc bouclée : l'ensemble de ces images génériques, constituent, *grosso modo*, ce qui se dégage de l'ensemble des études nord-africaines ayant marqué les principales théories en sociologie et en anthropologie, et servent de cadres conceptuels évidents et pertinents. Une simple visite des études orientalistes et ethnographiques le prouve, puisque les manuscrits sont arabes, objet de la première branche, les us et coutumes sont berbères, objets de la seconde branche qui consacrent cette dichotomie des « études marocaines » durant le protectorat et au-delà.

- 4 Depuis que les mythes fondateurs du nationalisme marocain qui s'est approprié la dichotomie, sont mis en branle par le développement des connaissances et des évolutions politiques internes et externes, ses divers principes sont mis à l'épreuve de la contestation des nouvelles conjonctures. Par exemple, le parti de l'Istiqlal, ainsi que la gauche s'accaparent la légitimité nationaliste issue du combat pour l'indépendance, nationalisme né de la contestation contre « le *dahir* berbère » affirment-ils. Ces mouvances politiques avaient l'habitude par le biais de leur presse respective, de célébrer l'anniversaire de ce *dahir* (décret) chaque année, et de rappeler aux Marocains « le *dahir* de la division, de l'évangélisation et des obscurs desseins coloniaux qui voulaient valoriser les us et coutumes anti-islamiques des Berbères, au détriment de l'Islam et des Arabes » (El Qadéry 2008). Même la presse « officieuse » de l'État ne fut jamais en reste, et consacrait des éditoriaux à l'événement du dit *dahir*, l'une des spécialités du célèbre directeur et chroniqueur des journaux *le Matin* et *Maroc Soir*. Mais, dans son édition du 16 mai 2001, juste après la publication du « manifeste amazigh » présenté au Roi par un « Collectif » deux mois auparavant, l'organe arabophone du parti « nationaliste » de l'Istiqlal, *Al Alam* a consacré sa célébration annuelle du « *dahir* berbère » à l'enterrement de l'événement ! Le *dahir* berbère n'avait jamais existé révèle-t-on ! Ce n'est plus le *dahir* berbère, affirment les textes publiés ce jour anniversaire, mais c'est un *dahir* colonial sur la justice, comme tous les autres, dont les valeureux Berbères n'y sont pour rien ! Rappelons que l'acte fondateur du mouvement nationaliste marocain est inscrit dans la contestation de ce « *dahir* », et en a fait son acte de naissance et son label d'existence, dont se réclament les différents acteurs, entrés dans la scène politique par le biais de cet événement (Brown 1973).

- 5 Cet « enterrement » symbolique par les héritiers de l'acte fondateur du nationalisme des pionniers, qui a fait partie des menus scolaires et a été reproduit dans diverses recherches scientifiques comme une vérité historique, ne pourrait pas se résumer à un *mea culpa* mettant un terme à une injustice envers « les Berbères » pour lesquels le manifeste de mars 2001 a réclamé la reconnaissance identitaire en tant qu'Amazigh. C'est une mine de paradoxes que révèle cette mise en cause de l'acte fondateur du nationalisme marocain, qui a consacré un autre aspect de la dichotomie Arabes et Berbères pour se limiter, aujourd'hui, à « la correction » d'une erreur sémantique, sans conséquences dans le champ politique et académique. L'avenir fut compromis dès le départ pourrait-on avancer (El Qadéry 2006) ; ou comme le dit l'adage : si on tombe de sa monture, c'est qu'on est sorti de chez soi déséquilibré.
- 6 Pourrait-on avancer qu'une nouvelle perception des Arabes et des Berbères est née durant l'époque coloniale, qui a donné lieu à des événements politiques majeurs dans l'histoire récente au Maroc ? L'événement du « *dahir* berbère », ayant souvent servi de repoussoir à toute tentative de réflexion, est utilisé aussi dans d'autres optiques, dont notamment, celle des Arabes qui se sont insurgés contre le protectorat pour protéger leurs « frères, les Berbères » des schémas menaçant l'unité nationale, la foi religieuse, l'autorité du Sultan !
- 7 Pourtant en 1930, quand les premiers nationalistes ont émergé de « l'orthodoxie », des parties de la zone française et de la zone espagnole de l'empire chérifien (au Moyen Atlas, au Tafilalet, au Dra, dans l'Anti-Atlas et au Sahara) étaient encore sous la menace des armées et des troupes coloniales soutenues par les *harkas* caïdales du nouveau Makhzen. C'est après cette histoire du *dahir* que les premières prémices du mouvement nationaliste « arabe » ont commencé à émerger dans le champ politique et culturel, selon les chroniques et les biographies des différents acteurs. L'action culturelle des premiers rassemblements issus de mouvements anti-*dahir* s'est illustrée par de nombreuses activités pour exalter l'arabo-islamité du Maroc. Un texte pionnier sur la perception du « Barbari » par son frère « Arabi » est publié dans la première « publication arabe libre » de Rabat en 1933, où les premiers nationalistes produisirent des schémas conceptuels sur la nation marocaine. Dans ce texte « fondateur » de la perception des Berbères, un auteur avait résumé le débat sur les « Barbar » perçus par le nationalisme naissant à travers des idées génériques encore vivaces actuellement dans le champ polémique comme dans le champ savant (El Qadéry 2008). Sous le titre, *Je cherche un Barbari*, une des plumes des premières heures ayant signé sous un pseudonyme, avait résumé la manière dont il faudrait percevoir ce Berbère qui est, selon la perception nationaliste, une simple invention coloniale qui cherche à le subtiliser à son appartenance arabe de par ses origines et sa religion.
- 8 Le nationalisme marocain né dans le sillage de l'histoire du « *dahir* berbère » avait fait des dichotomies coloniales, une dichotomie sur laquelle s'est développée l'idée nationale du Maroc, basée sur la civilisation des Arabes nés avec l'islam (les deux confondus), et dont les Berbères représentent la suspicion, le danger et l'objet d'une politique coloniale. N'est-ce pas là toute une histoire à déconstruire, puisque le *dahir* berbère — qui a longtemps servi de repoussoir et à rappeler cette évidente arabo-islamité du mouvement nationaliste marocain ayant obtenu l'émancipation politique de la colonisation — est aujourd'hui enterré ? Pourrait-on envisager une lecture des histoires arabes et berbères, dans le cas du Maroc, à la lumière des développements des connaissances et des théories, bien que le contexte soit encore miné par une littérature

académique qui trace une ligne clairement identifiée entre les deux groupes supposés ? L'orientalisme a créé de nombreuses confusions à propos de la prétendue domination arabe au Maroc pour justifier des desseins politiques, pourrait-on avancer, sauf que la science a fini par adopter cette « vérité historique ». Les Arabes sont perçus en héritiers d'une civilisation arabo-islamique et les Berbères en islamisés (par ces Arabes), mais non arabisés, ce qui les exclut, selon ce discours, de toute marque sur cette civilisation.

- 9 Durant les années 1930, époque du « *dahir* berbère » et de la polémique à Rabat, à Salé et à Fès entre les pro-Berbères et les pro-Barbar qui s'inquiétaient, pour des raisons différentes, du sort de cette population, une partie des « Berbères » était encore en guerre contre les colonnes mobiles des troupes coloniales pour les soumettre. Des tribus qui fuyaient l'avancée des troupes pour ne pas voir le visage du mécréant, disent aujourd'hui les témoins ! Comment ces « Berbères » dont la foi supposée si fragile, peuvent-ils faire l'objet d'un combat entre le nationalisme émergent et le colonialisme installé, alors que c'est pour la foi, entre autre (*ibid.* à paraître), qu'ils continuaient à combattre le Roumi ?
- 10 Si « les Berbères » ont été les premiers de l'histoire à avoir été désignés par « Africains », pourquoi les études africanistes s'en détournent-elles et les arabisants s'en accaparent-ils la réflexion sur le passé et le devenir ? Comment, par exemple, pourrait-on parler des Almoravides — qui ont fondé le malékisme, encore en vigueur aujourd'hui en Afrique de l'Ouest et du Nord —, en négligeant leurs fondements et prolongements qui se sont étendus de la savane aux Baléares et dont Marrakech a constitué l'épicentre ?

Arabisant vs Africaniste ?

- 11 La recherche française a inauguré avec la conquête coloniale de nouvelles thématiques dans les sciences sociales, thématiques qui n'ont cessé depuis de participer à l'évolution de la pensée, des théories et du savoir. L'orientalisme, l'ethnographie et l'anthropologie se sont ainsi développés dans le sillage de la domination coloniale. Le découpage de ces divers champs est en soi une histoire à part entière, puisqu'il relève des différentes missions scientifiques auxquelles l'État colonial avait assigné des fonctions, des espaces et des champs d'activité (Nordman 2006). À chacun son domaine de prédilection selon les canevas établis. Rares sont ceux qui ont pu s'en dégager pour aboutir à des perspectives théoriques sérieuses. G. Balandier relate comment il fut envoyé à Dakar pour y étudier une société statique, lui disait-on ; il y trouva au contraire une société en mouvement, en pleine mutation. Mutation que les spécialistes ne pouvaient ou ne voulaient voir, à commencer par le changement induit par le fait colonial lui-même, et Balandier (2001 : 105) de conclure : « L'Afrique avait été ma véritable Sorbonne. » Dans un autre article, Balandier (*ibid.* : 27) relate comment il n'est pas « tombé dans le piège de prétendre à initier des systèmes intellectuels bouclés à mon propre profit, et davantage encore d'épouser la dogmatique des autres sous l'effet de l'engouement ou de l'opportunisme accordés aux modes ». Cela s'inscrit dans la pensée d'un pionnier des études africanistes ayant pu accéder à cette Afrique, en Guinée, au Maroc et au Tchad, qui a mis en garde les études coloniales contre les perceptions dominantes sur les « primitifs » et autres indigènes, et parle en termes de pluralité des civilisations (Le Cœur 1969). Le Cœur a signalé cet impact du fait colonial sur les sociétés colonisées, ce que de nombreux chercheurs n'ont jamais essayé de mettre en perspective, en se consacrant aux structures vues et perçues comme immuables, et non en perpétuelles

mutations. Il a réuni son étude sur le Teda du Tibesti du Tchad aux confins de la Libye, et celle sur la ville marocaine d'Azemmour non loin de Casablanca, dans une perspective consacrée à la critique du rationalisme (*ibid.* : 35-58, 59-131). Dans le cas du Maroc, Le Cœur précise que « nous bornerons notre effort au sujet (étrangement inédit) des transformations économiques et sociales d'Azemmour depuis le début de l'occupation française » (*ibid.* : 59), et explique comment « le réformisme » religieux va se manifester dans cette « ville rurale » par le biais des riches commerçants et des principaux agents de l'administration indigène issus des « villes citadines », principaux acteurs du mouvement nationaliste marocain (Laroui 1980). Quant aux Teda, Le Cœur (1969 : 39) signale que « la permanence de la vie au Tibesti représente une victoire de l'homme sur la nature aussi prodigieuse que le percement de l'isthme de Suez ou la conquête de l'air », dans une société où la femme pourrait s'occuper des durs travaux des champs, pendant que son mari assis non loin serait en train de coudre en s'occupant de l'enfant. Les Teda selon Le Cœur ne sont pas des « primitifs », mais ils le deviennent, puisque cela se passe sous « nos yeux ». Moment fort de la mutation socio-économique, la domination coloniale n'est pas qu'une simple sujétion des indigènes au diktat de l'administration militaire, elle est également un ensemble de processus qui vont changer des pratiques tant économiques que sociales et de surcroît culturelles. Comment donc comprendre ce changement se déroulant sous « les yeux » des observateurs qui ont bien voulu le voir ?

- 12 Cela nous amène à cette perspective comparatiste entre les sociétés « africaines » et « maghrébines » si rare dans les études, pour des raisons qui restent encore à élucider. Un Maghrebiniste se rendant en « Afrique » se considère arabisant — une sorte d'orientaliste plus qu'ethnologue pourrait-on deviner — pour pouvoir endosser le comparatisme qui s'impose dans de tels cas. J. Berque (1967) a ainsi intitulé un de ses articles « Un arabisant chez les Diola ». Comment pourrait-on comprendre cette présentation de soi par Berque, qui fait allusion à un spécialiste des études « arabo-islamiques » et non des études « ethnographiques » ? Un spécialiste des « civilisés » et non des « primitifs » ? Berque est un voyageur, nous dit-il, qui donne ses impressions sur le paysage naturel tant que sur les faits sociaux et les œuvres de cette société. Berque le déclare dès le départ, familier des études sur le Maghreb et l'Orient arabe, il se trouve dans un espace sur lequel il se considère incompetent. En érudit, avant d'engager son voyage, Berque se documente auprès des « collègues africanistes » tels G. Balandier, V. Monteil, Marquet et V. Thomas dont les travaux ont constitué une sorte de guide pour son voyage.
- 13 Ce qui intéressait Berque dans ce voyage nous dit-il, c'était les liaisons de cette « société des Diola avec leur soubassement naturel ». Mais rapidement deux questions principales se sont posées. La première, à son arrivée dans la ville historique de Ziguinchor, où soudain l'histoire surgit, « allais-je, visitant les Diola, découvrir une société d'histoire, ou une société "froide" ou "refroidie" ? » ; La seconde se pose au cours de son voyage : « En quoi consiste l'originalité qui oppose l'animiste à son compatriote musulman ou chrétien ? » De nombreuses autres questions sont posées par Berque, comme par exemple sur le système de production basé sur le riz¹ et les nombreux rituels qui l'accompagnent. Les techniques de productions accompagnées de rituels sont si développées, précise Berque, que les experts chinois et hollandais dépêchés par l'État indépendant pour faire augmenter le rendement, ne sont pas parvenus à atteindre celui en cours chez les Diola ! Berque note les nombreuses

mutations de la société qu'il visite, et la monétarisation progressive des échanges participant au bouleversement du mode de vie paysan. Les mariages, indices importants pour les études, n'échappent pas à la règle de cette évolution, puisque la dot est devenue monétaire. Selon lui, la prolétarianisation et la détérioration de la population peuvent décevoir l'ethnologue, qui risque de ne rien trouver d'originel.

- 14 Au début de son récit, l'auteur relate son attente pour traverser la Gambie et se retrouver de nouveau au Sénégal, en Casamance. Cela l'a fait réfléchir sur ce pays des Diola qui se trouve ainsi entre plusieurs États, du fait des découpages coloniaux qui ont délimité les frontières entre la France (Sénégal, Guinée Conakry), la Grande-Bretagne (Gambie) et le Portugal (Guinée-Bissau). C'est lors de cette attente pour traverser le fleuve faisant la frontière entre la Gambie et la Casamance que Berque, pris pour un Syrien, fut abordé « en arabe livresque » précise-t-il, par un homme venant du Pakistan et prêchant pour la confrérie Ahmadiya ! Berque nous raconte qu'il a engagé la conversation avec ce confrérique à propos de sa *tariqa* et de son rapport avec l'orthodoxie. Curieusement, c'est ce débat qui permet à Berque de faire une incursion dans le pays des Mourides et des Tijanes, alors qu'on pourrait s'attendre à une « enquête » sur son importance et son implantation dans la région. Plus loin, le réflexe de Berque dans ce domaine est révélateur. Il écrit : « Nous eûmes une longue conversation sur les mérites comparés de l'orthodoxie sunnite et l'hétérodoxie *ah'madîya*, qualificatifs que naturellement il inversait. » Berque déclare ainsi défendre l'orthodoxie, mais pas comme procédé savant pour essayer de comprendre la construction de l'autre dans sa légitimité revendiquée : il se trouve engagé dans un débat à polémique, puisque chacun des deux protagonistes se considère dans la défense de l'orthodoxie ! Cela illustre-t-il le débat entre l'orthodoxie livresque et l'orthodoxie sociale des croyants ? Cela prolonge-t-il le débat de l'ethnographie qui ne s'intéresse à la pratique religieuse que dans ce qui est absent du canevas orientaliste ? C'est encore en parti pris qu'il revient sur le même sujet, quand il rencontre une famille originaire de Fès, installée là depuis plusieurs générations. Berque s'est imaginé, dit-il, comment cette famille de prosélytes convertisseurs avait trouvé les Diola : « Ils y constatèrent maints traits exorbitants, qu'ils n'eurent aucune hésitation à taxer de sauvagerie. » Berque « confirme » qu'il juge inacceptables de nombreuses pratiques, comme les sociétés secrètes ou certaines curieuses mœurs réprouvées par la morale chrétienne ou musulmane, et note le développement des mosquées portant des noms arabes et l'éthique de l'islam. Nous verrons plus loin avec C. Le cœur comment cette « orthodoxie » s'est déclarée dans une ville par « la bourgeoisie citadine » (Laroui 1980) venue des villes reconnues comme détentrices de cette prétendue orthodoxie.
- 15 De nombreuses autres thématiques sont abordées dans ce récit : le voyage de Berque et son émerveillement face au génie local ; le fétichisme constituant l'origine et connaissant une mutation dans les symboles des nouvelles religions. Le fétiche est une idéologie qui se matérialiserait en bois ou en pierre, au lieu de s'abstraire en concepts et en corrélations, conclut-il. Pourrait-on voir dans cette analyse le surgissement de la seconde nature de J. Berque, à savoir celle d'ethnologue ? S'il se considère arabisant chez les Diola, pourquoi ne le serait-il pas de même chez les « Berbères », objets de sa thèse sur les structures sociales (Berque 1955) ? J. Berque ne fait nullement allusion à ce fait dans son texte, ni dans d'autres d'ailleurs. La seule fois où il cite le Maroc, c'est curieusement pour évoquer le Gabon comme lieu d'exil commun au *leader* nationaliste marocain Allal El Fassi et à la reine du groupe Floup des Diola, après la révolte de 1942. Pourtant ce ne sont pas les éléments de comparaison qui manquent entre les deux

« pays » du Maroc et des Diola puisque la documentation citée est riche en éléments aussi minutieux, que ceux que Berque avait consacrés aux Seksawa du Haut Atlas, à leurs oulémas ainsi qu'à ceux de Fès et du Maghreb. Pour rappel, c'est en « ethnologue » que Berque avait commencé sa carrière d'études publiées, par des textes sur les pasteurs éleveurs « arabes non civilisés », ceux des hauts plateaux d'Algérie et ceux de la plaine du Maroc. Ces débuts « ethnographiques » consacrent la légitimité académique de J. Berque, à l'instar de ses collègues administrateurs des Affaires indigènes, civils et militaires (Lepetit 1998). Les administrateurs et les officiers, producteurs de nombreuses références académiques, ont façonné les études actuelles, et ont contribué à la fabrication et à la confirmation des canevas dichotomiques à propos de l'Afrique du Nord, comme l'écrit Berque (1956) lui-même dans son bilan des études coloniales au « Maghreb ». L'évolution de J. Berque vers l'islamologie peut également s'analyser à travers ces canevas et ces dichotomies. En effet, cette tribu « arabe » habitant la plaine atlantique marocaine, et pratiquant l'élevage, ne correspond pas assez au canevas orientaliste pour qu'il s'y intéresse et y détecte la culture « arabo-islamique ». Elle est encore à « l'état archaïque » qui caractérise les Berbères malgré son « arabité » d'origine, nous dit Berque. Elle n'est porteuse d'aucun aspect de civilisation en tant que nomade, sédentarisée à la veille du protectorat, précise-t-il. Les Seksawa sont en revanche suffisamment « Berbères », pour que Berque évoque la diffusion des normes culturelles arabes afin d'expliquer « la continuité culturelle » qu'il a rencontrée chez eux, et qui s'exprime dans l'islamité de ce groupe autant que s'exprime sa « berbérété » dans les différentes pratiques lointaines, ajoute-t-il. Comment donc expliquer ces paradoxes et leurs ambivalences ? Nous allons rendre compte de cette étude pour mieux centrer notre sujet sur cette perception. Le Cœur qui a étudié un autre groupe « arabe », « non civilisé », va nous permettre de compléter ce tableau. Les Arabes et les Berbères sont usés et abusés dans les champs de la recherche comme dans le champ idéologique, ce qui complique aujourd'hui la donne, pour remonter aux origines supposées ou réelles des différents débats et leurs implications dans le champ théorique des sciences sociales comme dans ceux des politiques publiques ou partisans. Le champ idéologique fait des deux thématiques qu'on voudrait mettre à l'épreuve, des champs de débats et de polémiques, ce qui donne l'impression de l'existence d'un discours des dominants et d'un discours des dominés, avec des concordances historiques et sociologiques. Et c'est là que réside le problème théorique de base.

- 16 Nous allons, à travers l'anthropologie anglo-saxonne, résumer le dualisme issu des canevas d'études des sociétés « maghrébines » et de leurs dichotomies coloniales. Les catégories issues des études coloniales, ont construit les Arabes comme une catégorie homogène et dominante et les Berbères comme une catégorie floue et dominée. Une catégorie porteuse de civilisation et symbole de pouvoir islamique central, et une catégorie porteuse de primitivisme antique, en éternelle dissidence face à ce pouvoir central. Cette perception participe, dans cette annexion du Maghreb au Machrek, à l'isoler des différents espaces géographiques déterminant, entres autres, l'espace de son histoire, à savoir la Méditerranée occidentale et l'Afrique occidentale, ou ce qui est connu historiquement par l'Occident musulman.

Arabes vs Berbères ?

- 17 Les Berbères du Maroc ont fait l'objet de nombreux questionnements sur leurs origines et leurs histoires, ce qui n'a pas été le cas pour les Arabes du Maroc ; le questionnement sur leurs origines reste absent des travaux de référence des chercheurs (Gellner 2003 ; Geertz 2003) qui ont travaillé sur cette région, ainsi que des « études marocaines » en général. Ainsi, « les Arabes » sont une évidence, connue et reconnue, liée à l'histoire de l'islam — principal objet des études orientalistes —, « leur » religion, dont ils sont les véritables détenteurs et avec laquelle ils sont confondus. En revanche, s'interroger sur les Berbères, leurs origines ainsi que leurs us et coutumes est l'une des principales préoccupations des investigations, et l'association des Arabes avec l'histoire de l'islam est une idée acceptée, diffusée et légitimée comme concept historique dépourvu de contestations. Pour le discours nationaliste marocain et ses bras académiques, celui de droite comme celui de gauche, toute tentative de questionnement de cette « évidence », ne pourrait émaner que des ennemis de la nation².
- 18 Avant d'entamer son chapitre II, « Problème dans les Saints de l'Atlas », E. Gellner (2003) plante le « décor » dans le premier chapitre, où il inscrit d'emblée la *Zawiya Ahensal* dans les « tribus sans dirigeants », sans urbanité, en situation de *siba* (dissidence) vis-à-vis du *Makhzen* symbole du pouvoir central, ce qui implique l'existence d'une « frontière intérieure ». En même temps, dans ces tribus, la foi constitue le moteur de régulation des divers clivages qui la minent face à un pouvoir central cantonné dans les villes, lieux de « commerce et de savoir religieux par excellence ». Gellner souligne que « La tribu a besoin du saint et l'engendre alors que la ville c'est le alem qui est la norme, même si les rôles s'inversent souvent entre les deux espaces et les deux fonctions »³. Il annonce, pour compléter le décor que « Les Berbères sont les survivants des premiers habitants de l'Afrique du Nord ». Il évoque les Arabes et les Berbères pour parler, uniquement, « des Berbères remplacés dans les riches plaines et les villes par les nouveaux arrivants et survivants ainsi dans les régions moins accessibles, ce qui induit une “corrélation” entre les terres hautes, la langue berbère et la dissidence politique, ce qui constitue un “Maroc extérieur” face au “Maroc intérieur” du Makhzen » (*ibid.* : 28). Concrètement, précise-t-il, un « Berbère » « est celui dont la langue maternelle est le berbère, et qui est à la fois musulman et blanc. Les minorités noires et juives berbérophones sont sociologiquement différentes » (*ibid.*). Ce n'est que par la langue qu'on peut définir un Berbère, insiste Gellner, mais la foi et la couleur ne sont pas des variables. Mais comment ce berbérophone se voit-il lui-même, se demande Gellner ? « Des hommes de tribus, répond-il ! Des gens récemment détribalisés qui ont peu de chance de transmettre leur langue à leur progéniture, qu'ils soient ouvriers en Europe ou dans les autres régions du Maroc, ou issus du collège berbère d'Azrou, car, nous dit-il, le berbère n'est pas écrit et il n'y a pas de dialecte prépondérant pour que sa survivance puisse être envisagée » (*ibid.* : 29). Homme de tribu, ce Berbère, qui « appartient à des structures emboîtées les unes dans les autres constituant sa tribu (ou ce qu'il en reste dans le monde moderne), est aussi Musulman, au-delà de ces appartenances emboîtées du Berbère berbérophone, et d'une manière qui compte dans sa vie qu'il soit ou non pieux ou encore bien informé sur les questions de religion » (*ibid.*). Se pensent-ils consciemment « Berbères » ? se demande Gellner : « Certainement pas dans le sens d'un panberbérisme quelconque, comprenant la conscience d'une affinité culturelle et linguistique avec des îlots dispersés depuis l'Égypte moderne jusqu'à l'Atlantique incluant éventuellement les seuls cousins

indiscutables des Berbères, les Touaregs. Là où la notion d'identité berbère existait, elle correspondait, en gros, avec le bloc linguistique régional » (*ibid.* : 30). Pour résumer, Gellner en arrive à la conclusion suivante : « Il n'y a pas une berbérité universelle, alors qu'il y a maintenant, que cela ait une portée politique ou non, une conscience d'appartenir à une large nation arabe » (*ibid.*). Gellner s'interroge sur le Berbère et ne se préoccupe point de l'Arabe qu'il évoque avec l'évidence en vigueur depuis les débuts prophétiques jusqu'aux divers âges d'or supposés. Il est urbain, savant, orthodoxe et héritier de l'histoire musulmane qu'elle soit africaine ou andalouse, puisqu'il en est le principal acteur, et porteur d'une conscience d'une appartenance à une nation aujourd'hui. Le Berbère est dans une zone périphérique, un autre Maroc avec sa frontière qui limite le territoire du Makhzen arabe, il est dépourvu de nationalisme, sa langue subirait une érosion certaine vu son oralité et sa dispersion en plusieurs parlers dont aucun ne domine pour assurer sa survie.

- 19 Nous allons voir chez Geertz (2003) une distinction plus fine des « Arabes » de Sefrou, catégorisés pour des raisons secondaires et méthodologiques dit-il, voire techniques. Chez Geertz qui a consacré son travail à la petite ville de Sefrou, lieu de diverses intersections par excellence, qu'il qualifie, dans la lignée orientaliste, de ville « arabo-islamique »⁴ où cohabitent diverses populations venues des alentours et d'ailleurs, ainsi que les deux religions musulmane et juive. Pour distinguer les populations, Geertz n'avait pas eu recours à la *nisba* (généalogie) que s'appliquent ces Marocains à eux-mêmes, mais à la construction de catégorisations sociologiques inventées à l'extérieur et qualifiées de socio-ethniques. C'est ainsi qu'on rencontre une multiplicité de niveaux de lignages qu'il fallait résoudre et réduire : « Bien que les notions d'Arabes de Sefrou, d'Arabe rural, de Berbère et bien sûr de Juif aient une valeur générale et connaissent une application parmi les Sefrouis, en particulier pour déplorer l'existence de membres d'un autre groupe, les catégorisations effectives de tous les jours à travers lesquelles les gens sont réellement perçus et commandent aux réactions de ceux qui les perçoivent sont celles de Adluni, Meghrawi, Yazghi ou Bahlouli, Zaikumi ou Zgani, Tobali ou Robini, c'est-à-dire des *nisba* » (*ibid.* : 84). L'appartenance tribale ou lignagère par laquelle s'auto-identifient les individus est multiple et microscopique, et ne peut être réduite à la langue d'expression ; seuls les juifs sont perçus à travers leur croyance, sans donner de l'importance à leur langue qui est commune aux deux catégories utilisées par Geertz pour restreindre le tout aux Arabes et aux Berbères. Dans la série des tableaux indicatifs illustrant les activités dans la ville de Sefrou, Geertz a localisé cinq catégories socio-ethniques employées pour recenser la force de travail à Sefrou : « Arabes nés à Sefrou, les Arabes nés à la campagne, les Arabes nés en d'autres villes, les Berbères et les Juifs » (*ibid.* : 85)⁵. Il définit les Arabes comme personnes ayant comme première langue l'arabe, qu'ils se distinguent par leur origine sefrioui ou non. Les Berbères sont ceux qui ont le berbère comme langue, en soulignant que tous ceux de Sefrou sont bilingues et que ce groupe n'est pas à distinguer en groupements. Les juifs tous natifs de Sefrou se distinguent par leur appartenance religieuse quelle que soit leur langue malgré leur position centrale dans l'édifice économique de la ville (avant l'exode). Les Arabes migrants et, à un moindre degré, les Berbères forment la masse laborieuse du bazar, note Geertz, tout en soulignant que ce n'est pas si figé qu'on pourrait le penser, surtout que « les Arabes et les Berbères, qu'ils soient Sefrioui de longue date ou d'origine rurale, ne forment pas du tout un groupe, ni même une catégorie, que ce soit à leurs propres yeux ou aux yeux des autres ». Ce n'est pas en termes de groupes et de classes qu'on pourrait comprendre le système de ce bazar, ou

en d'autres constructions sociologiques de l'observateur extérieur, mais, nous dit Geertz, « c'est en termes de types de métiers et de type de *nisba* » qu'on pourrait distinguer les acteurs dans ce *bazar* de Sefrou. Il fournit d'autres tableaux où il a essayé de mesurer cette *nisba* (de *nasab*, généalogie) et sa densité par corporation de métier, le pourcentage de ceux qui s'en réclament dans chaque catégorie et enfin ces *nisba* déclarées. Dans le troisième tableau (*ibid.* : 91) où les *nisba* sont répertoriées, on pourrait distinguer : une appartenance à des villes (Fès, Bhalil), à des familles (Alawi), à des tribus (Yazghi, Annonneur...), à des régions (Souss, Jebala, l-Weta) à une confession (juive). Si on s'arrête au sens de *nisba*, qui renvoie à une généalogie familiale et à une appartenance lignagère selon le sens du mot *nasab* en arabe, quel sens pourrait-on retenir pour les appartenances territoriales se dégageant fortement de ces identifications que Geertz a regroupé par langues d'usage ? Et quelles langues ? Si le berbère est clairement identifié pour les Berbères, l'arabe comme langue des Arabes de Sefrou ou des alentours, langue des juifs comme des musulmans, porte de nombreuses confusions relatives au « vulgaire » ou « le dialectal », comme ils sont nommés par les linguistes de l'époque coloniale, vis-à-vis du littéraire ou savant, dont la parenté attestée par les arabisants de l'orientalisme est pleine de contradictions.

- 20 L'« arabe » des « Arabes » au Maroc est en soi une problématique puisque « le vulgaire » marocain, la *darja*, la véritable langue de ces Arabes de Sefrou, ne fait pas aujourd'hui l'objet de réflexions pour démontrer cette parenté, encore à l'état fictif, puisque la langue officielle ne reproduit nullement cette langue du commun, et que la polémique s'amplifie au Maroc, à propos de son non-usage et de sa non-reconnaissance par l'État, pourtant « arabe ». Le débat sur la langue tamazight, considéré comme clôturé depuis la mise en place d'un Institut royal de la culture amazighe en 2003, après une longue période de suspicion et de diabolisation s'est déplacé vers la *darja*, mise en débat sur la place publique notamment par des secteurs, encore marginaux, de la presse et de la culture.
- 21 Pourquoi donc cette polémique sur la *darja*, pourtant considérée comme une « variante » dominante de l'arabe parlé par les Arabes du Maroc ? Ces questions d'« arabe dialectal » et d'« arabe classique » se posent, pas seulement du point de vue philologique ou linguistique, mais aussi et surtout de celui de leurs productions culturelles et sociales, loin des clichés et surtout proches des *corpus*, des pratiques et des imaginaires. La confusion est totale, puisque l'arabe « parlé » « vulgaire de la populace » n'est pas celui qui est « écrit » sur le savoir et la science des oulémas. Autrement dit, ce qui est écrit par les gens de la « science arabe » ne correspond pas à ce qui est dit par le commun des « Arabes ». S'agit-il de deux facettes ou de deux versions culturelles ? Cette confusion complique l'analyse, puisque l'idée générique fait des Arabes qui parlent « l'arabe », les producteurs et les héritiers de l'écrit et de ses manuscrits « arabes » qui attestent les sciences « arabes » des « Arabes », en Orient comme en Occident musulmans, au Machrek comme au Maghreb, en Andalousie comme en Afrique du Nord ou de l'Ouest. L'autre question que suscitent les classifications de Geertz est la suivante : comment deux identifications qui n'ont pas eu d'écho chez les concernés peuvent rendre compte et résumer les catégorisations ou les appartenances, même pour des raisons méthodologiques ? Les Arabes de Gellner sont conscients de leur appartenance à une nation arabe, contrairement aux Berbères, alors que ceux de Geertz ont du mal à se reconnaître comme tels, avec ou sans « conscience » ! Comment pourrait-on sortir de ces cas si complexes et confus par

rapport aux idées génériques sur les Arabes conquérants et dominants en Afrique du Nord ?

- 22 Arabes et Berbères, villes et tribus, science et oralité, langues et dialectes, conquérant et conquis, Makhzen et dissidence, deux Maroc et deux frontières, deux dichotomies qui deviennent sous le protectorat des unités administratives distinctives et des terrains scientifiques segmentés comme tels. Le Makhzen est le système d'État arabe qui applique la loi coranique à ses sujets en zones arabes, avait-on décrété par *dahir* (décret) dès le premier numéro du *Bulletin officiel de l'Empire chérifien* en novembre 1912, système au nom duquel sont soumises « les tribus berbères dissidentes », par les opérations des armées du protectorat français, et auxquelles un espace de loi coutumière est préservé pour celles qui sont reconnues comme « Berbères », par arrêté du Grand Vizir. Tout un système hiérarchique et fonctionnel accompagne cette nouvelle donne administrative, qui transforme les contenus des dichotomies « typologiques » que la recherche académique avait mises en place, et que l'action politique avait mises en œuvre. La Mission scientifique instaurée à Tanger dès 1906 fut ce lieu de productions des premiers portraits et de conceptions des premières politiques que Lyautey avait suivies plus tard (Burke III 1972). Le patron de la Mission de 1906 à 1921, Michaux-Bellaire (1909), en avait publié le cadre conceptuel, et avait comparé le Makhzen qu'il a qualifié d'arabe et étranger n'occupant que les côtes, aux Romains et à leurs histoires africaines avec les autochtones berbères et éternels dissidents. Lyautey, fort d'un traité de protectorat et de ses convictions personnelles, s'est empressé de suivre cette perspective émise par Bellaire, et a mis en œuvre « sa » politique musulmane, « sa » politique arabe et « sa » politique berbère : une politique indigène pour accomplir ses missions, l'occupation et l'administration du Maroc dévolu à la République et son intégration à l'Empire colonial — en sauvegardant son âme musulmane et son pouvoir arabe, répétait-il dans ses nombreux et célèbres discours « improvisés »⁶.
- 23 Mais qui sont ses Arabes dominants ? Nous allons faire appel de nouveau à J. Berque, l'ethnologue des débuts, ayant fait ses premiers pas au sein de l'administration territoriale et de la recherche académique par des études de terrain, avant de devenir l'islamologue arabisant dès son changement d'optique au contact de la « bourgeoisie » si chère à Laroui. Charles Le Cœur, avec son étude marocaine, va nous permettre de compléter le tableau sur cette perception des Arabes, et les nombreux paradoxes qu'elle recèle. Ces deux auteurs qui ont, à des degrés divers, approché le terrain « africain » et « maghrébin », illustrent cette distinction des champs des deux espaces et ces deux mondes dont le rapprochement ne pourrait être, *a priori*, que spéculation.

Les Arabes de l'ethnologie

- 24 Afin de restituer quelques aspects des « Arabes » dans les rares études ethnologiques qui leur sont consacrées, nous avons choisi les deux études disponibles dans le cas du Maroc. La première étude concerne la tribu des Beni Meskine, de la plaine atlantique à laquelle J. Berque (1936) avait consacré, au début de sa carrière administrative comme contrôleur civil, une étude sur les pactes pastoraux. La seconde étude est celle de Le Cœur (1939) sur la ville d'Azemmour sur la côte atlantique, non loin de Casablanca. Le Cœur avait consacré l'essentiel de ses études marocaines à cette ville lors sa fonction à l'Institut des hautes études marocaines durant les années 1930. Notons que Le Cœur — contrairement aux célébrités ayant façonné les études marocaines tels Berque et

Montagne — n'était pas issu des colonnes de « pacification », ni des Affaires indigènes, des études effectuées à leur suite, des canevas fournis par la direction des Affaires indigènes. Qu'est-ce qui distingue ces deux lieux connus comme faisant partie du bled Makhzen dont l'autorité directe n'a jamais failli *a priori*, des « Berbères » dont les pratiques et les institutions représentent l'anti-thèse du Makhzen et une « spécificité » décrite par Gellner ? Robert Montagne (1930) avait constitué son capital théorique sur les *leff* (les segments selon Gellner) du Sud qui ont façonné les « républiques », que le Makhzen — par le système caïdal — arrive à corrompre et à soumettre au détriment de la confédération tribale constituant la base de la puissance du caïd lui-même. Montagne explique plus tard (*ibid.* 1953) que Lyautey, résident général au Maroc, voulait comprendre ce mécanisme faisant qu'un chef local, élu de sa fraction, puisse devenir un puissant s'imposant par la violence au détriment de son groupe, et s'en servir pour conquérir d'autres fractions, et ainsi de suite jusqu'à la conquête d'une confédération tribale et davantage. Le cas des caïds du Sud avait ainsi retenu l'attention de Lyautey, pour en faire une « politique ». Au nom du Makhzen, Lyautey leur avait donné la délégation de la conquête des montagnes du Sud et du Sahara. C'était à l'époque de « l'épisode du Rif » dans le Nord — qui a fini par emporter Lyautey et ses politiques en 1925 —, et de la résistance qui perdure dans le Moyen Atlas, le Tafilalet et le Dra, pays des pasteurs et des nomades (dont la force de résistance réside notamment dans leur mobilité).

- 25 La guerre d'occupation du Maroc, depuis l'occupation du Sahara (rattachée actuellement à l'Algérie), dura du début du *xx*^e siècle jusqu'aux années 1930. Ces guerres furent lourdes de conséquences pour les tribus, contribuèrent à casser les structures et à influencer les évolutions survenues sous les régimes du protectorat et de l'Indépendance.
- 26 Les deux études examinées ici concernent deux espaces qualifiés d'« arabes », faisant partie du bled Makhzen (dominant selon la perception de Michaux-Bellaire), qui furent « soumis » à l'autorité française après la signature du traité de protectorat en mars 1912. Ces espaces étaient déjà virtuellement conquis, car situés à la bordure de Casablanca et de sa région la Chaouia — occupées dès 1907 et 1908, au moment où les tribus du Sud (Sahara, Souss, Tafilalet, Haut Atlas) avaient décidé de destituer le Sultan Abdelaziz, et de l'intronisation de son frère Moulay Hafid à Marrakech, en juin 1907. Les tribus de la Chaouia en voie d'occupation avaient suivi le mouvement du nouveau Sultan, qui leur envoya des *harkas* de secours contre les troupes coloniales, sans grand succès. Ni Azemmour étudié par Le Cœur, ni les Beni Meskine étudiés par J. Berque ne faisaient partie à cette époque des tribus de la Chaouia. Les Beni Meskine vont devenir membres des tribus chaouia et rattachés à la circonscription de Settât « pour des raisons économiques » précise le *dahir* de son rattachement, survenu au moment de la réorganisation des territoires administratifs en 1914⁷ avec le déclenchement de la Première Guerre mondiale. Avant cette date, le sort des Beni Meskine fut lié aux tribus de Tadla, limitrophes du Moyen Atlas par le biais de leurs alliés et voisins, les Beni Moussa et Beni Amir. Berque a été affecté au centre administratif de cette tribu à El Brouj en 1934 comme contrôleur civil, et à ce titre il assistait au tribunal du caïd comme commissaire du gouvernement⁸. C'est lors de ces séances hebdomadaires, et sur la base des litiges soumis au tribunal du caïd, que Berque a réussi à remonter le système de transhumance dans cette zone de la plaine proche de l'Atlantique.

- 27 Berque commence d'emblée son texte par l'identification de son objet et de son aspect juridique, en relation avec le rapport de solidarité qui « caractérise, unit et oppose les deux groupes tribaux qui composent la tribu des Beni Meskine » et la manière dont ils se perçoivent mutuellement dans cette curieuse dualité, « qui illustre la grande loi dichotomique de la cité maghrébine ». À la lecture du texte, on ne s'aperçoit nullement qu'il s'agit d'une tribu cataloguée comme arabe. Est-ce une évidence ? Dans la page 17, évoquant la mutation administrative des Beni Meskine, de Tadla vers la Chaouia, J. Berque évoque d'une manière anodine cette quête du Nord et le souvenir arabe du Tadla, qui est censé l'être, donc. C'est d'une manière aussi anodine et cette fois affirmative, qu'il annonce dans la page 30, que les Beni Meskine est une tribu anciennement et profondément arabisée, mais « encore très archaïque ». Par le biais du sens sémitique des Pactes — en citant le Livre (biblique) des Pactes, pactes encore vivants chez les Arabes du Désert selon l'auteur —, J. Berque évoque les images et les mots que les Beni Meskine ont de leurs propres pratiques. Par exemple, le troupeau, un capital pour les Beni Meskine (un dépôt à vue, dit-il), symboliserait le voyage, car « le mouton symbolisait dès les temps les plus reculés la vie pastorale des Berbères ».
- 28 Ces tribus « arabisées depuis longtemps » restent « archaïques », ce qui renvoie au supposé aspect civilisationnel arabe, qui ne serait pas encore atteint par ce groupe. Les Arabes du désert (arabique) sont-ils l'incarnation de ces pasteurs bibliques et ceux de la Chaouia en sont-ils la reproduction ? Le paradoxe arrive à la fin avec l'association de ces éleveurs « arabes » de moutons avec le passé reculé de la Berbérie dont cet animal est un symbole associé. Enfin, comment lire l'association de l'arabisation avec la corruption des mœurs juridiques par les droits religieux et français, choix qu'avait fait la puissance coloniale pour organiser la justice indigène ? Berque évoque l'aspect « arabe » de cette tribu, qui ne correspond pas à l'image qu'il s'en fait, et dont l'archaïsme constaté par ses soins atteste l'éloignement d'un modèle supposé. Plus loin, Berque indique que les Beni Meskine se rangent dans une catégorie de tribus qui n'ont pas atteint le stade du droit, mais qui ont pourtant dépassé celui de la coutume : « Complexe curieux de coutumes mi-oubliées et de droit envahissant : c'est là un trait commun à toutes les tribus arabisées et déracinées : ensembles humains qui n'ont pas tout à fait perdu leur génie propre, mais tendent à s'absorber dans une religion et une politique universitaire » (*ibid.* : 80). Tout est dit dans cette conclusion qui devrait augurer les études à faire, non pas sur les structures — sur lesquelles le Makhzen français eut des effets indéniables (guerre de soumission au joug et nouveaux rapports au droit) —, mais sur les mutations des structures. L'exemple des Beni Meskine est précurseur de ce qu'allaient subir les tribus de la montagne étudiées par Berque pour sa thèse. J. Berque a fini sa carrière administrative dans cette zone de « la montagne berbère » de la région de Marrakech, déclassée de la zone militaire et « civilisée » spécialement pour lui. L'étude des structures des Seksoua (Berque 1955) avait ouvert les portes académiques de la métropole à cet Algérien, ancien déclassé lui aussi, qui avait eu une riche carrière administrative à travers régions, projets et publications.
- 29 Les Beni Meskine sont des « arabisés » de longue date, mais archaïques ! Ils sont coutumiers, mais cela ne suffit pas à faire d'eux des « Berbères » puisque la mutation est en cours pour atteindre le stade de la civilisation et du Droit ! Mais que signifient le droit et la coutume dans la langue française en Algérie comme en Métropole ? Par quel mécanisme « l'arabisation » est synonyme de métamorphose et de changement des us et coutumes ? D'après J. Berque, les Beni Meskine furent une tribu nomade sédentarisée

à peine une cinquantaine d'années à la veille du protectorat ! Information anodine, encore, mais de taille, qui explique une première « mutation ». « Tribu sédentarisée » signifie un passage de la transhumance familiale au *Aâzib* individuel du berger familial. Grande différence, notons ! Et c'est le principal objet de l'étude de Berque. Contrairement à ce que laisse penser le titre de l'étude, ce ne sont pas les pactes pastoraux entre tribus en vigueur durant le nomadisme qui ont fait l'objet du travail de Berque, mais les contrats de pacage avec les mêmes tribus de la période nomade, ainsi que les contrats de gardiennage avec des bergers s'occupant du « capital » des nouveaux sédentaires.

- 30 Simple confusion ? Simple changement ou profondes mutations socio-économiques ? Comment le passé prolonge-t-il le présent et *vice-versa* à travers cette mutation économique liée à la fixation d'une tribu de la plaine, nomades du « Maroc utile » se sédentarisant à la veille du protectorat ? Quelles sont les raisons de la sédentarisation tardive de cette tribu « arabe », censée faire partie de la domination arabe, attestée depuis le temps des Omeyyades ? Aucun indice à mentionner ! Berque s'intéresse au volet juridique et n'arrive pas à comprendre « l'archaïsme » de ces « Arabes » censés représenter la civilisation, le raffinement et le savoir. Le lien entre les civilisés et les non-civilisés parmi « les Arabes » du Maroc pour qu'ils constituent un *leff* politique est une exagération dont la gymnastique reste à démontrer. Cette dichotomie supposée, opposant Arabes et Berbères est loin de correspondre à une réalité sociologique permanente. Comment donc pourrait-elle correspondre à une réalité politique tangible, avec un nouveau contenu de l'Arabe et des Arabes, sous l'emprise de l'arabisme, dans le discours nationaliste et dans ses diverses antennes politiques et médiatiques, loin des Arabes « archaïques » des Beni Meskine ?
- 31 La seconde étude examinée est celle de Le Cœur qui a consacré le troisième chapitre de son livre (1969) à une étude sur Azemmour, après avoir consacré le précédent aux Tebesti (Tchad) et aux Teda qui y habitent, musulmans non arabisés, et islamisés « depuis trois siècles seulement », alors qu'Azemmour « fait partie d'ensembles tels que le Maroc, la religion islamique et la civilisation arabe ». Nous sommes donc fixés dès le départ sur l'arabo-islamité de cette ville qui ne s'élève pas au stade de « citadinité » pour qu'un « mouvement réformiste et bourgeois » s'y déclenche sous les auspices d'un pacha originaire de Rabat. Le Cœur se distingue des savants de son époque avec ce fait inédit pour les études, « celui des transformations économiques et sociales depuis l'occupation française qui ont transformé la ville, ses activités et ses mœurs qu'il faudrait étudier et comprendre » (*ibid.* : chap. III). L'auteur a été frappé par un élément important de cette transformation : la disparition ou du moins l'affaiblissement de l'unité corporative, pivot du tissu économique et social urbain. Par ailleurs, Le Cœur se préoccupe principalement de « démontrer cette réciproque dépendance de la ville et de son milieu rural et tribal, contrairement à la vulgate du vieux truisme qui veut qu'une ville musulmane soit une enclave étrangère au milieu des tribus ». L'auteur ne cite aucune étude à critiquer, mais il fait référence à la vulgate sur les villes « citadines » — dont la seule urbanité fait le tout —, modèle récurrent des études orientalistes qui ne se sont jamais préoccupé des contextes socio-économiques de la civilisation. Berque en évoque le schème pour « juger » ses Beni Meskine archaïques malgré leur arabité. Le Cœur indique que c'est peut être vrai, sauf que les civilisations rurale et urbaine « s'affrontent » jusqu'à l'intérieur des murailles de la ville d'Azemmour. Le Cœur s'est intéressé aux us et coutumes économiques et culturelles dans la ville « arabe » d'Azemmour. L'arrivée dans cette ville d'un pacha en 1928, qui a entrepris de combattre

les « pratiques populaires » portant atteinte à l'image de l'orthodoxie des « honnêtes bourgeois ». Azemmour fait partie de ce supposé bled Makhzen, arabisé et islamisé selon la logique de l'orientalisme sur « les villes » et est l'objet d'un « combat » entre l'élite du pays, représentée par ce pacha « lettré », et les paysans, habitants originaires de la ville et principaux acteurs de sa production économique. Le pacha est arrivé pendant la crise pêchière de l'alse, richesse de la ville⁹. Avec l'installation du protectorat et de ses nouvelles lois sur les biens « publics » de l'État, les propriétaires locaux de barques à Azemmour se sont vus retirer le monopole de cette pêche à l'alse, devenue un marché public adjugé au plus offrant, ce qui a attiré les indigènes fortunés et « évolués » issus des autres villes, notamment Fès et Salé. Ils affluèrent dans la ville et constituèrent une nouvelle catégorie sociale, inconnue auparavant, « les Bourgeois, citadins, éclairés et orthodoxes ». Selon Le Cœur, les oppositions économiques ne sont pas suffisantes pour comprendre les différentes catégories sociales à Azemmour, il existe deux formes de « civilisations ». À la tête d'un des groupes se trouvent les bourgeois d'origine fassi dont « le prestige s'impose également aux fonctionnaires, aux marchands de sucre et de thé, aux propriétaires fonciers. L'autre groupe représente la vieille civilisation rurale des tribus qui impressionne encore le petit peuple de la ville ». Plus loin, Le Cœur apporte une précision sur ce qu'il appelle « civilisation » : « La bourgeoisie se pique d'être très strictement orthodoxe, et l'excès de vitalité populaire inquiète la pureté de sa foi autant que la délicatesse de son goût. Les paysans sont les grands soutiens de culte des saints. » Rendant compte d'un rite de sorcellerie (s'agit-il d'une norme ?), Le Cœur comprend le mouvement d'horreur et d'indignation de la bourgeoisie honnête devant de pareilles scènes. Cette bourgeoisie s'est longtemps sentie impuissante : « Avec la nomination en 1928 du Pacha actuel, *Rbati* énergique et cultivé, et non plus comme son prédécesseur, vieux guerrier d'origine rurale, sûr d'ailleurs de toutes les forces de l'État, les choses ont changé, et les interdictions se sont multipliées... y compris pour Les Aïssaouas, les Hmadcha et autres confréries similaires. » Contre la vulgate de la cité islamique coupée de son environnement et dont le développement est uniquement interne, Le Cœur reprend celle de l'opposition des bourgeois et des paysans — orthodoxie contre déviance — et s'approprie ainsi la dichotomie. Rappelons que les bourgeois d'Azemmour sont des nouveaux arrivants ayant bénéficié du système du protectorat et qui « prennent l'offensive sous le coup de fouet de celui-ci », précise Le Cœur, ajoutant dans sa conclusion : « Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, la bourgeoisie de Fès et la bourgeoisie française sont aujourd'hui les deux classes dirigeantes du Maroc » (*ibid.* : 129). Les paysans sont des locaux ayant subi les conséquences du protectorat, avec lequel a débuté la lente agonie d'Azemmour dont les richesses, convoitées par l'État et par sa bourgeoisie, ont fini par s'épuiser. Après le pacha urbain et réformateur de l'époque de Le Cœur (avant 1937), l'annuaire des fonctionnaires du Makhzen — publié en 1940 par la direction des Affaires politiques (ex-Affaires indigènes) —, mentionne le nom d'un pacha issu d'une tribu locale. S'agit-il du début de l'abandon d'Azemmour par la bourgeoisie dont le chiffre d'affaires a subi l'effondrement des ressources économiques des paysans qui étaient aussi leurs clients ? Est-ce cela qui a fait d'elle une ville ayant perdu son prestige, à tel point que le « réformisme bourgeois » décide d'abandonner la ville ruinée à un pacha « rural » ?

32 Après avoir livré des renseignements sur la géographie, l'histoire et les légendes de la ville, dont celle de son saint patron Moulay Bouchaïb et sa compagne mystique, Lalla Aïcha (*ibid.* : 129), Le Cœur donne les éléments statistiques des activités économiques, en publiant les diverses taxes collectées par les services municipaux : droits de porte,

droits de marchés, taxes sanitaires et taxes des abattoirs de 1923 à 1937. Il montre une chute vertigineuse des recettes, qui commence en 1932, date de la disparition définitive des aloses de la vie économique locale ainsi que celle des prostituées, soumises aux taxes comptabilisées dans les recettes municipales, et qui se déplacèrent vers Casablanca et son célèbre Bousbir. Le Cœur a consacré une partie de cette monographie à la pêche de l'aloise dont il parle au passé : « Jusqu'à ces dernières années, la pêche de l'aloise dans l'Oumm er Rebia' était une importante ressource d'Azemmour. » Les propriétaires de barques, les raïs, les marins pêcheurs, les saleurs, les transporteurs, les commerciaux, les œuvres charitables, les pauvres, les confréries, les *haddawa* (mystiques errants) tous vivaient et bénéficiaient, à des degrés divers, de cette manne offerte par la jonction de la mer et de la rivière, milieu naturel de l'aloise qui pond ses œufs en amont de la rivière (c'est lors du retour vers la mer que les pêcheurs en ramassent). L'État avait redistribué les prébendes et les bénéfices au détriment des locaux. Crise de la pêche et de l'agriculture, réprimande par le pacha « réformateur » des confréries, l'ossature spirituelle des corporations des métiers, les ingrédients de la crise et de la mutation étaient réunis pour créer une ville sans vie économique productrice et sans rites car privée des bénéfices de l'aloise et ensuite de l'aloise elle-même.

- 33 Comment donc, ces supposés Arabes, « ruraux même en ville », peuvent partager des caractéristiques communes avec l'archaïque tribu des Beni Meskine, Arabes également, mais qui n'étaient pas acceptés comme les leurs dans la civilisation arabe et orthodoxe par les Arabes bourgeois de Fès et par ce pacha originaire de Rabat ? S'agit-il de Berbères arabisés, qui ne font plus partie des Berbères, mais n'ayant pas encore atteint le stade des Arabes civilisés, orthodoxes et bourgeois ? Comment peut-on lire ces deux recherches, figurant parmi les rares terrains « arabes » en ethnologie auxquels se sont intéressés des auteurs de référence dans le cas du Maroc ? Pour quelles raisons, de R. Montagne à J. Berque, en passant par Justinard, les Basset ou Laoust, les auteurs sur le Maroc ont-ils fait leur terrain sur « les Berbères » comme l'idéal type des études ethnologiques ? L'intervention coloniale va donner de nouveaux sens aux dichotomies produites, dichotomies qui connaissent un nouveau sort politique avec la naissance du mouvement nationaliste marocain. Les divers contenus des dichotomies érigées en catégories sociologiques figées dans l'histoire sont une aberration, pour autant que l'on considère les dichotomies en question comme réelles, ce qui est une autre histoire... Si elles font partie de la logique coloniale, comment la logique académique pourrait-elle rester prisonnière de ces dichotomies pour les élever en paradigmes porteurs de sens et de contre sens ?

34 *

- 35 Le Berbère et l'Arabe de l'époque coloniale qui furent deux catégories juridiques et administratives sont devenus des paradigmes dans le champ du savoir. Les avancées dans différents champs et disciplines pourraient permettre une meilleure compréhension des faits sociaux et historiques sur la base des faits et les histoires des faits. Cela pourrait-il aider à comprendre les constructions coloniales ? Les études inaugurées sur le temps présent (Kenbib 2006) peuvent permettre une rigoureuse lecture rétrospective de l'histoire du Maroc et de l'ensemble de l'Afrique du Nord. Entre la prise d'Alger en 1830 et son indépendance en 1961, cette région a vu défiler les principales plumes qui ont façonné le champ académique dans la métropole. E. Renan, l'historien en chef de la nation et de ses amnésies constitutives, a scellé le sort de

l'histoire de la région, par la mise en place d'une histoire basée sur « les conquêtes étrangères sans lesquelles l'autochtone berbère, descendant des Numides ne pourrait exister » (Renan 1873). Riche de ses expériences en Algérie, en Tunisie et au Maroc, W. Marçais (1961) avoua dans ses mémoires la grande influence qu'ont eue ses lectures sur « les civilisations sémitiques » de Renan, sur son parcours de recherches concernant la langue des Arabes. Il avait tranché les dichotomies, par cette explicitation des points de vue de Berque et Le Cœur : « La vie islamique intégrale est réservée aux gens des bourgs et des villes ; c'est là seulement que ses adeptes peuvent satisfaire à toutes les obligations de la loi, être tout entiers et spécifiquement musulmans... L'Islam est sévère pour la vie nomade, à qui il témoigne méfiance et antipathie ; se faire citadin est un acte particulièrement recommandable » (*ibid.* 1928). Plus tard, R. Montagne (1953) a confirmé cette perception, dans son volet « berbère » : « Les Berbères ont toujours été, en outre, incapables d'édifier des cités, et ils sont restés, à l'intérieur de leurs tribus, dépendants de la civilisation des Arabes des villes. » Une panoplie d'arabisants et de berbérissants ont participé, chacun dans leur domaine, à la construction et à la confirmation des différences, des dichotomies et des séparations supposées. Nous avons relaté, à travers l'étude de Geertz, que la langue maternelle des supposés Arabes du Maroc est actuellement confrontée aux arabistes, adeptes de la langue sacrée et de la langue officielle, que Laroui (2005) a qualifié de langue de bois. Laroui raconte comment il en est venu à réviser sa position sur la *Baya'a* qu'il croyait exclusivement islamique, comme il l'avait démontré dans son étude-référence sur le nationalisme marocain (*ibid.* 1980). Lors d'un voyage avec le prince au Zaïre pour « l'intronisation » de Mobutu comme président à vie, Laroui fut intrigué par les cérémonies organisées par les tribus lors du défilé devant le maréchal président, et fit le rapprochement avec les cérémonies annuelles organisées par la monarchie marocaine à chaque fête du trône. C'est en Afrique que Laroui trouve sens à une pratique, longtemps considérée comme « spécifique » à l'islam et à ses *khalifes*. Est-ce un hasard ? Berque avait exprimé sa « joie » concernant le développement de l'islam arabe en Afrique noire et a défendu ce qu'il prétendait être l'orthodoxie face aux membres d'une confrérie considérée par lui comme hétérodoxe ; comme si Berque était un membre du jugement dernier pour reconnaître ceux véritables d'Allah des imposteurs ! Cette perception de l'islam, connaît actuellement des développements vertigineux, avec les mouvances nées dans le sillage de l'orthodoxie selon Berque. Ne peut-on voir là un des paradoxes qui minent le prétendu « réformisme » islamique dont se sont réclamés les nationalistes arabes, les socialistes arabes, les marxistes arabes et autres islamistes arabes qui se sont tous basés sur l'orientalisme pour trouver l'âge d'or supposé ? Marcel Mauss qui avait effectué un voyage « furtif » au Maroc en 1929 lui consacra un court article fort riche en observations. Mauss (1930) avait mis en garde contre les types idéaux à la Max Weber, résumés dans les Arabes et les Berbères. Pour lui, le Maroc est « foncièrement berbère » et puise ses racines dans les cultures d'Afrique, malgré ce que laissent entendre les études marocaines. Ce n'est qu'en rattachant le Maroc et l'Afrique du Nord à leurs espaces géographiques et historiques, que certaines problématiques pourraient trouver des explications, loin des canevas et des dichotomies des études coloniales et postcoloniales.

BIBLIOGRAPHIE

BALANDIER, G., 2001 *Civilisés, dit-on*, Paris, PUF.

BERQUE, J., 1936 *Contribution à l'étude des Contrats Nord-Africains (Les pactes pastoraux Beni Meskine)*, Alger, Typo-Litho et J. Carbonel réunis (imp.).

—, 1955 *Structures sociales du Haut Atlas*, Paris, PUF., 1956 « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine », *Annales. Histoire et Sciences sociales*, 11 : 296-324.

—, 1967 « Un arabisant chez les Diola », *Mélanges Mohammed El Fassi*, Publiés à l'occasion du dixième anniversaire de l'Université Mohammed V, Rabat, Faculté des Lettres.

BROWN, K., 1973 « The Impact of the Dahir Berbère in Salé », in E. GELLNER & C. MICAUD (eds.), *Arabs & Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, London, Duckworth.

BURKE III, E., 1972 « The Image of the Moroccan State in French Ethnological Literature : A New Look at the Origin of Lyautey's Berber Policy », in E. GELLNER & C. MICAUD (eds.), *op. cit.* : 175-199.

EL JABRI, M.-A., 1988 *Le Maroc moderne. La spécificité et l'identité... la modernité et le développement*, Casablanca, Benchra (en arabe).

EL QADÉRY, M., 2006 « Paradoxes de l'avenir d'un passé compromis », in M. KENBIB (dir.), *Du Protectorat à l'Indépendance. Problématique du temps présent*, Rabat, Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines, Série Colloque et Séminaires, 133 : 91-114.

—, 2007 « La justice coloniale des "Berbères" et l'État national au Maroc », in Y. BEN ACHOUR & E. GOBE (dir.), *L'Année du Maghreb, 2007, Dossier : Justice, politique et Société*, Paris, Éditions du CNRS : 17-37.

—, 2008 « "Je cherche un Barbari". Soi et l'Autre dans la construction du discours nationaliste au Maroc. Traduction et annotation d'un texte en arabe de 1933 », in F. HARRAK & K. CHEGRAOUI (dir.), *La construction de Soi et de l'Autre en Afrique*, Rabat, Publications de l'Institut des études africaines : 125-146.

À paraître, « Pèlerinage d'une confrérie à Tazizawt dans le Moyen Atlas. Mémoire indigène sur la guerre de conquête coloniale au Maroc », *Séminaire virtuel Mémoires historiques d'ici et d'ailleurs : regards croisés*, AUF, CRC Histoire comparée de la mémoire (Québec), EHESS, CEVIPOF (Sciences Po.).

GEERTZ, C., 2003 *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar* (trad. et prés. de D. Cefai), Paris, Bouchène.

GELLNER, E., 2003 *Les Saints de l'Atlas*, Traduction de P. Goatalen et présentation de G. Albergoni, Paris, Bouchène.

KENBIB, M. (dir.), 2006, *Du Protectorat à l'indépendance. Problématique du temps présent*, Rabat, Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences humaines.

LAROUÏ, L., 1980 *Les origines culturelles et sociales du nationalisme marocain. 1830-1912*, Paris, F. Maspero.

—, 2005 *Le Maroc et Hassan II. Un témoignage*, Québec, Presses Inter-Universitaires ; Casablanca, Centre culturel arabe.

- LE CŒUR, C., 1969 [1939] *Le Rite et l'outil. Essai sur le rationalisme social et la pluralité des civilisations* (intro. de G. Balandier), Paris, PUF.
- LEPETIT, B., 1998 « Missions scientifiques et expéditions militaires : remarques sur leurs modalités d'articulation », in N. BOURDET, D. LEPETIT, D. NORDMAN & M. SINARDELLI (dir.), *L'invention scientifique de la Méditerranée : Égypte, Morée, Algérie*, Paris, Publications de l'EHESS : 97-116.
- LYAUTEY, L.-H., 1995 [1922] *Paroles d'Action* (prés. de J.-L. Miège), Rabat, La Porte. (Version arabe : A. Taraboulsi, *Simt Lla ali fi Siyasat Almouchir Lyautey Nahoua Al Ahali*, Rabat, Imp. Oumnia, 1924).
- MARÇAIS, W., 1928 « L'islamisme et la vie urbaine », publié dans *Comptes rendus des séances de l'année 1928 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (reproduit dans *Articles et Conférences*, Paris, Maisonneuve : 59-67).
- , 1961 « Souvenirs de Rennes et d'Afrique », *Articles et Conférences*, Paris, Maisonneuve : 197-208.
- MAUSS, M., 1930 « Voyage au Maroc », *L'Anthropologie*, 40 : 453-456.
- MICHAUX-BELLAIRE, E., 1909 « L'organisme marocain », *Revue du Monde musulman*, 9 : 1-43.
- MONTAGNE, R., 1930 *Les Berbères et le Makhzen au Sud du Maroc*, Paris, Félix Alcan.
- , 1953 *Révolution au Maroc*, Paris, France Empire.
- NORDMAN, D., 2006 « Les sciences historiques et géographiques dans l'Exploration scientifique de l'Algérie (vers 1840-vers 1860) », in H. BLAIS & I. LABOULAIS (dir.), *Géographies plurielles. Les sciences géographiques au moment de l'émergence des sciences humaines (1750-1850)*, Paris, L'Harmattan : 235-253.
- RENAN, E., 1873 « Exploration scientifique de l'Algérie. La société berbère », *Revue des Deux Mondes*, 107 : 138-150.

NOTES

1. Une insurrection eut lieu en 1942 contre l'autorité coloniale qui a voulu faire une réquisition payée du riz.
2. Mohammed Abed El Jabri en est l'illustre représentant dans de nombreuses publications en arabe, intellectuel qui a fait longtemps référence pour le Parti de l'USFP et de l'*intelligentsia* arabisante, voir par exemple EL JABRI (1988).
3. Ce constat sur le *alem* et le marabout, si anodin ici, révèle déjà la limite de la dichotomie supposée. Curieusement, les principales confréries qui structurent le champ urbain sont nées en tribu !
4. À ce jour, aucune recherche n'a encore dressé le modèle idéal type de l'architecture en Arabie qui a constitué le berceau supposé de ce premier volet du paradigme, ainsi que la théologie musulmane en la matière et second volet du paradigme, pour consacrer ce paradigme encore vide de contenu, si ce n'est l'aspect générique qu'il exprime sans contenu précis. Rappelons qu'en Europe, l'architecture est datée par période, époque et école, pourquoi ne pas suivre la même typologie pour les autres régions du Monde ? Au Maroc par exemple, il y a bel et bien un style almoravide, un style almohade et un style mérinide qui se distinguent, par exemple, par les motifs des grandes œuvres architecturales.

5. Statistiques basées sur le recensement officiel de Sefrou, 1960. Je ne sais pas si les catégories sont un regroupement de Geertz ou des Services de recensement.
6. Concernant la sémantique de Lyautey, voir LYAUTEY (1995).
7. *Dahir* publié dans le BO du 21 septembre 1914, « Pour tenir compte des intérêts économiques des Beni Meskine, l'Annexe d'El Brouj est rattachée à la Circonscription de Settat », voir J. BERQUE (1936 : 17).
8. Sur l'organisation de la justice indigène dans la zone française de l'empire chérifien, voir EL QADÉRY (2007).
9. La construction d'un barrage avait brisé en amont le cycle reproducteur de ce poisson, et avait ruiné la principale activité de la ville d'Azemmour. Divers rituels accompagnaient les saisons de pêche à l'embouchure de l'Oum Rabiâa et régissaient les cycles de la vie locale.

RÉSUMÉS

Résumé

Les études coloniales ont participé au développement des sciences sociales et humaines qui leur doivent de nombreuses théories en vigueur aujourd'hui. L'Afrique du Nord française a été annexée aux études arabo-islamiques, l'aire actuelle du *Middle East Studies*. L'Afrique occidentale française fait partie aujourd'hui des *African Studies*, loin de l'orientalisme malgré les manuscrits et l'islam dit noir. Pourtant, ce qui est devenu aujourd'hui le Maghreb, *de facto* arabe, ne pourrait trouver sens dans la connaissance historique et culturelle que dans une double perspective méditerranéenne et africaine. Comment donc ce Maghreb est-il devenu arabe par la magie des canevas des Affaires indigènes ? Comment les dichotomies coloniales continuent-elles à structurer le champ du savoir relatif à cette zone, dont le passé, entre Afrique et Europe, continue à susciter débats et réflexions.

Abstract

Colonial Studies have participated to the development of humanities and social sciences. Many current theories are from this period studies. Former French North Africa annexed to the Arab Islamic Studies known today as a part of the Middle East Studies Area. Former French West Africa is a part of African Studies today, far from orientalism in spite of the so-called Black Islam and its manuscripts. Nevertheless, what is called the Maghrib—Implicitly Arab—today can't be understood without looking forward its Mediterranean and African perspective on his history and cultural pasts. How the Maghrib became Arabic by the magic of Natives Affairs Administration decisions? How a colonial dichotomy continues to be a definitive scientific perspective for this region, within the past between Africa and Europe stills confused?

INDEX

Mots-clés : Afrique du Nord, Afrique de l'Ouest, Maghreb, Arabes, Berbères, ethnographie, orientalisme, science coloniale

Keywords : North Africa, West Africa, Maghrib, Arabs, Berbers, Ethnography, Orientalism, Colonial Science

AUTEUR

MUSTAPHA EL QADÉRY

Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc, Rabat, Maroc.