

## LE MAGHREB ET SES « AFRICANITÉS » : L'IDENTITÉ NATIONALE AU REGARD DE SES ALTÉRITÉS

Six axes ont aiguillé une réflexion sur les enjeux des positionnements culturels au Maghreb vis-à-vis de l'« Afrique » : « constitution des aires culturelles », « minorisation, relégation des populations noires », « marges et enjeux politiques », « labellisation des patrimoines et réhabilitation », « de la catégorisation culturelle ou 'raciale' au racisme » et « réappropriation du stigmatisme ».

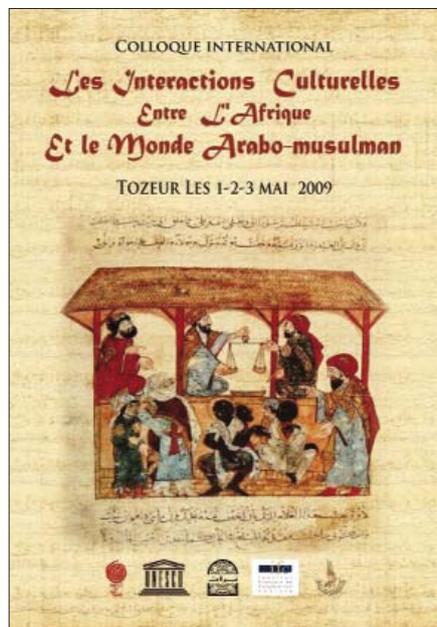
Le thème de l'africanité a permis d'interroger les redéfinitions d'identités et du nationalisme aujourd'hui au Maghreb. Dans quelle mesure l'« identité noire » est-elle intégrée à la définition des identités nationales ? Bien que le festival panafricain d'Alger en 1969 célèbre l'appartenance à une Afrique commune, sous l'égide notamment d'une lutte anticoloniale partagée, le Maghreb ne compte pas de héros noirs dans la mémoire collective (Salim Khat).

Le terme même d'« africanité » a fait l'objet d'une discussion. Il a été défini comme un mouvement d'alternative aux identités culturelles proposées ou imposées, qui met en avant l'appartenance à l'« Afrique », et peut parfois rimer avec un décrochage par rapport à l'arabité. Les contours de cette dernière fluctuent selon ses défenseurs. Et ce mouvement se développe alors que l'on assiste dans le même temps à une revendication d'arabité de la part d'Africains musulmans (qui ont longtemps souffert d'un « déni d'islam ») via la langue arabe et le Coran, à l'instar de l'attrait pour les sciences religieuses à la Zitouna de Tunis, ou à Al Azhar au Caire pour les *Fulaabe* de Mauritanie (Riccardo Ciavolletta).

Appréhender l'impact de l'« africanité » aujourd'hui au Maghreb ne peut éluder l'histoire esclavagiste. Cependant, il a été rappelé qu'il n'était pas question de traiter l'histoire de la traite en elle-même (largement débattue ailleurs) mais des débats historiographiques ou profanes qu'elle suscite aujourd'hui (qui traduisent une « concurrence mémorielle »). La perception de cette séquence d'une « histoire africaine » soulève deux points : son investissement contemporain témoigne de la recherche d'une histoire commune à toute l'Afrique ; mais aussi, il semble contribuer à projeter un débat nord-américain sur la situation maghrébine, à travers ce type de questionnement : que sont devenus les esclaves africains en terre maghrébine ? Pourquoi ne sont-ils pas constitués en groupe ethnique autour de luttes communes comme

aux Etats-Unis ? Ces préoccupations nord-américaines et seulement récemment maghrébines se perçoivent aussi dans les recrutements aux Etats-Unis d'historiens marocains spécialistes de l'esclavagisme.

De son côté, la recherche en sciences sociales, l'histoire particulièrement, réinvestit ce phénomène qui fait la spécificité des Noirs maghrébins, l'histoire de l'esclavage (projet *la route de l'esclave* soutenue par l'UNESCO) ; l'intérêt s'immisce doucement au sein de la société et fait naître un débat autour du racisme en Tunisie (Stéphanie Pouessel).



*La route de l'esclave* est une initiative de l'UNESCO qui s'est tenue à Tozeur en mai 2009.

Nous avons évoqué les modalités de la question raciale, notamment en Mauritanie et le retour à des identités minorisées dont le *noir* participe. L'évocation d'un esclave devenu kaïd, dévoile un groupe jusque là exclu de toute production de sa propre mémoire et histoire (Rahal Boubrik).

Cette réunion nous a permis de réfléchir aux catégories « noires » ou de couleur : la labellisation des couleurs, leur provenance (comment la recherche influe sur elles), comment le social prend le pas sur le culturel un noir riche est considéré comme blanc ou les revanches possibles (élévation socio-économique par l'émigration). De plus, l'équation « blanc-noir » semble incomplète sans la prise en compte d'une troisième couleur : le rouge. Dans le sud tunisien, les populations noires nomment le Blanc « oreilles rouges », *ahmar ouzoun* (Mohamed Jouilli).

Parallèlement, on ne peut penser ces « couleurs » sans revenir sur la constitution des aires culturelles : quand et pourquoi valorise-t-on tantôt l'espace dit Maghreb, tantôt la méditerranée, tantôt l'Afrique ? Qu'est-ce qui conditionne l'appartenance revendiquée ou tue à l'« Afrique » ? À l'indépendance tunisienne par exemple, Bourguiba n'avait pas totalement renié l'appartenance africaine, et le lien qu'il faisait avec l'Afrique noire était celui de francophonie (offert par l'ex-colonisateur). Le « déni d'islam » (Jean Schmitz) participe aussi d'une scission entre Maghreb et Afrique subsaharienne. Mais le panafricanisme, méconnu des nouvelles générations, a eu des échos en Tunisie, comme le rôle joué par des Tunisiens dans la mise en place de l'Organisation de l'Union Africaine en 1963 (Ridha Tlili).

Cela nous a permis, en filigrane, une réflexion politique sur le nationalisme ou postnationalisme (arabe mais dans ses versions locales : marocain, algérien etc.). Comment s'actualise-t-il aujourd'hui ? Les dites révolutions arabes apparaissent comme un véritable laboratoire de redéfinition du national, et l'« Africain » se voit criminalisé par Khadafi qui embauche des « mercenaires » noirs, d'Afrique noire ou non, menant à des règlements de compte de toute personne d'apparence africaine (Raed Bader).

Comment la représentation du national est-elle bousculée par de nouvelles altérités ? Aujourd'hui la présence temporaire ou prolongée de populations qui viennent d'Afrique dite noire participe à réinterroger les sociétés maghrébines, sur leur capacité à intégrer l'autre, et sur le rapport qu'elles entretiennent avec leur propre population noire, leur propre « négritude ». Les conjonctures diffèrent entre les différents pays du Maghreb : contrairement au Maroc, en Tunisie l'immigration africaine est davantage élitiste (étudiants en écoles privées, fonctionnaires de la BAD pour l'essentiel).

Dans ce contexte caractérisé par les mobilités subsahariennes, émerge une sorte de « métissage » induit par la globalisation, au sens de branchements sur des espaces plus larges (via forte mobilité, nouvelles technologies, ect.), une sorte de cosmopolitisme (Ali Bensaad). S'y greffe le regard des Tunisiens qui vivent une forme de racisme en Europe et se soulèvent contre sa perpétuation sur les Noirs au Maghreb.

À travers les différents types de migration qui traversent le Maghreb, apparaît une banalisation du rapport à l'« étranger » ; mais la banalisation n'exclut pas la conflictualité (rejet, racisme, etc.). Déceler ce moment permet d'historiciser le « moment national » et de ne pas considérer les attributs de cette idéologie (arabité, islam) comme fixistes (Nourredine Amara).

Au Maghreb, le terme même de « racisme » est largement perçu comme l'incarnation de préoccupations occidentales, reléguant ce concept aux silences du « tabou ». Ce refus d'accoler aux sociétés maghrébines des modèles exogènes mène à poser une chape de plomb sur les questions de discriminations et de « races ». Au Maroc, une association anti-racisme a été interdite sous prétexte de l'inexistence sociale du concept de « race » : « s'il n'y a pas de race, il ne peut y avoir de racisme » (Khalid Chegraoui).

Paradoxalement, mais témoignant toujours d'une méconnaissance, l'Afrique apparaît comme un réservoir de fantasmes, comme l'a dévoilé la projection du court-métrage de Farah Khadhar « les marginaux de Nouri Bouzid ». Il expose la vision du

à une autre échelle, pourquoi insiste-t-on sur le lieu d'origine des Noirs maghrébins ? Pourquoi regrette-t-on la « perte de mémoire » de leur passé esclavagiste. Cette frustration dévoile le décalage entre recherche et société et l'injonction identitaire émise parfois par la recherche. La projection du documentaire « de Arram à Gabès, mémoire d'une famille noire » de Maha Abdelhamid, à travers un aperçu de trois générations, a montré l'évolution du discours de l'identité d'une famille noire de Gabès (venir « d'ailleurs », être « différent »).

Il incombe aux chercheurs qui travaillent sur les représentations de la « culture » de ne pas tomber dans un discours « multiculturaliste », avatar du benalisme en Tunisie (Driss Abbassi).

On assiste à des discours permanents qui valorisent la diversité culturelle pour « casser cette image monolithique arabo-musulmane » (Farah Khadhar) et qui apparaissent comme des contre discours, des réappropriations du stigmate de l'homogénéité, tout aussi illusoire.

L'impact de la recherche sur les acteurs témoigne de la pénétration des sciences

Dans ce sens a été discutée l'apparente dichotomie entre « identification par le haut » et « identification par l'acteur ». Le même type d'opposition sépare discours et action, laquelle dichotomie présuppose une action, un acteur spontané et vrai versus les discours produits par un « haut » imposant voire manipulateur. Il semble vain de les opposer tant ils s'avèrent tout à fait complémentaires et appartiennent en fait au même processus. Leur « interaction » est permanente, même si le terme d'« interaction » n'est pas propice car il sous-entend deux entités séparées. Il s'agit de dépasser le postulat que l'« acteur » recouvre davantage de légitimité que le « discours » (étatique, national, etc.). L'émanation des « discours » nationaux, perceptibles dans les manuels scolaires (Driss Abbassi), les brochures touristiques (Nabiha Jerad) et les festivals fait dorénavant partie intégrante des « objets » de la recherche. L'essentiel est de ne pas opérer une césure entre deux dimensions, action localisée et discours plus impersonnel, toutes deux émanations d'une même problématique.

#### Chercheurs impliqués dans ce programme :

Driss Abbassi, historien (IREMAM, Aix-en-Provence), Maha Abdelhamid, géographe (Paris X-Nanterre), Nourredine Amara, historien (IRMC, Tunis), Raed Bader, historien (Université de Birzeit, Palestine), Bouazza Benachir, philosophe (Institut d'Etudes Africaines, Rabat), Ali Bensaad, géographe (Université de Provence-IREMAM, Aix-en-Provence), Rahal Boubrik, historien (Université de Kénitra), Khalid Chegraoui, historien-anthropologue, (Institut des Etudes Africaines, Rabat), Riccardo Ciavolella, anthropologue (Centre d'Etudes Africaines, Paris), Nabiha Jerad, socio-linguiste (Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis), Mohamed Jouilli, sociologue, (Faculté des Sciences Humaines et Sociales de Tunis), Farah Khadhar, anthropologue, (Laboratoire d'Anthropologie Sociale, Paris), Salim Khat, anthropologue (CNRPAH, Alger), Ines Mrad Dali, anthropologue, (Centre de Recherches Historiques, Paris), Stéphanie Pouessel, anthropologue (IRMC, Tunis), Jean Schmitz, anthropologue (IRD-CEAF Paris), Ridha Tlili, historien (Institut national du Patrimoine, Tunis).

Stéphanie POUESSEL



© Stéphanie Pouessel

cinéaste Nouri Bouzid sur les Noirs au Maghreb. Il les inclut dans un cinéma des « marginaux » et évoque la nécessité d'un « ressourcement » spirituel maghrébin à l'Afrique.

La réunion a permis d'interroger les motivations des sciences sociales à enquêter sur l'origine d'un culte, d'un rite : « méditerranéen », « africains », « musulman » ? Revient-il au chercheur de labelliser ces actions ? De la même manière,

sociales dans différentes strates des sociétés étudiées : les ethnographiés accolent alors à leurs actions des significations « anthropologiques » (à travers des expressions comme : « c'est symbolique ») ; le discours sociologique se voit repris, participant ainsi du dit « discours social ». À travers ce retour, cette interpénétration des univers, ce feed-back, le champ de la recherche n'est plus exclusif aux chercheurs.