

Entrepreneurs identitaires et politiques culturelles au Maroc : sociogenèse d'une catégorie d'action publique

Abdelhamid Benkhattab, professeur à l'Université Mohammed V, Rabat, Agdal

De tous les domaines d'intervention des autorités publiques, les politiques publiques culturelles demeurent les plus complexes et les plus difficiles à identifier ou à évaluer (Dubois 1999, p.150), en ce sens qu'elles débordent le cadre stricte du département ministériel de la culture, pour transpercer et façonner l'ensemble de l'action publique (culture, justice, *Habous* et affaires islamiques, enseignement, politique étrangère, sécurité, finances, jeunesse et sport...) On est là devant des actions publiques qui sont censées, de par leur transversalité et leur caractère hautement symbolique, résoudre non seulement des problèmes d'ordre culturel, mais aussi de proposer, sinon d'imposer, un modèle standardisé d'interprétation et de représentation de l'ordre identitaire national (Muller 2011, p.90). Ce constat prend une ampleur phénoménale dans les contextes sociopolitiques qu'on peut qualifier d'hybride, où la construction des référentiels et du sens politiques obéit souvent à une logique plutôt conflictuelle que consensuelle, en raison de la dichotomie substantielle existante entre les référentiels globaux et sectoriels (Muller 2011, p.181-198), qui renvoie à une autre forme de conflictualité récurrente entre le savoir savant et le savoir profane (Geertz 1986, pp.95-99).

1. Ordre identitaire et culturel : Naissance d'une catégorie d'intervention publique

Au Maroc, les politiques publiques culturelles n'ont fait leur entrée officielle dans les programmes d'action publique qu'à partir de 1974. Cette naissance tardive traduit l'hésitations des élites politiques à faire de la culture un instrument de changement social et un domaine d'action de l'Etat, capable de servir de capital symbolique politiquement convertible pour infléchir l'action publique d'un côté, et pour s'arroger un positionnement favorable au sein de l'édifice institutionnel de l'Etat de l'autre côté. De plus, ces élites souffraient d'un handicap majeur lié à leur hétérogénéité ontologique et axiologique, qui reflète, d'une manière ou d'une autre, leur incapacité objective à construire un référentiel unifié et légitime capable de structurer l'ensemble de l'action publique (Muller 2011, p.181).

Il faut noter qu'avant les années quatre-vingt, l'Etat au Maroc n'avait aucun monopole sur la construction des référentiels symboliques indispensables à sa légitimation et à la

reproduction de ses élites politiques, en ce sens que l'ordre et la sécurité identitaire étaient pris pour argent comptant, étant donné qu'ils étaient facilement identifiés dans et par le triptyque sacro-saint de l'islamité, l'arabité et le caractère monarchique du régime politique. Du coup, les entrepreneurs identitaires, qui font des questions de l'identités leur métier (weber 1963, p.118 ; Caffrey et Salerno 2011, p. 552-560 ; Olson 1978, p.196-199), et qui occupent une place permanente dans le marché/bazar identitaire (Geertz1979, p.125-129), sont ceux là même à qui les autorités publiques donnent le droit et le pouvoir, non seulement de monopoliser la parole (produire du sens), mais aussi d'agir au nom de la collectivité nationale (Bourdieu 1981, p.3-4). On reconnaît là, la capacité extraordinaire de ces entrepreneurs à s'imposer à l'Etat comme les producteurs et les marchands légitimes de tous les biens identitaires nécessaires à la reproduction de l'ordre politique national, tels que : les discours identitaires, la culture, le discours religieux, les programmes, les expertises, les savoirs académiques, les compétences, les idées...(Dubois 2006, p.139-162)

Dans cet espace d'échange des biens culturels et identitaires, les oulémas, les hommes politiques, les intellectuels de tous genre, les activistes politiques et associatifs, les experts, les notables, les bureaucrates...(Geneiys 2011, p.331-335) sont objectivement habilités à jouer un rôle important dans le processus de construction du sens identitaire et, par là même occasion, dans le processus d'élaboration, d'exécution et d'évaluation des politiques publiques culturelles, en tant que catégorie d'intervention publique.

En toute logique, la politisation de la culture, désormais un domaine d'intervention publique, était rendue possible grâce à deux facteurs surdéterminants : la professionnalisation des métiers culturels et identitaires qui a permis l'investissement dans le marché culturel et identitaire, et la nécessité impérieuse pour l'Etat de faire de la culture un outil de stabilisation politique à long terme (Dubois *et al*, 2012). Et c'est justement cette nécessité d'instrumentalisation politique de la culture qui avait légitimé la politisation des entreprises identitaires et culturelles, sachant que jusqu'à la fin des années soixante-dix, la production et la consommation des biens culturels et identitaires, n'étaient pas unifiées. Cela montre à quel point l'Etat et ses élites décideuses éprouvaient de grandes difficultés à inscrire les questions identitaires et culturelles national dans l'agenda de l'action publique. Leur réceptivité à l'égard de ces questions a commencé au moment où ils ont senti l'importance croissante de l'action publique dans le domaine de la culture dans les pays démocratiques et lorsque certaines

menaces constituées par les idées et des visons du monde (communistes et islamistes), sur ce qui est officiellement perçu comme étant l'ordre identitaire national sont devenues sérieuses.

A cet égard, pour élucider les contours de l'action publique culturelle au Maroc, il incombe non seulement de questionner la nature de l'intervention des autorités dans le champ culturel et identitaire, mais aussi d'identifier les différentes configurations institutionnelles et groupales des élites responsables, ainsi que les enjeux politiques, axiologiques et institutionnels qui motivent leur investissement dans le marché identitaire et culturel public.

D'où l'hypothèse selon laquelle l'action publique culturelle au Maroc est socialement et politiquement construite (Berger & Luckmann 2006, p.85) à partir de la lutte multiforme entre les élites intellectuelles d'une part, et les différents acteurs sociaux et politiques d'autre part, pour le monopole de la production de la vérité sur ce qui est supposé constituer l'identité nationale marocaine. Cela revient à dire que la lutte pour le pouvoir politique passe aussi par la capacité de ces élites à monopoliser et à imposer, aux élites concurrentes et à la collectivité nationale, leur discours politique, culturel et religieux comme étant le discours légitime de toute la nation. C'est à cette condition que l'on peut vérifier les différents rapports de force sous-jacents dans l'action publique culturelle et son impact sur le changement ou la conservation des valeurs qui sont censées construire l'ordre identitaire national.

Apriori, en dehors de quelques études et analyses éparpillées, ayant un caractère souvent transversal et laconique (Laroui 1977 ; Tozy 1998 ; Rachik 2003), le débat théorique autour du nationalisme et de l'identité nationale, reste au Maroc, encore loin d'atteindre la richesse et la pertinence théorique des débats qui animent les scènes académiques et culturelles occidentales depuis l'effondrement du communisme. Cet anachronisme semble se justifier, non seulement par la précellence des approches politistes positivistes et substantialistes de l'ordre social dans l'arène académique marocaine, profondément imprégnée par les traditions sociologiques françaises et marxistes, mais aussi par le faible ancrage des approches *cognito-constructivistes* et phénoménologiques en la

matière et par la prédominance de l'islamisme méthodologique en tant que substrat explicatif de l'ensemble des phénomènes sociaux et politiques¹.

De manière générale, les approches positivistes traditionnelles du nationalisme marocain, procèdent par une objectivation souvent outrancière d'un certain nombre de *métaconcepts* collectivistes comme : la nation, le peuple et l'identité nationale, qui sont conçus comme des réalités sociales intrinsèquement transcendantes et décentrées par rapport aux acteurs sociaux et à leurs vécu quotidien. Une telle démarche a amplifié davantage l'extrême ambivalence de ces concepts « *attrape tout* » qui semblent désigner à la fois tout et rien (Avanza et Laferté 2005, p. 136-137). De plus, la prééminence écrasante des paradigmes sociologiques coloniaux et marxistes, particulièrement structurés autour des problématiques des rapports fondamentalement dichotomiques entre la société (tributs) et l'État (*Makhzen*) (Clastres 1974, p.161-186), semble en partie expliquer le peu ou pas d'intérêt académique pour les représentations identitaires individuelles et collectives, ainsi que pour leur instrumentation politique. A cela s'ajoute une tendance de plus en plus dominante à expliquer et à analyser les phénomènes identitaires et nationalistes comme des phénomènes qui se structurent et s'articulent exclusivement autour de l'islam en tant que variable sociologique objective surdéterminante de l'ordre social lui-même.

D'ailleurs, si les défenseurs du paradigme de la dichotomie structurelle entre l'Etat et la société reconnaissent, d'une manière ou d'une autre, une certaine profondeur historique à l'État national au Maroc, ils ne semblent pourtant pas accorder une quelconque attention aux processus de construction de l'ordre identitaire national et aux représentations qui lui sont afférentes. Leur argumentation se fonde sur l'hypothèse que la nation marocaine n'avait en réalité aucune existence réelle, ou qu'elle était encore en devenir². De telles hypothèses sont énergiquement contestées par un grand nombre de chercheurs marocains qui considèrent que la nation marocaine est plus qu'une simple réalité sociopolitique, dans la mesure où son existence effective remonte déjà au IX^e

¹ Par islamisme méthodologique il faut entendre l'ensemble des démarches méthodologiques visant à expliquer l'ordre social et politique comme des ordres indépendants des acteurs et obéissant à la volonté transcendante et surdéterminante de Dieu.

² Le corpus théorique aussi bien de la sociologie coloniale de Michaux Bellaire, Robert Montagne, que segmentaire de (Ernest Gellner, David. M. Hart) et marxiste insiste sur l'extériorité et l'opposition ontologique de l'Etat par rapport à son contexte sociologique tribal.

siècle, sinon encore plus loin dans l'histoire avec l'édification des empires amazighes et de la Mauritanie tingitane.

En ce faisant, beaucoup de chercheurs marocains courent le risque d'être investi par le phénomène identitaire et nationaliste qu'ils croient eux-mêmes avoir investi (Brubaker, 2001), en ce sens que les approches *réificatrices* officielles de la nation et de l'identité nationale s'imposent à eux comme des paramètres objectifs incontournables de l'analyse ou comme des « *allant de soi* » qui n'exigent aucune interpellation théorique ou méthodologique préalable.

A ce titre, une meilleure appréhension du phénomène identitaire dans le contexte sociopolitique marocain, suppose de facto l'adoption d'une démarche théorique qui se distancierait des sentiers déjà battus.

En toute logique, les approches constructivistes développées par, Peter Berger et Thomas Luckmann (Berger & Luckmann, 2006), Eric. J. Hobsbawm (Hobsbawm 1992), Benedict Anderson (Anderson, 1991) et par la sociologie interactionniste issue de l'école de Chicago,

(Goffman, 1975 ; Becker, 1985) semblent offrir un cadre théorique référentiel pertinent en la matière. Toutefois, l'approche cognitive, développée par Rogers Brubaker paraît particulièrement pertinente pour rendre compte de la phénoménologie identitaire dans un contexte sociologique quasi liquide et fondamentalement hétérogène comme celui du Maroc (Bauman 2007, p. 5.). Cette approche suggère à juste titre d'ailleurs, que la race, l'ethnicité et la nation ne sont que des dispositifs cognitifs qui servent à donner un sens au monde (Brubaker 2004, p.64-87 ; 2009, p. 34). En conséquence, il serait vain d'essayer de définir en termes essentialistes ce qu'est la nation et l'identité nationale, car cela reviendrait à les réifier en les fixant abusivement dans un temps et un espace qui ne saurait les contenir. Une pareille démarche permet de focaliser l'analyse sur les fonctions et les usages sociaux de ces concepts plutôt que sur leur insaisissable substance. Partant de là, elle permet de mieux vérifier comment ces deux notions s'articulent et fonctionnent dans la réalité (Brubaker, 2009). De cette manière, Il importe de chercher d'abord quel usage en font les acteurs sociaux et politiques dans leur contexte quotidien bien situé et quel sens leurs accordent-ils chaque fois qu'ils s'en réfèrent.

Il semble, tout de même, nécessaire, de préciser que malgré leur incontestable pertinence théorique et épistémologique, ces approches souffrent de certaines limites liées essentiellement à leur caractère démesurément *Anglocentrique*, à leur hyper-rationalité

qui tend, d'une manière ou d'une autre, à négliger toute forme d'habitus ou contrainte institutionnelles prédisposant préalablement les acteurs sociaux à opter pour telle ou telle vision de soi et du monde plutôt que pour une autre (Bourdieu 1979, p.191). Paradoxalement, leur posture relativiste peut fonctionner comme une sorte de légitimation implicite de l'ordre identitaire préétabli et, par là-même, comme un discours conservateur hostile à toute forme de revendications identitaires alternatives à celles hégémoniques, sous prétexte qu'elles ne sont que des artéfacts imaginaires, se rattachant davantage à l'ordre des représentations discursives qu'à l'ordre de la réalité sociale objective.

En fait, il semble judicieux, selon cette approche, d'adopter une posture de neutralité axiologique qui rejetterait d'emblée toute forme de prédéfinition et de généralisation socialement décontextualisée. Cela semble être possible par le dépassement même du concept de l'identité, qu'elle juge ascientifique, parce qu'il comporte intrinsèquement une surcharge axiologique hautement polysémique, voire contradictoire, et de la remplacer par d'autres termes plus analytiques renvoyant à des processus dynamiques plutôt qu'à des situations figées et décontextualisées (Brubaker 2001, p.75-78)³. Or, les concepts proposés dans ce cadre se sont avérés non moins polysémiques et abstraits que le concept identité qu'ils prétendent remplacer (Avanza& Laferté 2005, p. 140).

Cette limite, étant signalée, il serait vain de troquer le concept de l'identité contre d'autres. Toutefois, son accommodation et son nettoyage de ses connotations *mêmetéistes* (Ricoeur1985, p.335) et collectivistes, (Berger & Luckmann, 2006 ; Berting, 2001) fortement réductrices de la réalité politique pourrait lui donner un nouveau souffle. Cela suppose l'adaptation de ce concept, à l'origine destiné à rendre compte de la similitude groupale, aux situations extrêmement liquides et improbables de l'altérité intersubjective et *intergroupale* générées par la mobilité des acteurs et par la modernisation sociale (Brubaker 2001, p.82-83 ; Baumann, 2007, p.5.). Dans cette perspective, il serait prudent de considérer l'identité comme une sorte d'habitus culturel, c'est-à-dire, un principe de vision et de division du monde et de la réalité sociale (Bourdieu 1979, p.191). A ce titre, l'identité serait un mécanisme institutionnalisé de reconnaissance, d'identification et de classification des autres, ainsi que d'interprétation

³ R. Brubaker propose les termes comme : identification et catégorisation, AutoCompréhension et localisation sociale, et Communalité, connexité et groupalité.

des similitudes « *sameness* » et de la différence au sein d'une société (Brubaker 2004, p.34).

Dans le contexte marocain, une telle démarche, suppose se demander, comment est ce qu'une simple construction discursive et élitiste de l'identité et du nationalisme, destinée à l'origine à fonctionner comme un instrument de différenciation et de lutte contre le colonisateur, s'était transformée, en un discours identitaire nationaliste performatif, faute de pouvoir être résolument structurant, de toute la réalité sociopolitique marocaine postcoloniale. Cela conduit logiquement à vérifier comment un tel discours identitaire s'était converti en une politique identitaire de l'Etat, devant laquelle les acteurs sociaux ne possèdent qu'un seul choix: la soumission ou la résistance, par l'adoption de nouvelles stratégies identitaires de substitution.

A partir de là, se pose la question cruciale des représentations politiques de la sécurité identitaire de l'Etat, ainsi que des modes de gestion des revendications identitaires individuelles et collectives en plein essor, dans un contexte politique transitionnel.

2. Sociogenèse d'un discours politique converti en référentiel de l'action publique

Bien que les prémisses des idéaux nationalistes marocains semblent déjà remonter à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle (Laroui 1977, p.18-20)⁴, avec le mouvement constitutionnel de 1908 et particulièrement avec la guerre du Rif, entre 1921 et 1926 (Brown, 1973, p.472-477), le mouvement nationaliste, en tant que mouvement protestataire et représentatif de ce qui était perçu alors comme la nation marocaine, n'est apparu que vers 1934. Les notions d'arabité et d'islamité du Maroc, n'avaient été utilisées, en tant que principes de lutte pour le classement social interne et pour la reconnaissance sur le plan externe, qu'au lendemain de la promulgation du Dahir Berbère, en mai 1930 (Montagne 1937, p.535-562). La structuration politique et idéologique d'un tel principe est accomplie à partir de la création du Comité d'Action Marocain (CAM), en 1934. Ce mouvement avait fait de la lutte contre la politique berbère de la France son instrument de mobilisation politique et idéologique principal. L'argument français d'appliquer les lois coutumières au sein des tribus berbères⁵, était

⁴ A. Laroui, avance que le nationalisme marocain trouve ses origines dans la période allant de 1830 qui correspond à la chute d'Alger et 1912, date du début du protectorat au Maroc.

⁵ On peut lire dans l'article 1 du dahir berbère « *Dans les tribus de Notre Empire reconnues comme étant de coutume berbère, la répression des infractions commises par les sujets marocains (1) qui serait de la*

alors perçu par les jeunes nationalistes comme l'expression d'une volonté coloniale délibérée de soustraire les sujets berbères à l'autorité légitime du sultan, et une étape préliminaire vers leur soustraction totale aux lois islamiques «*chari'a*», dans la perspective de leur christianisation et assimilation ultérieure (Al Fassi,1993, p.161-169). Le nationalisme marocain était de ce fait une idéologie qui avait besoin d'un fond historique et culturel capable de lui conférer la légitimité manquante (Laroui, 2007, p.20). Partant de là, l'idéologie nationaliste avait fait de l'islam son instrument de bataille privilégié, car l'enjeu était d'abord de libérer les esprits de leur présent colonial oppressant, en les plongeant dans un passé lointain glorieux (ibid., p.154). Cette réappropriation de l'islam puritain, dans sa version *salafiste*, était un moyen d'identification de soi et de l'autre, et constitue une forme d'affranchissement de l'imaginaire populaire, aussi bien des stigmates *dépersonnalisants* de l'entreprise coloniale que de l'insoutenable emprise de l'islam populaire, jugé trop décadent pour servir le projet social modernisateur des élites nationalistes. Mieux encore, l'Islam *salafiste* avait procuré une légitimité indéniable aux nouvelles élites politiques en quête de pouvoir et de sens (Julien 2002, p.131 ; Rivet 1999, p.370)⁶. En un mot, le nationalisme prôné par les élites marocaines était à l'origine un instrument symbolique de lutte pour le monopole de la représentation légitime du monde social,(Bourdieu 1982, p.14) qui constitue lui même une forme de lutte pour le classement sociale interne. Autrement dit, le discours nationaliste était une forme de lutte pour le monopole de la production du sens et de la vérité sur l'ordre sociale national, monopolisé jusque là par le colonisateur. Au départ, les nouvelles élites culturelles Marocaines se sont identifiées à la *salafy'a* religieuse, c'est-à-dire au courant réformateur, implanté au *Machreq* grâce à Jamal Eddine el Afghani, Mohammed Abdou et autres. Ce courant prêche entre autre, le retour aux fondements de l'islam, tel qu'il était pratiqué à l'époque des quatre premiers Califes successeurs du prophète Mohammed. Une telle interprétation de la religion devait fonctionner comme une arme de propagande politique contre les adeptes de l'islam populaire confrérique, défendu par les élites traditionnelles, souvent accusées de mysticisme hérétique et de collaboration avec le colonisateur(Rivet, 1999, p.369-373).

compétence des Caïds dans les autres parties de l'Empire, est de la compétence des chefs de tribus. Pour les autres infractions, la compétence et la répression sont réglées par les articles 4 et 6 du présent dahir. »

⁶ L'adoption du discours politique *salafiste* avait permis aux jeunes lettrés, non seulement de se rapprocher des anciennes élites traditionnelles qui leur reprochaient leur modernisme occidental, mais aussi de s'imposer à elles comme porteurs du projet national marocain.

Dés lors, l'islam confrérique, tout comme le colonialisme, étaient perçus comme deux facteurs déterminants de la décadence de la société marocaine (Rachik, 2009, p.349-350). Ils étaient ainsi représentés comme une atteinte directe à la dignité et à l'honneur de toute la nation et à sa religion.

Il s'en suit que, la vision identitaire issue d'un tel référentiel établit une nette dichotomie entre le Nous et le Eux, qui à son tour correspond à la dichotomie classique entre, *Dar al Islam* et *Dar al Harb*, le développement et le sous-développement, le bon et le mauvais, le juste et l'injuste...etc.

Il faut souligner au passage que, malgré son efficacité indéniable, cette perception confessionnelle de l'identité s'est avérée rapidement insuffisante, à elle seule, de servir d'étincelle mobilisatrice des masses contre le colonialisme, dans la mesure où elle établissait un irréversible clivage entre le Eux et le Nous, qui entravait toute intégration dans la modernité issue de la colonisation. En plus, à cause du caractère *transnational* de la *Oumma* (Nation) islamique qu'elle prêche, la *Salafiy'a* ne pouvait pas rendre compte de cette réalité sociopolitique émergente, issue du phénomène colonialiste qui est l'Etat national. Il fallait alors, comme l'avait pertinemment suggéré Allal el Fassi, opérer le passage nécessaire de la *Salafiy'a* au nationalisme (Al Fassi, 1993, p. 159-160). Ce passage suppose naturellement l'adoption d'un nouveau référentiel doctrinal qui compléterait le référentiel religieux dans sa fonction mobilisatrice et unificatrice. Dans ces conditions, le panarabisme offrait une idéologie de résistance plus cohérente et plus efficiente contre le colonialisme (Dakhli 2009, p.13-15). Celui-ci était, d'autant plus, attirant qu'une bonne partie des élites nationalistes marocaines avait reçu sa formation de base dans les enceintes des *médrasas* traditionnelles et dans l'université *Qaraouiyine* et avait fini par développer de fortes affinités socioculturelles et doctrinales avec l'orient arabe. L'influence des idéaux de Chakib Arslan, rédacteur en chef de la revue «*La Nation Arabe*» largement diffusée au Maroc, semble être manifeste (Montagne 1937, p.540). Celui-ci avait initié directement ou indirectement une large fraction de la jeunesse lettrée des villes au nationalisme arabe et à ses fondements philosophico-politiques laïques.

Du coup, le nationalisme marocain s'était politiquement identifié comme laïque, puisque les idéaux de la révolution française de 1789, de liberté, de fraternité et d'égalités se trouvent au cœur de sa construction politico-idéologique (Shimi 1989, p.218-228). Mais, il s'était aussi représenté comme foncièrement orthodoxe sur le plan religieux et culturel,

étant donné que l'islam orthodoxe était sa référence doctrinale pour tous ses projets sociétaux.

En se basant sur cette improbable dualité entre les idéaux théologiques fondamentalistes et les idéaux laïques de la révolution française, le mouvement national marocain cherchait à inventer un discours politique, à la fois offensif et conciliateur de l'être et l'agir marocains d'une part, avec la modernité coloniale d'autre part. A ce titre, la France, l'Espagne en particulier et l'occident en général, constituaient des acteurs cibles, auxquels était destiné le discours identitaire national, dans la perspective de se faire reconnaître comme représentatif de ce que par la suite serait l'Etat et la nation marocaine. En d'autres termes, le discours identitaire nationaliste était censé jouer une double fonction politique : une fonction de dispositif discursif de lutte pour le classement social et l'imposition du sens politique au niveau interne, et une fonction de lutte pour la reconnaissance sur le plan international (Honneth, 2010).

De cette manière, ce discours opère délibérément une rigoureuse démarcation entre ; le Maroc savant, vivement souhaité, ou toute forme de particularisme sociolinguistique, régional ou ethnique disparaît au nom de l'indivisibilité de la Nation/*Oumma*, et de l'unicité du pouvoir et de l'Etat ; et le Maroc profane, vécu au quotidien, où l'altérité protéiforme et l'éclatement des lieux de production du sens social et politique sont omniprésents, au point de devenir un défi à toute tentative de modernisation ou de standardisation sociale à l'image des sociétés occidentales. Il va de soi que ce dualisme entre le Maroc imaginé et le Maroc vécu se prolonge pour rejoindre un autre dualisme entre la représentation de l'occident idéalisé, devenu la référence même de toute modernité et progrès social et l'image réelle et traumatisante déglacée par celui-ci, lors de son contact violent avec les univers locaux non occidentaux, comme le Maroc (Nassib 1998, p.65-140 ; Benkhatab 2007, p.78-84).

Il faut dire que l'occident, selon cette vision, n'est rejeté que dans la mesure où il était opprimant et méprisant à l'égard de la personnalité marocaine en particulier et arabo-musulmane en générale. De plus, l'arabisme et l'islamisme n'acquièrent leur pleine valeur politique que dans la mesure où ils étaient porteurs d'une charge émotionnelle assez forte pour être déployée dans le processus de libération contre le colonialisme, et en faveur de l'édification de l'Etat et de ses institutions.

Rappelons que la stratégie d'instrumentalisation de la religion et de l'arabité était au centre des processus de marketing et de propagande politique du mouvement national

avant l'indépendance et durant les premières décennies qui ont suivi. Cette stratégie avait même servi comme un palliatif plausible de l'absence d'un programme politique et idéologique cohérent chez les acteurs du mouvement national. Cela était d'autant plus perceptible, lorsque la mobilisation politique des masses se faisait plutôt sur le fond des thèmes de la politique étrangère que sur le fond des problèmes intérieurs, souvent insolubles dans l'immédiat (Benkhatab 2007, p.59). Le colonialisme, l'impérialisme, le sionisme, les traîtres et les collaborateurs, ... étaient facilement décrits et présentés aux masses comme les ennemis de la nation arabe et islamique et comme responsables de leurs pauvretés et malheurs. Cela dit, devant, l'absence d'un programme politique global traduisant un projet sociétal à long terme, capable de mobiliser les masses, les acteurs politiques nationalistes n'avaient d'autres choix que de focaliser leur discours politique sur les caractéristiques prometteuses du mouvement transnational d'émancipation et de progrès des pays arabes et islamiques, dont ils réclamaient l'appartenance. En fait, d'après un tel discours le monde était divisé en deux : le monde occidental qui symbolise le colonialisme en déclin et le monde arabo-islamique, qui symbolise la renaissance et le progrès. De surcroît, ce monde se présentait dans le contexte de la guerre froide et des indépendances des pays colonisés, comme un allié objectif et naturel des nations africaines, latino-américaines et asiatiques en quête d'émancipation et d'indépendance.

Cependant, une fois l'indépendance acquise, le mouvement national n'avait aucune raison sérieuse de changer son discours politique ni ses représentations identitaires qu'il avait inventé et véhiculé, étant donné qu'une partie importante des masses s'en étaient, d'une manière ou d'une autre, bien accommodées et appropriées. De plus, aucun discours mobilisateur alternatif n'était construit pour justifier un tel changement.

3. Politique identitaire et imposition du sens identitaire

A partir de cette représentation profondément scindée entre le Nous et l'Autre, les élites politiques nationalistes se sont évertuées à construire un discours politique hybride, mais cohérent, faisant de leur propre perception de soi et du monde celle de l'ensemble des marocains, abstraction faite de la diversité de leur contexte, territoriale, linguistique, religieux, culturel...etc.

Ainsi, le discours nationaliste qui était initialement supposé fonctionner comme un instrument de lutte contre la domination traumatisante et dévalorisante coloniale, avait fini par s'imposer comme la référence même de l'identité nationale.

L'islamisme orthodoxe et l'arabisme, dans ses versions Nasséristes et Baathistes, se sont subséquemment imposés comme étant les références identitaires de base, aussi bien pour les élites qui les avaient inventées que pour l'ensemble des marocains qui les avaient subis grâce aux moult mécanismes de socialisation.

Il va sans dire qu'au lendemain de l'indépendance, les élites nationales qui monopolisaient la production du sens religieux, c'est-à-dire les Oulémas, étaient elles mêmes devenues productrices de l'idéologie nationaliste marocaine (Laroui 1995, p.141). Ces élites disposaient d'un double atout, qui faisait cruellement défaut aux autres élites modernistes occidentalisées : la maîtrise du corpus religieux qui constitue le référentiel du sens identitaire savant et de sa langue de vulgarisation originale. L'islam et l'arabe deviennent alors le socle de l'ordre identitaire qui s'impose à l'ensemble des marocains comme un ordre institutionnalisé dépassant leur propre subjectivité individuelle et collective. Leur légitimité et leur force persuasive proviennent essentiellement de leur sacralité symbolique que nul acteur social ne saurait contredire ni ignorer, sous peine d'être littéralement excommunié et discrédité.

A ce titre, quatre domaines semblent constituer le pivot de l'ordre identitaire national, et par là-même, le champ de prédilection de l'action publique identitaire : l'enseignement, la culture, les affaires religieuses et la communication audio-visuelle. En dépit de leur caractère apparemment non stratégique, ces quatre secteurs constituent à la fois la cible et le lieu de construction de l'ordre identitaire national, en ce sens qu'ils en sont à la fois le produit et le producteur. D'ailleurs, il n'est pas un hasard si le domaine de la politique culturelle était, jusqu'à 1974, subordonné aux ministères des beaux arts et de l'enseignement. Ce domaine n'a eu son propre département ministériel que lors du remaniement ministériel du 25 avril 1974, c'est-à-dire dix-huit ans après l'indépendance. L'autonomie tardive de l'action publique culturelle traduit en soi une prise de conscience assez tardive chez les élites politiques des enjeux stratégiques de la culture dans la construction du sens identitaire nationale.

Il faut dire qu'au lendemain de l'indépendance la priorité des élites politiques nationalistes allait essentiellement vers les secteurs de l'enseignement et des affaires religieuses, qui étaient considérés comme les piliers de l'ordre identitaire national

imaginé. La priorité donnée à ces secteurs se justifie essentiellement par l'expérience accumulée par ces élites en matière de mobilisation de l'enseignement traditionnel et religieux pour lutter contre le colonisateur. Elle se justifie également par l'absence d'un référentiel idéologique déterminé pour servir de catalyseur de la conscience nationaliste chez les masses. Pour cette raison, le domaine des *Habous* et des affaires islamiques, ainsi que de l'enseignement ont été confiés, dès l'indépendance, à des personnalités politiques de confiance très proches du Palais et du parti de l'Istiqlal. L'exemple de Mohamed El Fassi semble être pertinent en raison de son poids et de son rôle prépondérants dans l'élaboration des grandes orientations de la politique culturelle et pédagogique de l'Etat au lendemain de l'indépendance. Ce personnage, d'obédience *Istiqlalienne*, monarchiste inconditionnel, ayant reçu une double formation traditionnelle à l'université *Quaraoyine* et moderne à la Sorbonne, incarne parfaitement le tiraillement des élites politiques nationalistes, entre une francophonie imposée par la nécessité de la modernité coloniale et l'arabité comme condition incontournable d'émancipation du colonialisme et de l'archaïsme sociologique. Mohamed El Fassi se présente alors, au même titre que le Zaïm Allal El Fassi, comme le concepteur du programme d'arabisation généralisée de l'enseignement public dans la perspective de la construction d'un Humanisme marocain qui « *...est la base même du développement de [sa] culture, le pilier de [sa] civilisation arabe et musulmane qui libèrera [sa] jeunesse des chaînes de l'impérialisme idéologique* »⁷ (Gaudio 1972, p.100). Dans ce cadre, dès sa nomination au poste du ministère de l'éducation nationale en octobre 1956, Mohammed El fassi avait lancé un vaste programme d'arabisation de l'enseignement qui fut un échec et abandonné par son successeur en 1958 (Vermeren 2002, p.269-270).

Vraisemblablement, l'arabisation de l'enseignement fut davantage une décision politique destinée à un usage interne qu'une conviction idéologique traduisant une vision de soi et du monde. Trois indices attestent de ce propos : D'abord, le retard accusé dans le lancement du processus d'arabisation de l'espace public, qui n'a débuté qu'à partir de 1964. Ensuite, la lenteur du processus d'arabisation, qui s'achèvera en 1990. En fin, le comportement paradoxale des élites nationalistes qui n'hésitaient nullement à faire bénéficier leurs enfants de la meilleure formation qu'offraient les missions et les universités étrangères, notamment, françaises. Evidemment, les hésitations récurrentes

⁷ Conférence de Allal El Fassi au siège du ministère d'Etat chargé des affaires culturelles, le 14 décembre 1974,

des élites politiques à trancher sur les langues d'enseignement, avait créée un marché linguistique hautement compétitif et polyglossique, qui écartait d'avance les langues vernaculaires nationales et l'amazighe de toute compétition au profit, notamment des langues française et arabe (Fishman, 1999, p.31 ; Gynan, 2007, p.213-283).

Il convient toute de même de préciser que le processus d'arabisation de l'enseignement s'était progressivement accompagné d'un profond processus de *retraditionnalisation* de l'enseignement supérieur. Ainsi, à partir des années quatre-vingt, les études sociologiques et philosophiques étaient fortement marginalisées au profit des études juridiques et théologiques (Laroui 2005, p.229).

Parallèlement un autre processus de *retraditionnalisation* de la vie politique avait commencé, dont objectif était de produire un discours politique et identitaire alternatif aux discours nationaliste et gauchiste classiques. Dans cette optique, rien n'égalait les affaires religieuses et la communication pour la légitimation et l'imposition de l'ordre identitaire et sa mise en scène quotidienne.

Le ministère des *Habous* et des affaires islamiques demeure un puissant département doté de moyens humains et matériels très importants, avec une couverture territoriale impressionnante. Ce département est directement lié à l'institution royale, bien qu'il fasse partie intégrante du gouvernement. La nomination à ce poste d'Ahmed Taoufiq atteste que même dans un gouvernement politique comme celui des islamistes au pouvoir depuis janvier 2012, les affaires religieuses font partis du domaine réservé du Roi. Car, au Maroc, si les oulémas détiennent le pouvoir de la production du sens et du discours religieux, sans aucune prétention politique quelconque (Tozy 1980, p.226), seule le roi détient le monopole de la production de la norme religieuse au sens propre du terme, étant donné que le sens religieux (Fatwas, discours, recherches théologiques) n'acquiert sa pleine valeur normative que lorsque le monarque le lui autorise (Tozy, 1998, p.98). Mieux encore, le statut du Roi, en tant qu'*Amir Al Mouminine*, fait de lui l'imam des croyants et le chef du corps des oulémas⁸, dont le discours est lui-même interprété comme norme ou du moins comme source de la norme juridique et symbolique.

⁸ On peut lire dans l'article 41 de la constitution du 1er juillet 2011 que « *Le Roi, Amir Al Mouminine, veille au respect de l'Islam. Il est le Garant du libre exercice des cultes. Il préside le Conseil supérieur des Oulémas, chargé de l'étude des questions qu'il lui soumet. Le Conseil est la seule instance habilitée à prononcer les consultations religieuses (Fatwas) officiellement agréées, sur les questions dont il est saisi et ce, sur la base des principes, préceptes et desseins tolérants de l'Islam.* »

Il faut dire que le processus de verrouillage du champ religieux, et l'imposition d'une vision du monde plus ou moins nationaliste à travers la réinvention des traditions, l'arabisation de l'enseignement, l'accélération des différents processus d'homogénéisation et de standardisation des procédures, des normes et des rapports avec l'espace et le temps, l'unification des symboles et des images et l'invention d'une mémoire et d'une histoire commune (Laroui 2007, p.20), ne pouvait aboutir sans la mise en place d'une forte machine médiatique.

Jusqu'à 1965, la production de l'information était polycentrique et privée, en ce sens que l'Etat n'avait que peu ou pas d'influence sur la circulation des informations au sein de la société. Le ministère de l'information n'avait acquis son autonomie avec le 10^{ème} gouvernement, de 8 juin 1965, nommé directement après la proclamation de l'état d'exception. Auparavant, les domaines de l'information et du tourisme étaient réunis au sein d'un seul ministère qui était créé en 1958, comme si le domaine de l'information était destiné à embellir l'image du Maroc uniquement à l'extérieur. Or, à partir de cette date, et suite à la crise sociale qui s'était manifestée dans et par les émeutes de Casablanca en 1965, il était évident que l'Etat ne contrôlait pas suffisamment les différents processus de production des informations et de leur vulgarisation, en raison notamment de la détérioration rapide de son image et de son capital de légitimité auprès des jeunes et de la communauté internationale. Cela, malgré la promulgation conjointe du statut de la presse et de la charte royale des libertés publiques, le 15 novembre 1958, qui était destinée à prouver l'attitude libérale et tolérante des autorités publiques vis à vis de la presse nationale et étrangère. Dans le domaine de l'audiovisuel, la radiotélévision marocaine était entrée en fonctionnement, le 3 mars 1962. Mais, celle-ci était exclusivement verrouillée et destinée à diffuser les informations et les images officielles. La télévision et la radio avaient pour tâche essentielle d'homogénéiser les goûts culturels et artistiques et la création d'un patrimoine visuel et sonore commun à tous les marocains, abstraction faite de leur cadre territorial, culturel, linguistique ou religieux. Le résultat d'une telle politique était perceptible à partir de la fin des années soixante-dix, puisque celle-ci avait pu constituer un répertoire musical, théâtral, documentaire et acoustique standardisé présenté comme celui de tous les marocains. Or, en réalité ce répertoire était constitué à partir d'une variété très limitée de références culturelles et territoriales qui ne représentait que l'axe de Rabat, Marrakech et Fès. A partir de là, les goûts artistiques, théâtraux, et musicaux de cet axe territoriale, étaient devenus le goût du Maroc entier. La

culture des régions de *Chaouia*, *Abda* et *Doukkala*, leur musique, dialecte, comptes, et récits, s'étaient imposés comme étant ceux de tout le Maroc. Et comme, ce répertoire était à lui seul insuffisant pour couvrir la complexité sociologique et territoriale, il était indispensable d'en créer ou d'en importer d'autres de l'orient arabe ou de la France. Pour cette raison la production artistique étrangère et particulièrement égyptienne et française avait servi d'alternatif pour pallier aux carences de la production locale. De plus la Télévision avait joué un rôle décisif dans le processus d'invention et réinvention des symboles politiques nationaux, ainsi que dans la mise en scène et la ritualisation des activités politiques officielles. Cet effort d'homogénéisation des goûts (Bourdieu, 1979, p.161-169) et des symboles nationaux fut présenté comme un simple effort de valorisation de l'héritage et de la mémoire collective de tous les Marocains. Le monopole de l'Etat sur le secteur audiovisuel n'a été levé que vers le début du millénaire et l'avènement d'une nouvelle vision de l'identité nationale plurielle défendue essentiellement par la société civile et par le Roi lui-même qui en a fait un des fondements de son règne.

4. Dissidence et réinvention du sens identitaire

Au-delà des menaces politiques conventionnelles qui pèsent sur l'Etat et ses institutions, les élites décideuses se représentent les menaces identitaires en fonction de quatre éléments censés être constitutifs de l'ordre identitaire national : la monarchie, l'Islam, l'arabisme et l'unitarisme territorial.

Généralement, il n'est pas difficile de constater l'existence de plusieurs types de discours identitaires dissidents au qui s'efforcent d'inventer des identités alternatives à celles proposées par le discours officiel. L'invention des identités de substitution fonctionne pour certains groupes sociopolitiques comme un moyen de résistance contre la marginalisation et l'absence de visibilité sociale et politique.

Il va de soi que, certains groupes sociaux inventent des identités de substitution pour se reconnaître et se faire socialement et politiquement reconnaître comme ayant une identité non moins légitime que celle des groupes hégémoniques.

Il faut noter dans ce cadre que, jusqu'à la fin des années quatre-vingt du XXème siècle, le discours politique communiste avait constitué la menace identitaire majeur pour l'Etat. Seulement depuis l'effondrement de l'idéologie communiste et la fin de la guerre froide, c'est le discours identitaire islamiste qui avait pris le relais en devenant la principale

menace à l'ordre identitaire conventionnel. Ce discours part de l'idée de base que l'Eta ne respecte pas les percepts de l'islam orthodoxe. C'est pourquoi, à leurs sens, nécessaire de se réapproprier l'islam et de déloger les institutions officielles chargées du monopole de l'interprétation et de la diffusion de la *chari'a*. Plusieurs tendances et courants peuvent être observés au sein de ce discours, mais ils se polarisent tous selon leur position à l'égard de l'usage de la violence pour imposer leurs sens identitaire polarisé autour de l'Islam rigoriste. Il faut noter tout de même que cette position à l'égard de la violence n'est pas toujours un critère de leur intégration au système politique en place, puisque même ceux qui ont ouvertement condamnées l'usage de la violence demeurent officiellement perçus comme une menace potentielle à la sécurité identitaire nationale, notamment en raison du corpus lexicologique et doctrinal employé qui, même s'il ne prêche ouvertement pas l'usage de la violence, ne la condamne pas pour autant.

Par ailleurs, à l'exception de certains mouvements islamistes modérés, porteurs d'un référentiel religieux *Malikite* ou *sophiste*, à qui les autorités avaient reconnu la légitimité de produire un discours identitaire, en raison de leur rejet de la violence et de leur reconnaissance de l'ordre identitaire établi, les autres mouvements sont soit prudemment tolérés et mis sous surveillance, soit simplement interdits et poussés vers la clandestinité. Néanmoins, la radicalisation de certains mouvements djihadistes, optant pour un référentiel politique violent, avait alimenté les tensions identitaires chez ces mouvements. De toute manière, Il semble que ces mouvements, qu'ils soient radicaux ou modérés, souffrent encore d'un handicap majeur, lié au dédoublement de leur discours politique, qui entrave souvent leur transition du militantisme confessionnel au réalisme politique afférent à toute entreprise politique.

A l'opposé de ce discours identitaire, un autre discours revendique une identité nationale plus indigène et laïque. Ce discours se base sur l'idée du substrat ethnoculturel amazighe de la société marocaine (Chafik 1984, p.184-196). Son objectif déclaré est la contestation de l'hégémonie de la langue et de la culture arabe sur la langue indigène amazighe, quotidiennement et intimement pratiquée par les masses. Ce discours, contestataire à l'origine, porte en lui un sous discours revendicatif des droits et libertés sociaux, économiques, culturels et linguistiques des élites périphériques nationales.

C'est sans doute la raison pour laquelle, à partir du moment où ce discours franchit le seuil des revendications culturelles pour frôler les revendications d'ordre politique ou régionaliste, il devient une menace pour l'édifice identitaire officiel. Le texte

constitutionnel était explicite en la matière, puisque l'article 7 dispose que « *Les partis politiques ne peuvent être fondés sur une base religieuse, linguistique, ethnique ou régionale, ou, d'une manière générale, sur toute base discriminatoire ou contraire aux Droits de l'Homme. Ils ne peuvent avoir pour but de porter atteinte à la religion musulmane, au régime monarchique, aux principes constitutionnels, aux fondements démocratiques ou à l'unité nationale et l'intégrité territoriale du Royaume* », alors que l'article 3 du Dahir n° 1-58-376 15 novembre 1958, règlementant le droit d'association annonce sans équivoque que « *Toute association fondée sur une cause ou en vue d'un objet illicite contraire aux lois, aux bonnes mœurs ou qui a pour but de porter atteinte à la religion islamique, à l'intégrité du territoire national, au régime monarchique ou de faire appel à discrimination est nulle* ».

En dehors de ces deux discours identitaires dissidents on peut observer l'émergence de nouveaux discours identitaires marginaux, mais non moins dissidents. Ils s'expriment et prennent corps souvent dans les zones sociales où le contrôle de l'Etat est le moins ressenti. Il s'agit là de certains groupes sociaux marginaux qui construisent leur identité à partir de leur situation de marginalité elle-même, (Becker 1985, p.32-33) comme: les jeunes chômeurs surdiplômés, les prostituées, les homosexuels, les cybercriminels et les hackers, les Ultras des clubs sportifs, les altermondialistes, les blogueurs, et les *facebookers*...etc. Ces groupes, en quête de visibilité sociale et de reconnaissance politique, constituent une nouvelle menace pour les représentations fondatrices de l'ordre identitaire officiel, en raison du fait qu'ils sont porteurs d'une autre vision du monde, jugée incompatible avec les valeurs communes de la société.

Rappelons que ces groupes constituent leurs identité collective marginale ou déviante à partir des représentations et étiquettes officielles sur leur conditions de marginalité, ainsi que de leurs contacts continus avec leur environnement social (périphérie urbaine/ rurale ; réseaux sociaux virtuels, clubs, cafés, Bars, quartiers...etc.) (ibidem.). Le contact difficile, voir impossible, avec les autres groupes sociaux intégrés ou marginaux et avec leurs mémoires collectives et expériences de stigmatisation sont souvent des facteurs surdéterminants de leur identité sociopolitique (Goffman 1975, p.14).

5. Transition politique et transition identitaire : passage improbable de l'uniformité à l'altérité

En dépit de la reconnaissance de la diversité comme caractéristique fondamentale de l'identité nationale, le discours politique des élites gouvernantes demeure muet au sujet du concept de la reconnaissance identitaire. La constitution de 2011, ne mentionne pas explicitement le concept de reconnaissance identitaire, ni dans son préambule ni dans ses 180 articles suivants.

A vrai dire, même si d'un point de vue lexicologique, la notion de la reconnaissance y est absente, elle demeure présente dans sa substance tout au long du texte constitutif. D'ailleurs, ladite constitution se veut 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 du concept de l'identité.

A cet égard, le concept de l'identité a été repris six fois dans la nouvelle constitution, alors que la référence à l'islam s'est répétée onze fois. Tout se passe Comme si le référentiel islamique assure un rôle de régulateur structurel des revendications identitaires sans cesse éclatées et segmentées.

Il va de soi que l'identité, telle qu'elle se trouve énoncée dans le préambule, et les articles, 5, 16, 31 et 163 de la nouvelle constitution, renvoie à une conception essentiellement collectiviste et unitariste de l'être identitaire marocain.

L'identité en question se veut nationale, puisque le terme identité nationale est cité trois fois (deux fois dans le préambule et une fois dans l'article 16). Elle se veut également marocaine puisque le terme d'identité marocaine se répète deux fois dans l'article 31 et 163.

Partant de ce fait, on se trouve devant une conception holiste de l'identité nationale qui insiste davantage sur le caractère unitaire, immuable et globalisant des appartenances et des identifications symboliques des marocains. En d'autres termes, l'identité nationale, dans le texte constitutionnel insiste plus sur ce qui uni les marocains que sur ce qui les sépare. C'est-à-dire, sur ce qui fait leur unité, plutôt que sur ce qui fait leur diversité. Une telle représentation de l'être et du vivre marocain insiste beaucoup sur le caractère immuable, stable et durable de l'identité nationale. Il en résulte logiquement deux conséquences :

- La méconnaissance explicite des identités, infranationales, groupales, régionales et culturelles, peut susciter des interprétations *juridistes* minimalistes de la constitution en matière de l'altérité identitaire.

- La non reconnaissance de la dynamique évolutive des représentations identitaires collectives et individuelles, peut à terme, créer des distorsions et des crispations identitaires chez certains groupes sociaux en quête de reconnaissance tels que : les mouvements féministes, les mouvances Amazighes et religieuses, les mouvements de la jeunesse, et organisations de la société civile, à cause des inégalités identitaires que le texte constitutionnel consacre, en insistant sur le caractère immuable de l'identité nationale marocaine.

Rappelons au passage que l'évolution constatée dans la perception de l'identité nationale est fondamentalement liée à la structure des opportunités politiques offertes par l'Etat (Tarrow 1996, p.41- 43; Oberschall 1989, p.93-121 ; Tarrow & Tilly, 2007, p.440) ; à la représentation même que les acteurs politiques se font de l'Etat et de leurs rapports avec lui et avec l'espace public.

L'exemple de la reconnaissance de la langue amazighe comme une langue officielle à côté de la langue arabe fournit une illustration pertinente.

Le modèle de reconnaissance linguistique adopté par le texte constitutionnel répond parfaitement à la forme étatique unitaire plus ou moins décentralisée adoptée au Maroc depuis l'indépendance. Selon ce modèle, l'Etat s'engage constitutionnellement, non seulement à reconnaître l'égalité des langues nationales amazighe et arabe, mais aussi à les protéger et à les promouvoir par tous les moyens.

Toutefois, malgré son adéquation avec l'architecture territoriale et institutionnelle de l'Etat, la mise en œuvre de cette reconnaissance, demeure intrinsèquement liée à l'adoption d'une loi organique qui en fixera les modalités. Elle demeure aussi matériellement et techniquement coûteuse, car elle nécessite des garanties et des techniques juridiques et symboliques d'accompagnement comme par exemple: l'inscription du nom officiel de l'Etat en langue Amazighe; la traduction de l'hymne national en amazighe et sa modification, en cas de besoin, pour l'adapter avec la nouvelle situation ; l'inscription dans la monnaie nationale du caractère amazighe (*Tifinag*) ; l'émission et la conception des documents officiels (carte d'identité, passeport, permis de conduire, etc.) en langues arabe et amazighe ; l'adoption et la publication des lois et règlements en langues officielles arabe et amazighe...etc.

A partir de là, on est devant un modèle de reconnaissance linguistique qui souffre d'un handicap technique sérieux qui empêcherait, pour le moins dans un avenir proche, son aboutissement. Inexorablement, la reconnaissance de l'amazighe standardisé comme

langue officielle obéit à la même logique homogénéisant de l'Etat. Elle implique l'officialisation d'une langue artificielle, créée de toute pièce en laboratoire, loin des usages linguistiques quotidiens réels des marocains situés et territorialisés (*Tarifite, Tachelhite, Tasoussite*).

De cette manière, la nouvelle constitution, au lieu 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, les étrangers et les laissées pour compte, n'a fait qu'ouvrir le débat, pour la première fois, sur les politiques publiques de reconnaissance au Maroc.

Conclusion

Toute réflexion faite, on assiste au déclenchement d'un processus de changement profond et irréversible des paradigmes institutionnels au Maroc, qui est de nature à infléchir irréversiblement les référentiels globaux de l'action publique nationale en matière culturelle et identitaire, ainsi que les différents processus de leur mise sur agenda. Le déclenchement d'un tel processus aura un effet décisif sur les capacités réceptives et adaptatives de l'ensemble de l'architecture institutionnelle étatique et à l'égard des attentes sociales et environnementales sans cesse ascendantes. L'ordre identitaire désormais est autant plus important pour l'Etat que l'ordre politique ou économique.

Bibliographie

- Avanza Martina et Gilles Laferté (2005). Dépasser la construction des identités: identification, image sociale, Appartenance, *Genèses* 61, décembre 2005.
- Baumann Zygmunt. (2000). *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press Ltd.
- Baumann. S. (2007). *le présent liquide, Peurs sociales et obsession sécuritaire*, traduit par Laurent Buiy, éd. Seuil.
- Howard Saul Becker. (1985). *Outsiders: Etudes de sociologie de la déviance*, éd, Méraillié, Paris.
- Benkhattab Abdelhamid. (2007). *Contribution à l'Etude de la politique étrangère marocaine de l'indépendance à 1972*, Thèse de Doctorat en Sciences Politiques, Rabat.
- Benedict Anderson. (1991). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of Nationalism*, Londres, Verso, édition révisée.
- Berger. P. et Luckmann Thomas. (2006). *La construction sociale de la réalité*, éd, Armand colin, Paris.
- Berting Jan. (2001). Identités collectives et images de l'Autre : les pièges de la pensée collectiviste, *HERMÈS* Nr 30.

- Bourdieu. P. (1979). *La distinction, critique sociale du jugement*, éd, Minuit, Paris.
- Bourdieu Pierre. (1980). L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Volume 35, Numéro 1.
- Bourdieu Pierre. (1981). La représentation politique. *In Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 36-37, février/mars 1981.
- Bourdieu. P. (1982). *Leçon sur la leçon*, Minuit, Paris.
- Brown Kenneth. (1976). Résistance et nationalisme, in *Abd el-krim et la république du Rif*, Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques, du 18-20 janvier 1973, éd, François Maspero, Paris.
- Bruno Jobert et Muller Pierre. (1987). *L'Etat en action, politiques publiques et corporatisme*, Paris, Presses universitaires de France,
- Brubaker Rogers. (2001). Au-delà de l'«identité», *Actes de la recherche en sciences sociales* 2001/3.
- Brubaker.R. (2004) *Ethnicity without groups*,Harvard University Press.
- Brubaker. R. (2009). Ethnicity, Race, and Nationalism, *The Annual Review of Sociology*, nr 35.
- Chafik Mohamed. (1984). *Le substrat berbère de la culture maghrébine*, éd. Französisch Heute, juin 1984.
- Clastres Pierre. (1974). *La Société contre l'État*, Éditions de minuit, Paris.
- Dakhli Leyla. (2009). « Arabisme, nationalisme arabe et identifications transnationales arabes au Vingtième Siècle. *Revue d'histoire*, 2009/3 n° 103.
- Dubois Vincent. (1999). *La politique culturelle. Genèse d'une catégorie d'intervention publique*, Paris, Belin, collection « Socio-histoires »
- Dubois.V. (2006). Du militantisme à la gestion culturelle: *L'institutionnalisation de l'action culturelle dans une ville de banlieue* (Bron, 1970-1990). Gaubert (C.), Lechien (M.-H.) et Tissot (S.). *Reconversions militantes*, Presses universitaires de Limoges.
- Dubois.V. et al. (2012) *Le politique, l'artiste et le gestionnaire. (Re) configurations locales et (dé) politisation de la culture*, Broissieux, Editions du Croquant, 2012.
- Fassi Allal Al (1993), *Les mouvements de libération au Maghreb Arabe*, éd, Annajah Al Jadida, Casablanca.
- Fishman. Joshua. A. (1999). *Handbook of language and ethnic identity*, edited by Joshua A. Fishman. Oxford University Press, New York,
- Geertz Clifford. (2003). *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie de bazar*, Saint-Denis, Bouchene,
- Geertz. C. (1986). *Savoir local, Savoir global : les lieux du savoir*, PUF, Paris.
- Geertz, Clifford. (1979). ^[1]_{SEB} *Meaning and order in Moroccan society ; Three essays in cultural analysis*, Cambridge University Press.
- Genieys William, Patrick Hassenteufel. (2012). Qui gouverne les politiques publiques ? Par-delà la sociologie des élites, *Gouvernement et action publique* 2012/2.
- Genieys. W. (2011). *Sociologie politique des élites*, Armand Colin, Paris.
- Genieys. W. (2007). *L'émergence d'élite(s) programmatique(s) face à la mutation de l'État français*, institut de Ciències Polítiques i Socials, Working paper n° 261, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona,

- Gaudio Atillio. (1972). *Allal El Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal*, éd, Alain moreau, Paris.
- Goffman Erving. (1975). *Stigmaté, les usages sociaux des handicaps*, éd de Minuit.
- Gynan. Shaw. N. (2007). Language Planning and Policy in Paraguay, in *Language Planning and Policy in Latin America*, Vol.1. Ecuador, Mexico and Paraguay, Edited by Richard B. Baldauf Jr. and Robert B. Kaplan, Multilingual Matters Ltd, England.
- Hobsbawm.E.J. (1992). *Nations and nationalism since 1780 : Programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge, second ed.
- Honneth. Axel. (2010). *La lutte pour la reconnaissance*, Editions du CERF, Paris,
- Jullien.C.A. (2002). *L'Afrique du Nord en marche: Algérie-Tunisie-Maroc, 1880-1952*, éd, omnibus.
- Laroui Aballah. (1977). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, éd François Maspero, Paris.
- Laroui Abdallah. (1995). *esquisses historiques*, éd. Centre Culturel Arabe, 1ère édition, Casablanca.
- Laroui Abdallah. (2005). *Le Maroc et Hassan II - un témoignage*, éd, Les Presses Inter Universitaires (Québec-Canada) et le Centre Culturel Arabe (Casablanca-Maroc).
- Laroui. A. (2007). *Les cahiers Bleus* n° 8 - Nation, nationalisme et citoyenneté.
- Mc Caffrey Matthew, Salerno, Joseph T.. (2011). A Theory of Political Entrepreneurship, *Modern Economy*, 2011, 2, Published Online September 2011, <http://www.SciRP.org/journal/me>.
- Montagne Robert. (1937).La crise nationaliste au Maroc. In, *Politique étrangère* N°6 - 1937 - 2e année.
- Moran Michael et al. (2006). *The Oxford Handbooks of Public Policy*, Oxford University Press, New York^[SEP]
- Muller Pierre. (2011). *les politiques publiques*, Que sais-je ? Dixième éditions.
- Muller Pierre et Surel Yves. (2000). *L'analyse des politiques publiques*, Paris, Montchrestien.
- Nassib Samir El-Hussein. (1998). *L'Occident imaginaire: La vision de l'autre dans la conscience politique arabe*, Presse de l'Université du Québec.
- Oberschall Anthony. (1989). Opportunities and framing in the Eastern European revolts In, *Comparative perspectives on social movements: political opportunities, mobilizing structures, and cultural framings*
- Olson Mancur, *logique de l'action collective*, tra. Mario Levi, PUF, 1978
- Sehim Mustapha. (1989). Révolution française et mouvement national marocain. In: *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, N°52-53.
- Smith. D. Antony. (1991). *National identity*, University of Nevada Press, USA.
- Rachik Hassan. (2003). *Symboliser la nation : essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, éd, Le Fennec, Casablanca.
- Rachik H.. (2009).*How religion turns into ideology*, The Journal of North African Studies, Vol. 14, Nos. 3/4, September/December
- Ricoeur. Paule. (1985). *Temps et Récits*, Seuil.
- Rivet Daniel. (1999). *le Maroc de Lyautey à Mohammed V: le double visage du protectorat*, éd. Denoël.
- Tarrow Sidney. (1996). States and opportunities:^[SEP]The political structuring of social movements, In *Comparative perspectives on social movements: political*

- opportunities, mobilizing structures, and cultural framings* / edited by Doug McAdam, John D. McCarthy, Mayer N. Zald^[11]; Cambridge University Press.
- Tarrow Sidney & Charles Tilly. (2007). *Contentious Politics and Social Movement*, The Oxford handbook of comparative politics / edited by Carles Boix and Susan C. Stokes, Oxford University Press, New York.
 - Tozy. Mohammed. (1980). Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux au Maroc, *Annuaire de l'Afrique du Nord* - Centre national de la recherche scientifique; Centre de recherches et d'études sur les sociétés méditerranéennes (CRESM) - Paris, Editions du CNRS, Vol. 18.
 - Tozy. M. (1998). *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de sciences politiques.
 - Vermeren Pierre. (2002). *Ecole, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XX^e siècle*, éd, Alisés, Rabat, 2002.
 - Weber Max. (1963). *Le savant et le politique*, Paris : Union Générale d'Éditions.