

Comment décrire l'histoire du Maroc

par

Magali MORSY

maître-assistante à Paris III

NOTE PRELIMINAIRE

Cette étude visait initialement à analyser les discours qui tentent de rendre compte du Maroc traditionnel, à critiquer les concepts en usage, à mettre en valeur ceux dont la pertinence se justifie par une typologie des sociétés maghrébines et de leur histoire. Malheureusement des circonstances personnelles et notamment l'achèvement d'un travail de longue haleine, ne m'ont pas permis de faire plus que jeter les bases d'une problématique. Je souhaiterais que l'on m'excusât de ne proposer que le cadre d'une recherche à venir et non une mise au point sur des travaux en cours. Je sollicite l'indulgence pour cet ensemble schématique d'hypothèses et de procédés descriptifs, dont le caractère peu nuancé et encore moins développé ne manquera pas de faire naître les objections et les critiques.

I. REINSERTION DANS L'ESPACE

L'insistance actuelle (d'origine élitistique) sur les frontières du Maroc, masque la naissance d'un intérêt plus général pour l'espace géographique. Il s'agit d'un sentiment nouveau, mais néanmoins antérieur au problème saharien, qui se traduit aussi bien par des

curiosités diffuses - la vogue lycéenne pour les voyages de vacances sac au dos - que par une interrogation plus intellectuelle. Sens concret de l'espace qui contraste singulièrement avec l'ignorance souvent complaisamment entretenue par une génération plus âgée.

La curiosité étant, comme toute, "naturelle", c'est peut-être l'ignorance qui fait problème. On pourrait l'expliquer en se référant aux cloisonnements traditionnels, au repli sur soi des villes-ghettos, et à un discours officiel essentiellement abstrait tel que Clifford Geertz l'analysait pertinemment dans *Islam Observed* avec sa "doctrine of the exemplary centre". L'aveuglement produit par les schémas de substitution proposés par la culture occidentale ne sont évidemment pas étrangers à cette aliénation de l'homme par rapport à son milieu physique.

Cet intérêt devrait se traduire - et se traduit déjà - par un regard nouveau porté aux études géographiques, tant sur le plan des études universitaires, que sur celui de l'attention portée à quelques travaux marquants dans ce domaine, depuis les cartes du Haut Atlas jadis établies par Jean Dresch, jusqu'à la toute récente thèse de Jean-François Troin sur *Les Souks marocains*.

Si, au contraire, on se réfère aux discussions historiques, l'on ne pourra que constater l'absence de concrétisation de l'espace. Prenons un échantillon des derniers ouvrages maghrébins en vogue, tous préoccupés par "la nation" ; cherchons-y une carte, un engagement dans l'espace marocain. Que trouvons-nous ? à peine ci et là quelques croquis dérisoire et à demi vide. Nous sommes bien loin de ce qui fut, au début du siècle, la tentative d'un Massignon dans *Le Maroc dans les premières années du XVI^e siècle, tableau géographique d'après Léon l'Africain*.

Dans cette perspective, l'une des lacunes les plus apparentes, est l'absence de réflexion concertée ou systématisée sur le problème des toponymes marocains. Le problème s'impose pourtant d'une manière très immédiate : les déformations qui résultent des notations incertaines ou erronées des cartes coloniales, notamment dans les transcriptions habituellement données qui n'ont qu'un rapport très lointain avec leur modèle arabe ; la présence sur le terrain même de plaques routières donnant des variations sur un thème qui peuvent parfois devenir cocasses, les théories européo-centristes, enfin, qui font l'objet des discussions complaisantes de l'Institut de géographie de Rabat, tout cela donne l'impression, non seulement qu'aucune suite n'a été donnée à la tentative de Laoust dans *Contribution à une étude de la toponymie du Haut Atlas* (qui date de 1942), mais qu'au contraire

il y a, dans ce domaine, régression. Le fait que l'année dernière l'on ait retiré de la circulation au Maroc la carte au 100.000^e (certes fort ancienne, mais la seule détaillée) en vue d'une éventuelle et problématique refonte, ne peut qu'accentuer cette impression.

L'espace est une donnée dynamique. Sa perception résulte de la convergence de lignes de forces démultipliées. Elle pose un problème focal. L'historiographie européenne tend à en faire le prolongement de ses propres axes d'intérêt avec une insistance caractéristique sur les zones portuaires et les productions qui y affluent. Le centre abstrait de la chronique royale repris par les historiens marocains traditionnels ou contemporains comporte certes ses propres réseaux (ceux de l'administration royale notamment) mais, paradoxalement, met en jeu une dynamique du conflit et de la mobilité qui est difficilement conciliable avec le premier : les chroniques, en effet, représentent traditionnellement la grandeur du souverain par ses campagnes, son règne par ses combats, ses succès par des répressions.

Si nous faisons de cette contradiction le point de départ de notre regard sur la société marocaine, nous sommes amenés à privilégier une zone conflictuelle caractéristique : l'Atlas central et notamment de cette région que les Marocains appelaient le Fezâz, qui s'étend d'Âdekhsân à Kasba Tâdla, de la plaine à la haute Melwiyya. Elle exacerbe un climat qui se retrouve tout le long de la zone montagneuse qui entoure la plaine avec ses villes : Fes, Meknes, voire Rabat. Il semble, en effet, que ce sentiment de la pertinence de ces zones où se rencontrent deux types de sociétés : celle postulée par le système royal, celle constituée par les tribus marocaines, ait retenu l'attention. On note, en effet, depuis quelques années la multiplication des études de ces centres névralgiques : une étude sur Dîlâ (de Mohammed Hâjjî), une autre sur les Benî Zerwâll au nord de Fès, plusieurs sur l'Atlas central et notamment sur les fiefs des saints îhansalen et îmhiwâch. Je suis d'ailleurs persuadée que les monographies des campagnes militaires et des révoltes locales occuperont une place importante dans la production scientifique du proche avenir¹. L'insistance des historiens sur ce qui offre une opposition et un démenti à une vision intégrée de la société marocaine, qu'il s'agisse soit de la réalisation de la cité de Dieu, soit de la société de classe, témoigne du malaise persistant, reprenant dans la sensibilité actuelle la même opposition qu'incarne le souverain, maître paisible de sa capitale et homme de

1. comme elle occupe un rôle croissant dans le langage militant : des figures aussi diverses que celles de Abdelkrîm, Môhâ ou Hâmoû, El-Hîbâ sont actuellement fréquemment citées dans le langage politique.

guerre châtiant les tribus, qui organise le récit historique traditionnel. Il nous amène à poser la question de savoir à quel type de société renvoient ces conflits, quelle occupation de l'espace marocain elle propose.

II. LA TRIBU

Que le fait tribal soit une réalité du Maroc traditionnel, nul ne le nierait, mais le fait lui-même est le plus souvent marginalisé par les Maghrébins contemporains, mis entre parenthèses, voire occulté. Le terme a mauvaise presse. On ne l'a pas dégagé de la gangue de la pratique coloniale et il est récusé le plus souvent instinctivement : Robert Montagne n'est pas seulement l'auteur d'une théorie tribale sur les Berbères ; mais aussi celui d'une critique du nationalisme dans *Révolution au Maroc*. L'un rejaillit sur l'autre. La recherche ethnographique - qu'il s'agisse de la recherche anglo-saxonne de l'entre-deux-guerres ou de l'école de Claude Lévi-Strauss - avec sa quête, d'un subjectivisme inavoué, d'une tribu toujours plus "primitive" - ne présentait pas a priori un rapport satisfaisant avec la tribu nord-africaine de telle sorte que l'apport descriptif et conceptuel de l'ethnographie demeurât et demeure fondamentalement en marge des préoccupations maghrébines, même si les spécialistes européens en font assez largement usage. Certes certains procédés descriptifs telle que la segmentarité - car, n'en déplaise à Gellner c'est en tant que concept descriptif et non comme réalité que le processus apparaît généralement dans les écrits sur le Maghreb - parurent utiles. On les admire, on les commente, parfois l'on joue à l'apprenti-ethnographe ... mais on a l'impression qu'il s'agit d'une sorte d'épiphénomène au niveau du discours qui n'engage pas l'histoire elle-même ².

Sans m'attarder à critiquer la nature de l'opposition à l'emploi du terme de "tribu", ni au contenu spécifique qu'il faille lui donner, je dirai d'emblée que l'objection intellectuelle se fonde sur l'ahistoricité du concept tel qu'il s'est généralisé. Réinsérer le phénomène tribal dans le discours historique, c'est restituer au terme une dimension dont il a été amputé. Autrement dit, la tribu ne deviendra significative qu'à partir du moment où elle sera considérée comme une structure à vocation historique, capable d'atteindre des formes d'organisation

2. L'une des raisons du succès de Waterbury, *The Commander of the Faithful* est due, d'une part à la personnalisation de l'information qui permet de réintroduire les données dans des discours autochtones, d'autre part à l'usage très souple du terme de segmentarité qui permet d'assimiler son analyse à un rapport de patron/client qui constitue une représentation conforme au discours maghrébin urbain.

très élaborées, non pas niant, mais au contraire postulant une forme étatique que l'on nommera l'état-tribal. Ceci prend tout son relief, évidemment, au Maroc qui a connu à plusieurs reprises, notamment avec les Almoravides et les Almohades, une telle réalisation.

Le sentiment d'une opposition irréductible entre les concepts de "tribu" et "historicité" est manifesté dans les études maghrébines traditionnelles. Je citera ici l'exemple de Montagne et de Berque. Le premier avec son cycle ternaire - tribu égalitaire, féodalisation des chefs locaux, domination makhzen - est sous une forme amplifiée dans le temps et élaborée dans la description, une affirmation de la tribu mais un refus de considérer celle-ci comme moteur historique. Berque, dans le cadre d'une autre région de l'Atlas, fait la critique de la plupart des caractéristiques retenues par Montagne pour décrire la tribu marocaine : absence de cohésion tribale au niveau du discours culturel, absence d'égalitarisme, non formation de leffs et de chefs féodaux. *Les Structures sociales du haut Atlas* montre, au contraire, la détermination économique à tous les niveaux. Sans postuler pour les Seksawa un rôle moteur que leur condition dans la première moitié du XX^e siècle ne fait pas apparaître, Berque évoque un processus historique, mais il le fait par le biais de la négation de la spécificité tribale. Les deux thèses débouchent sur une problématique que l'on retrouve, le plus souvent implicitement, à l'arrière-plan de la vision maghrébine : tribu et histoire sont inconciliables. Nions donc la tribu pour mieux revendiquer l'histoire. Position que l'historien en chambre peut, non sans mal, justifier mais qui impose à l'homme politique plus d'ambiguïté ³.

La perception de la tribu passe donc préalablement par sa présence efficiente dans le discours historique. Nous sommes là en accord avec les dernières conclusions d'Evans-Pritchard soulignant la nécessité pour la connaissance des pays non-européens de donner à l'ethnographie une dimension historique et à l'histoire une dimension ethnographique.

Si une réflexion théorique s'impose comme préalable, elle devra choisir ses modèles. Or il me semble qu'il existe un domaine privilégié

3. Au moment de l'indépendance et pendant les années qui suivirent, le terme de tribu était proscrit du vocabulaire politique. Des difficultés parfois sérieuses rencontrées par les jeunes cadres nationalistes dans l'exercice de leurs fonctions administratives en milieu tribal, devenaient de ce fait difficile à appréhender et à résoudre. Les nécessités d'une propagande accrue en milieu rural réimposa le terme. C'est, si mes souvenirs sont bons, en 1969-70, lors de la campagne pour l'arabisation menée par l'Istiqlal qu'on vit très officiellement les communiqués du parti faire état de délégations de tribus" venues apporter leur appui.

dont je m'étonne qu'il n'ait pas encore été abordé - et il devrait l'être - pour nourrir la réflexion sur une typologie des sociétés marocaines traditionnelles : il s'agit des modèles (dont l'étude est très avancée) proposées par les sociétés améro-indiennes. La variété des réalisations de la "matrice" tribale permet non seulement de remettre en cause - bien évidemment - un "primitivisme" trop longtemps en vogue (critique que fait Sahlins du dogme de "l'économie de subsistance", la parole, signe premier de l'activité culturelle, comme forme de pouvoir qu'étudie Clastres dans "le Devoir de parole" etc.), mais aussi d'appréhender des réponses au problème de l'organisation socio-économique. On évoquera notamment les formes diverses que constituent le communisme primitif, le mode de production "asiatique", ou encore le "despotisme oriental" tel que le décrit Wittfogel ailleurs. L'on est, en outre, frappé par les capacités de résistance de ces modes d'organisation socio-économiques dans l'ère capitaliste actuelle, y compris leur capacité de se recréer dans celle-ci par de nouvelles formes d'échange tant de marchandises que de services politiques ou culturels. L'un des problèmes à solution variable mis en évidence sur le continent américain est, celui de l'habitat qui peut, selon les cas, aller de la dispersion à une concentration pré-urbaine. Enfin le travail sur la culture tribale (notamment sur les mythes) permet de voir en celle-ci un code où ce que les Européens appellent le merveilleux, traduit les structures fondamentales du destin collectif.

Cette étude comparative me paraît d'autant plus pertinente que le développement des études sur les sociétés améro-indiennes a mis au point des techniques dont l'utilisation pourrait être expérimentée dans le champ marocain. Deux d'entre elles s'imposent particulièrement : la diversité des réalisations socio-économiques et l'étude du problème démographique qui les soutient.

Sur les modes d'organisation sociale, l'étude des civilisations améro-indiennes nous amène à diversifier la typologie des sociétés tribales. Je n'évoquerai ici qu'un point, capital il est vrai pour la perception de l'histoire marocaine. La tribu n'est pas le contraire de la ville. Certaines sociétés présentent des concentrations d'habitat du type pré-urbain. Il n'est pas exclu, bien que nous soyons si peu renseignés sur le Maghreb ancien et que nous ne le soyons généralement que par le biais des envahisseurs, que les tribus marocaines aient connu de telles réalisations et, en tout cas, que dès l'époque antique (à Carthage, à Tanger etc.), elles en aient épousé les structures. L'on pourrait avancer que la concentration humaine était propre à l'éclosion d'une réalisation politique dont certaines révoltes urbaines populaires (que l'on doit distinguer des révoltes élitistiques) permettent du passé à nos jours de cerner dans une continuité temporelle. Il convient aussi

je pense, de souligner le caractère historique et donc évolutif de cette dimension temporelle. Avant même d'aborder le problème de la spécificité du développement urbain, il faut, à propos de la société, tribale souligner que cette évolution n'est pas une progression continue. Bien au contraire dans la mesure où des apports dominants nouveaux (ici les Romains, les chefs musulmans, les tribus hilaliennes pastorales) ont pu largement jouer, faisant apparaître une alternance de progression et de régression. En ce qui concerne le Maroc, depuis l'époque antique avec ses bourgades et ses plaines cultivées, suite à l'action romaine puis arabe refoulant les tribus, il y a un certain abandon des concentrations humaines en plaine, et même de la plaine elle-même. Les cultures serrées de l'Atlas sont déjà une régression économique. Le pastoralisme (avec sa nécessaire transhumance) est peut-être ici un facteur secondaire, un apport de complément dans des conditions économiques difficiles. Non seulement une telle perspective rejette évidemment le schéma d'une évolution : pastorale-agraire-urbaine, en ce qui concerne le Maghreb, mais met au contraire en évidence des périodes de régression pastorale qui peuvent être de longue ou de courte durée. Un exemple proche de nous en apporte l'illustration puisque l'Algérie au moment de l'indépendance se caractérise par une extension très poussée de l'économie pastorale. Dans des conditions marquées notamment par des apports extérieurs, la courbe variable des réponses socio-économiques dément l'image trop facile de la continuité. En ce qui concerne les villes marocaines, deux faits d'histoire devront être introduits dans la problématique : d'une part l'apport spécifique qui consolide l'urbanité, mais la détache également du milieu ambiant. Il est constitué aussi bien par le rôle de la ville musulmane, ville fermée de garnison, siège de la culture et de l'administration (les études nombreuses sur la ville orientale facilitent la description des phénomènes) que par l'apport d'éléments ethniques distinctifs depuis les chefs arabes jusqu'aux communautés andalouses. Elles prennent tout leur poids dans le contexte tribal de cloisonnement des collectivités qui renforce encore à la fois leur caractère spécifique et leur évolution distincte. En ce qui concerne celle-ci, l'on est amené, à partir d'un fond tribal dont témoigne à l'époque moderne la désignation des quartiers d'une ville comme Fes par le terme de "Kabila", la spécialisation des métiers par tribus et divers autres éléments résiduels du même ordre, à faire état d'une constitution de la communauté sur une base économique nouvelle, notamment par le commerce des marchandises et du savoir. La ville s'adapte à son économie plus probablement par exploitation des possibilités tribales que par création sociale : c'est ainsi, par exemple, qu'il m'a toujours semblé que le rapport social dominant des couches possédantes se caractérisait par un rapport de patron/client avec un lien au niveau des services (com-

merciaux, sociaux et politiques) qui est, en fait, une reconversion mutante des structures tribales à un nouveau mode économique. L'on est amené à poser la question de savoir à quel moment historique cette société économique était suffisamment solidement constituée pour exiger de nouveaux domaines d'activités et un rôle politique correspondant. D'une manière générale, les historiens et notamment les historiens marocains semblent situer cette constitution de la bourgeoisie marocaine, à une époque très tardive (l'aube du XX^e siècle pour un Lahbabi, par exemple). Lorsqu'on remonte dans le temps, l'on s'aperçoit au contraire que les conditions étaient réunies bien antérieurement. Au XVII^e siècle, par exemple (je ne donne pas cette date comme un point de départ mais comme un repère) l'oligarchie marchande de Tétouan se développait sous la puissante famille des en-Naksis, les deux républiques de Rabat et Salé étaient indépendantes et avaient un commerce international fructueux. Les premiers alawites eurent à cœur de contrecarrer cette évolution et même de la stopper (comme en témoignent les plaintes des commerçants sous divers règnes et notamment sous Moulây Ismâïl). En période de gouvernement central affaibli, les villes connaissent un essor politique considérable et se dotent généralement de "gouvernements municipaux" entre les mains de l'oligarchie marchande. Il y a là toute une histoire interne des villes marocaines qui reste en grande partie à faire. Le problème historique est donc non l'évolution de la ville, mais la mise en échec de sa réalisation, à la fois par le pouvoir royal et par les tribus, le souverain invoquant la menace de celles-ci pour contenir les villes et au besoin pour les réduire. Issue donc de la trame tribale, la ville marocaine se développe d'une manière spécifique qui la rend partiellement étrangère au contexte rural, mais son évolution même fut contrecarrée pendant des siècles par le poids de son environnement tribal⁴.

Le problème démographique soustend tous les autres, notamment en milieu tribal. Un intérêt tout particulier s'attache aux techniques de l'école de Berkeley qui ont permis des appréciations de densité de population pour des tribus par la suite décimées. Si l'on veut songer qu'au Maroc, le chercheur actuel ne dispose pas, tout au moins pour la période antérieure au XX^e siècle, de référence démographique en

4. Tout l'historique des révoltes urbaines est à faire. Il suppose évidemment l'exploitation de discours et de documentation autres que ceux proposés par la chronique royale. Le chapitre des révoltes serait à examiner et à mettre en rapport avec des exigences de type capitaliste. Ces revendications sont très élaborées. J'en ai donné des échantillons en ce qui concerne le XVIII^e siècle dans "Réflexion sur le discours historique à travers l'examen d'un document sur le Maroc au milieu du XVIII^e siècle" dans la *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée* et dans ma thèse de doctorat d'état.

dehors des estimations ayant trait aux centres urbains, on mesure à quel point le travail historique sur les zones rurales ou montagneuses repose sur des bases incertaines. S'agissant de déplacement de populations — et le système tribal ne se caractérise-t-il pas précisément par une mouvance plus ou moins accentuée — ou de ces révoltes de l'Atlas qui relèvent peut-être de ce que Sahlins appelle "predatory expansion", n'est-il pas aberrant que l'on ne puisse dire le rôle que joue la démographie, que l'on puisse aussi bien évoquer — sans grande preuve — une occupation excessive du sol (ce qui est peut-être le cas pour les périodes anciennes) qu'une baisse démographique (ce qui semble être parfois un facteur dans la première moitié du XIX^e siècle) ? Or les techniques de l'école de Berkeley appliquées ici pourraient donner quelque consistance aux données de base permettant de plaider un dossier sur le thème de l'expansion et de l'organisation tribales. Je ne fais que suggérer l'une des voies - mais certainement prometteuse - d'une analyse théorique permettant de vérifier une typologie de la société tribale applicable au Maroc.

Les sociétés marocaines

Si la conscience historique s'élabore au niveau des rapports réciproques de la réalité et du discours, elle prend corps dans des procédés d'illustration, d'analyse critique, et débouche sur l'appréciation de l'adéquation de la réalité et du discours. Le double sens du mot "histoire" — à la fois "les choses telles qu'elles se sont passées et "récit" — résume la démarche envisagée.

De la réalité du Maroc traditionnel, il conviendra de dégager des phénomènes-clés (encore que ceux-ci nous soient en fait proposés par d'autres formes du discours allant du témoignage à l'archéologie) pour les examiner à la lumière de la typologie tribale. D'autres signes ailleurs privilégiés (la notion d'individu, de classe, de nation intégrée, d'expression caractéristique du pouvoir central) seront par la même marginalisés.

Ces sociétés marocaines qui se présentent en termes de dynamique de l'expansion horizontale (donc sur une base spatiale) par opposition à la structure pyramidale des sociétés féodales ou bourgeoises, comportent la logique interne de leur expression et de ses étapes caractéristiques dont rendent fort mal compte les procédés d'analyse verticale habituels ⁵, soit qu'ils prennent comme point de référence un "sommet"

5. Encore qu'il y ait des "verticalités" propres au système tribal, notamment une structuration en fonction de la dialectique du haut et du bas, que l'on retrouve dans toute l'Afrique du Nord, et sans doute ailleurs, tant en milieu arabe que berbère. La toponymie le souligne souvent avec ses doublets bien connus : village X. "du haut" et village X. "du bas", pâturage du haut et pâturage du bas, vallée haute et vallée basse.

constitué par le pouvoir central, ou une "base" qui est la cellule économique (celle-ci étant d'ailleurs diversement appréciée par les uns et les autres). La tribu est également, mouvante, jeu constant de l'expansion et du repli qui est à la fois la marque de la fragilité du système et aussi de sa force, lui permettant de se dissoudre face à l'adversaire pour mieux renaître. Cette faculté qui assure la permanence du système tribal heurte un discours classique fondé sur la fixité. La plupart des analyses européennes ou occidentalisées adoptent l'une ou l'autre de deux positions : la première consiste à figer le mouvement dans l'un de ses moments (c'est ce que fait Montagne en isolant et généralisant le leff), l'autre consiste à englober négativement l'ensemble dans une vue dépréciative de "l'anarchie berbère".

Les limites des possibilités d'expansion du phénomène tribal dans l'espace marocain ne sont peut-être pas fondamentalement un problème pertinent : conjuguant des relais économiques, politiques et culturels, l'ensemble tribal dépasse les unités qui le compose dans des références élargies. Il connaît un palier national caractéristique (qui se consolidera dans des institutions royales et étatiques). Ce n'est toutefois qu'un palier ainsi qu'en témoigna tout récemment le clivage survenu au sein du mouvement pour l'indépendance du Maroc lorsque l'élite nationaliste dans son ensemble préconisa les négociations d'Aix-les-Bains et le retour de Mohammed V, alors qu'une fraction importante de l'armée de libération (qui avait des cautions aussi prestigieuses que celle du vieil Abdelkrim) refusait de déposer les armes tant qu'il resterait un soldat étranger au Maghreb. Le grand Maghreb est un dépassement naturel du Maroc et l'étape étroitement nationaliste actuelle a quelque difficulté à faire triompher l'un sur l'autre. Au-delà même du Maghreb l'appartenance culturelle et culturelle au monde musulman et à la communauté des fidèles constitue une référence large que déterminent le Pèlerinage, le droit, la connaissance du Livre.

Or le processus intellectuel d'historicisation du concept "tribu" tentera de saisir le palier où la prédominance économique cède le pas à la valorisation du politique. Ce moment est assez clairement discernable dans la trame tribale au niveau de l'alliance de plusieurs collectivités. D'une part elle met en évidence des contre-mécanismes désamorçant ceux qui soustendent la cohésion tribale première. C'est ainsi, par exemple, que lorsque plusieurs groupements de la région au-dessus de Demnât décidèrent de s'unir pour lutter contre l'envahisseur français, leur accord fut marqué par le renoncement au nom tribal (qui utilisait le code culturel de la descendance pour s'affirmer) au profit d'une dénomination politique collective. Ils prirent désormais le nom de "Ayt Tâddâ" ou "gens du pacte".

C'est ainsi, également, que se constitua sous Moûlây Ismâ'il, un large regroupement de toutes les populations installées en bordure de l'Atlas, face à la plaine du Tadla. Cette alliance à laquelle se joignirent progressivement toutes les tribus locales d'origine parfois diverses, prit collectivement le nom de "Ayt Umâlû" ou "gens de l'ombre", c'est-à-dire du versant nord de l'Atlas. Non seulement mise en sourdine des déterminations propres à chaque groupe, l'alliance est aussi mise en œuvre de mécanismes proprement politiques, notamment en tant que réponse à une situation spécifique (raison pour laquelle, notamment dans la période moderne, cette affirmation épouse la structuration de la menace qui suscite l'alliance et que son image maximale est évidemment la lutte contre l'envahisseur étranger). Cette réalisation politique s'effectue d'une manière privilégiée dans les zones conflictuelles. Nous retrouvons ici le *Dir*, c'est-à-dire l'Atlas en bordure de la plaine, dont les habitants subissent à la fois l'accumulation des contradictions internes des tribus (poussées des populations du sud à la recherche de pâturage, croissance démographique excessive ou au contraire insuffisante, tensions dues à l'incapacité de réaliser un développement économique ou politique communautaire) et la présence d'un pouvoir extérieur (d'ordre makhzénien, colonialiste ou capitaliste) qui contrecarre l'évolution de ces sociétés et les met généralement à contribution. Les explosions tribales ont une intensité proportionnelle à la puissance et à la durée du système répressif rencontré. Ce n'est sans doute pas par hasard que les plus grandes périodes d'agitation et de rééquilibrage tribal de la période moderne (règnes de Moûlây Abdallâh dans le deuxième quart du XVIII^e siècle et règne de Moûlây Abdelaziz, fin du XIX^e) font suite aux règnes "forts" et "stables" de Moûlây Ismâ'il et Moûlây Hasan. La description des crises tribales implique périodisation et caractérisation à l'échelle nationale.

L'analyse de la réalisation historique de la tribu dans le cadre de l'état tribal marocain pose plusieurs séries de problèmes. Je ne retiendrai ici qu'un axe d'interrogation : quelle donnée structurelle exprime d'une manière privilégiée la notion de dépassement politique ? comment polarise-t-elle son expression ? comment, enfin, dans un cadre historique se constitue-t-elle en système autonome, reflétant la situation tribale mais sans en être la résultante ? Le caractère historique de cette question comporte sa propre occultation dans la mesure où l'organisation interne des sociétés marocaines nous est mal connue et où nous ne la percevons qu'au terme d'une longue évolution dans le temps. C'est notamment en deçà de sa mutation par l'idéal collectivement assumé de l'islam que nous l'appréhendons et non dans sa forme première. L'interaction des unités tribales, le nécessaire

équilibre qu'il exige entre des mouvements contradictoires (expansion et maintien, conflit et alliance, détermination locale et référence à l'horizon de dépassement) impose la neutralité du lieu d'interférence. Nous en trouvons aujourd'hui encore, à l'état de survivance, des traces, tel ce haut lieu placé sous le patronage d'un anonyme Sidi Boû Khelf au-dessus de Demnât qui sert de lieu de rencontre pour les échanges de serment, l'arbitrage des conflits, l'établissement des trêves. L'on conçoit sans peine que ce lieu se personnalise à la fois par l'attribution d'un caractère "sacré" (ou expression de l'intérêt supérieur) et par une fonction, celle d'arbitre (exercée par un homme hors contexte tribal, comme en témoigne le fait qu'il ne porte pas d'armes). Le synthèse des deux caractéristiques et leur développement simultané dans le temps ont été profondément marqués par l'islam. Il y a d'une part investissement du sacré par la religion⁶ et accaparement de la fonction religieuse par le saint-arbitre du fait, non seulement d'une référence chérifienne, mais plus encore par le substrat de l'enseignement religieux (la zâwiya est étroitement liée à cette sainteté) du fait que la connaissance de la langue sacrée, du Livre et de la loi sont, en milieu populaire berbère, l'apanage d'un homme ou d'une minorité qui sont ainsi détachés de la collectivité. Ceci implique évidemment - et c'est apparemment un premier choix historique des sociétés berbères⁷ - une séparation entre la fonction de chef et celle d'arbitre, comme en témoignent en milieu berbère le vocabulaire, la pratique et le statut, opposant la notion d'*agurram* à celle d'*amghar*.

6. Toute une série d'ambiguïtés se trouve suscitées par la détermination première : c'est ainsi, par exemple, que différentes strates de vocabulaire et de connotations se retrouvent dans les termes utilisés pour désigner les arbitres, soulignant ou occultant des caractéristiques de la fonction (l'étude lexicographique des termes *agourram*, *siyyid*, *mrabet*, *fkih* etc. est à faire). Il n'y a pas non plus, sur le plan interne, de divorce entre loi coutumière et loi islamique. L'arbitrage rendu est toujours perçu comme expression de l'islam. Dès qu'il y a perception de l'innovation ou de la contradiction, on tentera de chercher ce qu'est véritablement l'enseignement de l'islam. La référence à un code en contradiction avec l'islam est toujours "ignorance" de celui-ci, que cette ignorance soit d'ordre matériel ou qu'elle relève d'une volonté collective d'ignorer. D'ailleurs, en pratique, sauf peut-être en ce qui concerne l'héritage, il n'y a pas contradiction, et même dans le cas de l'héritage on préfère des biais détournés (le frère mandataire de sa sœur) à une contradiction ouverte.

7. Choix historique dans la mesure où nous trouvons des traces résiduelles d'une ancienne confusion : c'était peut-être le cas de la Kahina, à la fois "prêtresse" et chef politique. Quelques rares cas plus près de nous de marabouts élus chefs de guerre peuvent également être cités.

L'arbitre religieux : expression d'un pouvoir politique

L'histoire de la constitution de la fonction d'arbitrage en pouvoir politique reste à faire, et je n'aurais pas la prétention de présumer des résultats d'une telle recherche, sinon en notant quelques traits constitutifs évidents :

1° accaparement de la fonction religieuse et culturelle par des arbitres devenus chourafâ, saints ou lettrés. Ce trait "chamanique" connaît un développement particulier au Maroc où la langue sacrée est inconnue de la majorité de la population et où seule celle-ci véhicule le code régissant le comportement et la pratique sociale.

2° développement autonome de la fonction religieuse et juridique, notamment par la création de réseaux religieux entre centres de savoir.

3° présence effective de l'arbitre grâce au soutien des courants religieux qui permettent l'implantation de zawiya où l'on retrouve mosquée, école, lieu de réunion. L'arbitre se voit ainsi attribuer un pouvoir effectif pour l'exercice des charges telle que l'hospitalité. Il a droit à l'aide collective, à une part de l'impôt et met à contribution d'autres sources de profit. Il peut également se constituer une clientèle propre, notamment parmi les fidèles de la zawiya. Sous cet angle on peut considérer la confrérie comme un développement spécifique de la clientèle "laïque" des chefs religieux.

De ce développement même naissent les contradictions internes de l'institution : d'une part le chef religieux est l'expression de sociétés que caractérise leur caractère mouvant, mais il est, par son implantation sans un lieu, par la constitution de sa clientèle et la dépendance à l'égard des intérêts qu'il soutient un élément fixe. La séparation du sort de la tribu et de son arbitre fait naître la possibilité d'évolution distincte, séparée, que l'arbitre tentera de contrecarrer. Il aura, parfois, à faire des choix, à opérer des reconversions. Un exemple très concret servira à illustrer la situation lorsque la tribu, des Ayt Atta du versant sud du Sahara remonte les vallées de l'Atlas pour chercher des pâturages dans le haut Massif Ahansâl puis à Wâwîzarht, que feront leurs arbitres traditionnels, la famille sainte des Ihansâlen ? La solution la plus pratique en l'occurrence est celle qui intervient ici, comme souvent ailleurs, il y a session du groupe maraboutique : une partie de la famille reste dans le lieu d'origine, une autre s'installe avec la fraction migrante puis, de nouveau abandonnée en partie, tisse d'autres liens avec les populations environnantes, tandis que les parents continuent à suivre la progression tribale. Il est parfois possible, par différents mécanismes de désamorcer la contradiction, mais ces solutions ne doivent pas masquer qu'il s'agit d'un problème

inhérent à l'évolution indépendante de la base socio-économique et du pouvoir politico-religieux dont le marabout se veut le trait d'union.

Le roi arbitre

Ainsi s'objective et se construit, non sans contradiction interne, un pouvoir indépendant de la tribu et qui constitue par le biais des institutions politico-religieuses un filet qui coiffe l'ensemble tribal. Considéré sous l'angle politique que nous avons choisi de privilégier ici, il propose des répondants au niveaux des paliers politiques et notamment au niveau national où il s'exprime par le pouvoir royal.

La dynastie actuellement régnante est issue d'une famille de chourafâ du Tafilâlt qui y avait exercé pendant plusieurs siècles une fonction traditionnelle d'arbitres locaux. Les troubles du début du XVII^e siècle lui avait permis d'élargir son pouvoir, puis après avoir mis en échec diverses tentatives concurrentielles, de s'implanter à l'échelon national.

Le roi alawite est traditionnellement perçu dans son rôle traditionnel et il demeure l'arbitre supérieur. Lui-même souligne à la fois son appartenance et sa supériorité dans le cadre d'un ensemble de forces religieuses constituées : les pèlerinages aux saints locaux, les dons aux familles saintes et notamment aux chourafâ, les constructions religieuses, les lettres aux chefs de zâwiyât (voire l'appartenance à une confrérie et d'une manière plus générale l'éducation du prince dans une zâwiya rurale) soulignent cette insertion d'une façon permanente que l'époque contemporaine n'a pas reniée : songeons à la visite de Mohammed V à Chawwan ou à la restauration du tombeau de Moulay Alî ech-Charîf par Hassan II. Il s'agit d'une politique interne qui peut déboucher sur la politique tout court, à preuve le fait que pendant plusieurs années, avant qu'il ne soit aussi ouvertement question du Sahara qu'aujourd'hui et avant que l'élite politique n'en fasse un cheval de bataille, le protocole royal publiait régulièrement des communiqués faisant état de messages reçus des descendants du chaykh Ma El Aynin. Les privilèges spécifiques des zâwiyât ont été réitérés de règne en règne et il est caractéristique que les associations religieuses discréditées au moment de la lutte nationaliste et condamnées par une pensée fortement réformatrice, retrouvent aujourd'hui une caution bienveillante de la part de l'appareil étatique. Il y a donc une para-politique, voire une politique ouverte qui passe par le biais des structures religieuses traditionnelles où le souverain apparaît *primus inter pares*. Non point que la réalité se limite à cette donnée, mais peut-être peut-on avancer que le pouvoir d'arbitrage du souverain, son statut interne à l'état tribal, constitue la face cachée

mais effective du pouvoir royal, son visage officiel étant celui que lui assigne traditionnellement le rôle de chef de la communauté : son pouvoir de décision, d'organisation de la société, pour que puisse s'exercer les fonctions religieuses et se réaliser la "cité de Dieu", son rôle, en un mot, de défenseur de la religion. Y a-t-il contradiction entre l'un et l'autre ? La question nécessiterait un examen approfondi. L'on peut toutefois penser que le conflit, lorsque conflit il y a, est généralement résolu en distinguant entre un devoir religieux situé dans un domaine abstrait, atemporel, et une pratique interne concrète mais occultée.

La contradiction fondamentale me paraît, au contraire, être (reprise et amplifiée) celle-là même que nous trouvons à tous les échelons du pouvoir du chef religieux tribal. D'une part le souverain est l'arbitre entre les postulations contradictoires des sociétés en présence, par là même il est tenu au respect de l'équilibre et du statu quo. Or si l'état tribal a un destin historique, il est mouvement, évolution. Mais ce mouvement, le roi ne pourra l'épouser sans abandonner son statut même. Pour défendre le statu quo et, à plus long terme, empêcher toute évolution de la situation marocaine, les souverains alawites dès Moulay Ismaïl se sont donné les moyens de leur politique : une armée et une administration capable de traduire à l'échelle du pays le cloisonnement des communautés, la répression de toute perturbation profonde d'un schéma social qu'on eût voulu dominer une fois pour toutes. La lourdeur d'un appareil d'administration militaire basé sur des forts, des garnisons et des routes protégées ôtait à la présence royale toute mobilité, la rendait inapte à coiffer un rééquilibrage social permanent, postulant au contraire, les alternances de "violence" et de "calme". La contradiction entre le destin historique de la nation et l'immobilisme de l'état apparaît dans la volonté du roi de maintenir l'évolution au cœur même du pouvoir royal, sous son égide et sa dépendance. Pour y parvenir, les Alawites eurent à écraser les villes "fondeuses". La lecture objective de n'importe quelle chronique dynastique marocaine mettra en évidence que contrairement au préjugé bien ancré, ce ne sont pas "les Berbères" qui se révoltent le plus souvent, mais bien les villes⁸. Les rois du

8. Ceci devrait évidemment être explicité et étayé, ce que ce travail ne permet pas. Je renvoie ici à la thèse que j'ai présentée à l'Université de Nice et dans laquelle je consacre un chapitre à l'infrastructure militaire du Maroc à l'époque de Moulay Ismaïl.

9. J'avais tenté un relevé qui, pour approximatif qu'il soit, me paraît néanmoins instructif : près de 3 fois plus de révoltes urbaines que rurales sont signalées, dont un peu moins de 2/3 pour la seule ville de Fes.

Maroc sont continuellement obligés d'assiéger des villes comme Fès ; et d'une manière plus générale, ils sont obligés d'utiliser la présence répressive de caïds détestés pour tenir les citadins en respect ¹⁰. Les révoltes ont d'ailleurs deux objectifs parfois clairement affirmés (comme dans le cas de la révolte contre Moulay Ahmed puis contre Moulay Abdallah qui refusèrent de contresigner un document que les notables de Fes leur avaient présenté et qui constituait, nous dit un témoin de l'époque, une *Magna Carte* ¹¹ : le droit du libre exercice du commerce et, d'une manière concomitante, des pouvoirs politiques municipaux. Si l'on songe qu'au moment même où les habitants des villes manifestaient ces exigences ¹², les Marocains prenaient une part croissante à un commerce international en expansion comme le montrent bien les pages qu'André Raymond consacre à la communauté marocaine du Caire, l'on mesurera l'intensité du conflit qui opposait les couches commerçantes au souverain. La réponse assez caractéristique que Moulay Ismaïl avait fournie à ce problème avait été la mise sous sa responsabilité royale de tout le commerce international ; il y avait fermage des matières premières (la laine, le tabac, la cire), tandis que les captifs européens et les armes relevaient du souverain exclusivement. Pour aboutir au monopole royal du commerce international, le roi avait constitué son propre réseau de commerçants patentés, essentiellement une minorité de grands marchands juifs qui, du fait même de leur statut et de leur dépendance à l'égard du roi, étaient, pourrait-on dire, l'apanage de la royauté ¹³. Solution limitée dans le temps et conforme aux données socio-économiques de l'époque où l'on peut néanmoins voir l'esquisse d'un capitalisme étatique étroitement lié à la personne royale. Toutefois, le développement de ce commerce devait entraîner un appel croissant à des cadres urbains qui entraînait une revendication politique de leur part, ou encore la revendication de ceux qui étaient exclus

10. C'est le cas à Fès, sous Moulay Ismail, d'un caïd de la famille er-Roûsi qui sera cruellement mis à mort par les habitants à la mort du souverain. Au XX^e siècle, le pacha el-Baghdadi exerce une fonction semblable. Le cas est identique en d'autres temps et en d'autres lieux. Citons, au hasard, le pouvoir détesté du rifain, le bacha Ahmed, à Tétouan au XVIII^e siècle.

11. La formule dont on connaît la résonance est utilisée par un observateur anglais bien informé qui se trouvait à Meknes à l'époque.

12. Pour l'analyse de ces faits et les textes qui s'y rapportent, je suis obligée, une fois encore, de renvoyer à ma thèse où l'on trouvera les documents qui justifient ces propos.

13. Cf. pour une analyse plus détaillée de ce problème Morsy, "Les Juifs marocains à Gibraltar au 18^e siècle", *Pluriel*, 1976.

des circuits royaux¹⁴. Pour développer le pouvoir étatique, pour mettre en échec les pressions des populations et reprendre à son compte les principaux axes d'activité, le souverain avait besoin d'argent. L'argent permettait seul un appareil politique fort. Or l'argent provenait essentiellement des populations *rurales pressurées par l'administration et l'armée*. Par là même se créaient des mécontentements, naissaient des révoltes. Contradiction interne de la monarchie qui ne pouvait maintenir le statu quo que par une violence institutionnalisée de l'appareil étatique.

Les mêmes contradictions, nous les retrouvons aujourd'hui au Maroc où le souverain est confronté aux aspirations violentes d'élites urbaines qui réalisent une mutation de classe dont elles ont les moyens financiers mais non politiques. On y opposera le mécontentement rural. Le souverain actuel impose dans une situation amplifiée à la dimension de l'époque actuelle la même impassibilité politique qu'incarne l'arbitre, entre des forces qui ne lui sont dangereuses que s'il ne parvient plus à les maintenir dans un rapport qui les annihile mutuellement. Le danger alors - mais n'était-il pas déjà implicite dans les choix des premiers alawites comme des moindres saints locaux, n'est-il pas dans l'appareil de pouvoir personnel étendu dont il a tenté de faire la base effective du pouvoir d'arbitrage, et notamment les chefs de son armée ? Modèle et permanence du modèle par rapport à un ensemble de concepts et à une typologie des sociétés marocaines que nous avons esquissés. Mais ne serait-ce pas là donner la prime au discours de l'extérieur, de l'homme de science ou de l'observateur. Il n'y a pas de société historique sans discours historique : c'est par la vision qu'une société a d'elle-même, par sa critique d'elle-même et par le dépassement qu'elles postulent que se fonde et se justifie un destin national. Le discours de l'ethnologue n'en tient pas lieu. Force nous est donc d'évoquer aussi le discours interne comme étant le véritable rapport entre une communauté et sa conscience.

Le discours historique

Il existe actuellement un discours dominant, un discours officiel et un discours interne occulté. Mes réflexions suivront un ordre

14. En effet, il s'agit d'une mainmise de la royauté, notamment à l'époque de Moûlay Ismail, sur le commerce international, mais aussi interne. La construction de forts auprès des souks, l'apparition de mellâh aux abords des forteresses visent à insérer le commerce d'une manière générale dans des circuits d'administration royale. Il s'agit, bien sûr, d'une perspective gouvernementale que Moûlay Isma'il lui-même ne fit qu'ébaucher.

d'intérêt décroissant par rapport à la place qu'occupent dans la connaissance, la discussion, voire la propagande, ces trois visions.

La première est celle des élites aujourd'hui au pouvoir qui, dans leur ensemble, se réclament d'un passé nationaliste. Leur origine généralement urbaine, pour certains d'entre eux l'appartenance aux grandes familles commerçantes traditionnelles, pour d'autres l'aspiration petite-bourgeoise à l'intégration dans cette "aristocratie" urbaine, se traduit par un discours fondé sur leur optique économique et politique. Ces couches privilégiées reprennent un schéma capitaliste européen avec des valeurs indiscutées : la société de classe, la nation intégrée, voire le culte des frontières, du régime parlementaire, d'un appareil étatique fondé sur les grandes institutions centralisées, sur un capitalisme (d'état ou non selon les cas). Elle est également refus et rejet violent de la situation tribale dont elle se démarque alors que parallèlement elle survalorise les signes de sa constitution classe dominante au sein d'une nation intégrée. Il y a là un discours historique qui est en voie de concrétisation mais qui fut longtemps une affirmation d'un destin à venir et non une réalité. Aujourd'hui ce discours est largement représenté dans la production maghrébine. Il est d'ailleurs le seul qui a cours et il a d'excellents défenseurs. Ce n'est sans doute pas ici le lieu d'entreprendre l'analyse critique et l'œuvre d'Abdallah Laoui ; quant à résumer ces thèses, cela ne serait qu'une répétition de ce qui est maintenant bien connu, d'autant que *les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain* qui viennent de paraître ne manqueront pas de les rappeler.

Le discours officiel de la monarchie me paraît mériter un regard plus attentif ici, notamment à la lumière de l'état tribal tel qu'il a été esquissé. Le discours royal, comme la chronique dynastique traditionnelle est consacré essentiellement à la justification et à l'illustration de l'image transcendante du chef religieux, trait d'union entre Dieu et ce bas monde. Le règne illustre donc cette doctrine "of the exemplary centre" que définissait Geertz : il est lieu de réalisation de la cité de Dieu que le souverain seul par son action peut promouvoir ou retarder. Ce n'est donc que lorsqu'il y a rupture d'équilibre, faillite de l'autorité royale que le pays lui-même surgit concrètement dans le discours officiel. Une série de concepts sont alors mis en jeu, par paires contrastées : ville/campagne, arabe/berbère, makhzen/siba. Dans leur connotation, l'on voit les premiers affectés généralement d'un signe positif, les seconds négatifs. Nous sommes donc une fois encore, non dans la réalité, mais dans le discours. Je dirai même plus : ces termes relèvent d'un champ sémantique et d'un système de valeur interne au makhzen. C'est ainsi que le terme "ville" a le plus souvent un sens positif (celui d'urbanité opposé à la sauvagerie ambiante)

alors même que les textes concrètement évoquent le plus souvent la ville dans le cadre de révoltes, parfois éminemment violentes. L'emploi du mot "berbère", à la fois ambigu et spécifique, mérite de retenir plus particulièrement l'attention : son champ sémantique recouvre toutes les formes du chaos. Anti-ordre ou pré-ordre, il renvoie à l'ancienne *jahiliya* ainsi qu'en témoigne notamment les références à l'anté-christ¹⁵, à Gog et Magog. Là encore la contradiction entre la pratique (qui joue du registre de l'organisation tribale berbère) et le regard intellectuel qui ne voit là que confusion et désordre apparaîtra signifiante, notamment lorsque c'est sous la plume d'un berbère comme ez-Zayyâni que l'on voit les méfaits politiques attribués à cette catégorie de la population. Il nous invite à penser qu'en fait c'est l'impression qu'il s'agit d'une catégorisation ayant son répondant dans la réalité qu'il convient de remettre en cause : l'application du terme ne renvoie pas à une distinction ethnique ou linguistique, mais, essentiellement politique : c'est ainsi que sont traditionnellement rangés parmi les "Berbères" certaines tribus arabes ou arabisées dont la cohésion tribale est forte - c'est le cas Anjra ou Rhomara autour de Tanger. D'autres, qui sont le plus souvent dans la mouvance makhzen se disent "arabes" et sont, le plus souvent, données comme arabes : c'est le cas, par exemple, des Zaer. Il n'en va pas autrement des chefs berbères qui servent le système comme ce fut le cas du pacha de Marrakech, le Glâwî qui s'était fabriqué une généalogie arabe. Partons donc d'une définition qui fait du "Berbère" ce que le système politique en place condamne. On comprendra ainsi plus aisément que le Berbère soit toujours l'autre. Ce qui caractérise ce dernier, c'est, nous dit le discours officiel, sa situation : il incarne la "siba", c'est-à-dire l'anarchie et la "dissidence". Ici encore, il serait méthodologiquement inadéquat de se poser (comme on le fait généralement) la question de savoir les façons dont les tribus expriment leur "dissidence" (question à laquelle on répond d'ailleurs généralement d'une manière assez sommaire en assimilant la siba au refus de payer l'impôt). Il s'agit une fois encore d'une valeur interne au discours makhzen, le pôle négatif de son système : c'est le champ du non-ordre que postule contradictoirement l'ordre royal. Il est la part d'ombre à la lisière de la lumineuse cité de Dieu, toujours prêt à l'envahir lorsque se desserre l'étreinte royale. Le terme "siba" fait lui-même problème. Dérivé très spécial d'une racine arabe -

15. Cette cosmogonie religieuse dans laquelle se situe la critique politique et sa référence à un contre-univers sont habituels. L'un des premiers princes alawites écrivait en ces termes à son concurrent, le chef de la zawiya de Dîlâ :

Sache que tu es un des antéchrists du Maghrib, que ta puissance périra sous les coups des disciples de Jésus.

(Lettre citée par en-Nâsirî, *Kitâb el-Istiksa*, tr. Archives Marocaines, volume IX, p. 24).

doit-on d'ailleurs le rattacher à un terme signifiant "l'épanchement d'un liquide" ou le rapprocher de "sâ'iba" qui signifie un chameau qui n'est pas entravé ? - il ne semble avoir qu'au Maghreb cette signification politique spécifique. J'ai avancé ailleurs l'hypothèse - qui reste à démontrer - que son introduction est due aux cercles royaux et qu'il est contemporain de la dynastie alawîte. Quoi qu'il en soit, ce terme s'est généralisé et à même été intériorisé puisque les Berbères utilisent eux-mêmes le mot "tasibt" pour désigner non pas le non-paiement de l'impôt qui en est un simple dérivé, ni même "le désordre" en tant que force définie, mais plus exactement l'absence d'ordre, le chaos. D'une manière plus générale, je dirai que la non-adéquation du discours et de la pratique constitue au Maroc, même aujourd'hui, tant dans le discours royal que dans le nouveau discours bourgeois, une aliénation par rapport à la coupure qu'il introduit entre la pratique politique et son soubassement théorique. Le code culturel qui est à la fois commun et spécifique comporte le rapport dynamique dans l'espace, entre le grand large et l'immédiat local. Cette structuration de l'espace à logique tubale, recreation symbolique, plus ou moins critique, dans l'esprit du locuteur mériterait assurément une toute autre analyse que celle tentée par Mohammed Boughali dans *La Représentation de l'espace chez le marocain illettré*. Mémoire collective, le discours populaire établit le trait d'union entre le passé et le présent. Il comporte une périodisation politico-culturelle spécifique (dans laquelle la figure du chef révolté joue un rôle déterminant), une symbolique qui en donnant le signe, le fait affecté d'une certaine valeur, et une structure littéraire du propos extrêmement élaborée. Je tenterai la gageure de présenter une simple anecdote, des plus "populaires" par surcroît, comme illustration limite de mon propos. En milieu populaire de Marrakech, des anecdotes nombreuses ont pour support "le caïd Hammou". Ce personnage était le neveu du pacha de Marrakech, le Glâwi, et incarnait, mieux que son oncle, le despotisme tribal sur lequel les chefs Glâwa avaient constitué leur fortune. Sous une forme moderne très fruste, j'ai entendu évoquer le personnage sous la forme d'un demiurge de montagne dont la puissante forteresse regorgeait d'armes. On disait même - il s'agit d'un locuteur très "populaire" - de fusées qui y auraient été entreposées par Kennedy. Ce petit "conte" prête à analyse : d'une part nous y trouvons un rappel du passé généralement oublié par les jeunes générations sur la puissance du Glâwi, sur la formation de son pouvoir grâce à sa forteresse de Telwet constituée en arsenal. Mais il y a également commentaire politique implicite sur le pouvoir en tant qu'oppression tribale. Il y a enfin ouverture sur les conditions politico-économiques l'appui des grandes puissances qui fournissent des armes au pouvoir répressif)

qui, aujourd'hui comme hier, régissent le sort des populations. Le discours populaire apparaît ici comme un contre-discours qui critique la politique officielle. Discours éminemment parlant ... à condition d'en connaître le code. C'est notre ignorance de ce dernier qui en général dicte les jugements ou le mépris à cet égard.

Ce que je viens de dire implique aussi évidemment une aliénation au niveau du discours tribal dont le dépassement culturel est pris en charge par un islam de lettrés apeurés qui, le plus souvent refusent leur insertion concrète dans les sociétés marocaines. Ce jugement général à l'emporte - pièce vise, évidemment, le discours traditionnel et je suis persuadée que de très nombreux textes - je pense aussi bien aux chroniques hagiographiques d'un Qâdiri, aux critiques romanesques d'un Al-Mutawiqil, aux essais politiques d'un Mokhtar es-Soussi - actuellement marginalisés, prendraient dans un contexte plus concret un relief parfois saisissant. L'on peut néanmoins affirmer en gros que les élites religieuses (souvent d'origine et de formation urbaines) collaborent avec le pouvoir royal pour transférer sur celui-ci l'expression de la réalité collective. Le discours populaire est donc un discours refoulé.

L'hypothèse peut être avancée qu'il n'est pas amputé de sa dimension culturelle, ni de sa transcendance collective, mais qu'il intériorise cette dernière, l'occultant par un code littéraire extrêmement élaboré. Une part importante de l'effort intellectuel des sociétés populaires a donc été détournée vers le camouflage de son message politique qui n'en est pas moins présent. Il ne suffit donc pas de quelques lignes pour rendre compte d'une production complexe dont l'étude est à elle seule un programme de recherche collective de longue haleine. Je m'en tiendrai ici à tenter de faire apparaître, très schématiquement, le caractère historique du discours populaire. Dans sa dimension culturelle, celui-ci est à la fois mémoire du passé et insertion de ce passé dans le présent par le biais d'une vision critique. Ayant vécu essentiellement en milieu féminin - cette "minorité opprimée" qui constitue un peu plus de la moitié de la population - j'ai toujours eu l'impression, face à un métier d'historienne que j'exerce dans une société masculine dominante, de posséder un code parallèle, non réductible au discours officiel et non utilisable professionnellement dans l'état actuel des choses.

Je citerai un autre exemple - en commençant par une anecdote dont j'atteste personnellement la véracité - qui met singulièrement en évidence l'atmosphère très "politisée" des milieux populaires dans leur vision d'un événement, même s'ils refusent de participer à celui-ci. Quelques mois avant le coup d'état de Skhirat en 1971,

une histoire populaire courait les bidonvilles périphériques de Rabat (c'est tout au moins là que je l'entendis) : on racontait que le souverain s'était arrêté en bordure de la plage de Sidi Moûsâ à l'entrée de Salé, et qu'il avait été abordé par un mendiant aveugle. Après trois appels à la charité auxquels le roi aurait répondu, le mendiant aurait dit : que Dieu te protège des hommes. Lorsque, quelque quatre mois plus tard eut lieu la tentative de coup d'état à Skhirat qui prit de court la société "officielle", je n'ai pu m'empêcher de me demander s'il n'y avait pas eu dans la circulation de cette anecdote, une information politique communiquée dans un langage symbolique. Par la suite, alors qu'un voile de silence pesant retombait sur toute l'affaire dans ces mêmes milieux "officiels", les poèmes circulaient dans tout l'Atlas, chantés dans les souks et les réunions (sans grande réaction officielle hormis quelques incidents dans le Moyen Atlas). Ces textes reprennent les événements dans le code littéraire et leur apportent un commentaire critique (généralement d'ailleurs hostile, aux soldats qui avaient pris part au putsch, même si l'on critiquait l'imprévoyance du roi et certaines erreurs commises).

Ce que je viens de dire est faussé par le fait même que je "traduis" ces messages en les conformant au discours que nous utilisons. Il est bien évident que pour en saisir la portée, il faudra pouvoir l'appréhender en situation. Cela suppose en premier lieu la connaissance de la vie culturelle des sociétés que j'ai appelées tribales, leur conception de la poésie. Il conviendrait d'étudier les normes du discours littéraire, les normes aussi de sa transmission. Il faudrait, par exemple, mieux cerner le rôle des "Imdiyazen" ces poètes originaires essentiellement des Ayt Heddidou qui utilisent une koïné berbère (mais aussi, parfois, l'arabe) et dont l'aire de représentation s'étendait, il n'y a pas si longtemps, jusqu'en Tunisie. La structure de la perception du fait politique par la forme littéraire constitue une autre analyse à développer, ainsi que le rapport spécifique dans ses sociétés entre le locuteur et son auditoire, ou, sans doute plus exactement, la participation de celui-ci au message littéraire. Autant de problèmes pour lesquels nous ne sommes pas outillés et qui nous rendent hermétique le discours interne des sociétés marocaine. Or seule la perception de la dimension agissante d'une vision de cette société sur elle-même permettrait de mesurer le rapport complexe qu'elle pouvait entretenir avec un devenir historique dans lequel elle pèse actuellement largement dans un sens négatif. La société tribale a longtemps empêché la réalisation aussi bien du despotisme oriental que de la société de classe. Ceux-là même qui la condamnent ne peuvent sous-estimer la résistance même qu'elle leur oppose.

Au terme d'une problématique plus que schématique, c'est

peut-être le mode d'une société à contradiction interne qui apparaît, dans la mesure où nous pouvons sur les trois niveaux de l'organisation économique, politique et culturelle suivre la lente constitution (retardée dans sa réalisation jusqu'à ces toutes dernières années) d'une société *capitaliste*, issue de la cellule urbaine de la tribu par le biais du commerce et des lettres, d'un pouvoir *étatique* fondé sur la personne du roi, constitué à partir de la fonction de l'arbitre par accaparement religieux et se dotant des moyens nécessaires à sa réalisation à une échelle étatique, et à la *tribu* dans sa fonction aujourd'hui rurale, de plus en plus réduite dans un domaine qu'investit la nouvelle économie. La tribu fait aujourd'hui sans doute figure résiduelle, offrant néanmoins un grand poids de résistance à la constitution des pouvoirs nouveaux. L'hypothèse de la revendication par cette société d'un autre destin historique, son dépassement dans un communisme primitif n'est pas exclu théoriquement. En pratique, il est fortement compromis ; en tant que virtualité historique, il continuera sans doute à nous fasciner.