

VALORISATION DU PATRIMOINE

SEANCE

DU 23/04/20120

La culture marocaine : approches anthropologiques



Le texte présente, de façon didactique, différentes approches de la culture marocaine. Théoriquement, cette catégorie était impensable pour une approche évolutionniste privilégiant la dimension universelle (Doutté) et pour une approche empirique se limitant au tribal et au local (Westermarck). C'est le dépassement de ces paradigmes et l'adoption d'une échelle d'observation nationale qui ont permis d'étudier, dans les années 20, la culture marocaine (Brunot, Hardy). Plus tard, Geertz décrit, en partant d'une approche interprétative, les traits de l'islam marocain. Critiquant Geertz, des auteurs « postmodernistes » (Crapanzano, Dweyer) rejettent toute généralisation et par conséquent des catégories comme « la culture marocaine » ou « l'islam marocain ».

Mentalité, âme, culture marocaines

L'approche qui « s'attache à retrouver sous l'enveloppe marocaine les traits de l'homme universel » est critiquée par des chercheurs qui s'inspirent essentiellement des études de psychologie collective. Pour Louis Brunot, les postulats ne sont plus déterminés par la découverte d'une culture (mentalité) universelle, mais par la recherche de traits caractéristiques de la culture (mentalité) marocaine. Il affirme que la mentalité des Marocains, qui n'est pas considérée comme primitive, est différente de celle des Européens.

Ensuite, tout en reconnaissant l'existence de différents types de Marocain (le chleuh, l'arabe, le rural, le citadin, le nègre, le juif islamisé, le marabout, etc.), il cherche, non pas les nuances qui existent entre ces types, mais les « caractères fonciers », les « traits communs à tous ces types en ne considérant que la grosse masse du peuple : l'élite moderne ou modernisée qui tend, du moins en apparence, à se rapprocher de nous, est moins intéressante, à cet égard, que les ruraux ou les vieilles femmes vivant dans un monde rural radicalement différent du nôtre ».

Sans le démontrer, le fond berbère est présenté comme le fond commun à toutes les populations marocaines, qu'elles parlent ou non le berbère. « Si les Marocains ne constituent pas un peuple au point de vue politique, linguistique, ethnique ou social, ils ont cependant une mentalité commune dans ses grands traits, une mentalité berbère, et ce sont ces traits, ces cinq ou six grands instincts qu'on retrouve dans les forêts et dans les palais qu'il s'agit de dégager. »

La mentalité des Marocains est réduite à quelques traits psychologiques tels que l'impulsivité, la vanité, le désir de paraître, l'amour propre exagéré et la sensualité. Les Marocains sont extrêmes en tout, ils sont impulsifs, ils exagèrent toujours. « Ce trait explique ces contrastes de générosité et d'avarice, de courage et de panique, d'ardeur et de lassitude. » Ces propositions sont fondées sur un choix éclectique d'exemples illustratifs et non sur des descriptions.

« A la moindre nouvelle alarmante, vraie ou fausse, on voit les cours du marché s'élever ou s'effondrer sans raison ; les boutiques se ferment, on liquide à vil prix ; on refuse le papier monnaie et on achète des quantités : c'est trop souvent la panique ou l'emballement. » « Des élèves arrivent à l'école ; ils veulent tout savoir, tout apprendre ; les programmes pour eux ne sont pas trop chargés, les journées sont trop courtes et les vacances trop longues ; ce beau feu dure un mois ou deux, puis l'élève disparaît. »

Le Marocain est un épicurien : « Le Marocain, qu'il soit de la montagne ou de la plaine, paysan ou citadin, recherche les jouissances matérielles et la volonté de toute force. » Il est susceptible, il est cupide, vaniteux, il est matérialiste mais très religieux. Ce qui différencie la mentalité marocaine de celle française, « c'est surtout une question d'équilibre et de régularité : chez nous, les instincts, les mêmes instincts que ceux des Marocains, agissent simultanément et tentent une harmonie sous l'égide de la raison ; chez l'indigène, les instincts s'emparent tour à tour de la conscience entière et exécutent alternativement un brillant et rapide solo. » (Brunot, 1923, p. 35-59.)

Dans un livre au titre révélateur, *L'Âme marocaine à travers la littérature française*, Hardy mentionne le dépassement des théories de James Frazer (dont Doutté et Laoust s'inspiraient largement). Celui-ci était préoccupé par les idées universelles et par les lois générales de l'évolution de la culture humaine. Hardy écrit que « la plupart des ethnographes, en particulier, fidèles aux doctrines en cours, tendent à porter leur meilleur effort de recherche, non point sur les manifestations qui mettraient en lumière l'individualité du groupement, mais sur celles qui apparentent ce groupement à l'humanité tout entière ».

Il ajoute plus loin : « Et ce serait s'exposer à de graves erreurs pratiques que [les Marocains] traiter, dans les rapports journaliers, selon les préceptes d'un code frazérien. » Dépassez les approches de Frazer en considérant l'individualité du groupement en question, plutôt que de découvrir chez ses membres « ces grands instincts..., cet automatisme psychologique qui survivent à la fois chez le Balouba de la forêt congolaise et chez le Parisien le plus raffiné », c'est donner une possibilité aux chercheurs de découvrir la particularité de « l'âme marocaine » et de la « culture marocaine ».

La grande mutation consiste dans le dépassement du cadre anthropologique (au sens originel du mot, recherche de ce qui est commun aux humains) et l'affectation de frontières ethniques ou nationales à la culture étudiée.

Hardy refuse de ranger le Maroc dans des catégories larges (humanité, Islam, Afrique). Selon lui, il ne faudra pas attribuer aux Marocains les traits généraux de l'islam. Il parle même d'un islam marocain « qui est débordé par le tempérament indigène ». Il propose « d'étudier le Maroc en lui-même, de le traiter comme une individualité bien marquée, quitte à noter, au passage, les influences qu'il a subies ».

Deux notions l'aident à tracer les frontières de la culture marocaine : celles de « pays » et de peuples³. Il montre rapidement que le Maroc est vraiment un « pays » grâce aux remparts géographiques naturels qui le protègent : la mer, la montagne et le désert. Dans ce « pays » a vécu et vit un « peuple ». Au Maroc, il n'existe pas un tourbillon de peuplades hétérogènes.

« Il y a un type marocain, d'origine et d'allure essentiellement berbères, un peuple qui comporte assurément quelques variétés, mais dont tous les membres gardent un air de famille et pendant longtemps ont parlé la même langue : la langue berbère. » Hardy parle aussi de l'individualité historique du Maroc centrée autour de l'indépendance à l'égard des Romains, des Arabes, des Turcs.

22Une fois montrée l'individualité géographique et historique du Maroc, il propose de ramener « l'individualité de l'âme marocaine à quelques traits bien nets, à mettre en valeur les caractères essentiels de sa mentalité tout en gardant à l'esprit sa particulière diversité ». Hardy reprend la psychologie des contrastes déjà esquissée par Brunot : « Ce qui nous déroute le plus dans l'âme marocaine, c'est la conjugaison de tendances qui, dans notre âme à nous, sont franchement séparées : individualisme (sensualité : par exemple, l'importance de la prostitution malgré la polygamie et la faible fréquence du célibat ; cupidité, vanité : le désir de paraître) et grégarisme. » (Hardy, 1926, p. 5-19)⁴.

L'approche de Brunot et de Hardy n'est intéressante que dans le changement des dispositions intellectuelles à l'égard des cultures des peuples colonisés. Avec ces auteurs, la culture de ces derniers a des frontières. Elle n'est plus noyée dans des univers culturels larges (culture humaine universelle, culture primitive). De plus, elle peut être réduite à quelques principes organisateurs. L'identification de ces principes reste lâche car elle n'est pas fondée sur une ethnographie systématique.

On ne peut en partant d'une dizaine d'exemples qualifier les Marocains d'épicuriens et leur mentalité d'impulsive. Les résultats sont décevants, car ils ne dépassent pas l'exposé de stéréotypes illustrés par quelques exemples.

Culture, système et action

Entre dégager des principes théoriques universels aux diverses manifestations culturelles ou s'empêtrer dans le détail d'une culture locale, Geertz semble trouver un équilibre en liant les « concepts éloignés de l'expérience », c'est-à-dire les concepts utilisés par l'anthropologue, aux « concepts proches de l'expérience », c'est-à-dire les concepts utilisés et compris par les intéressés :

« Se limiter aux concepts proches de l'expérience laisse un ethnographe barbotant dans l'immédiat aussi bien qu'empêtré dans le dialecte ; se limiter aux concepts éloignés le laisse échoué dans l'abstraction et étouffé dans le jargon. » Geertz propose de saisir les concepts « qui relèvent de l'expérience proche, et le faire assez bien pour les placer dans un rapport éclairant avec des concepts éloignés par l'expérience que les théoriciens ont fabriqué pour capturer les traits généraux de la vie sociale » (Geertz, 1986, p. 73-74).

Quels sont les traits généraux de la société et de la culture marocaine que Geertz a capturés ? Dans son étude du souk à Sefrou, il considère celui-ci comme un concours d'informations. Sa caractéristique principale est que l'information n'est pas crédible. Geertz montre comment le recours à la *nisba* constitue le moyen qui permet aux gens d'accéder à une information crédible. La *nisba* est un système de classification locale à travers lequel les gens se définissent par rapport à leur famille, leur village, leur tribu ou leur ville. Elle tend à être incorporée dans des noms personnels (par exemple : Omar al-Bouhaddiwi = Omar de la tribu de Bouhaddou).

Cependant, Geertz approche la *nisba* non seulement comme une simple représentation de ce que sont les personnes mais aussi comme un ensemble de catégories culturelles à l'aide desquelles les gens orientent leurs interactions. En d'autres termes, la *nisba* en tant que construction culturelle, ne fournit pas seulement un système de classification selon lequel les gens se perçoivent et perçoivent les autres, mais aussi un cadre qui leur permet d'organiser certaines de leurs transactions.

Connaître la *nisba* d'une personne simplifie le processus de recherche d'un partenaire plausible, généralement appartenant à la même tribu. C'est la stratégie principale qui permet de limiter les coûts de la recherche du partenaire. Elle sert à éviter, par exemple, les manipulations de la qualité des marchandises dans cet échange de face à face [repris de Rachik, 2000].

L'intérêt de l'approche de Geertz est que la culture n'est pas étudiée en soi, en tant que système de symboles. La culture est approchée en tant que dimension des processus sociaux et des actions sociales. Une étude de la *nisba*, des représentations de la parenté ou de l'origine (*asl*) est inséparable des actions et des transactions au cours desquelles des Marocains l'utilisent. Une analyse qui prend en compte l'interaction entre la culture et l'action sociale ne déboucherait pas sur la description d'une culture qui aurait une existence autonome (peu importe dans ce cas les qualificatifs qu'on lui colle : marocaine, berbère, tribale).

La tentation de la généralisation et peut être aussi la logique de la polémique avec Gellner conduisent Geertz à s'éloigner de son approche interprétative et dynamique de la culture. En effet, il conclut son étude en rejetant le modèle segmentaire et soutient que c'est le modèle construit à partir de l'étude du souk qui caractérise l'organisation sociale au Maroc : au lieu des fissions et des fusions de lignages, c'est la communication imparfaite qui serait la clé pour la compréhension des traits de la société marocaine et maghrébine ; au lieu de l'opposition complémentaire, le marchandage et la négociation ; au lieu de la consanguinité, la clientèle (Geertz, 1979).

La généralisation à l'organisation marocaine n'est pas du tout argumentée. On ne sait pas comment le souk devient le modèle de la société marocaine. Le recours à la *nisba*, au marchandage et à la négociation est une possibilité parmi d'autres. Les gens disposent d'un stock culturel, d'un stock de solutions, diversifié, contradictoire, qui permet de s'adapter à différentes situations [repris de Rachik, 2000].

La culture dégagée, à travers l'étude du marché, semble homogène. Elle est réduite, comme tout système culturel que Geertz ne cherche pas explicitement à élaborer, à quelques principes comme la communication imparfaite, le marchandage et la négociation. La question est de savoir comment prendre en compte l'hétérogénéité d'une culture et ses incohérences. Au sujet de la *nisba* et au sujet de l'efficacité de son utilisation, le chercheur trouverait des notions contradictoires qui découragent et déconseillent toute transaction avec ses proches, les gens de sa tribu. Tantôt on valorise la *nisba* tantôt *lam'arfa* (« *'andou lam'arfa* » veut dire « il a des relations »), tantôt on recourt au frère du père tantôt au frère de la mère, tantôt aux alliances tribales (*tata*), tantôt au sacrifice du *'ar*, tantôt on dévalorise tout, exceptée la force de l'argent.

Présenter une culture comme étant plus ordonnée qu'elle ne le paraît, ramener une culture ou l'un de ses aspects à un seul modèle, c'est sacrifier, au profit de cet ordre culturel, les alternatives qui sont offertes aux membres d'un groupe sur le plan culturel (le caractère flou des noms et leur diversité) et sociologique (le souk, le marché moderne à prix fixe, diversité du réseau personnel faiblement fondé sur la *nisba*).