REVUE
DROIT & SOCIETE
مجلة
القانون و المجتمع
دورية علمية محكمة تعنى با لدراسات و الأبحاث في المجال القانوني و الاجتماعي و الاقتصادي.
PERIODIQUE SCIENTIFIQUE A COMITE DE LECTURE, CONSACRE A LA PUBLICATION D'ETUDES
ET DE RECHERCHES DANS LES DOMAINES JURIDIQUE, ECONOMIQUE ET SOCIAL

LES AVATARS DE L'IDENTITE MAROCAINE ET SES ORIGINES MULTIDIMENSIONNELLES :

APPROCHE SOCIO-POLITIQUE

THE AVATARS OF MOROCCAN IDENTITY AND ITS MULTIDIMENSIONAL ORIGINS: SOCIO-POLITICAL APPROACH

DOI: 10.5281/zenodo.7006971

Adil El Anbi

Docteur en sociologie

Centre de recherches Manara

CC BY

LES AVATARS DE L'IDENTITE MAROCAINE ET SES ORIGINES MULTIDIMENSIONNELLES :

APPROCHE SOCIO-POLITIQUE

RESUME

Depuis longtemps, le débat autour de l'identité marocaine a pris plusieurs formes. Malgré les tentations de définition de ladite identité, le débat ne s'est pas transformé en discours violent. L'examen des cadres sociaux ont permis de mettre au clair sa généalogie pour pouvoir comprendre ses dimensions multiples afin de cerner ses manifestations dans la réalité politique. De telles manifestations ont produit des propos intempestifs inévitables sur la société marocaine donnant sens à la question « qu'est-ce qu'être marocain ? ».

Adil El Anbi
Docteur en sociologie
Centre de recherches Manara, Casablanca, Maroc

Mots clés : Identité marocaine, Cadres sociaux, Représentations, politique.

THE AVATARS OF MOROCCAN IDENTITY AND ITS MULTIDIMENSIONAL ORIGINS:

SOCIO-POLITICAL APPROACH

Adil El Anbi
PhD in Sociology
Manara Research Center,
Casablanca, Morocco

ABSTRACT

For a long time, the debate around Moroccan identity has taken several forms. Despite the temptations to define this identity, the debate did not turn into violent discourse. The examination of social frameworks has made it possible to clarify its genealogy in order to be able to understand its multiple dimensions in order to identify its manifestations in political reality. Such demonstrations have produced unavoidable inappropriate remarks on Moroccan society giving meaning to the question "what is it to be Moroccan? ".

Keywords : Moroccan identity, Social frameworks, Representations, , politics.

INTRODUCTION

Le Maroc est un pays caractérisé par la diversité dans son identité, qui présente une originalité fondamentale le distinguant des autres pays de sa région. La question identitaire le concernant est inséparable des cadres sociaux qui font son essence et qui sont souvent objets de disputes et de controverses.

Dans ce papier nous allons voyager dans une quête généalogique de cette identité en cherchant ses origines écologiques pour pouvoir comprendre ses dimensions multiples.

Au plan terminologique, le concept d'identité est difficile à définir car toute définition de l'identité est une identité, mais retenant la définition la plus simple qui dit que l'identité est conçue pour être utilisé à propos de n'importe quel mouvement collectif, pour évoquer les attachements que ressent tout individu, les identifications qu'il se forme, les adhésions dans lesquelles il s'engage, et leur influence sur ses actes. Autrement dit, l'"identité" est une catégorie de pratique sociale et politique et une catégorie d'analyse sociale et politique.[1]

Au plan politique, le système en place "Makhzen" comme entité monopoliste et centralisatrice du pouvoir, installé depuis plusieurs siècles, occupe une place exceptionnelle et originale dans les représentations identitaires des Marocains, par les rapports complexes qu'elle entretient avec les divers éléments de la société. D'où, la question identitaire au Maroc est inséparable de la nature de ce système et des conjonctures socio-politiques, voire idéologiques. Considérant le caractère non immuable et non immanent de l'identité, le phénomène identitaire ne saurait être saisi en dehors de la quête généalogique de ses pièces dans laquelle il prend place et les dialectiques susceptibles de lui donner sa forme. Une évidence s'impose donc dans l'étude scientifique de l'identité : l'existence d'une généalogie des pièces d'identité.

[1]Roger Brubaker, « Au-delà de l'"identité" », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 2001/4 (n° 139), p. 66-85.

Et partant de l'idée que « l'identité » n'est pas un état et quelle qu'elle soit « meurtrière », « imposée », « contestée » ou « ambiguë » …, l'identité marocaine a une généalogie propre à elle et qui la distingue des autres. En d'autres termes, l'analyse de l'identité marocaine doit prendre en compte quelques cadres sociaux en partant de ses origines écologiques : des rapports au passé (la mémoire), des rapports à l'espace, des définitions et des usages de la culture, le document constitutionnel et l'apport de la monarchie.

Alors, quels sont ses cadres et quels sont leurs apports politiques dans la construction de l'identité du Marocain ?

A. Rapport au passé : la mémoire

Les usages du passé dans le contexte marocain impliquent que soit d'abord éclairci le rapport à la mémoire.

La mémoire fournit à une collectivité une part de son identité, tout comme pour les individus. Une société se définit en partie par ses origines, son histoire, son évolution, certains événements marquants, ainsi que ce que font les individus. Maurice Halbwachs a brillamment défendu cette thèse, au sujet de ce qu'il a appelé « la mémoire collective[2] ». La définition de celle-ci se situe entre une perspective axée sur le groupe en tant que groupe et une autre qui, au contraire, met l'accent sur les individus qui composent le groupe, et réalisent la mémoire collective. Son analogie avec la mémoire individuelle est souvent frappante. La mémoire utilise les symboles très lourds, les souvenirs qu'évoquent ces symboles sont chargés d'affectivités communautaires, ils sont source d'une communion psychique et presque biologique ; ils fournissent une explication de la situation présente, ou à tout le moins une rationalisation ; enfin, ils proposent des leçons pour l'avenir. Ils contribuent puissamment à la solidarité des collectivités, à la participation de leurs membres et à l'orientation de l'action individuelle et collective, ainsi, la mémoire collective n'est que le plus puissant agent de solidarité sociale.

S'agissant de l'appartenance au groupe, Viaud précise que : « Le rôle que jouent les appartenances groupales est mis en rapport avec leur fonction identitaire. […] Cette fonction identitaire est également rapportée à la mémoire collective puisqu'elle permet à la fois aux individus de construire leur identité et qu'elle constitue des références en s'appuyant sur des modèles ou des valeurs communes »[3].

Mémoire et identité sont donc intimement liées. Elles sont souvent associées de manière strictement spéculaire. La mémoire, c'est - selon la formule de St. Augustin – « le présent du passé », non pas le passé tel qu'il s'est passé, mais la trace, l'évocation, l'usage et l'instrumentalisation individuelle ou collective, voire politique du passé. John Locke disait : « C'est à partir de la mémoire de soi-même dans le passé que l'on se connaît comme étant le même d'un temps et d'un lieu à l'autre »[4]. Pierre Nora définit la mémoire collective : « En première approximation, la mémoire collective est le souvenir ou l'ensemble des souvenirs conscients ou non, d'une expérience vécue et/ou mythifiée par une

[2]Maurice Halbwachs, *La Mémoire collective*, ouvrage posthume publié par Jeanne Alexandre, Paris, Presses Universitaires de France, 1950.

[3]Jean Viaud, « Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales », *Connexions*, n°80, 2003 pp. 13-30, (Article disponible en ligne), consulté le 03.01.2020. URL : http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=CNX_080_0013.

[4]John Locke, *Essai philosophique sur l'entendement humain*, trad. Coste, liv. II, 27, 9, Paris, Vrin, 1983, p. 264-265. Cité par P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. p. 125.

collectivité vivante de l'identité de laquelle le passé fait partie intégrante »[5].

Politiquement parlant, depuis la naissance de l'Etat comme appareil de pouvoir, la mémoire est définie comme la prétention d'une force politique au pouvoir, autrement dit, c'est ce qui représente un instrument de pouvoir aux mains des groupes politiques, c'est donc, un capital de pouvoir. L'identité reste un point aveugle, elle est présupposée dès lors qu'existe la mémoire, laquelle mémoire se réduit souvent à une histoire des interprétations politiques. Ainsi par exemple, un monument n'est-il jamais en soi trace de la mémoire mais trace de la volonté politique de mémoire ?

La mémoire est motivée par la volonté politique et le souci identitaire, elle contribue dans la production identitaire, elle est un présent du passé, elle sert à l'homogénéisation de la communauté, avec la volonté politique d'organiser les représentations individuelles et collectives relatives à la mémoire, assure leur partage, afin de faire d'elle un fondement historique de l'identité. Si elle n'est qu'une production dans le présent, qui vise à homogénéiser les groupes humains, il n'en demeure pas moins que la mémoire est sa fondation historique. Celle-ci avec ses deux connotations nationale et politique, est formée de représentations qui l'exprimaient comme mémoire du groupe, c'est-à-dire de la nation d'où sa charge symbolique pour servir de source de continuité temporelle des identités collectives au sein de la cité.

En effet, penser des cas pour réfléchir l'identité et mémoire ne peut se faire que dans le cadre de la théorie de l'identification, celle-ci apparaîtra centrale dans l'analyse d'une mémoire « collective ». En plus, les phénomènes de mémoire devaient être appréhendés comme processus qui puisent dans un « ensemble articulé de relations individuelles », ce qui n'est pas aussi simple que cela puisse paraître, car les phénomènes identitaires et mémoriels supposent tous deux une forme de réflexivité, c'est-à-dire, une représentation le plus souvent discursive, éventuellement iconographique (Lavabre 2002, Calle 1999). Discursivité, identité et mémoire sont des notions à articuler pour pouvoir cerner l'évolution de l'individu dans ses rapports avec l'autre, le passé et l'histoire

Dans le contexte marocain, le mouvement national, la guerre du rif, les rouages de l'indépendance, les engrenages de la marche verte, le Maroc de Hassan II, tout est « mémoire », c'est-à-dire « présent du passé ». Les discours identitaires sur le passé révèlent un sentiment de fierté et de grandeur chez la communauté marocaine afin de souligner que celle-ci à une histoire et que cette histoire doit être réécrite de manière à démontrer que ladite communauté est très ancienne (le royaume du XIV siècles) et qu'elle était autrefois grande et brillante. Ce type de discours donne à chacun des membres de la communauté, l'enracinement nécessaire de se différencier des personnes considérées comme n'ayant pas contribué à cette histoire. Une identité capable d'enraciner dans le passé, la vision collective d'un avenir commun.

Cette opération nécessite de faire des choix dans le passé, d'en traduire les événements pour le présent de manière à ce qu'ils prennent un sens ici et maintenant. Le rituel de l'allégeance (Beyaa')[6] organisé

[5]Marie-Claire, Lavabre « Usages et mésusages de la notion de mémoire », in *Critique internationale*, vol. 7. 2000. Culture populaire et politique, p. 49.

[6]« Elle est un rite de soumission célébré annuellement et un acte solennel, consentant et reconnaissant la légitimité du pouvoir royal ou marquant l'adhésion à l'autorité d'un nouveau monarque. Dans ce cas, la *Beyaa'* revêt la forme d'un acte dressé par un juge religieux (Qadi) qui va invoquer pour sa rédaction toute

à l'occasion de chaque fête du trône en est l'exemple. Cette réécriture procède aussi par « invention de traditions »[7] , concept théorisé par Eric Hobsbawm. Les « traditions inventées » et réinventés sont souvent réponses à des temps de crise, à de nouvelles situations ; elles essaient de se gagner une certaine légitimité en se renvoyant au passé. Cette invention de la tradition se focalise souvent sur des lieux de mémoire, en imaginant des âges d'or, en établissant des affiliations comme le prouve par exemple les événements de la marche verte et la route de l'union "Al wahda" reliant le nord au sud du royaume.

Sans doute la référence à un passé reste encore de mise, ce qui permet de saisir au mieux la spécificité du politique et de ses représentations sociales : en effet, se reconnaître dans une même histoire facilite l'harmonie politique d'une société, et crée une mentalité commune qui sert de fondement culturel, malgré les divergences de points de vue. C'est pourquoi les commémorations sont si courantes de nos jours, qui rendent hommage à des faits politiques importants dans le passé (la marche verte, le retour du feu Sultan Mohamed V, etc.), ainsi les commémorations ne se contentent pas de simplement rappeler des faits historiques avérés, mais sollicitent désormais des témoignages d'individus, de groupes ayant participé ou vécu lors de ces moments clefs de l'histoire d'une société. Dans ce sens, l'objectivation est tout un chacun peut voir un parallèle entre sa propre vie et celle de la société dans laquelle il évolue, son agenda personnel et l'agenda politique.

Ce que nous venons de citer ci-haut, ne sont que des exemples parmi d'autres des usages de la mémoire. Le passé comme fondation de l'identité est donc une ressource intarissable, forte, disputée, qui change selon les époques, les relations de pouvoir et les projets identitaires. Le rapport au passé a une logique unificatrice, il contribue à la proclamation de l'identité de l'individu, de s'en faire le héraut de sorte qu'elle suscite la communauté et rassemble les hommes. Les entrepreneurs identitaires, philosophes, poètes, responsables politiques, dirigeant syndicaux ont vocation à occuper les tribunes de l'identité, à insister sur l'histoire et les caractères propres de leur communauté qui doivent être défendus ou qui devraient prévaloir sur les autres.

Cette opération tire sa légitimité de la production d'un récit à objectif stimulant pour fournir l'énergie nécessaire à l'épanouissement du mouvement identitaire ancré dans un espace.

B. Rapport à l'espace

L'identité résulte toujours d'un dynamisme évolutif entre agents et acteurs sociaux dans un environnement social qui se greffe à l'espace. En politique, le rapport de l'identité à l'espace se fait dans l'appropriation de quelques symboles qui rendent cet espace sémiotisé par l'expérience humaine, surtout dans les situations de crise. Goerg Simmel l'a déjà relevé, « au début du XXème siècle, dans les sentiments de l'homme moderne, la permanence du territoire lui est tout à fait indispensable, la terre des ancêtres est indissociable de son efficacité à assurer la cohésion du groupe politique »[8]. D'une certaine façon, l'identité est construite dans une certaine temporalité ancrée dans une spatialité durable, et plus particulièrement dans un territoire.

la chaîne référentielle du Sunnisme classique. ». Bennani, Ahmed, « Légitimité du pouvoir au Maroc, consensus et contestation » in *Genève-Afrique*, novembre 1986, p. 53.

[7]Eric Hobsbawm, Terence (O.R.) (eds), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[8]Déloye, Yves. « En-deçà de l'identité ou le miroir brisé de l'identification », Denis-Constant Martin éd., *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations.* Karthala, 2010, p. 408.

Alors, comment l'espace géographique peut-il acquérir une dimension identitaire ?

L'identité marocaine est un produit construit dans un espace social (l'espace social est un ensemble ou un système) de positions sociales (dominants/dominés, etc.) qui se définissent les unes par rapport aux autres en fonction des droits, des devoirs, des rôles et des gratifications qu'elles impliquent. L'espace dans le discours identitaire est en effet perçu à la fois comme un lieu qui fournit les conditions matérielles de la vie et de la reproduction de la communauté ; comme un lieu où s'exerce le pouvoir et comme un lieu marqué par des formes de sociabilité particulières qui conduisent à un sentiment de propriété. Ainsi, l'identité épouse le territoire et ils sont liés selon deux grandes opérations : la spatialisation des identités et l'assignation identitaire du territoire, par exemple des habitants des montagnes du rif appelé, *Rifi* en darija. A vrai dire, une sorte de médiation essentielle du rapport espace/société, les noms de groupes se confondent avec les noms de lieu.

A ce propos, on assiste à une mise en scène d'une assignation spatiale à dimension identitaire. Le cas extrême de cette mise en scène dans le contexte marocain historique durant la période des Almoravides, correspond sans conteste au « Mellah ». Un quartier de relégation des juifs dans les villes marocaines modernes, un lieu défini par une forte ségrégation, parfois encouragée par les pouvoirs publics, ségrégation fondée sur des bases religieuses.

Di Méo notait que : « Quant aux lieux et aux paysages, ils entrent dans le jeu identitaire par la combinaison des valeurs symboliques et sensibles, socialement construites, que les êtres humains y investissent. Ils y participent aussi par la somme d'expériences pratiques qu'ils autorisent et par les opportunités de se réactiver qu'ils offrent à la mémoire collective »[9], c'est-à-dire, l'espace est porteur d'un message capable de véhiculer la mémoire collective et de donner forme à l'identité. Donc, l'espace se manifeste comme une mémoire toujours en veille, un agir social qui l'emporterait sur le dire. Cette expressivité de l'espace se base généralement sur « lieux de mémoire »[10] desquels on dit une mémoire.

Au Maroc, et à titre d'exemple, la bataille de Oued Al Makhazen au XVIème siècle est un lieu de mémoire, un espace particulier qui a une symbolique culturelle, identitaire et historique profonde et qui garde encore dans la mémoire collective une portée sans cesse recrée et ressuscitée. D'autres exemples, des espaces où se déployait toute une panoplie d'activités quotidiennes rassemblant la foule et qui participent ainsi d'une cohésion sociale au cours des siècles : Jamaa lafna de Marrakech, Lahdim de Meknès, place Moulay Mahdi à Tétouan... Le lieu a donc un rôle dans le sentiment d'appartenance puisque « l'apparition d'un lieu dans le souvenir a tout d'abord une fonction de reconnaissance et d'appartenance »[11].

La population marocaine est diverse, cette diversité est imposée par l'emplacement géographique où chacun est né. Une figure emblématique du nationalisme marocain, Alla al-Fassi, déclare que l'identité pour les Marocains est tout simplement l'amour inné qu'ils portent à leur terre natale, pétrie du sang de leurs ancêtres. C'est une sorte de fétichisme. Pour s'identifier, les Marocains se réfèrent généralement à des espaces différents : à une tribu, Aaroubi, Chelh, Sahraoui… à une localité Doukkali, fassi,

[9]Guy Di Méo, « composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », in *annales de Géographie*, t. 113, n°638-639, Armand colin, 2004, p. 350.
[10]Pierre Nora, *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, I, *La République*, 1984.
[11]Anne Muxel, *Individu et mémoire familiale*, Nathan, 1996, p. 45.

… Bref, à un espace qui fournit les matériaux symboliques et sensibles à la cohésion du lien social.

Ces espaces de vie, vécus ou territorialisés, sont incorporés par l'individu, ils deviennent des prolongements socialement signifiés de son corps et qui marquent son système identitaire. Ils confortent incontestablement son "identité". Cette dernière s'imprime donc dans les lieux, elle est, comme le dit Augustin Berque en parlant des japonais, « situationnelle » au point que « la subjectivité (d'un japonais) peut se déléguer aux lieux et aux choses »[12]. L'incorporation symbolique de l'individu hausse son identité individuelle, au-delà de la sphère personnelle et lui confère un sens qui se communique dans une sphère collective et commune.

En politique, la territorialisation de l'identité renforce le rapport de pouvoir et de domination dans l'espace social, en offrant aux pouvoirs à l'œuvre un champ de légitimité et d'action. Aussi, la territorialisation de l'identité fondé sur le mythe contribue-t-elle à son inscription dans les représentations sociales. L'exemple des milliers de Marocains qui ont déclaré, en 1953, avoir vu le sultan Mohammed V sur la lune est toujours présent dans la mémoire et ce, jusqu'au aujourd'hui. Un témoin d'époque confie : « J'étais là, sur les lieux de l'événement, place Bousbir à Casablanca. J'avais 18 ans à l'époque. Tout à coup, nous avons entendu : « regardez la lune, le sultan Sidi Mohammed y est visible ! ». Je l'ai vu, tous les gens se trouvant sur la place l'ont vu, Casablanca l'a vu, le Maroc entier l'a vu ».

Les Marocains comme tous les individus du monde font référence à une multitude de lieux quand on les interroge à propos de leur identité : logements, lieux fréquentés, … des espaces territorialisés où ils trouvent des ancrages, des repères qui ne doivent pas être confondus avec ceux des origines personnelles (familiales). Des lieux fondateurs d'identité peuvent être coupés des racines, autrement dit des lieux du présent (relations tissées avec le sens qu'ils prennent à leurs yeux).

C. Rapport à la culture

C'est en Allemagne qu'on peut retracer l'origine du concept, où on commença à l'utiliser à la fin du XVIIIème siècle dans des études que l'on peut appeler d'« histoire universelle ». Passant de l'allemand à l'anglais, la notion de culture va connaitre une autre transformation. C'est à l'anthropologie anglaise qu'on doit cet emprunt, plus exactement à E. B. Taylor dont le volume *Primitive culture* parut en 1887. Taylor employa la notion de culture comme synonyme de civilisation. Il la définit comme suit : « La culture ou la civilisation, entendue dans son sens ethnographique étendu, est cet ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, le droit, la morale, les coutumes, et toutes les autres aptitudes et habitudes qu'acquiert l'homme en tant que membre d'une société »[13].

Cette définition, bien qu'elle soit un peu trop descriptive, a fait l'objet de plusieurs critiques, car elle ne met peut-être pas en lumière tous les caractères que l'on attribue maintenant à la culture. Or, l'heureuse formule de Durkheim « manières de penser, de sentir et d'agir », a rendu un grand service, G. Rocher dans sa définition de la culture précise que : « Etant un ensemble lié de manières de penser, de sentir et d'agir plus ou moins formalisées qui, étant apprises et partagées par une pluralité de personnes, servent,

[12]Augustin Berque, « Milieu et identité humaine », *Annales de Géographie*, n° 638-639, 2004, p. 385-399.

[13]Guy Rocher, *Introduction à la sociologie générale I. l'Action sociale*, Éditions, HMH, Ltée, 1968, p. 107.

d'une manière à la fois objective et symbolique, à constituer ces personnes en une collectivité particulière et distincte »[14].

De prime abord, nous voyons que cette définition a la grande qualité d'être concise, et l'avantage de montrer que les valeurs, les modèles et les symboles qui constituent la culture incluent les connaissances, les idées, la pensée, s'étendent à toutes les forment d'expression des sentiments, aussi bien qu'aux règles qui régissent des actions objectivement observables. Ensuite, ces manières de penser, de sentir et d'agir peuvent être « plus ou moins formalisées » ; elles sont très formalisées dans un code de lois, dans des formules rituelles, des cérémonies, un protocole, des connaissances scientifiques, la technologie, une théologie. Elles le sont moins, et à des degrés divers, dans les arts, dans le droit coutumier, dans certains secteurs des règles de politesse, notamment celles qui régissent les relations interpersonnelles impliquant des personnes qui se connaissent et se fréquentent de longue date.

La troisième caractéristique de la culture, c'est que ces manières de penser, de sentir et d'agir sont partagées par une pluralité de personnes. Le nombre de personne importe peu ; il suffit de quelques personnes pour créer la culture d'un groupe restreint (un « gang »), alors que la culture d'une société globale est nécessairement partagée par un grand nombre de personnes. Elle n'est pas seulement l'ensemble des valeurs et des normes qui soudent une société, elle n'est pas non plus qu'un stock de ressources symboliques de l'action ; elle est aussi une définition du sujet autorisant la critique sociale. Walzer montre bien comment la culture, telle qu'elle est dans la société, autorise une critique sociale constante, comme expérience banale du sens commun[15].

Un quatrième caractère de la culture, concernant son mode d'acquisition ou de transmission. Le culturel n'est hérité ni biologiquement, ni génétiquement. Être imprégné d'une culture résulte des divers modes et mécanismes de l'apprentissage, le partage des traits culturels ne se fait donc pas de la même façon par une pluralité de personnes. La culture est un héritage que chaque personne doit recueillir et faire sien : elle est un « héritage social ». Partant de l'idée qu'il n'existe pas une seule culture mais des cultures au sein de la même communauté, une sorte d'hétérogénéité des cultures, de ce point de vue, la grande culture n'est qu'une culture particulière imposée à tous comme modèle. Ici, la culture est entendue dans son sens anthropologique, comme un ensemble de manières d'être, de faire et de représentations du monde[16].

Soulignons que la culture est un enchevêtrement de plusieurs cadres sociaux : la mémoire, l'espace, les pratiques culturelles, cultuelles et bien évidemment identitaires. La culture est entendue comme « l'ensemble des manières de penser, d'agir et de sentir dans son triple rapport à la nature, à l'homme, à l'absolu ». Elle est « l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant »[17]. Elle est le foyer virtuel de la socialisation et de la conscience de soi, voire le champ où se construit le processus identitaire.

[14]Guy Rocher, « Culture, civilisation et idéologie », in *Introduction à la sociologie générale*, Montréal (Québec), Canada, Éditions HMH, Ltée, 1969, p. 88.

[15]Michael Walzer, *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Paris, La Découverte, 1990.

[16]François Dubet, *Sociologie de l'expérience*, éditions du Seuil, Paris, 2016 (1994), p. 213.

[17]Sélim Abou, *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, éditions anthropos, 2ème édition, 1986, p.13.

C'est de ce rapport à la culture que les constructions identitaires tirent une large part de leur potentiel mobilisateur. Il s'agit de faire passer le réel au travers des prismes émotionnels en proclamant l'identité en situation politique, c'est bien donc la réalité qui pousse les individus à agir en politique.

De plus, elle est un partage entre soi et affichage pour les autres. Elle est un système de signification et de compréhension qui fournit une logique unificatrice à un ensemble humain[18]. Le rapport identité et culture est complexe, il associe la revendication identitaire d'une communauté et les traits culturels préexistants que celle-ci est censé sélectionner pour leurs propriétés intégratrices. Parmi ces traits, nous soulignons l'importance de la langue[19] dans la création du sentiment d'appartenance, permettant une connivence avec les locuteurs du même idiome, où qu'ils soient rencontrés. Raison pour laquelle nous la concevons comme une fondation sur lesquelles sont édifiées les constructions identitaires. A l'opposé des autres déterminants identitaires, la langue fut utilisée comme instrument d'unification nationale garantie par la constitution. Elle charrie un lourd poids affectif.

Dans le contexte marocain, la langue arabe comme élément culturel était depuis toujours la seule référence linguistique et officielle de la nation, la langue d'expression de l'identité marocaine, renforcée par son caractère religieux jusqu'à la constitutionnalisation de la langue amazigh comme langue officielle. Avec l'avènement de l'islam, la langue arabe a été sacralisée par la révélation coranique, elle est la langue de la science. Au XXème siècle, elle s'est transformée pour suivre les exigences de la modernité par les nouveaux codes culturels et idéologiques. Elle n'est pas seulement la garante de l'islamité des Marocains, elle est mode de vie, vision du monde qui ne cesse d'envahir l'espace social grâce à la propagation de l'islam. Nous pensons que pour cela que l'Etat lui accorde une grande importance, car l'unité politique passe avant la diversité culturelle.

Par rapport à l'arabité, André Miquel, un connaisseur de son capital symbolique et historique, considère que « La définition d'un Arabe, aussi bien que d'un Français, d'un Italien, d'un Européen etc… ne répond pas à une proposition raciale ou même ethnique. Être arabe, c'est être et se sentir fils d'une civilisation, fils d'une culture qui s'exprime dans la langue arabe »[20]. La question fondamentale qui s'impose est la suivante : peut-on se singulariser identitairement dans le miroir d'une langue donnée ?

L'anthropologue et linguiste, Edward Sapir, éveillé de l'importance du choix d'un véhicule linguistique dans l'expression d'une identité nationale, mettait en garde contre les excès découlant de la normalisation d'une telle idée.

Si les différences linguistiques ont toujours été d'importants symboles des différences culturelles, c'est seulement à une époque relativement récente qu'elles sont devenues sources d'antagonisme avec le développement excessif de l'idée de souveraineté nationale dont la conséquence naturelle est le souci de découvrir des symboles linguistiques susceptibles de représenter cet idéal de souveraineté (…) Penser comme on le fait parfois que ce sont les différences linguistiques qui sont responsables des antagonismes nationaux,

[18]Voir Bertrand Badie, *culture et politique*, Paris Economica, 1986.

[19]De Saussure indique, que la langue est une sorte de représentation partagée par les membres d'une communauté, qui permet aux individus d'exercer la fonction du langage. F. Saussure, *cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1964.

[20]André Miquel, *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*, Paris, Flammarion, 1991, p. 13.

est certainement tout à fait erroné. Il est plus raisonnable de supposer que dès qu'un groupe politique et national est solidement constitué, il fait le choix d'une langue comme symbole de son existence ; d'où l'émergence progressive de ce sentiment spécifiquement moderne qui veut que chaque langue soit le moyen d'expression particulier d'une entité nationale distincte21.

Il est à souligner que si l'identité et la diversité relèvent d'une vérité effective, l'unité reste une figure et relève de la sorte de l'imagination qu'on se fait de cette unité. Au Maroc, nous citons dans ce cadre la loi du 26 janvier 1965 sur l'unification, la marocanisation et l'arabisation de la justice, votée à l'unanimité par le parlement bicaméral de la première constitution de 1962. Loi dont l'objectif fut, selon le professeur A. Boutaleb ministre de la justice à l'époque, de « donner un signal de la part des représentants de la nation pour arabiser et marocaniser l'administration et les secteurs économiques publics et privés, symbolisant ainsi la récupération par le Maroc de sa souveraineté nationale, originale par son identité et l'authenticité de sa personnalité »[22].

Nul ne peut nier que le pluralisme linguistique, l'arabe, l'amazigh, suscite la tension idéologique, ce qui amena M. A. Al Jabri, au milieu des années soixante-dix, à prendre position pour une arabisation au pas de charge, *linguicide*[23], par la liquidation du français et la mise à mort (imâtat) des parlers populaires.[24] Cette liquidation d'ordre idéologique a donné la primauté de l'unité sur la diversité de fait du peuple marocain.

Dans son interaction avec la culture où il baigne, le Marocain est confronté à une problématique d'une grande taille : reconstruire son univers identitaire à travers les représentations qu'il a de sa langue. Au début des années 90, on voit apparaître la troisième génération des droits humains ; ces droits ont séparé les droits culturels des droits linguistiques. Lesdits droits sont donc formalisés dans le cadre d'une loi fondamentale : la constitution, celle-ci comme pièce d'identité ne révèle pas jusqu'à présent tous ses secrets en matière d'identité.

D. Le texte constitutionnel comme pièce d'identité collective

Il va sans dire que l'entrée de l'identité par la constitution fait débat. En tant que règle des règles, elle représente une pièce d'identité pour n'importe quelle nation[25], son usage comme concept nous ramène à la construction d'un édifice juridico-politique. La feuille constitutionnelle n'est pas autosuffisante, elle se prête à des analyses variées. Or, la question qui se pose dans un pays comme le nôtre, est de

[21]Edward Sapir, *Linguistique*, Paris, éditions de Minuit, coll. Le sens commun, 1968, p. 61.

[22]Abdelhadi Boutaleb, « Evaluation de la loi 26 janvier 1965 sur la marocanisation, l'unification et l'arabisation de la justice », *Revue juridique, politique et économique du Maroc*, Rabat, n° 10, 1981, p. 30.

[23]Mohamed Othman Benjelloun, *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*, Eddif-L'Harmattan, Casablanca – Paris, p. 103.

[24]Mohamed Abed Al Jabri, *Lumières sur le problème de l'enseignement au Maroc ?* Casablanca, éditions maghrébines, s.d. 1974 (en arabe).

[25]Ernest Renan, dans une conférence célèbre à la Sorbonne en 1882, soulignait les origines politiques des nations en les associant au "désir de vivre ensemble", mais en insistant également sur leurs dimensions culturelles et même spirituelles : " (…) l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses". *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Pocket, 1992, p. 54 et p. 42.

savoir comment on peut allier l'identité à ce cadre juridico-politique.

Bien sûr, ces deux niveaux se retrouvent conjugués dans le concept d'Etat-nation où celui-ci est considéré comme le porteur de l'identité collective nationale constituée à partir d'une histoire, d'une langue et d'une culture commune. Ce mariage heureux ou malheureux d'un Etat et d'une culture ne passe pas sans controverses politiques.

Force est de constater que l'Etat-nation, comme structure et comme idéologie, se préoccupe davantage de "l'unité de la nation" au détriment de sa diversité inhérente et donc de l'identité de ses composantes prises individuellement. Cette préoccupation va viser une permanente recherche de l'homogénéité entre les différentes composantes de la nation. Autrement dit, aucun Etat ne peut s'engager dans une véritable "politique d'identité", c'est-à-dire de reconnaissance des spécificités ethniques, sociales et culturelles des composantes du peuple, sans qu'il ait préalablement résolu la question de l'unité politique de son peuple[26].

La reconnaissance identitaire dans le texte constitutionnel de 2011 se trouve au centre du débat qui a accompagné sa rédaction surtout dans un contexte politique tendu du printemps arabe. De point de vue lexicologique, cette constitution demeure muette au sujet de ce concept, mais il y est présent dans sa substance. Ce texte se veut comme une constitution de la reconnaissance des droits individuels et collectifs de tous les Marocains. Cette hypothèse peut se confirmer en raison de l'usage multiple et novateur, fait par la constitution, du concept de l'identité.

S'agissant de la récurrence du mot "identité" dans le document constitutionnel[27], il faut souligner qu'il a été cité six fois alors que la référence au mot islam est répétée onze fois. Cela se passe comme si la référence à l'islam est le garant contre tout débordement identitaire.

√ Deux fois dans le préambule : « Etat musulman souverain, attaché à son unité nationale et à son intégrité territoriale, le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son *identité* nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassanie, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen. » … « Accorder aux conventions internationales dûment ratifiées par lui, dans le cadre des dispositions de la Constitution et des lois du Royaume, dans le respect de son *identité* nationale immuable, et dès la publication de ces conventions, la primauté sur le droit interne du pays ».

√ Une fois dans l'article 5 qui détermine le statut officiel des langues : « L'Etat œuvre à la préservation du Hassani, en tant que partie intégrante de l'*identité* culturelle marocaine unie, ainsi qu'à la protection des expressions culturelles et des parlers pratiqués au Maroc… »

√ Une fois dans l'article 16 qui encadre l'action de l'Etat en matière de la protection des droits des citoyens marocains à l'étranger : « Il s'attache au maintien et au développement de leurs liens humains, notamment culturels, avec le Royaume et à la préservation de leur *identité* nationale. »

√ Une fois dans l'article 31 qui affirme l'obligation pour l'Etat et les collectivités territoriales d'œuvrer pour un égal accès

[26]Mohamed Othman Benjelloun, *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*, Eddif-L'Harmattan, Casablanca – Paris, p. 16.

[27]Il faut souligner que dans l'histoire des constitutions marocaines, le mot « identité » est cité pour la première fois dans celle de 2011.

des citoyens aux droits, notamment … : « à l'éducation sur l'attachement à l'*identité* marocaine et aux constantes nationales immuables. »

√ Et une fois dans l'article 163 qui annonce, parmi les compétences du conseil de la communauté marocaine à l'étranger « ...d'émettre des avis sur les orientations des politiques publiques permettant d'assurer aux Marocains résidant à l'étranger le maintien de liens étroits avec leur *identité* marocaine… ».

L'analyse de cette récurrence nous démontre que l'"identité " telle qu'elle est énoncée renvoie à une conception essentiellement holiste, collective et unitariste qui unit l'ensemble des Marocains. En d'autres termes, l'identité dans la constitution de 2011 insiste plus sur ce qui unit les Marocains que sur ce qui les sépare. Elle tend à gérer la diversité dans l'unité. Du coup cette conception se base évidemment sur le caractère immuable, stable et durable de l'identité marocaine, qui ne permet en aucun cas les évolutions dans les représentations identitaires collectives.

Une telle vision de l'identité reste intimement liée à la représentation même que les acteurs politiques se font de l'Etat. Représentation souvent elle-même victime des enjeux politiques. L'exemple de la reconnaissance de la langue amazighe comme une langue officielle au côté de l'arabe en est une illustration pertinente. A propos de ce point, la constitution souffre d'un handicap technique sérieux dans la mise en place de cette reconnaissance linguistique (inscrire le nom de l'Etat en langue amazigh, la traduction de l'hymne national en amazighe et sa modification, en cas de besoin, pour l'adapter avec la nouvelle situation, l'émission et la conception des documents officiels (carte d'identité, passeport, permis de conduire, etc.) en langues arabe et amazighe, ou bien de la place de la monarchie dans la nomenclature constitutionnelle.

De toute façon, la nouvelle constitution, loin d'apporter des solutions définitives acceptables pour tous les acteurs sociaux en quête de reconnaissance comme les femmes, les amazighes, les handicapés, les vieux, les jeunes et les laissées pour compte, a ouvert le débat, pour la première fois sur les politiques publiques de reconnaissance au Maroc.

Bref, la nouvelle constitution est la parfaite illustration du consensus institutionnel entre les différents acteurs politiques y compris la monarchie. La question est : jusqu'à quand ce consensus peut-il tenir ?

E. Identité marocaine et monarchie

Le Maroc, pays du nord d'Afrique, comparé aux autres régions de l'ancien empire colonial français, bénéficie d'une continuité dynastique, territoriale et culturelle remarquable. Depuis le milieu du XVIIème siècle, les Alaouites gouvernent sur un espace qui n'a pas subi de modification majeure. Cette dynastie a marqué profondément la construction identitaire des Marocains. Dans *Le défi*, Hassan II disait : « C'est la monarchie qui a fait le Maroc ».

À partir de perspectives différentes, John Waterbury et Rémy Leveau insistent effectivement sur l'importance de la monarchie dans la structuration du champ partisan à l'aube de l'indépendance. Le véritable enjeu politique au sein d'un Etat donné se joue sur le terrain de la figuration de l'unité de la nation. Il s'agit d'une opération intellectuelle collective mobilisant des symboles d'identité d'un peuple.

Dans ce sens, pendant toute la période coloniale, la mise en place du protectorat franco-espagnol préparait le passage de la figure 'makhzen' de l'unité, incarnée par le pouvoir chérifien, à une figure nouvelle, la figure *"watan "* de l'unité. Ce qui traduit

l'acclimatation du système marocain à une modernité imposée par la première rupture coloniale. À partir des années 30 du siècle précédent, la reconnaissance par la monarchie de la figure *"watan"* naissante sera doublée par une reconnaissance de la part du peuple de la monarchie comme figurant l'unité du "*watan* ".

Il serait futile de rappeler que l'identité marocaine est intimement liée à la monarchie[28], celle-ci lui accorde ses titres de noblesse, selon une vision souvent politique. Politiquement parlant, le monarque au Maroc jouit d'une triple légitimité : il est le « commandeur des croyants » légitimité religieuse, « le chef politique » le président de l'Etat et « le chef historique » légitimité historique, invoquée dans le double sens d'une historicité dynastique et d'une historicité mystique et hagiographique par référence au prophète Muhammad et à sa chaîne symbolique[29].

Dans ce sens, la constitution de 2011 consacre expressément ces légitimités en lui attribuant des prérogatives faisant de lui le représentant suprême, symbole de l'unité de la nation. Avec cette consécration, il va sans dire que la monarchie marocaine est profondément ancrée dans l'inconscient collectif des Marocains. Ce statut lui a permis sans doute de marquer l'identité marocaine de ses empruntes.

Dès son intronisation, le roi Mohammed VI alors âgé de 36 ans, voulait donner une nouvelle image de la monarchie. Il s'inscrivait dans une dynamique d'ancrage dans les traditions marocaines fondatrices de l'identité marocaine, en recourant aux aspects cérémoniels de son mariage et en le diffusant selon les coutumes localement reconnues. Il s'est présenté comme le symbole de cette identité incarnée par sa personne. Le mariage n'est qu'un exemple parmi d'autres qui révèlent cette incarnation. Nous pouvons dans ce sens, citer le style d'habillement du monarque qui passe du moderne au traditionnel. Son attachement au traditionnel est tel qu'il est devenu l'emblème du costume marocain traditionnel. Ses modèles, confectionnés par les grands stylistes, ont inspiré et continuent à inspirer les créateurs.

Nous soulignons que l'identité est à rechercher dans quelques éléments importants, à commencer par le principe spirituel qui confère au monarque la charge de guide des croyants dans toutes ses dimensions religieuses, politiques et historique. Ce principe constitue l'une des données fondamentales de la personnalité marocaine. L'identité nationale est d'ailleurs assurée par l'intervention du roi dans l'effort de pensée religieuse à travers les causeries officielles dispensées en sa présence pendant le mois du ramadan. Ces causeries qui traitent de tous sujets vivants nécessitant effort et innovation, se situent au-dessus des querelles d'écoles théologiques. Elles restent des modèles de vitalité intellectuelle dans la pensée religieuse dans tout le monde musulman.

L'attachement du monarque à l'identité arabo-musulmane se manifeste par ailleurs dans son combat pour les droits du peuple palestinien et particulièrement à travers le problème de Jérusalem pour lequel la solution d'ouverture et de convivialité entre les trois religions monothéistes répond aux vœux de tout le monde musulman. A vrai dire, la monarchie au Maroc est l'un des invariants de l'identité à côté de l'islam et la langue originelle de référence.

[28]Selon la définition de Montesquieu, une monarchie se définit par le gouvernement absolu d'un seul, mais ce pouvoir est limité par des lois.

[29]Ahmed Bennani, « Maroc, légitimité religieuse du pouvoir et démocratie : un couplage impossible ». *Civilisations* [En ligne], 48 | 2001, mis en ligne le 01 août 2004, URL http://journals.openedition.org/civilisations/3464 ; DOI : 10.4000/civilisations.3464. [Consulté le 16 octobre 2019].

F. Le judaïsme, élément fédérateur de l'identité marocaine

Sous le règne du sultan alaouite Mohamed IV (1859 – 1873), les chrétiens n'avaient pas le droit d'entrée au royaume chérifien, le premier qu'il a fait, c'était l'explorateur Charles de Foucault qui s'est déguisé en juif. Cet événement montrait à quel point les juifs étaient chez eux sur le territoire du Maroc. Après son arrivée au nord d'Afrique, cette population minoritaire avait vitement opté pour l'insertion en adoptant l'essentiel de la culture des autochtones amazighs majoritaires comme la langue, l'art musical, le vestimentaire ou le folklore qu'elle scrutait comme des indicateurs symboliques de la limite démarquant à la fois leur intégration et leur distanciation identitaire. Au fil des siècles, juifs et musulmans ont cohabité dans l'espace sociale selon une stratégie du respect mutuel en étouffant tout acte d'empiétement sur leurs domaines privés respectifs.

L'étude de certains éléments culturels et d'histoire rend possible de prévoir des propositions et quelques matières aidant à la compréhension de la contribution des juifs dans la construction identitaire des Marocains, malgré leurs divergences cultuelles. Afin de rendre la vie commune possible entre eux, ils étaient obligés de dépasser ces limites insurmontables et pensaient des mécanismes et des opérations qui pouvaient converger vers des liens sociaux en atténuant les clivages. Dans ce sens, certaines recherches, l'ont bien démontré, le rapport social entre les deux communautés dépendait des conciliations culturelles sans qu'elles soient forcément cultuelles, et de l'articulation entre l'empathie et la persévérance qu'il fallait fournir pour honorer le sens de cette empathie.

Ceci, se manifeste clairement au niveau des représentations, des attitudes et des comportements qui sont imprégnés de la culture juive et que nous observons encore aujourd'hui après des décennies de leur départ massif vers la terre promise.

Ainsi, nul ne peut nier l'influence des traits du caractère de la personnalité juive sur la définition de ce qu'être marocain.

G. Les représentations de ce qu'être marocain

La question a été maintes fois posées ces dernières années[30], devenant presque une question vide de sens parce qu'elle supposerait l'acquisition de quelque chose de définitif, la permanence immuable d'un état de chose, d'une essence drapée dans l'éternité d'une seule forme. Il s'agit d'une lubie intellectuelle de méditer sur sa marocanité indélébile, ce devoir urgent du citoyen, une exigence de lucidité. Abdesselam Chaddadi[31], à propos de la marocanité, pose tant d'interrogations : Est-ce ce dont nous disons être fiers… ? Est-ce l'image que nous renvoient à la figure les publicités touristiques… ? Est-ce les musiques et les danses folkloriques… ? Est-ce les cris des muezzins… ? Est-ce « le Maroc, pays des contrastes… » ? Est-ce notre manque d'être… ? Est-ce ce sentiment d'insécurité… ? Parler de marocanité, c'est évoquer la « mentalité marocaine », l'« âme marocaine », l'« esprit marocain ». Selon L. Bruno, la mentalité marocaine « forme un système

[30]Voir Abdelkébir Khatibi, « Portrait du Marocain », in Penser le Maghreb, SMER, 1993 ; Abdallah Laroui, Hassan II et le Maroc, Centre culturel arabe, 2005, p. 210 et suivantes ; Abdesselam Cheddadi, Comment peut-on être marocain ? (Collectif), Maison des Arts, des sciences et des lettres, Rabat, 2009.

[31]Abdesselam Chaddadi, « Comment peut-on être marocain », Maisons des arts, des sciences et des lettres, Témara, 2009, p. 86-87.

complet d'instincts et de réactions parfaitement naturels »[32].

Il souligne la complexité de la société marocaine, mais tend à ramener son hétérogénéité apparente à un petit nombre de traits psychologiques communs[33], pour lui, le Marocain est extrême en tout, il est impulsif, étant extrême, il bascule d'une vertu à sa négation, susceptible, il se vexe facilement.

Le concept, à notre connaissance, qui a permis d'esquisser ces traits psychologiques à l'ensemble des Marocains est celui de « caractère », entendu comme un ensemble de qualités et de défauts, de vertus et de vices caractéristiques d'un peuple. E. Doutté (1867-1926), un éminent connaisseur du Maroc, a observé à travers ses voyages que les Marocains, ont beaucoup moins de réserve, de tenue, de pudeur. Ceci se manifeste surtout dans les bains maures[34]. Il ajoute que le Marocain « donne librement sur lui-même des détails tout à fait intimes, reconnaît facilement être atteint de la constipation, par exemple, que les Algériens mourraient plutôt que d'avouer »[35]. Les Marocains mangent au marché, ce qui serait considéré comme scandaleux pour les Algériens[36].

Dans ce sens, le « Marocain » comme n'importe quelle autre personne utilise une partie des signes « identitaires » pour se reconnaitre et se faire reconnaitre. Certains signes restent « héréditaires », d'autres sont liés aux mutations, à l'acculturation, au sens de l'emprunt ou d'adoption des traits culturels issus d'autres modes de vie, de pensée, d'autres styles renforcés par l'expansion des cultures, soit hégémoniques, soit préférentielles. Par conséquent, cela donne naissance à quelque chose de très commode de nature double ou, plus précisément, à un double bénéfice : le premier consiste dans l'appartenance identitaire, le second est dans l'affiliation à la modernité comme appartenance à la différence temporelle. La réalité marocaine est si complexe, si riche, si contradictoire qu'elle fournit en permanence matière à imaginer.

Cette contradiction dans l'appartenance, montre la complexité dans la représentation de sa propre image chez le « Marocain », qui ne se départit pas de ses lignes d'identification, selon les facteurs majeurs de la religion, du clan, des spécificités culturelles et linguistiques et qui ne passe pas à autre chose explicitement. Il ne rompt pas. Daniel Rivet le dit si bien dans son ouvrage historique sur le Maroc : « En chaque Marocain se mêle peu ou beaucoup d'homme ancien et d'homme nouveau selon un mixte dont le dosage évolue au fil de l'âge. Tel, furieusement moderniste à l'aube de l'âge adulte, est repris par la tradition le soir venu »[37].

L'ère de postmodernité impose sa logique, l'individu est éclaté en morceau. Le Marocain, lui, se fabrique simplement une image en fonction des rapports de force, de la violence exercée par les contextes, de l'adversité, des biens rivaux et de la tempérance consensuelle de cette même époque. Psychologiquement, il préfère garder et sauvegarder tous les styles, tous les codes culturels par lesquels il passe, se forme. Il est soucieux du traditionnel tout en veillant à s'approprier les choses modernes. Il va de l'un aux autres dans l'espace et le temps de sa

[32]Louis Bruno, « L'esprit marocain. Les caractères essentiels de la mentalité marocaine », *Bulletin de l'enseignement public*, n° 45, Janvier, p.40.
[33]Hassan Rachik, « Décrire les Marocains : de la généralisation en anthropologie », in *Le Maroc aujourd'hui*, sous la (dir) de Paola Gandolfi, édition il ponte, 2008, p. 127.
[34]Ibid., p. 124.
[35]Edmond Doutté, *Merrâkech*, Paris, Comité du Maroc, 1905, p. 141.
[36]Ibid., 141-143.
[37]Daniel Rivet, *Histoire du Maroc*, Fayard, 2012, pp. 397-398.

propre vie. Il s'agit d'une sorte de ruse sociale, un collectif individué, une manière de synthèse. Rien ne disparaît, tout s'engrange[38].

Ce qui qualifie le sujet historique marocain de plusieurs états, plusieurs sentiments : continuité et décentrement, comportements contradictoires et tendance à tergiverser entre un particularisme explicite, une persévérance de soi et le désir d'autre chose ; allant jusqu'à embrasser plusieurs codes culturels ou à ne plus savoir ce qu'il veut, à vouloir tout, aimant une manière d'être pendant une période de sa vie et sautant vers le contraire pendant l'autre moitié ; allant parfois, par culpabilité, jusqu'à renier des parties historiques ou biographiques de l'expérience personnelle ou collective ; allant même dans le cas contraire jusqu'à la haine de soi, la haine de son semblable avec un transfert des qualités négatives.

Dans ce sens, comment alors être marocain entre héritage et multiplicité des codes culturels, entre la tentation de la pureté (l'illusion salafiste, ethnique ou dogmatique). Ce qui importe ce n'est pas comment être « marocain », mais comment se construire soi-même dans une culture déterminée, autrement dit le « que puis-je » se substitue au « qui suis-je ». La question de l'identité du « Marocain » n'est pas fortuite, car c'est une façon de revoir l'ensemble de sa culture du point de vue soit de l'augmentation, de la stratification des cultures et des individus, soit de l'interrogation inquiète de la disparition ou de la relativisation de ce qui est considéré comme culture première. C'est l'image de la porte et du pont à Goerg Simmel. La porte délimite le lieu de l'identité, ce dernier n'est que la désignation d'un territoire associé en réalité à une infinité de lieux par l'existence du passage, du pont.

Bref, être « marocain », c'est tout une quête de soi, mais cette quête est contrainte à inventer perpétuellement une image de soi, une redéfinition de son expérience, un renouvellement de son récit qui pourraient éventuellement faire dégénérer en situation de crise.

H. De la crise identitaire

Le concept de crise, affirme J. Chevallier, « doit être utilisé avec une particulière prudence quand on traite de la question de l'identité. L'identité, on l'a vu, se construit en effet dans la tension, le conflit, tant au niveau des trajectoires individuelles que des dispositifs collectifs »[39].

Dubar stipule que la crise d'identité renvoie d'abord à la « perturbation de relations stabilisées entre les éléments structurant de l'activité », cette activité étant l'identification, c'est-à-dire « le fait de caractériser les autres et soi-même[40] ».

Il met le doigt sur deux opérations d'identification, en partant de l'idée qu'il n'y a pas d'essences éternelles, et que « tout coule » (formule que nous prêtons d'Héraclite[41]). La première est celle qui a comme objectif la définition de la différence (différenciation) ce qui fait la singularité de quelque chose ou de quelqu'un par rapport à quelqu'un ou quelque chose d'autre : l'identité, c'est la différence. Celle-ci est l'autre face de l'identité : « Nous nous rencontrons de

[38]Hassan Wahbi, *La Tyrannie du Commun propos intempestifs sur la société marocaine*, La croisée des chemins, 2019, p. 117.

[39]Jacques Chevallier (dir.), L'identité politique, Paris, PUF, coll. « Publications du CURAPP », 1994, p. 10.

[40]Claude Dubar, La crise des identités, Paris, Presses universitaires de France, 2000, p. 10.

[41]Héraclite a vécu à Ephèse, en Ionie, dans la seconde partie du VIème siècle av. J.-C. Platon critique ses écrits (en fait, des aphorismes plutôt obscurs) dans le Cratyle. Il fut, par contre, très apprécié par les Stoïciens qui en firent le père du « pluralisme » philosophique privilégiant « l'universelle mobilité de toute chose ».

prime abord et quotidiennement le plus souvent à partir des choses et ainsi nous sommes révélés à nous même dans notre ipséité »[42]. La seconde est celle qui cherche à définir le point commun à une classe d'éléments tous différents d'un même autre : l'identité c'est l'appartenance commune.

L'identité regroupe en son sein des variables qui attestent des capacités d'assimilation et d'intégration au monde et des invariants qui rappelant ce qui est là par-delà le lieu et l'époque, et que toute crise d'identité est à situer au niveau du dosage, de l'équilibre ou du déséquilibre entre invariants et variables. La crise d'identité est une façon d'exprimer un ensemble de processus en interaction et leur moment historique. Le processus le plus important est celui qui conduit les sociétés dites « modernes » à détruire constamment les anciennes formes sociales « communautaires » pour les remplacer par des formes sociales nouvelles qu'on peut appeler, après Max Weber, « sociétaires ». Dans ce sens, Norbert Elias souligne la dynamique des « identités Je –Nous », passant des formes Nous-je (rebaptisées « communautaires ») aux formes Je-nous (devenues « sociétaires »[43]).

Par ailleurs, toute crise d'identité met en question le passage d'un monde protégé, contraint, fermé, hérité, à un monde incertain, libre, ouvert et revendiqué. S'agissant d'un passage à triple dimensions : de la socialisation primaire à une socialisation secondaire, à des identités Nous-je à des identités Je-nous, donc d'identifications « culturelles » et « statutaires » à des identifications « réflexives » et « narratives ».

L'identité est donc ce « processus par lequel tout individu reconnaît ou construit les aspects de son organisme, qu'ils soient présents, passés ou futurs, de l'ordre du fait ou du projet par lesquels il se définira et accepte qu'on le définisse. C'est un dynamisme évolutif qui donne lieu à des négociations susceptibles de déboucher dans des crises »[44]. A propos de l'identité marocaine, il nous semble pertinent voire indispensable d'étudier le champ politique pour comprendre cette question de la crise loin de certaines marques de l'identité, l'islamique en l'occurrence, comme valeur et comme référence d'identité, ne fait pas et n'a jamais fait problème. Il a toujours été ce retranchement ultime dans lequel les Marocains se reconnaissent, quand leur identité venait à être mise à mal, comme ce fut le cas sous le protectorat.

Il est important de signaler que la société marocaine post-indépendance a connu une situation culturelle des plus contradictoires, signe d'une crise identitaire. D'emblée, rare sont les travaux qui ont étudié les transformations d'une société sous l'angle spécifique des crises d'identité, comme l'a fait Claude Dubar à propos de la France à partir des années 1960.

Actuellement, il est tout évident que la crise de l'identité est le corollaire de la crise du lien social. Celle-ci est la résultante de la montée des incivilités, des actes de délinquance et du sentiment d'insécurité, … A propos de la société marocaine, on évoque l'évolution du lien social au Maroc sur un ton alarmiste. Un certain nombre de mutations, notamment au niveau de la famille, considérée comme un premier socle sur lequel repose la société, et qui connait des bouleversements, donnent des arguments à ceux qui diagnostiquent une crise de ce lien social. Parmi les faits significatifs de cette évolution, on note une fragilité du

[42]Martin Heidegger, Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, Paris, Gallimard, 1985, p. 197.
[43]Claude Dubar, préface à la troisième édition, op. cit., p. IX à XI.
[44]Carmel Camilleri « Les usages de l'identité, exemple du Maghreb », in Revue Tiers-Monde. Janviermars 1984, N°97, p. 29.

lien conjugal, des mutations profondes des relations entre parents et enfants, une augmentation des incivilités.

Celles-ci s'expriment de différentes manières : conflits plus ou moins déclarés, nuisances sur la voie publique, salissures sur les murs ou comportements agressifs ou discourtois. Elles envahissent également les lieux de socialisation des jeunes, notamment l'école où les actes de tricherie, d'agressions physiques envers les enseignants, de rixes entre élèves et de vandalisme ont tendance à se développer. Cette crise a certainement ses répercussions sur la construction identitaire des marocains.

Sébastien Roché cite, pêle-mêle, les « dégradations, odeurs, bruits, vitres brisées, impolitesse, insultes, actes de vandalisme, sacs arrachés, voitures brûlées », bref, des actes manifestant une « crise des mécanismes sociaux d'apprentissage du contrôle de soi et du respect mutuel », une « crise du lien civil »[45].

Ainsi, cette crise du lien civil est une manifestation d'une véritable crise d'identité qui révèlerait d'abord en politique, par l'éclatement des références idéologiques, l'effondrement des anciens repères sociaux, les pertes de référence symbolique, la désinstitutionalisation du champ politico-religieux et déclin des croyances religieuses… Si nous revenons aux variables et aux invariants de l'identité marocaine, nous remarquons que celle-ci tend à suivre les mutations que connaissent les sociétés du troisième millénaire. Des mutations qui font triompher l'individualisme dans ses dimensions les plus larges.

Compte tenu des moyens dont nous disposons et les contraintes épistémologiques rencontrées, nous ne pouvons ni affirmer ni infirmer la présence d'une crise d'identité, mais si une crise existe, elle ne peut être appréhendée que dans les trois grands domaines de la vie notamment : la famille, le travail et le champ politique et religieux. Pour une entité abstraite comme l'identité nationale marocaine, l'absence d'autoperception et, plus généralement, de « sentiment d'identité », n'implique pas pour autant que cette identité ne puisse pas être en crise ; En générale, « Crise d'identité » est devenue le mot clé de cette époque, il permet d'expliquer certains phénomènes sociaux.

Autrement dit, Il n'y a pas de sentiment d'identité sans crise d'identité.

Conclusion

Au terme de ce voyage entrepris pour répondre à la question « Qu'est-ce qu'être marocain » ?, nous retenons que les cadres sociaux de l'identité développés ci-haut notamment, le passé, l'espace, les pratiques culturelles, la constitution, la monarchie apparaissent donc comme des ressources identitaires disputées, entre forces politiques rivales, entre possesseurs du pouvoir et opposants, aspirant à l'accession au pouvoir, qui peuvent donner lieu à une situation de tension et de crise, rendre polémique la réponse à ladite question. Autour de l'identité et des luttes qu'elle déclenche sont donc définies des stratégies qui provoquent d'incessants ajustements dans les conceptions mêmes des identités en jeu, les instances de socialisation et les idéologies traversant la société marocaine.

[45]Sébastien Roché, La société incivile, Qu'est-ce que l'insécurité ? Paris, Seuil, 1996, p. 47.

Bibliographie

Abed Al Jabri. M. (1974). *Lumières sur le problème de l'enseignement au Maroc ?* Casablanca, éditions maghrébines, s.d. (en arabe).

Abou. S. (1986). *L'identité culturelle : relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, éditions anthropos, 2ème édition.

Badie. B. (1986). *Culture et politique*, Paris Economica.

Benjelloun. M. O. (2002), *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*, Eddif-L'Harmattan, Casablanca – Paris.

Bennani. A. (novembre. 1986). « Légitimité du pouvoir au Maroc, consensus et contestation » in *Genève-Afrique*.

Bennani. A. (2004). « Maroc, légitimité religieuse du pouvoir et démocratie : un couplage impossible ». *Civilisations* [En ligne], 48 | 2001, mis en ligne le 01 août 2004,

URL http://journals.openedition.org/civilisations/3464 ; DOI : 10.4000/civilisations.3464. [Consulté le 16 octobre 2019].

Berque. A. (2004). « Milieu et identité humaine », *Annales de Géographie*, n° 638-639.

Boutaleb. A. (1981). « Evaluation de la loi 26 janvier 1965 sur la marocanisation, l'unification et l'arabisation de la justice », *Revue juridique, politique et économique du Maroc*, Rabat, n° 10.

Brubaker. R. (2001). « Au-delà de l'"identité" », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, 4/n° 139.

Bruno. L. « L'esprit marocain. Les caractères essentiels de la mentalité marocaine », *Bulletin de l'enseignement public*, n° 45, Janvier.

Camilleri, C. (1984). « Les usages de l'identité : l'exemple du Maghreb ». *Revue Tiers Monde*, Vol. 25, N°. 97, Culture et Développement Publications de la Sorbonne, Janvier-mars, 29-42.

Chaddadi. A. (2009). *Comment peut-on être marocain*, Maisons des arts, des sciences et des lettres, Témara.

Chevallier, J. (dir.). (1994). *L'identité politique*. Paris, PUF, coll. « Publications du CURAPP ».

Déloye, Y. (2010). « En-deçà de l'identité ou le miroir brisé de l'identification », Denis-Constant Martin éd., *L'identité en jeux. Pouvoirs, identifications, mobilisations.* Karthala.

Di Méo. G. (2004). « Composantes spatiales, formes et processus géographiques des identités », in *annales de Géographie*, t. 113, n°638-639, Armand colin.

Doutté. E. (1905). *Merrâkech*, Paris, Comité du Maroc.

Dubar, C. (2000). *La crise des identités*. Paris, PUF.

Dubet. F. (2016). *Sociologie de l'expérience*, éditions du Seuil, Paris.

Halbwachs, M. (1950). *La Mémoire collective*, ouvrage posthume publié par Jeanne Alexandre, Paris, Presses Universitaires de France.

Hobsbawm. E. (1983). Terence (O.R.) (eds), *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1985). *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Paris, Gallimard.

Khatibi. A. (2009). « Portrait du Marocain », in *Penser le Maghreb*, SMER.

Laroui. A. (2005). *Hassan II et le Maroc*, Centre culturel arabe.

Locke. J. (*Essai philosophique sur l'entendement humain*, trad. Coste, liv. II, 27, 9, Paris, Vrin, 1983, p. 264-265. Cité par P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

Lavabre. M. C. (2000). « Usages et mésusages de la notion de mémoire », in *Critique internationale*, vol. 7. Culture populaire et politique.

Muxel. A. (1996). *Individu et mémoire familiale*, Nathan.

Miquel. A. (1991). *Les Arabes, l'Islam et l'Europe*, Paris, Flammarion.

Nora. P. (1984). *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, Tome I : *La République*.

Rachik. H. (2008). « Décrire les Marocains : de la généralisation en anthropologie », in *Le Maroc aujourd'hui, sous la (dir) de Paola Gandolfi, édition il ponte.*

Renan. E. (1992). *Qu'est-ce qu'une nation ?* Paris, Pocket.

Rivet. D. (2012). *Histoire du Maroc*, Fayard.

Roché, S. (1996). *La société incivile, Qu'est-ce que l'insécurité ?* Paris, Seuil.

Rocher. G. (1968). *Introduction à la sociologie générale I. l'Action sociale*, Éditions, HMH, Ltée.

Rocher. G. (1969). « Culture, civilisation et idéologie », in *Introduction à la sociologie générale*, Montréal (Québec), Canada, Éditions HMH, Ltée.

Sapir. E. (1968). *Linguistique*, Paris, éditions de Minuit, coll. Le sens commun.

Saussure. F. (1964). *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot.

Viaud. J. (2003). « Mémoire collective, représentations sociales et pratiques sociales », *Connexions*, n°80, pp. 13-30, (Article disponible en ligne), consulté le 03.01.2020.

URL : http://www.cairn.info/article_p.php?ID_ARTICLE=CNX_080_0013.

Wahbi. H. (2019). *La Tyrannie du Commun propos intempestifs sur la société marocaine*, La croisée des chemins.

Walzer. M. (1990). *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation*, Pari

, La Découverte.