

Le Maroc entre la transition démocratique et une nouvelle renaissance socioculturelle et politique

Par Bouazza BENACHIR (Dr) *

Mots-clés : citoyenneté, culture africaine-marocaine, cosmopolitisme, démocratie, développement alternatif, diversité humaine et culturelle, Essaouira-Mogador, ethnométhodologie, métissage, Maroc, population afro-marocaine, région, renaissance arabe, renaissance culturelle, socio-cultures, transition démocratique et politique, transversalité, *world culture*.

Introduction

Trois perspectives retiendront notre attention à l'occasion de notre contribution aux travaux du thème de recherches sur « *Repenser le développement africain : au-delà de l'impasse, les alternatives* ».

1 – Universaliser (mondialiser), dés-ethniciser, séculariser, etc., les approches de l'invention laïque d'une Renaissance marocaine diversaliste et autrement ouverte sur les exigences (politiques, juridiques, économiques, éthiques et culturelles) présentes et, à la fois, stratégiques du pays (hommes, cultures, démocratie territoriale ou interrégionale, recherche, éducation, développement alternatif...).

2 – Débloquent l'imagination créatrice tant individuelle que collective par la désaliénation tous azimuts et notamment par une réflexion critique sur le rapport de la politique à la question religieuse dont une dimension est le fascisme et « terrorisme ».

3 – Initier, développer et promouvoir la diversité culturelle au Maroc, car ce pays est (au plan humain, linguistique et culturel) multiple. Autrement dit, il ne s'agit pas exclusivement de glorifier les dimensions euro-occidentales et moyen-orientales de ce pays, mais également ses dimensions amazighe (i.e. berbère) et négro-africaine et, donc, les régions (*länder* ?) qui composent ce pays.

Nous insisterons sur la dimension négro-africaine, car elle est peu connue des chercheurs marocains et africanistes : les Marocains noirs faisant partie intégrante des « fils aînés de la Terre » (Aimé Césaire à propos des Africains) et de la culture marocaine, il est indispensable de réhabiliter et de reconnaître leurs arts comme acteurs indépassables de la diversité humaine et culturelle du Maroc et, partant, comme porteurs de logiques métisses dont l'humanité aura de plus en plus vitalemment besoin dans les temps présents et à venir. Le but visé par ce troisième axe de notre contribution, est de penser la diversité anthropoculturelle en dehors de l'approche « réactive » (Nietzsche) et solipsiste du paradigme de l'ethnie dont on sait qu'elle peut être porteuse d'une logique racialisée et génocidaire. Bref, de conflits et d'obstacles majeurs à la démocratisation des sociétés en voie de développement (en témoigne le cas catastrophique de la politique « négro-africaine » du Soudan est à cet égard).

Le champ interdisciplinaire ouvert et couvert par l'idée de « transition démocratique au Maroc » nous semble mériter d'être traité et approché à partir du triptyque dialogique et critique que nous proposerons à la méditation et au débat.

I. Une transition démocratique et culturelle ?

1. Une transition politique ?

La transition démocratique ou l'« alternance consensuelle »¹ est une expression, certes inadéquate, mais sa généalogie est certainement très ancienne. La démocratie est toujours inachevée ; c'est un processus labile, adaptatif et sans fin. *Ab initio*, il s'agit de la penser en en définissant la situation et la configuration dans un espace-temps donnés pour en projeter et programmer les scissions qui ponctuent son déploiement. De fait, l'histoire sociale et politique du Maroc atteste que ce pays a vécu et connu, à l'instar de beaucoup nations, plusieurs types de transitions réussies ou avortées². L'essentiel est, donc, d'en saisir l'actualité en focalisant notre attention, serait-ce laconiquement, non les différentes périodes prises successivement³, mais la dernière, car son référent philosophique et constitutionnaliste est l'Etat de droit⁴.

Sans entrer dans les détails, la cinquième période, l'actuelle, qui va du milieu des années 1990 du XX^e siècle à nos jours, est la période de restructuration et de refonte. Consensus et divergences en sont les marqueurs et les caractères manifestes. Le consensus est incarné par la nomination du gouvernement d'alternance, en 1998. La mission de celui-ci étant la conception, la création et la mise en œuvre des conditions d'une démocratie représentative. Les actions entreprises dans le sillage de cette mission continuent de faire l'objet d'évaluations et de lecture diverses, variées et contradictoires. Cette configuration n'est pas surprenante. Pour s'en rendre compte, il n'est que pointer dans l'histoire et dans l'actualité du Maroc, des faits qui font tantôt l'unité tantôt la dissimilitude des forces socio-politiques qui co-existent dans le champ politique de ce pays. Il est des constats d'importance et à même de rationaliser le débat socio-politique, culturel et économique au Maroc⁵. C'est avant tout de la déconstruction-dépassement de ces données qu'il s'agit.

Premier constat : la *Région*. L'histoire du Maroc révèle une réalité plus que millénaire, à savoir que la démocratie régionale⁶ est la première donnée du système politique de ce pays. Le deuxième constat coïncide avec l'attachement du pays à son unité nationale (dernier exemple « gandhien » : la marche verte).

Le troisième constat est à la base d'une conscience historique et collective tragique : le Maroc (hommes et socio-cultures) continue de payer, depuis plus de cinq siècles, le prix exorbitant de tous les types possibles et imaginables (accommodés, troqués, organisés ou « réformistes »⁷) de la sujétion politique (qui n'est pas qu'une « servitude volontaire »)⁸. Corollaire 1 : la formation schisée et schizante d'une culture de privilèges non pas de droits et donc de non devoirs – versus la plèbe et ses non-droits aux droits. Corollaire 2 : la confusion et l'indistinction de la ligne de partage séparant la sujétion et l'insoumission⁹.

Quant au dernier constat, il porte sur les résultats auxquels aboutit un diagnostic clinique des données actuelles du Maroc politique. La configuration institutionnelle, culturelle et socio-économique, écologique, du Maroc implique le rejet de toutes les formes de dogmatisme et de fanatisme. Corollaire 3 : une obligation d'innovation et d'immersion

¹ Voir les travaux de Ahmed Herzeni notamment 2002, pp. 25-32 ; Frédéric Vairel 2001, pp. 301-315. « La laïcité et la question de la transition démocratique au Maroc, Espaces consensuels » (dossier spécial, en arabe), in *Wijhat Nadhar*, n° 10, Rabat, automne 2001 ; « L'agonie de la transition démocratique au Maroc » (dossier spécial, en arabe), in *Wijhat Nadhar*, n° 23, Rabat, automne 2004. Les références complètes des sources bibliographiques utilisées figurent à la fin de ce texte.

² Henri Terrasse 1950 ; Abdellah Laroui 1993 ; Azzeddine Allam (à paraître).

³ Cinq périodes marquent la transition politique au Maroc : VIII^e-XIV^e siècle, XIV^e début du XX^e siècle, 1912-1956 (période des protectorats français et espagnol), et 1956-1992-94.

⁴ Sur cette notion, voir, Pierre Kahn 1989, p. 49 et suiv.

⁵ *Nouveaux enjeux culturels au Maghreb* (collectif) 1986 ; Maria Angels Roque (sous la dir.) 1996.

⁶ Robert Montagne 1989, en particulier « Les républiques berbères ».

⁷ Sur le de la « réforme » au Maroc, cf. *Hespéris Tamuda*, Vol. XXXIX, Fasc. 2, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 2001, pp. 7-108.

⁸ Azzeddine Allam (à paraître).

⁹ Voir Robert Montagne 1989, pp. 393-421 ; Hassan Rachik 2001, pp. 14-156 ; Maâti Monjib 2004, *passim*.

démocratique de citoyens dans l'action politique, et ce, à la lumière de programmes inventifs, évaluables et mesurables, la démocratie étant à la fois une utopie « actuelle » et un ressort, mieux : une ressource.

Compte-tenu de la philosophie politique et de la globalisation des valeurs essentielles de la démocratie¹⁰, et à défaut de l'affirmation institutionnelle d'une culture de droits, parler de la démocratie au Maroc est une billevesée tragique. L'affirmation et l'ontologisation d'une culture de droits est un problème institutionnel et, *en même temps*, socioculturel. Sans entrer dans les détails, la littérature relative à la démocratie et à la philosophie du droit consacre ceci, que le passage d'une culture de privilèges à une culture de droits est conditionné par la combinaison dynamique de plusieurs paramètres dont, entre autres, la redéfinition des rôles de l'Etat et des acteurs de la « gouvernementalité », l'indépendance de la justice et l'application canonique de la loi, sans aucune discrimination, l'accès *citoyen* et performatif au savoir, à l'éducation et culture, la prééminence de la dignité humaine dans l'approche de la question sociale. La question culturelle trouvera des issues bénéfiques si les acteurs (Etat, créateurs et écrivains, système éducatif et universitaire, partis politiques, société civile, etc.) prennent en compte, aux plans de la formation, de la sensibilisation et de la communication, une vérité socio-historique marocaine éminemment évidente, à savoir : la dimension diversaliste, plurielle et métisse du Maroc (hommes et cultures). Instituée par la plus haute instance de l'Etat marocain, l'INDH (Initiative Nationale du Développement Humain) vient à point nommé rappeler le caractère pertinent de cette donnée et de l'un de ses pivots fondamentaux : soit la Région¹¹ comme entité administrativo-économique, mais aussi comme support culturel et politique à même d'instaurer l'aggiornamento les relations avec les « altérités » berbère et sahraouie et à la fois de révolutionner les « *recompositions des modes d'accès à la sphère politiques des différents acteurs et intérêts en présence* »¹², y compris les « élites locales » depuis longtemps considérées comme forces supplétives « autochtones » et désormais cataloguées comme « autochtones progressistes ». Avec la mise en perspective pratique et institutionnelle de l'imbrication de cet aggiornamento et de ces recompositions, le Maroc ferait précisément de la transition démocratique une transition politique effective¹³.

1. Le développement socioculturel au Maroc entre « autochtonie » et Orient (esquisse)

Insérés dans des champs de savoirs différents et animés par des soucis épistémologiques et éthiques qui en font l'expression d'une histoire concrète du présent ou d'une critique archéologique du passé, au Maroc et depuis un siècle, tous les discours relatifs à la « transition démocratique » s'articulent au problème central auquel est confronté le champ politique marocain et, au premier plan, ses acteurs (Etat, gouvernement, parlement, partis, syndicats, société civile, mass média, intellectuels, mouvements de défense des droits de l'homme, etc.). La préoccupation constante de ces acteurs consiste dans leur tendance commune à considérer *prospectivement* la (re)problématisation du paradigme d'Etat de droit : celui-ci aussi bien que l'acte critique qui le pense¹⁴, le « déconstruit », le donne à voir, etc., ressortissent de la décision consciente et vigilante de le *situer* et, en même temps, de *l'instituer* comme volonté de produire immédiatement une société, une socialité, une culture, une spiritualité, une grille de connaissance et un référentiel multipolaires, pluriels¹⁵ ; – en clair, le paradigme d'Etat de droit est condamné à être strictement fondé sur un socle

¹⁰ A. Etchegoyen 1993.

¹¹ Voir, *supra*, II. *La région entre invention, création et résistances*.

¹² Alain Roussillon, in *Hespéris Tamuda*, Vol. XXXIX, Fasc. 2, *op. cit.*, p. 14.

¹³ Azzeddine Allam (à paraître).

¹⁴ A ce propos, voir A. Laroui 1981, ch. V.

¹⁵ Hicham Ben Abdellah El Alaoui 2005, pp. 46-49.

constitutionnel dont le préambule et la finalité sont la démocratie¹⁶ et, donc, la *renaissance*¹⁷ socioculturelle et juridique d'une intellectualité et d'une praxis politiques qui dépassent, en le détruisant, l'assujettissement du citoyen¹⁸. Un tel chassé-croisé entre l'institution imaginaire du futur ou de la sauvegarde du possible, d'une part, et la prise en compte du réel (politique, droit, société, économie, égalité, citoyenneté...), d'autre part, révèle la présence active et inquiétante, tout à la fois, d'une ambivalence et d'une différence historico-existentialles inhérentes aux discours de Renaissance (discours du Même ou discours de l'Autre reproduisant – est-ce l'éternel retour ? – le Passé dans son impossibilité même ; discours de l'Autre, celui de la rupture critique, « *Lumière* », ou *Aufklärer*, avec *l'arché* et avec une recherche de soi narcissique mais immobilisante...)¹⁹.

Dans ce sens, la « Renaissance » politique, comme objet théorique et comme préoccupation anthropo-historique, fonctionne comme *analyseur* et *révéléateur* de la part d'insu contenu dans la Renaissance arabe et ses discours. En effet, elle révèle comment la pensée et la conscience arabes modernes et contemporaines s'intensifient et progressent de manière significative dans l'ambition de « *renaître* » à mesure ou à chaque fois que se précise et s'approfondit la prise de conscience par les Arabes, par leurs *cultures* et leurs horizons d'attente, de leur « *déclin* ». Cette situation « logique » fait fond sur une *différence* : une différence entre un « *déclin* » palpable (palpable, le « *déclin* » en question l'est, puisqu'il fait partie du vécu arabe, de la *quiddité* arabe) et la « Renaissance arabe » comme donnée réelle ou comme réel proposé aux Arabes et à leurs discours par deux références ou deux « méthodologies » ou encore deux « modèles » : *d'un côté*, le modèle arabo-islamique passéiste, archaïque ; *de l'autre côté*, le modèle européen inventeur et instaurateur de la modernité et de la globalisation « post-moderne ».

Conséquence de cette idée de différence ou de cette situation ambivalente : penser la Renaissance arabe ne signifie pas la penser en tant qu'alternative à ce qui est ; penser cette Renaissance doit pouvoir objectivement exiger ce que voici : poser les conditions de possibilité d'une alternative produite à partir de *ce qui existe* effectivement. La « Renaissance » étant une praxis, et non plus une catharsis, serait-elle d'emprunt...

Assurément, l'ambivalence comportementale, discursive et cognitive de l'*homo arabicus* face à la Renaissance comme projet (et, à la fois, comme dépassement de cette ambivalence même) est le corollaire de ceci, que cet homme théorise la « Renaissance » en la décontextualisant, en la déréalisant²⁰. Autrement dit, l'*homo arabicus* pense la Renaissance dans le cadre d'outils théoriques d'autant plus obsolètes (en dépit de leur apparence opérationnelle) qu'ils se *traditionnalisent* :

– l'*homo arabicus* pense la « Renaissance arabe » dans et à partir du modèle arabo-islamique qui s'enracine sans cesse dans le passé, dans l'Origine ; et en s'éloignant de plus en plus considérablement du passé, ce modèle ne permet pas que s'exerce à son propos une pensée objective ; plus encore, les faits objectifs sur lesquels s'établit ce modèle faisant défaut, toute volonté de le penser devient sans objet.

¹⁶ Voir Pierre Rosanvallon 2002, p. 16. L'auteur y dit, en substance, ceci, que le fait que la démocratie soit une institution faite pour l'expérimentation de la liberté, elle ne suffit pas pour autant pour qu'elle soit une solution problématique au service de l'instauration de la « Cité » qui est, elle-même, au service d'hommes libres.

¹⁷ Quand elle intègre à sa logosphère les sociétés maghrébines, la littérature pana-arabe relative à la Renaissance, est plus soucieuse de l'« unité » de la « nation » arabe et de son accès à la « modernité » que de la démocratie comme horizon indépassable de l'existence humaine. Cf., à titre d'exemple, Salama Moussa 1987 (en arabe) ; Bourhan Ghalioun 1987 (en arabe) ; Mohammed Abed Al-Jabri, 1988 (en arabe). *Idem* 1995.

¹⁸ A. Laroui 1993, p. 222-223. Rémi Leveau et Abdellah Hammoudi (sous la dir.) et Khadija Mohsen-Finan (coordination) 2004.

¹⁹ Abdellah Laroui 1987, p.p. 127-151.

²⁰ Voir Ghassan Tuéni 1991 (en arabe).

– l'*homo arabicus* pense la « Renaissance arabe » dans et à partir du modèle européen. Mais à l'inverse du premier modèle (re)traditionaliste, le modèle européen s'enracine dans le futur ; il se confond avec le futur ; il *produit* le futur. Et toute volonté « nationalitaire » arabe d'être en synergie avec ce processus producteur d'avenir s'amenuise sous l'effet du gigantisme des progrès politiques, économiques, sociaux, scientifiques, télé-technologiques, culturels, etc., générés par ce modèle « dromologique » (du terme grec *dromos* signifiant vitesse)

En fait, l'alternative consiste moins dans l'emprunt de l'un ou l'autre modèle, que dans l'analyse de la réalité du « déclin » (versus « renaissance »). C'est le fait de faire l'impasse sur la nécessité incontournable de cette analyse – analyse qui fait se conjindre la volonté de Renaissance avec la conscience de l'urgence de la production-maintien de cette même volonté –, qui éclaire le pourquoi et le comment de l'« exigence » d'une « Renaissance arabe » autre. Mais cette « exigence » pourrait, d'une part, occulter le réel socio-historique et politique, et, d'autre part, *déterminer idéologiquement* le rapport du réel arabe en question avec l'un des deux modèles susmentionnés. En d'autres termes, le discours ou l'exigence de Renaissance, en optant ou en « intériorisant » l'un des modèles, est susceptible de l'utiliser comme théorie de couverture/légitimation ou comme écran qui occulte, précisément, le vécu multidimensionnel et la réalité économique et socio-politique des peuples arabes ou *d'expression arabe* comme le sont, on le sait, quelques-uns qui ressortissent de l'Afrique du Nord-Ouest.

Les approches et les analyses contenues dans les « *langages arabes du présent* »²¹ convergent, chacune selon ses démarches propres, vers un point essentiel : à savoir que la représentation arabe de la Renaissance découle de la relation structurelle qui unit quatre composantes : le modèle européen, le modèle arabo-islamique, la question radicale du « déclin » et l'exigence philosophico-politique d'en sortir. En outre, la relation qui existe entre ses quatre facteurs se complexifie quand les sous-composantes (culturelle, scientifique, éthique, esthétique, économique, sociale, politique, juridique, stratégique, etc.) de chacun d'eux entre se mettent en rapport avec celles des trois autres ou inversement. De là, plus qu'à un « conflit des interprétations » (Paul Ricœur) de la nature du rapport en questions, au Maroc, on est en présence d'une mise à nu salutaire des structures anthropologiques et logiques de la conscience « arabe » contemporaine dans son désir besogneux de réaliser la Renaissance, *hic et nunc*.

Faisons court. La pensée arabe moderne et contemporaine s'articule, selon les promesses des thèses multiples qui la traversent, à la Renaissance du point de vue d'une double perspective : celle du *recommencement* et celle de la *problématisation*. Plus précisément, la Renaissance, pour la pensée arabe et ses différentes composantes, demeure un *projet*. La Renaissance renvoie à une pensée du *commencement* et des *limites*²². Ces thèses rappellent, en substance, comment la problématisation de l'idée de Renaissance détermine, et ne cesse de le faire, le renouveau même de la pensée arabe et son arborescence en interprétations (souvent différentes, contradictoires, conflictuelles...) du passé, du présent et de l'avenir du Monde Arabe et de ses *cultures*.

Etant donné la configuration et la constellation politiques, idéologiques et culturelles qui déterminent de part en part le Monde arabe, il est canoniquement évident que si une Renaissance arabe nouvelle il y a, elle pourra un jour se faire avec les prophètes de Dieu, certes, mais aussi avec les prophètes des hommes et des nations. Cette dyarchie est d'autant plus compréhensible qu'elle fait fond sur la composition multiconfessionnelle et multiculturelle-multilinguistique de l'univers arabe. C'est ce qu'occultent les propos

²¹ Jacques Berque 1974.

²² Nassif Nassar 1997, pp. 57-80 (en arabe).

intéressés et irrationnels de certains chercheurs maghrébins soucieux d'apparaître plus Arabes que les Arabes...²³

II. La région au Maroc la légitimité politique et la diversité humaine et culturelle

L'importance théorique et pratique du paradigme institutionnel de la Région²⁴ (Réforme Constitutionnelle de septembre 1996 et Initiative Nationale pour le Développement Humain, (été 2005) tel qu'il est à l'œuvre au sein des discours officiels marocains, est d'autant plus claire qu'elle souligne le lien qui fait nationaliser ou trans-nationaliser ou encore métisser le rhizome culturel qu'est la diversité humaine à l'œuvre au du Maroc.

Ce paradigme permet d'aborder la question du Maroc comme horizon culturel métissé. Le métissage étant une transformation, une métamorphose ou un basculement de l'identité dans la diversalité, la région est un des supports essentiels de la pratique démocratique qui se base, elle, sur la transversalité et non plus exclusivement sur le centralisme. Il n'est pas ici question d'opposer la diversité de la société à l'unitarisme de l'Etat. Le centralisme dit « démocratique » ayant fait l'expérience historique qui fut la sienne, au siècle dernier, les acteurs de la lecture et de la mise en œuvre du concept de la région se doivent d'être constamment attentifs à l'idée de délégation ou de décentralisation.

1. La région : une ressource et un horizon démocratique

La décentralisation est au principe de la philosophie politique qui formule la définition de la région par les discours royaux précités. De même que la notion du transfert de souveraineté obéit rigoureusement à la représentation marocaine de l'Etat, de même la mise en perspective prospective de celui-ci ne déroge pas à cette règle. En d'autres termes, pas plus qu'il ne s'agit de « réinventer » notre Etat, il n'est question de « créer » la région. Comme l'histoire, les géographies (humaine et physique) fondent, en amont (recherche fondamentale) et en aval (recherches et application opérationnelles), un Maroc où, à côté de la diversité bénéfique des régions, la diversalité des cultures est d'emblée une donnée structurelle; le produit d'une métamorphose historiquement et concrètement attestée. Celle-ci est en même temps intériorisée par la société et par l'Etat. L'histoire des mentalités l'atteste, à l'instar des sciences et de la sociologie politiques, du reste.

Le paradigme régional est moins « régionaliste » ou administratif que juridique. Pratiquement et en principe, il devrait avoir comme support essentiel de la souveraineté organique aux actions d'équité qu'elle (la souveraineté) met en œuvre au plan de tous les domaines nationaux et internationaux dans lesquelles elle s'inscrit et s'incarne. Ces domaines, on comprendra qu'ils fassent l'objet d'une délibération institutionnelle et sociétale transversale mais orchestrée et modérée par l'Etat central. Ils n'auraient à être donc le fait ni des voix des « marges » (pourtant très actives) de la société, ni de ses « centres » autoproclamés comme tels et bénis par leurs connivences avec les pouvoirs des médias (et des appareils éducatifs) qui s'arrogent le droit (ou le non-droit) de dispatcher le peuple en deux

²³ A titre illustratif, voir Ali Daoui 2003, pp. 78-96 et notamment note 31, p. 96 (en arabe).

²⁴ Du 12 décembre 1962 au 5 novembre 1997, tous les discours de feu le roi Hassan II accordent une place privilégiée au concept de Région. Ainsi en est-il des discours du 12-12-1962, du 8-10-1963, du 3-3-1967, du 9-10-1967, du 12-9-1968, du 22-3-1969, du 24-10-1984, du 8-4-1988, du 24-7-1989, du 8-9-1992, du 16-9-1992, du 3-3-1993, du 29-3-1993, du 25-5-1993, du 16-7-1993, du 9-4-1994, du 6-2-1994, du 3-3-1996, du 20-8-1996, du 5-11-1996, et du 5-11-1997. De même le discours de S. M. Le Roi Mohammed VI, prononcé le 6 novembre 2003 ainsi que les discours récents présentant l'INDH (Initiative Nationale de Développement Humain, été 2005), accordent une place d'importance multidimensionnelle à la Région.

catégories: l'« autochtone » et la « civilisée »²⁵. Cette ventilation délirante étant une des conséquences d'une philosophie du langage significativement naïve, parce que porteuse d'une illusion intéressée par la perpétuation des privilèges ethnocentriques qu'elle légitime: ce en quoi une telle « philosophie » est une idéologie... exogène, étrange, inquiétante, dangereuse.

La construction de la région a une histoire. Celle-ci est pan-humaine. Seulement, avant que la région ne devienne un fait historique, elle aura d'abord été le produit d'un débat contextuel, c'est-à-dire situé dans un temps et un espace institutionnels déterminés et précis. C'est pourquoi il y a autant de conceptions de la région qu'il y a de souverainetés nationales (USA, Royaume Uni, Espagne, Allemagne, Suisse, Brésil, Mexique, etc.).

La théorie de la région dépasse donc le seul cadre économique, par exemple. Elle symbolise la mutation de la totalité de la société qui la produit et l'applique. Or, *ici et maintenant*, cette mutation aura à considérer, dialectiquement et pragmatiquement, les mutations turbulentes de nos sociétés contemporaines: une revendication et une recherche convulsive par les individus « genrés » (différence des sexes), les groupes, les institutions, les organisations, les associations (dont les ONG), les cultures (langues, arts, mass-médias...), les « régions », les jeunes, etc., d'une multiplicité fondamentale. En d'autres termes, chacun de ces acteurs revendique et recherche, chacun à sa manière et selon sa définition de la situation (région, société, Etat...), sa vérité, une vérité qui ne soit plus confisquée par les institutions-tampons qui sont chargées (par qui ?) d'être des médiateurs entre le symbole légitime de la souveraineté nationale et la multitude des acteurs que voilà.

2. Région, être-en-commun et logiques de créativité

Même fantomatique, tout comme tout homme (quel qu'en soit le sexe ou le discours) n'est pas sans moi, je ne puis exister sans lui. C'est cette dialectique qui est en jeu dans les coexistences métisses que la théorie institutionnelle de la Région postule comme horizon que les pratiques sociétiques sont capables d'atteindre. La Région représente en effet un enjeu stratégique: celui de la construction d'un *être-ensemble* basé sur la solidarité et, en même temps, sur la différence comme logique de créativité. Ce qui implique la construction d'une méthodologie et de mots nouveaux qui rompent avec la « langue de bois » qui aura longtemps oblitéré l'accès à la connaissance du Divers tel qu'il anime et travaille la société marocaine concrète.

Il s'agit d'aller au-delà des ombres des composantes molaires de la société marocaine. Ce qui spécifie la dimension diversaliste du Maroc, ce n'est pas le fait du métissage biologique et culturel (puisqu'il y en a partout chez les marocains), mais la place qu'il occupe dans ce pays. Autrement dit, cette dimension est la métaphore vive de l'Autre qui est organique aux tréfonds psycho-culturels du Maroc métis. Cependant, encore faut-il que la métaphore fasse *événement théorique*. C'est à conditionner le paradigme de région par l'avènement de cet événement que la région, de l'un des critères de notre société plurielle qu'il est, pourrait devenir partie intégrante des éléments de la grille d'évaluation de la mise en œuvre de nos valeurs ancestrales d'équité et de justice. Je dis bien ancestral parce que *et* notre société *et* son Etat son approchables (au sens de connaître) à partir de cette ancestralité même. C'est la négation de celle-ci et, donc, la tentation de néantiser le socle archéologique, ancien, des socio-ethno-cultures et de l'Etat marocains, qui appellent une nouvelle tendance politico-gnistique, historiographique et juridique, qui s'inscrit dans le temps présent et les temps immédiats et prospectifs, dans une approche plus sereine des différents problèmes qui sont liés à l'idée de région. Une approche plus réfléchie, plus anthropologique, voire psychanalytique, est envisageable qui étudie, pour les prévenir, les effets « acculturels » des

²⁵ Hélène Claudot-Hawad, *Les tiffinagh comme écriture du détournement. Usages touaregs* (à paraître).

« résistances » à/contre le paradigme socio-politique de Région. Sans entrer dans les détails ni cultiver l'idée d'encerclement, ces résistances obéissent à des motivations diverses. De toute manière, elles sont extérieures et intérieures.

3. L'invention de la région est un défi politique et culturel

Nul oubli n'est concevable, possible, dans ce vaste mais déterminant défi: celui de la postulation et de la construction de la Région²⁶. A l'instar du quasi-dévolement de la règle démocratique par certains *traitements courants* et « habitudes » jupitériennes, la question (de cette nature) de la Région demeure omniprésente : ce qui signifie qu'elle n'est toujours pas réglée ou, puisque son règlement est enclenché par la dynamique socio-politique et culturelle nationale, qu'elle achopperait sur les « résistances » d'idéologies qui ne disent pas leurs noms et qui entravent marche du Maroc vers la construction d'un rhizome plénièrement marocain : soit un Etat qui n'est pas contre la société, ni contre les diverses composantes de celle-ci. En clair, l'existence de « résistances » à la région atteste de ceci, que la dynamique que voilà en la matière est justifiée et que les traitements douteux de cette question sont devenus caducs. La question du Sahara occidental est le révélateur majeur de cette caducité drastique.

Au Maroc, toutes les régions ont contribué à la constitution des logiques transculturelles nationales, et ce, sans que personne ne s'en rende compte, car la fusion culturelle des Marocain-e-s favorisait (et continue de favoriser), l'avènement d'une culture diversaliste et unitéiste, à la fois. Il est d'aucuns qui objecteront que la culture ne nourrit pas son homme et que même en le nourrissant, elle est nécessaire à maintenir et à défendre, mais pas suffisante. Qu'est-ce qui est donc *et* nécessaire *et* suffisant, donc? L'équité et la justice?

4. Equité et diversité humaine

Mais n'est-ce pas que la présente réflexion a d'entrée de jeu posée cette question ? Récapitulons. La région comme paradigme moléculaire et polyarchique est de nature à mettre en œuvre le sauvegarde et le développement de la diversité humaine au Maroc.

Il est important de souligner ceci: la culture cosmopolite est une des fondations prioritaires du développement humain au sein des stratégies à venir de transferts d'hégémonie de créativité dans le cadre de la « Province » télé-techno-scientifique actuellement de plus en plus hégémonique.

Manifestement très actuel au Maroc (au niveau des missions de l'Ecole et des Etablissements d'enseignement supérieur, à tout le moins), ce débat gagnerait en profondeur et en clarté, s'il s'articulait sur l'avènement, – constitutionnel et d'ores et déjà décennal –, dans ce pays, du Sénat (la deuxième chambre du parlement) et de la Région, et, en même temps, sur la demande de reconnaissance des cultures « populaires » et « régionales » par les pouvoirs locaux et régionaux.

5. Inventer la Région n'est pas la recréer

C'est l'invention de *la* Région par les cultures et les individus concrets qui lui sont organiques, qui créera *les* Régions.

La présente contribution à un débat majeur devrait être relayée ou critiquée par d'autres approches car le pari est de déboucher sur la formulation de politiques culturelles de proximité et recadrées par une lecture, *in fine*, des attendus d'une théorie rigoureuse, démocratique et sans exclusivisme de la Région. Il ne s'agit pas de débattre de ce que la

²⁶26²⁶ Ali Sedjari 1995, pp. 111-117.

Région peut nous donner, mais de ce que nous pouvons faire pour elle. Certes, elle est aussi un concept lié à la théorie de l'aménagement du territoire. Mais encore faut-il faire de nécessité vertu, autrement dit: aménager des espaces destinés aux sciences capables de répondre aux demandes de nos régions.

Exemples: une ophtalmologie spécifique au désert ou au pré-désert; des sciences agronomiques adaptées à ces mêmes zones ainsi qu'aux zones arides ou semi-arides ou montagneuses ou encore aux littoraux. Trois autres exemples (de taille) : celui de l'eau, des transports (Qu'attend-t-on pour creuser un tunnel sous le Haut-Atlas Central ou réaliser l'extension des réseaux ferroviaires et auto routiers ?) et de l'exploitation des richesses halieutiques. Ce sont trois chantiers d'importance qui doivent être ouverts car ils font partie intégrante de la démocratie territoriale et des politiques de désenclavement égalitariste et d'intégration régionales et interrégionales. Va-t-on encore objecter que ces domaines et celui de l'« aménagement linguistique » du territoire, sont d'ordre « culturel »...? En bref, l'événement réaliste et efficace d'un aménagement du territoire en termes politiques, culturels et télé-techno-scientifiques passe par l'instauration de régions autonomes et, en même temps, par celle d'un Etat décentralisé-décentralisé.

La démocratie n'est pas uniquement une fin, mais elle aussi un moyen. Des pans entiers de l'humanité vivent à l'âge post-démocratique. La Région n'est l'apanage de personne, car il n'est pas encore prouvé qu'elle n'est qu'une simple panacée.

Comme dirait le barbu de Trèves (il s'agit de Karl Marx), il s'agit moins de penser la région que de la créer. En reconnaissant officiellement l'état de précarité avancée accablant ses régions et ses « ethno-cultures » les plus enclavées et les démunies, le Maroc officiel ne peut que faire de nécessité vertu, c'est-à-dire créer les conditions de possibilités d'une productivité conceptuelle capable de mettre à nu un des aspects des marges de son humanité socioculturelle et économique. – le vécu des communautés Noires du Maroc que nous présentons ci-après n'est qu'un exemple parmi d'autres illustrant la précarité structurelle des en questions.

III. Un cas de développement culturel alternatif : la communauté noire d'Essaouira-Mogador

Les développements qui suivent se branchent sur la ville d'Essaouira (l'ex-Mogador des Phéniciens) et son arrière pays afin de déchiffrer la signification culturelle du Maroc Noir et notamment des Afro-marocains d'Essaouira dont la présence est attestée dans cette cité portuaire depuis le XVIII^e siècle, c'est-à-dire depuis la fondation de ce « Port de Tombouctou » par le sultan Mohammed Ben Abdellah. Quelle est la place occupée par la culture africaine-marocaine dans cet espace urbain initialement métis et cosmopolite ? Cette culture est-elle à même de se développer davantage en étant enracinée dans l'imaginaire culturel des jeunes générations et, à la fois, en se mondialisant et en contribuant à la viabilité durable d'un développement alternatif et en réseau, à travers notamment le Festival International des Gnawa d'Essaouira ?

Les *Gnawa*²⁷, autrement dit : la communauté négro-marocaine et sa confrérie ainsi son ordre culturel africain confrérie négro-marocaine, sont, à la fois, au centre de rites de possession d'origine sub-saharienne et de diverses pratiques interculturelles organiques à la société marocaine. Ces rites – que l'on rencontre également au Brésil (le candomblé, l'umbanda), aux Caraïbes (le vaudou haïtien), en Amérique du Nord (« chants à *Gospel* »...) – sont l'objet riche littérature ethnologique. Du fait de l'imaginaire local qui le *réfléchit*, au sens spéculaire de la réflexion, la constellation mentale et esthétique des Gnawa est

²⁷ Voir la monographie magistrale de Viviana Pâques 1990.

subsaharienne et afro-américaine. L'analyse de l'agencement de cette constellation avec les cultures blanco-marocaines débouche sur la nécessité de la prise en compte de la réalité de l'impact diversaliste et transversal de l'ordre culturel des Gnawa sur les cultures que voilà.

Ce qui est abordé ici, c'est moins la description du rituel²⁸ des Gnawa que la présentation et la contextualisation des processus de métissages culturels et esthétiques impliqués par la rencontre, au Maroc, des cultures de ce pays et de celles d'Afrique de l'Ouest et, partant, par l'influence négro-africaine au Maroc et les logiques diversalistes qu'elle y inscrit. Cette restriction obéissant à notre souci méthodologique et éthique de voir accorder dans l'avenir plus d'importance aux notions très voisines de diversité culturelle et humaine²⁹ ainsi qu'aux logiques métisses³⁰.

L'introduction de ces rites dans la société marocaine (hommes et cultures) est le fait des descendants d'esclaves originaires d'Afrique sub-saharienne. La découverte, par les Marocains noirs, des arts des autres diasporas africaines d'Amérique, d'Europe et d'Afrique du Nord, a mis en évidence, grâce à la *world music* notamment, l'auto-affirmation de leur identité culturelle et, par voie de conséquence, le développement et la sauvegarde des arts afro-marocains.

2. Généalogies de la communauté noire d'Essaouira

La présence des Noirs à Essaouira³¹ est inséparable de la généalogie de celle de *toutes* les populations noires d'Afrique du Nord, – les *Harratines* (serfs agricoles) et *tous* les métis en font partie, toute proportion gardée toutefois. Les Noirs d'origine subsaharienne (descendants d'esclaves), très métissés, se rencontrent dans les oasis présahariennes et les villes marocaines « noires ». La généalogie d'une telle présence est logiquement liée à la conception étatique de la politique intérieure et extérieure du Maroc saâdien et post-saâdien, mais également à la marocanisation-assimilation définitive des Noirs d'origine subsaharienne. Comme les *Harratines* et les autres composantes de la société marocaine, ils devaient assurer leur subsistance et, donc, *travailler*. La formation professionnelle polyvalente, celle qu'ils acquéraient à Machr'a R'mel (nord-est de Kenitra), par exemple, facilitant leur embauche, soit par le biais de leur enrôlement dans l'armée régulière, soit dans d'autres secteurs d'activité socio-économiques. Toujours concernant la présence des Noirs à Essaouira et dans son arrière-pays, la genèse suivante, généralement avancée, est logiquement non satisfaisante. Non seulement elle ne prend en compte ni le métissage bio-culturel, ni les familles des « citoyens-soldats »³² du contingent militaire affecté à Mogador, mais encore elle divise la ville en Noirs et « Blancs » :

— Ce sont les populations autochtones noires résiduelles.

— Ce sont les Noirs, maçons et constructeurs. Georges Höst rapporte ce fait en 1764. Ces Noirs maçons sont venus de Marrakech, dit-on. Cette population étant, peut-être, issue des populations noires marocaines autochtones, mais devenues « résiduelles ».

— Ce sont les Noirs issus de la « noria transsaharienne », c'est-à-dire de la traite négrière. Ce sont probablement les descendants des Noirs des sucreries saâdiennes (XVI^e siècle) qui ont

²⁸ B. Benachir 2001.

²⁹ A ce propos, voir la Déclaration de l'UNESCO sur la diversité humaine et culturelle : www.unesco.org/déclaration.

³⁰ Jean-Loup Amselle 1990 ; Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo 1999.

³¹ « Les populations noires de la région [d'Essaouira] sont venues en deux vagues. D'abord pour travailler dans la sucrerie saâdienne, à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Ces anciens esclaves noirs se sont intégrés progressivement à la société berbère. La deuxième vague est celle des Gnawa d'Essaouira qui date de la fin du XVII^e et du XIX^e siècle. » (A. Mana et M. Delaborde 1991).

³² D. Ben Driss Ottmani 1997.

périclité suite à la découverte du Nouveau Monde et de ses exportations sucrières vers l'Europe.

— Ce sont les *Ganga*³³, Noirs parlant le *tachalhit* (une variante de la langue Amazighe ou « berbère»). Ils sont implantés depuis longtemps chez les Haha, mais aussi et surtout dans le Souss et dans les oasis et les vallées arrosées par les rivières qui prennent source dans le Haut Atlas Central et qui contournent l'Anti-Atlas pour finir dans l'océan Atlantique, entre Tata et Tan Tan.

— Ce sont les soldats noirs de la Garde Noire (*Boukhari-s*). Il y avait des *Boukhari-s* (leur mosquée est à Souk Ouaka). Le plan Cornut pour la construction d'Essaouira indique l'emplacement du « quartier des Noirs »³⁴.

« *An-Naciri avance le chiffre de 2000 hommes du contingent [Noir] qui s'était installé à Mogador au temps du Sultan Sidi Mohamed Ben Abdallah. Ce chiffre n'inclut pas évidemment les familles des soldats. Le contingent militaire le plus important était constitué par les soldats noirs ou Abid El Boukhari. Une source anglaise révèle qu'en 1793 il y avait 1800 soldats noirs dans la cité* »³⁵. A l'instar du décompte chiffré établi par l'historien marocain an-Naciri (vol. IX, 1923), le nombre des soldats noirs de la caserne d'Essaouira n'inclut pas les membres de leurs familles (épouses, enfants et probablement leurs parentèles, aussi).

— C'est, dit-on, la légion « sénégalaise » dont des membres seraient restés à Essaouira, après la fin de la guerre de 1914-1918³⁶.

3. Essaouira : Port de Tombouctou

C'est de l'influence et du métissage culturel de ces Noirs sur, ou avec, les « autochtones blancs » que nous traitons dans ce qui suit, en termes d'ethnographie urbaine et d'ethnométhodologie³⁷.

Essaouira est la seule ville du Maroc où les Afro-Marocains ont construit, à la fin du XIX^e siècle, un sanctuaire, une *zaouïa*, celle de *Sidi Bilâl*. Ce sanctuaire se situe à côté de la *Sqala* (batterie de canons), le long de l'Océan atlantique. Il est doté d'une école coranique; au fond du patio du sanctuaire, on trouve quatre pièces de cérémonies rituelles. A Essaouira, l'influence de la civilisation du *Bilad es-Soudan* (expression arabe signifiant « Pays des Noirs », i.e. l'Afrique) est un tropicalisme urbain et esthétique transversal qui touche l'ensemble des composantes de la totalité des cultures qui y sont en action. Il nourrit l'imaginaire des jeunes générations, et devient le creuset d'une culture capable de passer du localisme à l'universalité. Toutefois, si ce tropicalisme n'est supporté en surface que par une existence fantomatique, l'espace d'expression identitaire africain-marocain possède une consistance d'autant plus symboliquement forte que celle-ci est immanente à l'épaisseur de la mémoire collective marocaine et à ses strates souterraines oubliées, ou secrètement célébrées, comme l'attestent de nombreux travaux ethnologiques. Et cet espace en révèle un autre, occulté, qui devient une autre *Afrique fantôme*, pour parler avec Michel Leiris. Cette *Afrique fantôme*, c'est l'homme austral et en particulier les Gnawa; elle constitue la face cachée et, sans doute, l'envers de l'identité inter-ethnique originaire syncrétique d'Essaouira.

³³ Myriam Rovsing Olsen 1997.

³⁴ F. Benoît 1933.

³⁵ D. Ben Driss Ottman 1997.

³⁶ Exactement comme tous les éléments « ethniques » précités, les « *citoyens soldats* [ceux du contingent militaire composé de Noirs] *laissèrent leur marque dans la composition sociale de la ville. Des quartiers portent encore le nom des différents contingents: quartier Bouakhr [les Noirs], quartier Bani Antar, Derb Ahl Agadir, Derb Al Alouj [chrétiens convertis]. Ces quartiers étaient le lieu d'habitation initiale des différents groupes* » (dans D. Ben Driss Ottman 1997).

³⁷ A. Schutz 1932, H. Garfinkel 1967, L. Quéré 1984, A. Coulon 1987.

Plusieurs thèmes peuvent ponctuer la progression de notre présente réflexion. L'un de ces thèmes consiste, précisément, dans la contextualisation de cette réflexion, et dans sa restitution au contexte cultu(r)el d'Essaouira³⁸. De telle manière seulement, notre approche pourrait donner à voir la part invisible ou le négatif de cette ville. Cette part est Autre et, en même temps, Même : *voir* la vicariance culturelle à Essaouira et, à la fois, *analyser* les mécanismes à travers lesquels l'ordre culturel noir occupe la place laissée vacante par la cultures « majoritaires » « autochtones ». Il y a là comme un « retour du refoulé » interculturel et métissé : en ressortissant d'un espace urbain (Essaouira) auquel il participe, et que, en y participant, il révèle et en rend visible l'impensé (sa portée négro-africaine), l'ordre culturel négro-marocain local se maintient et s'affirme.

En effet, telle qu'elle s'est constituée à Essaouira, la culture urbaine est à lire à partir de la prévalence culturelle de l'élément Noir sur la « pop'culture » locale, puisqu'il n'y avait que lui, à côté des trois ordres constitués de la ville, au moment de sa construction et tout le long de la première moitié du XIX^e siècle, à savoir : les représentants de l'Etat central marocain, le personnel consulaire européen et les commerçants judéo-marocains.

Or, la présence et la fonction des expressions culturelles à Essaouira participent du paradigme africain de cette ville. Par paradigme africain, nous entendons désigner la production, consciente ou inconsciente, à travers les expressions picturales, musicales, rituelles, etc., de la *quiddité* (l'essence de la chose, selon les thomistes) ou de la spécificité d'Essaouira et, en même temps, de ses ethno-cultures transversales à son espace urbain.

Un des mouvements génésiques de l'importance de plus en plus affirmée de l'ordre culturel africain-marocain, c'est la rencontre de l'identité culturelle négro-marocaine avec les mouvements culturels planétaires désignés par les expressions de *world music* et de *world culture* (*jazz, rhythm and Blues, Living Theater, hip hop, ragamuffin*, etc.), qui sont, comme on le sait, d'origine africaine-américaine. Loin de constituer uniquement un processus de « déterritorialisation »³⁹, cette rencontre culturelle pan-diasporique africaine avec « la mondialisation globalisée » des musiques du monde, a également déclenché le processus d'« altermondialisation » des expressions artistiques des Noirs d'Essaouira.

La fonction « symbolique » de ces Noirs se libère ainsi de son localisme et de sa dimension strictement rituelle pour acquérir progressivement et sûrement un statut esthétique qui s'agence avec le dehors, avec l'harmonie universelle en noir et blanc, pour parler avec Fourier. De même que leur musique, leur peinture, ici à Essaouira, produit le basculement de cette culture « mineure » dans l'universel ou, si l'on veut, dans les Ailleurs, dans les identités qui, pour cesser de fonctionner comme recherche mimétique de soi, s'agence comme singularité, ou ritournelle, avec la nécessité d'exister, certes, mais d'exister en tant qu'œuvre d'art...

La saisie de la signification du *tournant esthétique* en question. Car, à être analysé du point de vue de l'ethnographie urbaine, ce tournant constitue, aussi, un *tournant socio-urbain*. Non seulement ce tournant dé-ritualise les expressions culturelles noires d'Essaouira en les donnant à voir et à se produire comme *spectacle*, mais, plus encore, il instaure un *Cogito* de l'artiste d'obédience négro-africaine. Ce *Cogito* permettant à cet artiste d'affirmer son *existence sociale plénière*. C'est l'*effet-Aufhebung* : le souvenir de l'esclavage persiste, mais transmué en corybantes dionysiaques qui permettent à la honte d'être soi (Noir, donc « esclave ») de devenir une ressource, voire une puissance, tout à la fois ontologique, existentielle et sociale. L'énoncé du *Cogito* que voilà pourrait être formulé de la manière suivante : *Ce que je joue, comme musicien africain-marocain, ce n'est pas uniquement ce que*

³⁸ *Traces du Présent* (dossier spécial : *Essaouira. Regards croisés*), n° 2/3, Marrakech, 1994.

³⁹ G. Deleuze et F. Guattari 1980.

*je suis; je suis également ce que je produis et, en même temps, ce que je deviens en le produisant*⁴⁰.

Dès lors, elle est la spécificité de la place occupée par la culture afro-marocaine à Essaouira ? Quelle signification donner à ceci, que, – à la différence des autres villes marocaines « noires » comme Marrakech –, la population noire d'Essaouira jouit, auprès des autres populations de cette ville, d'une primauté culturelle évidente ? Ce qui fait la spécificité des membres de la communauté noire d'Essaouira, c'est la position particulière qu'ils y occupent comme « guitare du pauvre »⁴¹ et *blues* des marges sociales. A Essaouira, les musiciens Noirs sont la guitare du pauvre ou du marginal. Le *Gumbri* (guitare basse à trois cordes avec caisse rectangulaire d'origine subsaharienne) et le chant représentent le support essentiel de la culture des personnes noires d'Essaouira. En clair, ils sont l'emblème de cette ville. En dépit du statut urbain et social marginal des animateurs de cette musique et de ce répertoire (qui rappelle le *pearching* des Africains-Américains des ghettos), ce sont des références culturelles acceptées et de plus en plus glorifiées par les jeunes mogadoriens et de plus en plus par des pans entiers de la jeunesse marocaine, voire mondiale. C'est l'effet-diaspora ou l'effet-réseau⁴².

À Essaouira, la réception « festive » des expressions artistiques et « rituelles » africaines s'est déplacée. Prenons le rite : il devient, chez les jeunes d'Essaouira, une *catharsis*. Les rites de possession africains instituent la ville et, à la fois, celle-ci institue ceux-là. Qu'est-ce qui explique cette forge métisse qui institue la transversalité existentielle des identités culturelles tant individuelles que collectives ? C'est le détournement, par les « blancs », des arts « nègres ». Etant indissociables des vicissitudes « postmodernes » du paysage ethnique et social marocain dans son ensemble, les « institutions imaginaires » négro-marocaines d'Essaouira sont devenues l'objet d'une captation dont les auteurs sont les clients « blancs » de ces institutions.

En tant que transe des confins de la société, la nuit rituelle de transe (*derdeba*) des Noirs d'Essaouira incite le marginal, ou le « ghettoisé », à expérimenter les limites de sa transe, à aller au bout de sa transe. Mais, en même temps, cette transe n'est pas mystique; c'est un panaché de fatalité sociale et historique, de sous-développement, de marginalité, de problèmes de jeunesse désœuvrée, de citoyenneté en cours de décomposition-recomposition.

A la marginalité, à la précarité socio-économique et à la fragilité psychologique d'une majorité des jeunes d'Essaouira, il faut ajouter la précarité sociale et infra-structurelle de cette ville: la médina (l'ancienne ville) y est devenue un ghetto, un « bidonville », comme l'atteste l'état de délabrement avancé de l'ancien quartier juif (*le mellah*).

En bref, les rituels afro-marocains participent d'un contexte social et humain devenu « composite » (le mot est du sociologue marocain Paul Pascon) et non exclusivement de « l'inquiétante étrangeté » de l'imaginaire « africain » d'Essaouira, qui, lui, est d'autant plus fantomatique (dans le sens grec du terme *phantasma*: fantasmatique et fantomatique) qu'il se nourrit de la mémoire, éteinte, des fastes de jadis, à savoir: l'âge d'or d'Essaouira du temps des négociants juifs, des consuls européens et des soldats de la Garde Noire... Essaouira a cessé d'être le « Port de Tombouctou » et de Marrakech que, jadis, elle fut. Le déclin et la fin, consécutivement à la découverte du Continent américain, du rôle d'intermédiaire commercial transsaharien qui fut, des siècles durant, celui du Maroc entre l'Afrique Noire, le Moyen-

⁴⁰ C'est tout le contraire de l'identité individuelle de l'artiste marocain d'origine bédouine, ou rurale, déplacé, *sub-urbanisé*, du fait de l'exode rural. Nous l'avons déjà noté, Essaouira est, dès sa fondation, une ville, au sens plein du terme. De là, chez les Noirs de cette cité, la constitution, entre autres éclatements vers le réel, d'un rapport esthétique-urbain à la réalité et l'existence.

⁴¹ Pour détourner l'expression du sociologue américain Irving Goffman: « Culture du pauvre ».

⁴² Barbara Glowczewski 2003.

Orient et l'Europe, ayant sonné le glas d'un Mogador naguère perçu comme « Eldorado marocain »⁴³.

4. Entre Dionysos, contre-culture et multitude

Le regard d'une ville croise celui de ses artistes et, au-delà, celui de l'ensemble de ses acteurs. Il faut donner toute son importance à cette synergie existentielle car elle exprime l'impensé (à Essaouira, cet impensé, c'est la précarité) de la ville et, corollairement, *ce qu'elle est, ici et maintenant*.

L'importance sociale de la culture négro-marocaine à Essaouira est une des conséquences du vide culturel consécutif à la déliquescence de l'ancienne vie culturelle traditionnelle désertée par les jeunes qui, eux, privilégient les groupes folk, qui existent sur les plans national et international et qui sont relayés localement par les musiciens Noirs. De plus, ce phénomène de « *blackisation* » culturelle renvoie à un statut que, désormais, ces musiciens ont acquis: ils se sont universalisés et, en l'étant devenus, ils *réfléchissent* la ville et en sont devenus les interprètes. Ce basculement dans le monde et l'Ailleurs, nous comprenons qu'il symbolise le passage du virtuel au concret: c'est *l'effet-réseaux*.

En effet, ce rapport réflexif explique ceci, qu'une ville est ce que ses expressions culturelles en disent; et, en en étant « chantée », décrite, elle les fait dire et exister, à son tour. D'autre part, et simultanément, les facteurs privilégiés (les musiciens) de ces expressions culturelles sont les aèdes ou les griots de cette situation ethno-urbaine puisqu'ils traduisent – esthétiquement et selon les attendus anthropologiques de l'acte réflexif – cette situation. *Inversement*, en donnant à voir ou à écouter cette situation, ces expressions culturelles l'approfondissent et l'affirment étant donné que la *monstration*, ou la manifestation, de *ce qu'il y a*, est indissociable de *ce qu'il y a*, c'est-à-dire, en l'occurrence: la ville, le fait qu'elle est pauvre, délaissée et déshéritée.

La synergie existentielle ville/arts africains renforce la culture noire (musique, chant...) du fait que ces arts sont organiques à la ville et constituent un phénomène irréfragablement urbain. C'est là une situation d'autant plus singulière que l'arrière-pays ou l'espace géographique de référence historiquement attesté des Noirs d'Essaouira et de leurs expressions culturelles et artistiques, c'est l'Afrique au sud du Sahara, et non plus la compagne qui environne cette ville.

Un étrange, mais intense, pacte communicationnel unit les artistes noirs d'Essaouira, – dont l'imaginaire est subsaharien –, à leur public. En étant les révélateurs de l'impensé (la précarité socio-économique) de leur public et de ses conditions matérielles d'existence, ils expriment non seulement leurs Ailleurs noirs, mais encore le statut d'oubliés de l'histoire tant de ce public que de la situation altérée, devenue proto-urbaine, d'Essaouira. Les artistes noirs (les Gnawa) constituent, ici, l'*organon* de la *quiddité* d'une identité culturelle en fusion, en perpétuelle procession vers *ce qu'elle est*, ici et maintenant. Ces artistes sont les griots de l'étrangeté et de l'absence de fond : ils donnent existence et consistance à la ville et à leur public auxquels ils sont indissociablement liés. Ce triptyque rhizomatique est la traduction culturelle de la marginalité d'une ville. Extraordinaire communion que ce phénomène de solidarité « esthétique » qui unit les auteurs du *Blues négro-marocain*, ces troubadours des marges, à un public qui, lui, personnifie une mémoire orale et existentielle des marges de l'histoire. Cette « unitéisme » (Félix Guattari) se fait selon les procédures réglées d'un potlatch inouï à travers lequel le public, parce que n'ayant rien à donner, offre ses rêves, et les musiciens leurs arts, et, à travers eux, la *catharsis* collective et la transe du pauvre.

⁴³ J. Greg Jackson 1820.

A Essaouira, les arts noirs constituent, à leur manière, la métaphore vivante du vide culturel et du rêve sans lesquels le public jeune ne peut *s'éclater vers ce qu'il est*. D'où la transmutation de ce qui n'est jusque-là qu'imaginaire en fait social total (Marcel Mauss) micro-sociologique. Ce fait social total (*nous les jeunes, décidons d'exister, ici et maintenant, comme phénomène social surdéterminant*) assure le triomphe de l'existence et du rêve sur la fatalité d'une dissociation sociale dont il reste à davantage situer l'origine⁴⁴.

Les arts afro-marocains sont au centre des processus de révélation de l'impensé culturel d'Essaouira. L'impact de ces arts – et de leur universalisation (grâce à la *world culture*) –, sur les jeunes générations à Essaouira, exprime un phénomène d'acculturation réciproque (interethnique) dont la perpétuation est attestée par la reconnaissance dont sont l'objet les emblèmes locaux et internationaux de *Ijakane*⁴⁵ de l'étrangeté légitime, de la minorité, des marges de l'humanité, que sont tant les musiciens noirs que les « blancs » culturellement *blackisés* qui détournent les arts noirs d'exister et d'apparaître. En clair, les effets « acculturels » qu'inscrivent le cosmopolitisme « phéniste » et la « délocalisation » planétaire de la culture négro-africaine d'Essaouira, un auteur les résume comme suit : « *Etant marginaux, les Gnawa, et plus particulièrement ceux d'Essaouira, ville marginale, ont tendance à attirer dans leur culture toutes les marginalités.* »⁴⁶.

Les musiques noires « chauffeuses » des extases collectives des jeunes générations participent de la manifestation généralisée de l'Autre (l'universalité) et du basculement esthétique du Même (le local) dans l'Autre. Elles contribuent à ce travail du négatif qui fait que la dépossession de soi n'est pas vécue sous le mode de la *honte*, mais sur celui de l'*intentionnalité* ou de l'entrée dans le réel concret. Ce phénomène peut s'expliquer par la communauté de situation dont font montre les jeunes à Essaouira consécutivement à l'isolement géographique et à la précarité économique de cette ville. Il peut également l'être par la conservation, même dans une forme quelque peu fragile, de traditions plus fortes finalement dans cette cité que dans une ville comme Marrakech.

Que peut-on préconiser ?

L'événement de la contribution « citoyenne » à l'élaboration d'un champ politique démocratique est incontournable quant aux noces des peuples et de leur destinée. Et à supposer qu'elle soit qu'une ébauche, pareille contribution est un des prolégomènes à une Nouvelle Renaissance du Maroc et de ses socio-cultures. Quoiqu'elle butte sur des contradictions socio-économiques, politiques, théologiques, géostratégiques, etc., internes au Maroc et à ses relations avec le reste du monde (déterminisme de la conjoncture internationale, intégrité territoriale, contestations tous azumuts), la pensée qui pense cette Nouvelle Renaissance marocaine définit et délimite les bases de celle-ci : la démocratie, la liberté, l'unité, la dignité, l'égalité... En outre, nous préconisons la prise en compte de quelques perspectives majeures. Pour que se réalise un Maroc politiquement et culturellement multiple, il est nécessaire et urgent pour ce pays de prendre en compte quelques perspectives majeures parmi lesquelles le courage salubre de devenir : – un horizon de rationalité, – un horizon de dignité, – un horizon de liberté, – un horizon diversaliste. En effet, ces horizons fondent l'égalitarisme et, partant, la démocratie. Ceci d'une part. D'autre part, ils ne sont pas créateurs de *Limes* à l'intérieur et autour du Maroc dont le paradigme de *région* est porteur de la portée fédérale de l'Etat marocain d'autant plus que la dimension culturelle de chaque

⁴⁴ B. Benachir 2005.

⁴⁵ Terme amazigh-berbère signifiant nomades, passeurs.

⁴⁶ G. Lapassade 1998.

région montre comment chacune d'elles constitue, effectivement et depuis des millénaires effectivement une *région à histoire et à écriture*.

Références bibliographiques :

- Mohammed Abed AL-JABRI, *Le discours arabe contemporain, Essai d'analyse critique*, Éd. Dar Attaliaâ, Beyrouth, 3^e édition, 1988 (en arabe).
- , *Introduction à la critique de la raison arabe*, Casablanca, Le Fennec, 1995.
- Azzedine ALLAM, *De la sujétion à la citoyenneté, Itinéraire du concept de Ra'ïya* (à paraître).
- Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, éd. Payot, 1990. Edition revue et augmentée en 1999, chez le même éditeur.
- Jean-Loup AMSELLE et Elikia M'BOKOLO (1985), Paris, éd. La Découverte & Syros, 1999.
- Ahmed Ben Khaled AN-NAÇIRI ES-SLAOUI, *Kitab El-Istiqa li-Akhbar El-Maghrib el-Aqça*, tr. fr. *Histoire du Maroc*, vol. IX, Paris, Geuthner (à partir de 1923).
- Bouazza BENACHIR, *Négritudes du Maroc et du Maghreb. Servitude, cultures à possession et transtherapie*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- , *Esclavage, diaspora africaine et communauté noires du Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Driss BEN DRISS OTTMANI, *Une cité sous les alizés. Mogador, des origines à 1939*, Rabat, La Porte, 1997.
- F. BENOIT, *Cornut, l'Avignonnais et l'urbanisme à Mogador au XVIII^e siècle*, Mémoire de l'Institut Historique de Provence, 3^eme trim. 1933.
- Jacques BERQUE, *Langages arabes du présent*, Paris, Gallimard, 1974.
- Vincent CRAPANZANO, *The Hamadscha*, Univ. of California Press, 1973.
- Abdehafid CHLYEH, *Les Gnaoua du Maroc*, La Pensée sauvage, Grenoble, 1999.
- Alexis CHOTTIN, *Tableau de la musique marocaine*, Paris, Paul Geuthner, 1938.
- Alain COULON, *L'Ethnométhodologie*, Paris, PUF, Que sais-je?, 1987.
- Ali DAOUI, « L'identité culturelle maghrébine et la question de la légitimité », in *La question de la culture dans le Maghreb arabe* (dossier spécial), in *At-Takafa al-Maghribia*, n° 22/23, Rabat, Ministère de la culture, 2003 (en arabe).
- Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *Mille Plateaux, Capitalisme et schizophrénie II*, Paris, Minuit, 1980.
- Emile DERMENGHEM, *Le Culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard, 1954 (rééd. 1982).
- Hicham BEN ABDALLAH EL ALAOUI, « Crise et réforme dans le monde arabe », in *Le Journal hebdomadaire*, Casablanca, 7 octobre 2005.
- A. ETCHEGOYEN, *La Démocratie malade du mensonge*, Paris, François Bourtin-Julliard, 1993.
- Mohammed ENNAJI, *Soldats, domestiques et concubines. L'esclavage au Maroc au XIX^e siècle*, Casablanca-Paris, Balland/Le Nadir, 1994.
- Harold GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs N.J., Printice Hall, 1967 (2^e édition 1984, Cambridge, Polity Press).
- Bourhan GHALIOUN, *Qu'est-ce que la renaissance ?*, Alger, Maoufann Li Annachr, 1987 (en arabe).
- Barbara GLOWCZEWSKI, « La pensée en réseau des Aborigènes », in *Lévi-Strauss et la pensée sauvage, Le Nouvel Observateur*, Hors-Série n° 51, Paris, juillet/août 2003.

Hélène CLAUDOT-HAWAD, *Les tiffinagh comme écriture du détournement. Usages touaregs* (à paraître).

Ahmed HERZENI, *Ecrits sur la gauche, l'islam et la démocratie* (en arabe), Editions de la Société Oudad de Communication, 2002 (en arabe et s.l.é.).

HESPÉRIS TAMUDA, Vol. XXXIX, Fasc. 2, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 2001 (dossier spécial : *La réforme et ses usages, Perspectives marocaines*).

Georg HÖST, *Histoire de l'Empereur du Maroc Mohammed ben Abdallah*, tr. fr. F. Damgaard et P. Gailhanou, La Porte, Rabat, 1998. (édition originale en danoise, 1779).

J. Greg JACKSON, *An Account of the Empire of Marocco & the district of Suse and Tafilelt*, London, 1820.

-----, *An Account of Timbuctoo and Housa Territories in the interior of Africa by al Hage Abd Salam Shabeeny, with notes critical and explanatory, to wich is added letters, fragments, notes and anectodes*, London, 1820.

André JODIN, *Mogador, comptoir phénicien au Maroc atlantique*. éd. Marocaines et internationales, Tanger, 1967.

Charles-André JULIEN, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Payot, Paris, 1951.

Pierre KAHN, *L'Etat*, Paris, Editions Quintette, 1989.

Rémi LEVEAU et Abdellah HAMMOUDI (sous la dir.) et Khadija MOHSEN-FINAN (coordination), *Monarchies arabes (Transitions et dérives dynastiques)*, Paris, IFRI, col. « Les études de la Documentation française », 2004.

Georges LAPASSADE, « Essaouira, ville à vendre », in *Lamalif*, n° 33, Casablanca, 1969.

-----, *L'ethnosociologie*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1993.

-----, *Gens de l'ombre, Transes et Possessions*, Anthropos, Paris, 1982.

-----, « Notes sur l'histoire de Mogador », in *Traces du Présent*, n° 2-3, Marrakech, 1994.

-----, « Les Gnaoua d'Essaouira, thérapeutes de la différence », in *Africultures*, Paris, L'Harmattan, octobre, 1998.

Abdellah LAROUI, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, Maspero, 1977. Rééd. Casablanca, Centre culturel arabe, 1993 (réédition).

-----, *Mafhum ad-dawla (Le concept d'État)*, ch. V, Centre culturel arabe, Casablanca 1981 (en arabe).

-----, *Islam et modernité*, Paris, La Découverte, 1987.

Abdelkader MANA (avec M. DELABORDE), *Le temps d'une ville: Essaouira*, EDDIF, Casablanca, 1991 (s. p.).

Jean-Louis MIEGE, « De quelques remarques historiques à propos des Gnaoua d'Essaouira », in *L'univers des Gnaoua*, (sous la dir. de A. Chlyeh), Le Fennec-La Pensée sauvage, Casablanca-Grenoble, 1999.

Maâti MONJIB, *La monarchie marocaine*, Paris, L'Harmattan, 2004.

Robert MONTAGNE, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Rabt, Archives marocaines. Rééd. Casablanca, Afrique/Orient, 1989.

Salama MOUSSA, *Qu'est-ce que la renaissance ?*, Alger, Maoufam Li Annachr, 1987 (en arabe).

Nassif NASSAR, « Problèmes des limites entre raison et idéologie », in *La raison et la question des limites* (Ali Benmakhlouf dir.), Casablanca, Editions Le Fennec, 1997 (en arabe).

Nouveaux enjeux culturels au Maghreb (collectif), Paris, CRESM, Ed. du CNRS, Coll. « Etudes de l'Annuaire de l'Afrique du Nord », 1986.

Viviana PÂQUES, *La religion des esclaves. Recherches sur la confrérie marocaine des Gnawa*, Bergamo, Moretti & Vitali editori, 1990.

Hassan RACHIK, « Jma'a, tradition et politique », in *Hespéris Tamuda*, Vol. XXXIX, Fasc. 2, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 2001.

Jean-François ROBINET, *Esquisses pour Essaouira*, Traces du Présent, Marrakech, 1996.

Maria Angels ROQUE (sous la dir.), *Les Cultures du Maghreb*, Paris, L'Harmattan, 1996.

Pierre ROSANVALLON, « Pour une histoire du politique », in *Le Monde*, Paris, 30 mars 2002.

Alain ROUSSILLON, « La réforme et ses usages, Perspectives marocaines », in *Hespéris Tamuda*, Vol. XXXIX, Fasc. 2, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 2001.

Myriam ROVSING OLSON, *Chants et danses de l'Atlas (Maroc)*, Cité de la Musique/Actes Sud, 1997.

Alfred SCHUTZ, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987 (1932 pour la première édition).

Ali SEDJARI, « La région au Maroc entre la légitimité politique et la complexité économique », in *Région et développement économique*, t. III, Rabat, Premier Ministre, Ministère chargé de la population et Faculté d'Economie Appliquée (Centre d'Economie Régionale), Université d'Aix-Marseille, 19 et 20 octobre 1995.

Louis QUÉRÉ, « L'argument sociologique de Garfinkel », in *Arguments ethnométhodologiques, Problèmes d'épistémologie en sciences sociales*, III, Centre d'études des mouvements sociaux, EPHSS-CNRS, Paris, 1984.

Henri TERRASSE, *Histoire du Maroc*, t. 2, Casablanca, Editions Atlantides, 1950.

TRACES DU PRÉSENT (dossier spécial : *Essaouira. Regards croisés*), n° 2/3, Marrakech, 1994.

A. J. N. TREMEARNE, *The Ban of the Bori: demons and demon-dancing in West and North Africa*, London (s. d.) (reprint, Paris, Maisonneuve-Geuthner, 1991).

-----, *Hausa Superstitions and Customs*, London, 1913.

Ghassan TUÉNI, *Kiraatoun Thaniatoun fi al-Qaoumia al-Arabia* (Deuxième lecture du nationalitarisme arabe), Beyrouth, 1991 (en arabe).

Frédéric VAIREL, « L'année 1993 : Infortunes d'un dessein royal et paroles publiques », in *HESPÉRIS TAMUDA*, Vol. XXXIX, Fasc. 2, Rabat, Université Mohammed V, Faculté des Lettres et des Sciences humaines, 2001.

E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, University Books, New York, 1968, Introduction by B. Malinowski, London, Macmillan, 1926 (1ère édition).

-----, « Negro Influence in Morocco », in *Negro Anthology* (Nancy Cunard dir.), London, 1934.

WIJHAT NADHAR (revue), « La laïcité et la question de la transition démocratique au Maroc, Espaces consensuels » (dossier spécial), n° 10, Rabat, automne 2001 (en arabe).

WIJHAT NADHAR (revue), « L'agonie de la transition démocratique au Maroc » (dossier spécial), in n° 23, Rabat, automne 2004 (en arabe).

www.unesco.org /déclaration.

* Bouazza BENACHIR est Docteur d'Etat ès-Lettres et Sciences Humaines (Université Paris-I-Sorbonne) et ancien élève de l'ENA (Paris). Il a enseigné dans des Universités marocaines (Marrakech et Mohammédia) et à l'Université-Paris-IV-Sorbonne. Chercheur à l'Institut des Etudes Africaines de l'Université Mohammed V-Souissi (Rabat, Maroc), il est l'auteur de *Essai sur la raison planétaire* (Publications de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Marrakech, 1990), de *Edmond Amran El Maleh. Cheminements d'une écriture* (L'Harmattan, 1997), de *Négritudes du Maroc et du Maghreb* (L'Harmattan, 2001), de *Esclavage, diaspora africaine et communautés noires du Maroc* (L'Harmattan, 2005), de *Le souci de l'Autre* (sous-presses, L'Harmattan).