



# Le temps présent du Maroc au miroir de la mémoire, de l'histoire et des manuels d'histoire marocains : cas du “dahir berbère”<sup>1</sup>

par *Mostafa Hassani Idrissi* et *Abdelaziz Ettahiri*

*The Present Times of Morocco in the Mirror of Memory, History and Moroccan History Textbooks: The Case of the Berber dahir*

Scope of this paper is to prove the following hypotheses: Moroccan history textbooks, without being unreceptive to discourses of memories and historical research, are very independent when it comes to discussing the present time, even if crucial questions are certainly not wanting. The case study presented in the paper is that of the Berber *dahir*, a royal decree dating to May 16th, 1930, promulgating the juridical principles concerning the Amazigh tribes, thereby subjecting them to customary law. We, in turn, explore the ways in which the issuance of the decree and its political repercussions are represented in nationalistic and Amazigh records, dealt with by Moroccan and French historiography and finally how they are described in Moroccan history textbooks. The three accounts show that this event, which took place under the French protectorate, is a memorial issue of great historiographic and educational importance.

*Keywords:* Present Time, Berber Dahir, Memory, Historiography, History Textbooks, “Pedagogization”.

## Introduction

L'objet de cet article est de vérifier l'hypothèse suivante : les manuels d'histoire marocains, sans être étanches aux discours de la mémoire et de l'histoire historique, manifestent, à propos du temps présent, où les questions vives ne manquent pas, une grande autonomie.

---

<sup>1</sup> Communication lors de la 5<sup>ème</sup> Conférence de l'AIRDHSS, en partenariat avec la revue *Historein*, tenue à l'Hellenic Open University à Athènes du 6 au 8 juin 2019 sur le thème *La culture historique dans et hors l'éducation en histoire*.

Il nous semble de prime abord que l'explication de cette autonomie est à rechercher dans l'usage politique qui caractérise l'enseignement de l'histoire en général et celui du temps présent en particulier, ainsi que dans sa « pédagogisation », dans le sens que donne Christian Laville à ce terme, à savoir que « l'histoire enseignée échappe de plus en plus à l'histoire savante et aux historiens »<sup>2</sup>. Elle est à rechercher aussi dans le(s) cadre(s) de référence de chaque type de discours historique. Les référents, s'ils se recourent ici ou là, sont globalement différents d'un discours à l'autre. Cette différence fait que le processus sélectif n'agit pas de façon analogue au niveau de la mémoire, de l'histoire historique et de l'histoire scolaire : la mémoire et l'oubli y procèdent selon une logique sélective propre.

Notre programme de départ était de vérifier cette hypothèse à partir de l'étude de quatre cas : le « *dahir* berbère » du 16 mai 1930, la guerre du Rif (1921-1926), les années de plomb (1965-1990) et l'exode des juifs du Maroc après l'indépendance. Toutefois, ce programme exigeant plus de temps de préparation que prévu, nous nous limitons ici à n'étudier que le premier cas sans abandonner le projet d'étude des trois autres cas.

De quoi s'agit-il ? Le « *dahir* berbère », ainsi qualifié dès sa promulgation par ses opposants, ou *dahir* du 16 mai 1930, qui règle le fonctionnement de la justice dans les tribus de coutume amazighe non pourvues de tribunaux pour l'application de la *charia* (loi islamique), est un *dahir* qui a été établi par la Résidence générale du protectorat français et signé par le jeune sultan Mohammed ben Youssef (futur roi Mohammed v).

Comment ce fait historique est-il représenté dans les mémoires (nationaliste et amazighe) ? Comment est-il perçu par l'historiographie marocaine et française ? Comment, enfin, les manuels d'histoire marocains traitent-ils cette question ?

### **Le *dahir* du 16 mai 1930 dans les mémoires (nationaliste et amazighe)<sup>3</sup>**

Nous tâcherons dans un premier temps d'appréhender la représentation de ce *dahir* dans le récit de la mémoire nationaliste avant d'examiner la réaction et les critiques faites à ce récit par le mouvement culturel amazigh.

<sup>2</sup> Cf. Ch. Laville, *L'histoire entre la pédagogie et l'historiographie. Réflexions en marge du colloque «La Révolution française enseignée dans le monde»* dans "Internationale Schulbuchforschung", 14, 1992, pp. 407-14.

<sup>3</sup> Cette première partie est élaborée, avec une certaine liberté, à partir de A. Ettahiri, *La mémoire et l'histoire : le Maroc à l'époque coloniale (1912-1956)*, en arabe, Editions Bouregreg, Rabat 2016, pp. 244-61.

*Le dahir dans le récit nationaliste*

Pour ce qui est des témoignages émanant des mémoires d'un certain nombre de leaders du mouvement national, nous les aborderons à partir de trois niveaux : contexte et visées du *dahir*, le *dahir* et la fondation du mouvement national, la subjectivité caractérisant le récit de la contestation du *dahir*.

**Contexte et visées du *dahir***

La « politique berbère » du protectorat, a été conçue, selon Allal El Fassi, pour « éliminer les attributs du Maghreb arabe et l'intégrer dans le pli de la famille française »<sup>4</sup>. Il s'agirait d'une réédition de la politique française en Algérie selon un autre leader du mouvement national Mohamed Hassan Ouazzani<sup>5</sup>, une politique qui aurait eu pour objectif de contrer l'islam considéré comme un obstacle devant la politique française d'assimilation et de naturalisation. C'est pourquoi les Français ont, d'après Allal El Fassi, ciblé la majorité de la population marocaine constituée de « Berbères » dont ils jugeaient « l'islam superficiel, tout comme leur alliance avec les Arabes vainqueurs et dominants, basée uniquement sur l'intérêt »<sup>6</sup>. Et là, apparaît l'autre visée du *dahir* : séparer les Arabes et les « Berbères ». En bref, le *dahir* a « constitué, selon Mohamed Hassan Ouazzani, un danger pour l'entité marocaine, la langue arabe, la loi islamique et le devenir du Maroc en tant que nation, état et civilisation »<sup>7</sup>.

En outre les mémoires des leaders nationalistes ont abordé les visées juridiques et politiques de ce *dahir* : soustraire les Marocains à l'autorité marocaine, asseoir l'administration directe au Maroc contrairement à ce que stipule le traité de protectorat et dépouiller le gouvernement chérifien de sa souveraineté symbolique et religieuse sur les tribus « berbères »<sup>8</sup>.

Ces mêmes mémoires, très critiques vis-à-vis de la politique française, défendent le sultan Mohammed ben Youssef, signataire du *dahir*. Abdelhadi Boutaleb, un autre leader nationaliste, dit que rien ne prouve que le sultan ait signé lui-même le *dahir* et que probablement il lui fut imposé<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> A. El Fassi, *Les mouvements de libération au Maghreb arabe*, en arabe, La fondation Allal El Fassi, Rabat, 2003<sup>6</sup>, p. 161.

<sup>5</sup> M.H. Ouazzani, *Mémoires d'une vie et d'une lutte : l'histoire politique du mouvement national marocain de libération*, en arabe, vol. 3, Publications Fondation Mohamed Hassan Ouazzani, Casablanca 1984, p. 10.

<sup>6</sup> El Fassi, *Les mouvements de libération*, cit., p. 162.

<sup>7</sup> Ouazzani, *Mémoires d'une vie*, cit., p. 71.

<sup>8</sup> El Fassi, *Les mouvements de libération*, cit., 164, et Ouazzani, *Mémoires d'une vie*, cit., p. 71.

<sup>9</sup> A. Boutaleb, *Souvenirs... témoignages... et figures*, en arabe, vol. 1, Echarika Essaoudia

D'autres leaders ont carrément occulté dans leurs mémoires le discours du sultan lu à la mosquée Al Karaouiyine où il a exprimé son opposition aux formes de contestation du *dahir* et réitéré l'essentiel du contenu du *dahir* tout en démentant les opposants au *dahir* qui le présentaient comme une tentative de christianisation des « Berbères ». D'autres encore, ont nié que ce soit le sultan l'auteur de ce discours et considèrent que c'est Mohammed El Mokri, le Grand Vizir, qui le lui a attribué<sup>10</sup>.

Ce discours n'a eu qu'un effet mitigé puisqu'il n'a pas réussi à mettre fin aux troubles. Le sultan a reçu un comité de nationalistes fassis qui lui ont demandé d'abroger le *dahir*. Si le sultan a promis d'examiner leur demande il les a congédiés sans approbation immédiate de leur requête. Ce qui a mécontenté les nationalistes qui se sont mis à préparer d'autres contestations. L'interprétation de l'attitude du sultan est restée assez ambiguë. S'expliquait-elle par la pression de la Résidence française ou par sa crainte que l'élite nationaliste devienne un rival sur les plans politique et religieux ?

### **Le *dahir* et la fondation du mouvement national**

A un deuxième niveau, les mémoires des leaders du mouvement national traitent du rôle joué par le *dahir* dans l'écllosion du nationalisme politique marocain. Selon M.H. Ouazzani, le mouvement de contestation du *dahir* du 16 mai 1930 a été l'occasion de donner corps à la résistance politique suite à la résistance militaire<sup>11</sup>. Le programme de cette contestation a revêtu un aspect religieux tant au niveau des moyens adoptés (récitation du *latif*, une invocation habituellement destinée à implorer la miséricorde divine à l'occasion des grandes calamités), qu'au niveau des lieux choisis pour la contestation (mosquées et écoles coraniques), ou au niveau du discours contestataire qui a mis l'accent sur les objectifs du *dahir* de nuire à l'islam, christianiser et naturaliser. Considérant le *dahir* comme une arme contre l'islam il était logique, d'après le même Ouazzani, de le combattre avec l'arme de l'islam<sup>12</sup>. La récitation du *latif* est justifiée par le fait que les Marocains ont pris l'habitude, chaque fois qu'un fléau s'abattait sur eux – sécheresse, famine ou épidémies –, de recourir à cette prière pour que le fléau en question soit levé<sup>13</sup>. Quant

---

Lilabthath Wa Attaswiq, Rabat 1992, p. 170.

<sup>10</sup> A.B. El Kadiri, *Mes mémoires dans le mouvement national*, en arabe, Imprimerie Ennajah al Jadida, Casablanca 1993, p. 68.

<sup>11</sup> Ouazzani, *Mémoires d'une vie*, cit., p. 73.

<sup>12</sup> Ivi, p. 81.

<sup>13</sup> A. Maaninou, *Souvenirs et mémoires*, en arabe, vol. 1, Imprimerie Spartel, Tanger, non

au recours aux mosquées comme espace de contestation, on l'impute au rôle politique que joue la mosquée en islam comme espace commun de la *Oumma* et de *Ahl al-Hall wal-Aqd* (littéralement les gens qui lient et délient, des notables essentiellement religieux)<sup>14</sup>.

Allal El Fassi a fait du 16 mai 1930, date du *dahir*, le point de départ du mouvement national. Et, du point de vue de A. Boutaleb, le *dahir* a contribué à la rencontre du mouvement salafiste (mouvement religieux de l'islam sunnite prônant le retour aux pratiques en vigueur à l'époque du prophète et de ses premiers disciples) et l'opposition politique au protectorat. Cette erreur française, selon Boutaleb, a accéléré l'unification de l'action de l'élite nationale et lui a permis de se doter d'un programme politique consensuel, à savoir la lutte contre la « politique berbère »<sup>15</sup>.

### **La subjectivité caractérisant le récit de la contestation du *dahir***

A ce troisième niveau, les mémoires abordent la contribution individuelle de certaines personnes de l'élite politique à la contestation du *dahir*. Si ces mémoires sont d'accord sur le rôle du *dahir* dans la fondation du mouvement national, ils divergent quant au rôle des différents acteurs dans cette contestation. Les dimensions subjectives s'affirment avec force dans ces mémoires pour mettre en exergue, de façon implicite, le rôle individuel du témoin, et de sa ville, afin de commémorer son apport, jugé crucial, au moment de la fondation du mouvement national.

Pour Ahmed Maaninou, le rôle de la ville de Salé est à la fois central et pionnier. Pionnier non seulement dans la contestation du *dahir* mais dans la fondation même du mouvement national et ses activités. Et il avance comme argument le fait que Salé, de concert avec Rabat, a été pionnière dans l'inauguration d'écoles nationales libres<sup>16</sup> et constitué un modèle pour d'autres villes en matière d'activités intellectuelles, culturelles, salafistes, artistiques et éducatives. Dans le cadre de ce rôle, A. Maaninou a évoqué sa contribution personnelle dans la contestation du *dahir* et il s'attribue personnellement le mérite d'avoir été le premier à exécuter le plan de récitation du *latif* à la Grande mosquée de Salé. Mérite contesté par un autre nationaliste de Salé Abou Bakr El Kadiri et qu'il attribue à Abdelkrim Hajji de la même ville<sup>17</sup>.

---

daté, p. 171.

<sup>14</sup> Ouazzani, *Mémoires d'une vie*, cit., p. 79.

<sup>15</sup> Boutaleb, *Souvenirs*, cit., pp. 187-8.

<sup>16</sup> Maaninou, *Souvenirs*, cit., p. 146.

<sup>17</sup> El Kadiri, *Mes mémoires*, cit., p. 51.

A Fès, avec tout ce que cette ville représente sur les plans historique, politique, économique, symbolique et religieux, Allal El Fassi et Mohammed Hassan Ouazzani, leaders du mouvement national, ont contribué à la contestation du « *dahir berbère* » et leurs récits ultérieurs ont été marqués par leurs divergences. Après avoir confirmé, très brièvement, le rôle pionnier de la ville de Salé dans la contestation du *dahir*, A. El Fassi a mis en exergue son rôle personnel dans cette contestation et le changement important provoqué par la ville de Fès dans cette contestation. Il relate la radicalisation des mouvements de contestation, puisqu'en plus de l'invocation du *latif* dans les mosquées, on est passé aux manifestations dans les rues, et ce, sans attribuer le moindre rôle à M.H. Ouazzani dans cette radicalisation. Ce dernier figure pourtant parmi les 25 manifestants arrêtés et fouettés par les autorités françaises. El Fassi n'explique pas pourquoi il fut arrêté plus tard que les autres qui sont restés aux arrêts durant 14 jours<sup>18</sup>.

M.H. Ouazzani quant à lui, a également mis l'accent sur le rôle de la ville de Fès et sur son rôle personnel. Son récit se présente comme une réaction aux dits et aux non-dits de Allal El Fassi. Il a notamment essayé de mettre en valeur ce que ce dernier a cherché à occulter concernant sa contribution et son rôle dans la transformation de la contestation en manifestations populaires. C'est qu'à peine arrivé à Fès, de retour de Paris où il étudiait, Ouazzani a réussi, grâce à ses contacts avec des jeunes de l'université Karaouiyyine, à organiser la première réunion politique secrète à laquelle des dizaines d'entre eux ont pris part et lors de laquelle il a été décidé de reprendre le mouvement du *latif* dans la ville<sup>19</sup>. Seulement, le vendredi 18 juillet, après l'invocation du *latif* comme convenu, des jeunes, à l'instigation de Ouazzani, sont sortis avec la foule dans une manifestation de rue en direction du Mausolée Moulay Idriss. Selon Ouazzani, cette manifestation de rue est la première de son genre à Fès et même au Maroc<sup>20</sup>. Et si Ouazzani relate qu'il était derrière cette manifestation à cause de laquelle il fut arrêté avec un certain nombre de jeunes, fouetté et emprisonné comme eux, il a minimisé le rôle de Allal El Fassi, qui, dit-il, n'était pas présent lors de la manifestation, de l'arrestation et de la séance de *falaqa* (bastonnade) et qu'il n'est entré en prison que le soir et qu'il s'était excusé auprès des prisonniers pour sa non-participation à la manifestation car elle n'avait pas été prévue lors de la réunion<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> El Fassi, *Les mouvements de libération*, cit., p. 165.

<sup>19</sup> Ouazzani, *Mémoires d'une vie*, cit., pp. 81-2.

<sup>20</sup> Ivi, p. 84.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 87-95.

*Le dahir dans le récit amazigh*

Le récit amazigh s'oppose au récit nationaliste, déconstruit ses thèses et met en valeur ses omissions et ses non-dits considérant que sa compréhension de l'histoire du Maroc et de son identité s'appuie sur les bases de l'idéologie du nationalisme arabe qui écarte l'amazighité et met en doute l'islam et le nationalisme des Amazighs et leur attachement à l'unité nationale.

Des intellectuels amazighs ont de l'histoire du Maroc une interprétation qui remet en question l'approche de la mémoire nationaliste sur la question identitaire. A ce propos, Mohamed Chafik critique la classification des dynasties qui ont régné au Maroc après la conquête musulmane en dynasties arabes et dynasties amazighes. Ces dynasties ne doivent leur légitimité, selon lui, à aucune descendance ou appartenance ethnique<sup>22</sup>. L'islam s'est transformé selon Ali Sadki Azaykou en un fondement idéologique pour le Maroc et pour sa conscience politique nationale. Une des conséquences de cette transformation, l'adoption par une partie des Amazighs de la langue du Coran et, avec le temps, leur renoncement partiel à leur langue amazighe, a eu lieu à un moment où les Arabes ne détenaient pas une réelle autorité politique et leur présence était numériquement réduite. Malgré cela, la langue amazighe est restée la langue de la majorité de la population du Maghreb<sup>23</sup>. Ceci signifie que l'arabisation du Maroc était partielle et volontaire<sup>24</sup>. C'est pourquoi il ne faut pas présenter le Maroc comme un pays arabe dans le sens ethnique du terme, tout comme il ne faut pas enjamber cette phase historique importante de l'arabisation des Amazighs quand ils se sont mis à parler une langue arabe spécifiquement marocaine<sup>25</sup>. De même il faut distinguer entre islam et arabité. Le Maghreb amazigh a été islamisé en moins de deux siècles, par contre il ne s'est pas entièrement arabisé sur une durée de quatorze siècles<sup>26</sup>. C'est pourquoi le Maroc a été et reste, selon les partisans de cette argumentation, d'identité amazighe aspirant à l'indépendance malgré son interaction continue avec les différentes cultures et les différentes langues qui lui sont parvenues.

<sup>22</sup> M. Chafik, *Aperçu sur trente-trois siècles de l'histoire des Amazighs*, en arabe, [http://www.portail-amazigh.com/2014/05/pdf\\_14.html?m=1](http://www.portail-amazigh.com/2014/05/pdf_14.html?m=1), pp. 48-9.

<sup>23</sup> A. Sadki Azaykou, *L'Islam et les Amazighs ou les premiers débuts de l'entrée du pays amazigh dans l'espace islamique*, en arabe, Dar Abi Raqraq, 2002, pp. 15-9.

<sup>24</sup> L. Aggoun, *Les Amazighs à travers l'histoire : aperçu sur les origines et l'identité*, Tennoukhi Littibaâ, wa Annachr, wa Attawzie, Rabat 2010, p. 47.

<sup>25</sup> Ivi, p. 5.

<sup>26</sup> Ivi, p. 45.

Mais le mouvement national a œuvré à imposer sa conception de l'identité par le biais de l'exploitation du *dahir* du 16 mai en faisant croire aux Marocains que c'est un péché dont il faut se racheter en s'arabisant très vite et sans condition<sup>27</sup>. Cela est considéré comme l'une des raisons principales de l'émergence d'associations culturelles amazighes, dans les années soixante-dix du siècle dernier, et qui ont fait face à l'approche nationaliste et se sont réapproprié la mémoire et l'histoire pour reconstruire une identité marginalisée, visée et menacée de disparition. Ainsi l'on peut parler de l'émergence d'un conflit de mémoires et d'identités dont le *dahir* fut l'un des enjeux majeurs. Les principaux griefs formulés par certains militants du mouvement amazigh au sujet du récit nationaliste sont :

Le *dahir* est devenu, du fait de l'instrumentalisation politique et idéologique, le cadre de référence pour comprendre et débattre de l'amazighité<sup>28</sup>. Le mouvement national l'a exploité dans sa démarche diabolique en le présentant comme une menace contre l'unité nationale et une hostilité à l'égard de l'arabité et de l'islam<sup>29</sup>. Le mal causé fut si grave, selon l'un des militants amazighs, qu'il a nui plus que la colonisation à laquelle les Amazighs ont été exposés au cours de l'histoire. Il représente une sorte « d'extermination symbolique », « d'holocauste amazigh » qui était sur le point d'anéantir définitivement leur existence identitaire<sup>30</sup>.

Les nationalistes ont ignoré le nom véritable du *dahir* et inventé le nom de « *dahir berbère* »<sup>31</sup> malgré l'absence de tout lien entre les « Berbères » et la promulgation du *dahir*<sup>32</sup>. Ce qui dénote une attitude tranchée vis-à-vis de l'amazighité<sup>33</sup>. L'objectif visé de cette dénomination « à caractère ethnique et idéologique » est de laisser entendre que ce sont les Amazighs qui étaient concernés alors que dans leur grande majorité ils ne l'étaient pas<sup>34</sup>. De même qualifier le *dahir* de « *berbère* » n'est pas approprié car celui qui a consenti et signé le *dahir* c'est le sultan et donc il fallait qualifier le *dahir* de

<sup>27</sup> Chafik, *Aperçu sur trente-trois siècles*, cit., pp. 103-4.

<sup>28</sup> M. Boudhan, « *Le dahir berbère* : mythe ou réalité ? », en arabe, Collection pour l'amazighité 4, Manchourat Touizza 4, 6, 2012.

<sup>29</sup> Ivi, p. 86.

<sup>30</sup> Ivi, p. 10.

<sup>31</sup> Ivi, p. 28.

<sup>32</sup> E.M. Akrad, *Dix allégations à l'encontre des Amazighs*, en arabe, El Matbaâ Essariaâ, Kénitra, 2007, p. 74.

<sup>33</sup> Boudhan, « *Le dahir berbère* », cit., p. 33.

<sup>34</sup> M. Mounib, « *Le dahir berbère* » : la plus grande supercherie de l'histoire politique du Maroc contemporain, en arabe, Dar Abi Raqraq 2002, p. 36.



« *dahir* royal »<sup>35</sup>. Et là encore il faut préciser que c'est la Résidence générale qui préparait et légalisait les *dahirs* et que le rôle du sultan se réduisait à les signer pour leur donner un caractère de légitimité. C'est pourquoi le *dahir* du 16 mai est un *dahir* colonial dans son contenu et dans le processus de sa promulgation et n'est ni « berbère » ni « royal ».

La majorité de ces écrits amazighs ont présenté, à propos du contenu du *dahir*, une lecture qui réfute la perception nationaliste qui l'avait considéré comme colonialiste et ségrégationniste séparant les « Berbères » de l'arabe, de l'islam et du sultan. Ces mêmes écrits ont affirmé que la pré-occupation du *dahir* était de créer des tribunaux judiciaires qui se basent sur les coutumes locales pratiquées dans les tribus depuis des siècles<sup>36</sup>. Et ce sont des coutumes justes et équitables<sup>37</sup>. Et jamais aucun musulman ou savant en matière religieuse n'a remis en question l'adhésion des Amazighs à l'islam à cause de leur pratique des coutumes. De même, ce *dahir* a concerné des régions où se trouvent ces coutumes qu'elles soient arabes, amazighes ou juives<sup>38</sup>, c'est-à-dire que les populations concernées ce sont les Marocains et non pas seulement les « Berbères ». C'est pourquoi l'on ne peut dire que le *dahir* menaçait l'unité nationale et impliquait la christianisation des « Berbères », leur abandon de l'islam et leur soustraction à l'autorité du sultan alors qu'il ne faisait que légaliser et codifier une situation qui existait depuis des lustres<sup>39</sup>.

Il ressort de cette lecture que, contrairement au récit nationaliste, elle se focalise sur le texte du *dahir* sans considération de son contexte colonial. Cette lecture sans réserve voit dans le *dahir* une loi absolument positive comme faisant partie de la mission réformatrice prétendue par le protectorat. Et c'est là une erreur commise par une partie de l'élite marocaine qui a cru au lendemain du *dahir* que le régime de protectorat instauré avec le traité de Fès représentait un cadre adéquat pour réformer le Maroc. C'est là oublier que ce régime, s'il fut réformiste sur le plan juridique et contractuel, il s'est vite transformé en une administration directe assurant les conditions appropriées pour l'exploitation coloniale, dont l'atteinte aux composantes de l'identité collective et l'atteinte à l'unité nationale. Ceci dit, l'on ne peut nier que le mouvement national a instrumentalisé le *dahir* pour se manifester au grand jour et gagner la confiance

<sup>35</sup> Akrad, *Dix allégations*, cit., p. 72.

<sup>36</sup> Ivi, p. 72.

<sup>37</sup> Ivi, p. 85.

<sup>38</sup> Boudhan, « *Le dahir berbère* », cit., pp. 36-7.

<sup>39</sup> Mounib, « *Le dahir berbère* », cit., p. 49.

du sultan et celle de l'opinion publique ainsi que pour imposer sa vue identitaire en occultant les droits amazighs. Mais cela ne peut infirmer les visées coloniales du *dahir*.

Pour ce qui est des manifestants contre le *dahir* et leurs objectifs, la majorité d'entre eux, selon certains auteurs amazighs, sont issus de la bourgeoisie fassie andalouse, aux origines chrétiennes ou juives, qui, ne s'intégrant pas dans la société, a opté de vivre dans le giron du *makhzen*<sup>40</sup>. Certains, parmi ceux qui ont prôné l'invocation du *latif*, sont, aux dires de ces mêmes auteurs amazighs, « des espions renégats »<sup>41</sup>, et nombre d'individus de cette élite sont des protégés consulaires<sup>42</sup>. Cette élite, se serait ralliée au colonisateur et, quand elle a eu la certitude que la résistance armée a commencé à décliner, a exploité l'occasion de la promulgation du *dahir* pour jouer le rôle du sauveur<sup>43</sup>. Le souci de cette élite n'était pas l'islam ou l'unité nationale, la menace réelle pour elle, c'était « les Berbères »<sup>44</sup>. Son objectif était d'imposer l'arabité comme condition indissociable de l'islam<sup>45</sup>, influencer certaines mesures françaises au profit de la campagne, faire peur à l'élite non amazighophone pour constituer un bloc et conserver ainsi sa mainmise sur le Maroc et s'accaparer un certain nombre d'avantages. Son objectif était également de dresser des obstacles devant les activités amazighes et l'élite rurale et empêcher sa participation au pouvoir, afin de persuader le colonisateur qu'elle est le seul interlocuteur habilité à dialoguer dans ce pays<sup>46</sup>. De même qu'elle a cherché à présenter les Arabes comme des défenseurs de l'islam, de la patrie et du trône, inébranlables face aux intrigues du colonisateur et ce, à l'opposé des Amazighs présentés comme égarés, inconscients des machinations du colonisateur bien que « plus de 80% de la résistance armée marocaine fut le fait des Amazighs »<sup>47</sup>.

L'intérêt porté au *dahir* n'a pris de l'ampleur qu'après la fondation du Parti de l'Istiqlal (Parti de l'indépendance) en décembre 1943, qui en a fait un mythe fondateur qu'il a ancré dans la mémoire par le biais d'une propagande politique et de programmes scolaires pendant et

<sup>40</sup> Ivi, p. 65. *Le Makhzen* désigne en arabe un entrepôt fortifié pour le stockage des aliments et qui désigne de façon spécifique l'appareil étatique marocain.

<sup>41</sup> Ivi, p. 141.

<sup>42</sup> Boudhan, « *Le dahir berbère* », cit., pp. 54-5.

<sup>43</sup> Mounib, « *Le dahir berbère* », cit., p. 67.

<sup>44</sup> Boudhan, « *Le dahir berbère* », cit., p. 32.

<sup>45</sup> Mounib, « *Le dahir berbère* », cit., p. 38.

<sup>46</sup> Ivi, p. 81.

<sup>47</sup> Ivi, p. 40.

après le protectorat. L'État a adopté cette thèse comme un fait historique d'une grande importance marquant un tournant dans l'histoire contemporaine du Maroc, marginalisant ainsi des faits de plus grande importance comme les hauts faits d'armes de la résistance au Rif, dans le Moyen-Atlas et dans le Haut-Atlas<sup>48</sup>.

Ainsi, il est apparu pour ces écrits que « Le dahir berbère » : la plus grande supercherie de l'histoire politique du Maroc contemporain<sup>49</sup>, « une tromperie »<sup>50</sup>, « une fiction », « que ce fait n'a jamais existé dans l'histoire et qu'il n'est qu'un mythe inventé par le mouvement national »<sup>51</sup>.

Ces écrits amazighs ont dévoilé, comme nous l'avons relevé, beaucoup d'omissions et de non-dits dans le discours nationaliste portant sur le *dahir* et l'instrumentalisation idéologique qui en a été faite. Mais certains de ces écrits sont tombés dans les mêmes travers reprochés aux récits nationalistes sur ce même *dahir*, le recours à l'idéologie, l'adoption d'une approche ethnique en divisant la société en une majorité amazighe et une minorité arabe-fassie-andalouse, de même qu'une mise en doute du patriotisme de l'élite nationaliste, de sa foi et de son identité.

Les deux mémoires, nationaliste et amazigh ont présenté, du contenu du *dahir* du 16 mai, deux lectures opposées mais qui se rejoignent dans leur caractère idéologique car l'enjeu est d'ordre identitaire. Il faut souligner ici que la question identitaire, dans son volet amazigh, a connu ces deux dernières décennies des évolutions importantes dont la reconnaissance officielle des droits culturels amazighs, la fondation de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) en 2001, l'élargissement de sa présence dans les médias publics et le début de l'enseignement de la langue amazighe, devenue depuis la Constitution de 2011 une langue officielle à côté de la langue arabe et ce, en plus du changement dans les positions des acteurs politiques, dont les partis politiques, à l'égard de l'amazighité et son intégration dans leurs programmes politiques, chacun selon ses convictions et ses objectifs. Si bien que l'amazighité est passée d'une cause associative à une cause sociétale générale. Il y a donc aujourd'hui une tendance à reconnaître une identité marocaine mouvante et plurielle, musulmane, arabe, amazighe, africaine et méditerranéenne et ce, dans le cadre de l'unité nationale. Peut-être assisterons-nous au passage de ce *dahir* du conflit idéologique à la recherche historique et donc de la mémoire à l'histoire.

<sup>48</sup> Ivi, pp. 139-41.

<sup>49</sup> *Ibid.*, Titre de l'ouvrage.

<sup>50</sup> Akrad, *Dix allégations*, cit., p. 71.

<sup>51</sup> Boudhan, « *Le dahir berbère* », cit., p. 7.

*Le dahir du 16 mai dans l'historiographie marocaine et française*

De l'examen rapide de ces deux mémoires, nationaliste et amazigh, deux questions se posent à l'histoire relative à ce *dahir*. S'agit-il de *la plus grande supercherie de l'histoire politique du Maroc contemporain*, d'« une tromperie », d'« une fiction », « que ce fait n'a jamais existé dans l'histoire et qu'il n'est qu'un mythe inventé par le mouvement national » ? Le développement du mouvement amazigh et les progrès en termes de droits culturels en faveur de l'amazighité ont-ils eu un écho dans l'écriture de cette page de l'histoire du Maroc ?

Le corpus retenu pour cette analyse historiographique se compose d'un premier ouvrage écrit par une équipe de cinq historiens (trois français et deux marocains) et publié en 1967. Il est resté pour l'écriture de l'histoire du Maroc une référence incontestée pendant plus de quarante ans. Le deuxième ouvrage, publié en 2011, a été élaboré par une équipe de près de cinquante collaborateurs, coordonnée par Mohamed Kably. Le troisième ouvrage enfin est l'œuvre individuelle de l'historien français Daniel Rivet, publié en 2012, ce qui permet de comparer d'une part les différentes approches entre elles, et, d'autre part, saisir une éventuelle évolution dans ces approches.

**Histoire du Maroc (1967)<sup>52</sup>**

Pour les auteurs de cet ouvrage<sup>53</sup> « après la défaite d'Abdelkrim et de la résistance des tribus, les grandes villes du Maroc affirment la permanence du sentiment national ». C'est qu'en fait, en milieu urbain, « l'opposition a existé même pendant la période de résistance armée ». Si bien que la lutte passe du plan militaire au plan politique sans discontinuité. Mais loin d'expliquer la naissance du nationalisme urbain par le *dahir* du 16

<sup>52</sup> J. Brignon, A. Amine, B. Boutaleb, G. Martinet, B. Rosenberger, *Histoire du Maroc*, Hatier, Paris; Librairie nationale, Casablanca 1967, pp. 390-2.

<sup>53</sup> C'est A. Amine qui a rédigé la partie contemporaine de l'ouvrage mais ce dernier reste un travail collectif, comme c'est précisé dans l'avertissement introductif, destiné à répondre aux besoins de ceux qui enseignent l'Histoire au Maroc, et des étudiants de l'enseignement supérieur. L'ouvrage est présenté comme « une synthèse prématurée » : « Beaucoup des opinions exprimées pourront surprendre, certaines seront critiquées. Des lacunes, des insuffisances apparaîtront. Tous ces défauts sont dus pour une bonne part à la situation actuelle des recherches historiques : jusqu'à présent elles ont été souvent le fait d'étrangers travaillant dans des conditions particulières, coupés le plus souvent des sources en langue arabe et placés dans le contexte de la domination du pays par le leur ; des chercheurs nationaux formés aux disciplines historiques modernes commencent à apporter un certain renouvellement à l'Histoire par un point de vue intérieur ».

mai comme l'ont fait de nombreux leaders nationalistes, les auteurs de l'ouvrage l'attribuent à un certain nombre de facteurs convergents :

- *Le bouillonnement intellectuel* découlant de la pénétration au Maroc du *mouvement salafî* et des *doctrines panarabes* qui donnent des « bases historiques et un fondement idéologique au mouvement national marocain ».
- *La frustration sociale* du fait qu'une nouvelle génération émerge vers 1925 et pour qui l'insertion dans la société nouvelle est problématique. « Les étudiants sortis de la Karaouiyyine sont privés de leurs débouchés traditionnels par la modernisation de l'administration et la pratique de l'administration directe. Ceux issus des collèges franco-musulmans ou qui ont pu poursuivre des études supérieures à l'étranger, aspirent à jouer dans la marche du pays un rôle à la mesure de la formation moderne qu'ils ont acquise [...] Or le nouveau régime ne semble leur avoir réservé que des emplois subalternes ».
- *Le malaise économique* consécutif à l'implantation d'une économie moderne qui a entraîné des effets pervers sur la société traditionnelle : les artisans souffrant de la concurrence des produits manufacturés importés, les paysans souffrant des expropriations et des effets des guerres de conquête. Situation qui sera aggravée par les effets de la crise économique mondiale à partir de 1931 : effondrement des revenus des paysans, des artisans et des ouvriers. « Ce malaise favorise la propagation du nationalisme au sein des masses misérables dont il exprime les préoccupations ».
- *Les maladresses de la politique du protectorat* après le départ de Lyautey suscitent de nombreux incidents entre l'administration et les jeunes nationalistes. « Mais l'événement le plus grave, celui qui permet de cristalliser les différentes tendances et constitue le point de départ du mouvement national est le *dahir* du 16 mai 1930 plus couramment connu sous le nom de "*Dahir berbère*" ».

Ce *dahir*, loin d'être un acte isolé, se situe dans le sillage d'une politique qui a cherché « dès le départ à séparer les Arabes et les Berbères : la politique des "Grands Caïds" », la promulgation de *dahirs* sur le droit coutumier, la création en 1924 d'un collège franco-berbère à Azrou, procède de cet esprit<sup>54</sup>. Il est toutefois « le couronnement de cette politique de

<sup>54</sup> Ce collège, précisent les auteurs de l'ouvrage, ne recrutait que dans le monde berbère et n'enseignait que le français et le berbère visant ainsi par la suppression de l'usage de la langue arabe en milieu berbère et la réduction de l'enseignement religieux dans les

division du peuple marocain. Soustrayant les tribus, cataloguées comme berbères, au droit coranique, le *dahir* donne aux *Jmâa* une compétence judiciaire en matière civile; en matière pénale, par contre, il prévoit l'application de la juridiction française, enlevant ainsi au Sultan une des rares prérogatives qui lui soient restées ». Le but est clair selon les auteurs de l'ouvrage qui citent la commission chargée d'étudier la question : « Il n'y a aucun inconvénient à rompre l'uniformité de l'organisation judiciaire dans la Zone française, dès lors qu'il s'agit de renforcer l'élément berbère en vue du rôle de contrepoids qu'il peut être appelé à jouer ». La coïncidence avec la tenue d'un congrès eucharistique à Carthage le même mois, et « l'élaboration par le haut clergé catholique de Rabat d'un plan d'évangélisation des Berbères », fait apparaître le *dahir* « comme un élément d'une vaste *politique de christianisation du pays* ». Ensuite, les auteurs évoquent la grande émotion suscitée au sein de la population provoquant « un vaste mouvement de protestation ». « Parti de Fès et de Salé, le mouvement touche toutes les villes et ébranle même la zone d'occupation espagnole. Il entraîne particulièrement le monde des artisans et des boutiquiers. En l'absence de libertés politiques, il prend la forme d'une protestation religieuse : rassemblés dans les mosquées, les fidèles récitent des prières pour la sauvegarde de l'unité entre les Arabes et les Berbères. Mais le mouvement ne tarde pas à dégénérer en manifestations dans les rues, suivies selon un plan devenu ensuite habituel, de l'arrestation des dirigeants et de leur condamnation ».

### **Histoire du Maroc, réactualisation et synthèse (2011)<sup>55</sup>**

Avant de traiter de la marche « vers la revitalisation du nationalisme », entendant par là le passage de la résistance armée, essoufflée, à la résistance politique, les auteurs expliquent en quoi la genèse et l'évolution du mouvement national étaient tributaires du contexte international depuis la Première Guerre mondiale. C'est ainsi qu'ils évoquent les influences, qu'ont pu avoir sur le nationalisme marocain, de l'exemple donné par le

---

programmes à favoriser la création d'un groupement montagnard berbérophone et peu attaché à la religion et à l'opposer aux habitants des plaines restées arabophones et fidèles à l'islam.

<sup>55</sup> M. Kably (dir.), *Histoire du Maroc : réactualisation et synthèse*, Publications de l'Institut Royal pour la Recherche sur l'Histoire du Maroc, Rabat 2011. Relevons que si le chapitre sur le protectorat y occupe proportionnellement une place moindre que dans celui de Hatier (75/839 pages contre 74/415), dans celui-ci, celui de l'IRRHM, un chapitre de 120 pages traite du Maroc indépendant alors que le précédent s'arrêtait à l'indépendance du Maroc.

parti Wafd en Égypte, de la révolution kémaliste en Turquie, de l'intérêt manifesté par des forces progressistes en Europe à l'égard de la résistance de Mohamed Ben Abdelkrim Khattabi dans le Rif, du principe du « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes », de la crise de 1929, de même que le marasme qui s'en suivit au début des années trente...<sup>56</sup>. Ainsi, l'ouvrage relativise l'impact des facteurs intérieurs en les associant à des facteurs extérieurs divers.

En même temps qu'avancait la "pacification" des campagnes, « la ville allait reprendre le relais ». Cette passation du flambeau de la résistance armée à la résistance politique a été précédée entre 1925 et 1930 par une action culturelle menée par des groupes de jeunes intellectuels. « Deux actions ont été mises en œuvre dès le début des années vingt : la création d'associations culturelles et surtout l'ouverture d'établissements scolaires libres destinés à contrecarrer l'école du Protectorat. En même temps que les écoles libres, des sociétés plus ou moins secrètes et des associations aux activités culturelles multiples étaient nées çà et là dans les villes et fonctionnaient comme des foyers de culture politique, donnant un cadre de rencontre et de discussion à une jeune intelligentsia nationaliste ».

Et c'est le *dahir* du 16 mai 1930 dit "*Dahir berbère*", faisant suite à ceux de 1914, 1916 et 1921, qui va offrir à ces associations « l'opportunité de se transformer en organisation politique ouvertement nationaliste. Ce *dahir* stipule l'application de la loi coutumière « en milieu amazigh »<sup>57</sup> en matière de statut personnel « alors qu'on opta pour la juridiction française en matière pénale. Il s'ensuit que le *cadi* et la *charia* (loi musulmane) sont systématiquement écartés des régions catégorisées amazighes. En fait, ce *dahir* ne faisait qu'officialiser une politique déjà retenue au lendemain de la signature du traité de Fès ».

Après quoi les auteurs s'interrogent sur la responsabilité du signataire du traité. « Quelle a été l'attitude du sultan Mohammed ben Youssef vis-à-vis du texte soumis à sa signature? A-t-il été averti par son entourage du caractère anti-islamique du *dahir*? Robert Montagne observe que le jeune Sultan qui venait à peine de succéder à son père, Moulay Youssef, était alors "trop inexpérimenté et trop timide pour prendre parti". Le roi Hassan II écrira plus tard que son père n'avait cessé de "protester contre cette atteinte

<sup>56</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 618.

<sup>57</sup> Dans cet ouvrage on parle des Amazighs et non pas des Berbères. Le mot « berbère » originaire de « barbares » perçu par les Amazighs comme péjoratif n'est plus utilisé qu'avec des guillemets quand on se réfère à un usage historique et ce depuis le développement du mouvement amazigh.

à l'unité politique et religieuse du pays, faisant remarquer que les stipulations essentielles du traité de Fès étaient une fois de plus violées" »<sup>58</sup>.

Si les nationalistes avaient perçu le *dahir* comme une atteinte à l'islam c'est qu'ils avaient été émus, deux années plutôt, par « la conversion au catholicisme en 1928 de Mohammed Ben Abdjlalil, frère du leader nationaliste Omar Ben Abdeljalil [...] Ainsi ont-ils vu dans ce *dahir* la volonté des autorités coloniales de supprimer le chraâ et de faciliter la christianisation des Imazighen, ce que les jeunes nationalistes ne manqueront pas d'exploiter pour mobiliser les populations contre l'autorité coloniale accusée d'avoir violé le traité du Protectorat : ce sera le début de la contestation »<sup>59</sup>. Plus loin, évoquant les relations entre les nationalistes et le sultan, on rappelle que « le 13 août 1930 Sidi Mohammed ben Youssef reçoit à Rabat une délégation nationaliste conduite par le Cheikh Abderrahmane Ben El-Korchi, laquelle vient présenter les doléances du mouvement à la suite des événements consécutifs à la promulgation du *dahir berbère*. Emu jusqu'aux larmes par le discours du cheikh, le Sultan réagit en ces termes : "Je ne céderai plus, affirme-t-il, aucun des droits de notre patrie" »<sup>60</sup>.

L'ouvrage précise ici que la contestation est partie de Salé avant d'embraser très vite les autres villes en se focalisant sur la lecture du *latif*<sup>61</sup> « laquelle lecture servit de mot d'ordre, à travers le pays, pour concilier "jeunes turcs" et "vieux turbans" ». Ce recours à l'islam est expliqué par le fait que « les nationalistes avaient trouvé là un moyen efficace pour la mobilisation d'une masse non encore perméable aux nouveaux concepts de nation, de patrie ou de territoire ». La réaction de la résidence fut brutale contre les jeunes leaders nationalistes issus de la bourgeoisie citadine et que les colons qualifient de « clique de [...] voyous munis de vagues certificats d'études et qui veulent jouer au Maroc les Gandhi et les Zaghoul »<sup>62</sup>.

### Histoire du Maroc (2012)<sup>63</sup>

Pour expliquer l'éclosion du nationalisme marocain et le début de l'érosion du protectorat, Daniel Rivet, en grand connaisseur de la période

<sup>58</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 621.

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 629.

<sup>61</sup> Les fidèles en chœur psalmodiaient d'une même voix la même invocation : « Ô Allah bienveillant ! Nous implorons Ta clémence pour que soit atténuée l'inévitable et que toute rupture avec nos frères Berbères nous soit épargnée ».

<sup>62</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 621.

<sup>63</sup> D. Rivet, *Histoire du Maroc*, Fayard, Paris 2012.



coloniale du Maroc<sup>64</sup>, rappelle la politique d'association préconisée par Lyautey, incluant les « Jeunes-Marocains » (ainsi désignés par référence aux Jeunes-Turcs) dans la marche de l'État. Le premier Résident Général « s'était embarqué dans une expérience de copilottage [...] Des stages dans la résidence sont ménagés à d'anciens élèves issus des collèges musulmans de Fès et Rabat; une sorte d'école marocaine d'administration avant la lettre s'esquisse à tâtons; une école militaire fondée à Meknès ambitionne être un Saint-Cyr marocain ». Le renoncement des successeurs de Lyautey à cette politique va rompre le contact avec la jeunesse des écoles et les oulémas partisans de la réforme et permettre à l'orée des années 1930 au nationalisme de quelques-uns de se greffer « sur le patriotisme confessionnel à l'état de veille chez la majorité des Marocains »<sup>65</sup>.

Les premiers Jeunes-Marocains « tiraillés entre la Sorbonne et al-Azhar, sont travaillés par la double question : qui être et que faire? » attestant d'une « fermentation intellectuelle » et d'une « angoisse existentielle d'une jeunesse bourgeoise qui ne trouve pas sa place dans le protectorat et devient privée de perspective historique ». Mais c'est dans le monde des lettrés marocains, marqués par l'exigence de réformer la religion que « le clivage entre ceux qui se retournent vers l'Orient et ceux qui se projettent vers l'Occident fait le plus de sens »<sup>66</sup>.

Pour Daniel Rivet, c'est « le *dahir* du 16 mai 1930 [qui] va catalyser cette intelligentsia en herbe » et de préciser que le *dahir* a été « entériné par le jeune sultan Sidi Mohammed, encore chambré par son entourage franco-algérien » et qu'il représente « le point d'orgue d'une manœuvre politique de longue haleine » qui remonte aux lendemains de la signature du traité de Fès « avec le consentement réticent de Lyautey ». Conjointement à cette politique, des écoles franco-berbères ont été créées comme c'est le cas pour le collège d'Azrou chargé de « former la chefferie tribale ». L'auteur va plus loin que les historiens marocains en précisant que parallèlement à cette politique « une coterie de catholiques convertisseurs, curieusement associée à un cénacle de francs-maçons assimilateurs, poursuit l'objectif de fonder une sorte de Berbéristan dans le Maroc central [afin] de faire contrepoids au Maroc du sultan théocratique et des villes et plaines arabophones ». En plus, en grand connaisseur des archives françaises, Daniel Rivet signale que

<sup>64</sup> De ses nombreuses publications sur le sujet, retenons : *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc-1912-1925* (3 vol.), L'Harmattan, Paris 1996; *Le Maroc de Lyautey à Mohammed v. Le double visage du protectorat*, Denoël, Paris 1999; *Le Maghreb à l'épreuve de la colonisation*, Hachette Littératures, Paris 2002.

<sup>65</sup> Rivet, *Histoire du Maroc*, cit., p. 313.

<sup>66</sup> Ivi, p. 314.

« dans le fourmillement des procédures judiciaires en tribu berbérophone » les études de la direction des Affaires indigènes (DAI) « font ressortir un patriarcalisme inacceptable pour un esprit moderne, puisque la coutume berbère exhère les femmes, alors que le *shra'* leur reconnaît la faculté d'hériter de la moitié de la part d'un homme »<sup>67</sup>. Mais qu'importe, le *dahir* de 1930 transforme les *djemâ'a* en tribunaux coutumiers qu'il dote de « secrétaires greffiers, dont nombre de Kabyles, parfois convertis. Il retire, en outre, au haut tribunal chérifien, institué en 1913, la « répression des crimes commis en pays berbère » (article 6)<sup>68</sup>. De telles dispositions visent à ôter au sultan sa qualité de garant de l'unité de juridiction sur le pays et à scinder la société marocaine en deux communautés étanches.

La fronde de la jeunesse des vieilles cités, ne tarda pas à se manifester « Salé en premier, puis Fès, Rabat et, par ricochet, Tétouan en zone espagnole. La protestation, habilement, partit des mosquées et se fonda sur la récitation du *Ya latîf* [...] La résidence réagit brutalement, fit bâtonner les meneurs à Fès et les flétrit par le biais de journaux sous influence. La blessure d'amour-propre infligée à ces fils de grands bourgeois ne cicatrise jamais. Au contraire, le *dahir* rapprocha la jeunesse patriote des villes marocaines du courant nationaliste arabe »<sup>69</sup>.

### Que deduire de cette lecture historiographique?

Par rapport à la première question, le *dahir* du 16 mai : une supercherie des nationalistes ou une politique du protectorat visant à « diviser pour régner » ? les trois discours historiographiques ne se bornent pas à examiner le contenu du *dahir*, ils le contextualisent dans une politique générale du protectorat qui lui donne une portée de nature à susciter une réaction si violente à travers le pays qu'elle a eu un retentissement international. Désormais, le pacte du protectorat est rompu avec non seulement les partisans de la Réforme par le protectorat mais également avec le Makhzen<sup>70</sup>. Les auteurs qui décrient « le mythe du *dahir berbère* », visent en réalité l'usage politique et idéologique qui en a été fait, surtout après l'indépendance, à travers les commémorations du *dahir* pour étouffer les revendications culturelles amazighes et pour justifier l'accélération d'une politique d'arabisation dans l'enseignement et l'administration mue par

<sup>67</sup> Ivi, p. 316.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Ivi, p. 317.

<sup>70</sup> A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Maspero, Paris 1977, p. 431.

l'idéologie arabo-musulmane et une vision jacobine de la nation qui occulte la diversité culturelle nationale et considère l'unité linguistique comme un principe intangible. Ce conflit idéologique a poussé certains militants amazighs à réfuter la thèse nationaliste, à se focaliser sur la lettre du *dahir* et non pas sur son esprit, sur son contenu et non pas sur son contexte politique, glissant ainsi dans le discours idéologique et donnant l'impression de nier les faits historiques.

Par rapport à la seconde question, le développement du mouvement amazigh et les progrès en termes de droits culturels en faveur de l'amazighité ont-ils eu un écho dans l'écriture de l'histoire du Maroc ? Là, la réponse varie selon le discours de chacun des trois ouvrages.

Le premier ouvrage examiné, celui de Jean Brignon et al., a été publié en 1967 soit l'année de la création à Rabat de l'AMREC (Association marocaine de la Recherche et des Échanges Culturels). Mais avec la création de cette association, il ne s'agissait à l'époque que de défendre la culture et les arts populaires, la question « berbère » restait alors tabou à cause du souvenir entretenu du « *dahir berbère* » de 1930. « Depuis, il ne fallait plus parler de l'amazighité et encore moins en être fier. Tout discours qui va à l'encontre de ce "principe" peut être une réactivation consciente ou inconsciente du *dahir* comme si les gènes de l'amazighe l'avaient assimilé »<sup>71</sup>. A une dizaine d'années de l'indépendance, la préoccupation des auteurs de l'ouvrage était braquée sur la décolonisation de l'histoire nationale impactée jusqu'ici par l'idéologie coloniale. En outre, l'heure était au panarabisme et aux discours d'arabisation de l'enseignement. Aussi, ni les auteurs français, ni les auteurs marocains, n'ont fait mention d'une culture amazighe en quête de reconnaissance. La question n'était pas à l'ordre du jour. La revue "Souffles", qui a représenté à cette époque un espoir de révolution culturelle au Maroc, n'a pas posé à l'époque « la question des langues amazighes ni de l'arabe marocain comme langues d'écriture, puisqu'elles sont perçues comme des dialectes »<sup>72</sup>. Mais il a fallu attendre que le mouvement sorte de l'Université et des associations pour faire avancer la cause amazighe.

Le deuxième ouvrage, dirigé par Mohamed Kably, est sans doute celui qui réserve une place de choix au mouvement et à l'expression amazighs, traitant de l'histoire du Maroc indépendant de 1956 à la mort de Hassan II

<sup>71</sup> E.M. Jazzi, cité par M. Rollinde, *Le mouvement amazighe au Maroc : défense d'une identité culturelle, revendication du droit des minorités ou alternative politique ?*, dans "Insaniyat : Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales", 8, 1999, pp. 63-70.

<sup>72</sup> K. Sefrioui, *La revue Souffles (1966-1973) – Espoirs de révolution culturelle au Maroc*, Editions du Sirocco, Casablanca 2013, p. 192.

en 1999, et allant même au-delà de cette date pour certaines questions comme celle-ci. Deux occasions sont offertes aux auteurs de l'ouvrage pour aborder le développement du mouvement amazigh et les progrès en termes de droits culturels en faveur de l'amazighité :

- Dans l'axe politique de ce chapitre les droits culturels amazighs trouvent leur place à côté des Droits de l'Homme et ceux de la femme. Le rôle du mouvement associatif dans la défense de ces droits et la sensibilisation de la classe politique à cette question surtout dans les années quatre-vingt-dix sont également soulignés. Après la reconnaissance de la langue amazighe au niveau de l'enseignement au début du XXI<sup>e</sup> siècle, l'Institut Royal pour la Culture Amazighe (IRCAM), créé par *dahir* en 2001, adopte la graphie tifnaghe<sup>73</sup>. Dans le précis du même ouvrage publié ultérieurement (2015), on signale la reconnaissance de la langue amazighe, par la Constitution de 2011, comme langue officielle à côté de la langue arabe<sup>74</sup>.
- Dans l'axe culturel, les auteurs abordant les différents types d'expression culturelle, ne manquent pas d'analyser l'expression amazighe. Ils survolent le parcours historique de cette langue dans la société marocaine, avant, pendant et après le protectorat. Alors qu'à l'époque almohade sa connaissance était une condition *sine qua non* pour prétendre à l'exercice de la *khutba* (prêche) du vendredi et qu'avant le protectorat le tamazight « n'était ni rejeté ni mis à l'écart. Il était couramment usité dans le milieu des oulémas aussi bien que dans celui du Makhzen ». La condition du tamazight, sera « marquée par la lutte que se livraient les nationalistes marocains et l'administration coloniale durant la période du Protectorat, si bien qu'au lendemain de l'indépendance tout intérêt porté à sa mise en valeur fut considéré comme une sorte d'ancrage de la politique coloniale ». Avec l'indépendance le tamazight va pâtir de la politique d'arabisation et de l'arabisme dominant dans les années cinquante et soixante<sup>75</sup>. Enfin les auteurs rappellent l'action des associations amazighes pour que le tamazight « puisse bénéficier du statut qui lui revient », tout comme ils énumèrent les décisions officielles qui répondent favorablement aux revendications de ces associations<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 686.

<sup>74</sup> M. Kably (dir.), *Précis de l'histoire du Maroc*, en arabe, Publications de l'Institut Royal pour la Recherche sur l'Histoire du Maroc, Rabat 2015, p. 394.

<sup>75</sup> Kably (dir.), *Histoire du Maroc*, cit., p. 730.

<sup>76</sup> Ivi, pp. 730-1.

Le troisième ouvrage, de Daniel Rivet, s'il ne traite pas du mouvement amazigh et de ses acquis dans le dernier chapitre consacré au Maroc de 1955 à 1999, il aborde, en revanche, dans le premier chapitre « Penser le Maroc » la question de la diversité et de l'unité des habitants. Dans l'un des axes de ce chapitre, intitulé « Arabes et Berbères : le nœud de la langue »<sup>77</sup>, l'auteur traite du « rapport entre arabité et berbèrité au Maroc », de « l'arabisation d'un pays resté imprégné par le fait berbère », des « arabophones ]qui[ ont une représentation toute négative des Berbères »<sup>78</sup>, et des « Berbères ]qui[ souffrent d'un complexe d'infériorité vis-à-vis des Arabes qui les considèrent comme des ploucs »<sup>79</sup> avant de rappeler que « les Berbères pourtant n'ont pas seulement légué le couscous et le burnous à la civilisation matérielle du Maghreb [...], ils ont fait vivre une culture orale d'une longévité remarquable ». Et de souligner en conclusion qu'« il n'y a pas de frontière anthropologique étanche entre Berbères et Arabes »<sup>80</sup>.

### **Le dahir du 16 mai 1930 dans les manuels d'histoire du Maroc**

Résumons la situation à la lumière de laquelle nous devons examiner le discours des manuels d'histoire marocains.

D'une part, un conflit des mémoires, nationaliste et amazigh : l'une, la mémoire nationaliste, porteuse d'une vision jacobine de la nation, l'autre, la mémoire amazigh, en quête de reconnaissance et plaidant la diversité. D'autre part, une évolution dans le discours historiographique, passant d'une préoccupation de décolonisation de l'histoire nationale, et d'une perception jacobine de la nation qui s'apparente à celle de la mémoire nationaliste, à un souci de rendre compte de la diversité linguistique et culturelle de la société marocaine qu'impose l'histoire du temps présent du Maroc.

Les manuels d'histoire marocains, sont-ils perméables à ces mémoires et à cette évolution historiographique sur la question identitaire, ou marquent-ils vis-à-vis d'elles une autonomie ?

Pour saisir une éventuelle évolution du discours des manuels, sur la question du *dahir* « berbère » et la question de l'amazighité, nous devons

<sup>77</sup> Rivet, *Histoire du Maroc*, cit., pp. 35-40.

<sup>78</sup> Ivi. « La langue classique l'atteste, qui arabise d'emblée le terme romain de barbare », pp. 38-9.

<sup>79</sup> Ivi. L'auteur illustre son propos par l'exemple de « Mokhtar as-Soussi, un grand lettré salafite nationaliste originaire de l'Anti-Atlas, pratique la dénégation de ses origines [...]. Ne va-t-il pas jusqu'à comparer le fait de se déberbériser à l'acte de sortir de la *jâbiliya* en se faisant musulman », p. 39.

<sup>80</sup> Ivi, p. 40.

l'appréhender dans la durée. Ainsi nous retiendrons pour notre approche comparative trois exemples de manuels appartenant à trois moments caractéristiques de l'enseignement de l'histoire au Maroc depuis l'indépendance : la réforme de 1970 à laquelle correspond une première génération de manuels, caractérisés par l'arabisation, l'esprit de décolonisation et la mise en valeur de l'histoire nationale ; la réforme de 1987, réaménagée en 1990, à laquelle correspond une deuxième génération de manuels, caractérisés par le recours à la pédagogie par objectifs et par un relatif repli sur l'histoire islamique<sup>81</sup>; et la réforme de 2002 à laquelle correspond une troisième génération de manuels, caractérisés par l'abandon du manuel unique et l'approche par compétences ; loin d'être des "prêt-à-porter" que l'élève endosserait, ces manuels renoncent à tout récit préconstruit et optent résolument pour la formation intellectuelle et la préparation à l'autonomie de pensée des élèves.

### Les manuels de la première génération

Pour cette première génération de manuels nous avons retenu deux manuels, l'un destiné à la dernière année du collège et l'autre pour la classe de terminale (lycée). Les historiens ayant contribué grandement à la confection de ces manuels, l'histoire scolaire y apparaît comme un simple « dérivé, adapté à des fins de formation civique, de l'histoire savante ». Construit sur un récit central, un récit didactique en soi, mais un récit achevé et préétabli « comme un prêt-à-porter que l'élève endosserait »

---

<sup>81</sup> Ce repli s'est traduit notamment par la suppression de l'histoire de l'Antiquité du cycle fondamental. C'est pour se soulever contre cette disparition que Mostafa Hassani Idrissi a publié dans un quotidien marocain un article intitulé « Les malheurs de Clio au Maroc » dans lequel il a souligné notamment que « l'introduction de l'histoire du Maroc antique est une innovation qui date de l'époque coloniale: elle marque une rupture très nette avec la conception traditionnelle qui faisait commencer l'histoire du Maroc avec l'avènement de l'Islam et rejetait l'époque qui lui est antérieure dans une obscurité quasi totale. Après l'indépendance le réaménagement des programmes et la réécriture de l'histoire scolaire, guidée par une volonté de retrouver sa mémoire, ont maintenu l'histoire du Maroc dans une continuité plus longue en intégrant au patrimoine national aussi bien les résistances amazighes que l'œuvre des Carthaginois et des Romains. Ils ont également accordé un grand intérêt à l'histoire de l'Orient antique ». Et, après avoir développé l'idée que cette suppression de l'histoire antique ne trouve sa justification ni du côté de la formation des intelligences ni de celui des identités, il a conclu son plaidoyer en soulignant que « l'histoire scolaire est un enjeu important qui engage notre esprit et notre identité, et que son sort ne peut relever d'un quelconque pouvoir pédagogique-administratif travaillant dans le secret ». Et de conclure en interpellant l'opinion publique « Que pense le corps social d'une telle mutilation dans sa mémoire? Qu'en pensent nos historiens et nos éducateurs? Hier, c'était la philosophie. Aujourd'hui, c'est l'Antiquité. Pour quelle valeur culturelle sonnera le glas demain? » in "Al Bayane", 5 mai 1993.

selon une belle métaphore de Alice Gérard et Rainer Riemenschneider<sup>82</sup>. Cette mise en scène pédagogique semble attribuer aux connaissances factuelles des vertus intellectuelles et civiques intrinsèques.

Ce qui caractérise le récit du manuel, destiné à la classe de brevet (collège)<sup>83</sup>, sur le *dahir* du 16 mai 1930, c'est qu'il est traité dans un chapitre consacré au « Mouvement national du Maghreb arabe », un Maghreb arabe perçu, à cette époque, constitué des seuls Algérie, Tunisie et Maroc. Et l'on parle de Mouvement national au singulier pour signifier la solidarité de l'histoire du Maghreb et l'idéal d'unification de cet ensemble Nord-africain.

Avant de traiter de la « cristallisation du mouvement national marocain », les auteurs tiennent à montrer que la résistance « du peuple marocain au protectorat, a revêtu, à ses débuts, le caractère d'une résistance armée, menée autant par les habitants des plaines que par les habitants des montagnes ». Et après avoir précisé « qu'aucune tribu, ni aucune ville des plaines ne s'est soumise qu'après un rude combat ». Après quoi, les auteurs du manuel évoquent rapidement la résistance au Moyen Atlas, plus longuement au Rif, avant de finir avec le Maroc saharien pour dire que la résistance armée a touché l'ensemble du pays sans exception. La transition à la résistance politique est trouvée en ces termes : « Les mouvements de résistance, celui de Abdelkrim en particulier, ont contribué au maintien du sentiment national » en état d'alerte et ont préparé les habitants « à adhérer à un nouveau type de résistance, la résistance politique »<sup>84</sup>.

La suite est quasiment un résumé du même récit relaté dans l'*Histoire du Maroc* (1967). Après avoir énuméré les facteurs intellectuels, économiques et politiques qui ont favorisé le développement du mouvement national les auteurs évoquent « le durcissement de la politique de l'administration directe après la révolution du Rif » et que « l'événement qui a le plus favorisé la cristallisation du mouvement national est la promulgation du *dahir* du 16 mai 1930 connu sous le nom de "*dahir berbère*" qui visait à soustraire des législations islamiques les tribus classées comme berbères en vue de casser l'unité marocaine édifiée sur l'islam et provoquer la division entre les habitants des montagnes et ceux des plaines afin de consolider le pouvoir colonial ». La suite est connue, faite de protestations avec invocation du *latif*, manifestations dans la rue et répressions. On ne précise pas de quelle ville est partie la vague de protestation. C'est

<sup>82</sup> R. Riemenschneider (dir.), *Images d'une Révolution*, L'Harmattan, Paris 1994, p. 706.

<sup>83</sup> A. Amine, B. Boutaleb, M. Zniber, *Tarikh al-alam al-hadith*, (4<sup>ème</sup> A.S. collège), en arabe, 5<sup>ème</sup> édition, Dar an-Nachr, Casablanca 1976.

<sup>84</sup> Ivi, pp. 374-6.

sans doute pour donner l'impression que le mouvement a été instantané et unanime. De même, on ne mentionne ni droit coutumier, ni politique de christianisation, ni signataire du *dahir*. La division projetée par le protectorat n'est pas non plus entre « les Arabes et les Berbères » mais entre « les habitants des montagnes et ceux des plaines »<sup>85</sup>.

Le manuel destiné à la classe de terminale (lycée)<sup>86</sup> est consacré uniquement au xx siècle, alors que celui de la classe de brevet couvre les temps modernes et toute l'époque contemporaine (xix-xx siècles), réserve à l'époque du protectorat une place de choix. Trois chapitres sont consacrés exclusivement au Maroc pour traiter de « la conquête militaire et la résistance armée », de « l'exploitation coloniale » et des « conséquences sociales de l'exploitation coloniale »<sup>87</sup>. Viennent après deux chapitres réservés au « Mouvement national dans les pays du Maghreb arabe ». L'un consacré à la « revendication des réformes » et l'autre à la « revendication de l'indépendance ». Notons que la notion de Maghreb arabe dans ce manuel s'est élargie à la Libye. La Mauritanie qui n'a été reconnue qu'en 1969 ne trouvera sa place que dans les manuels de géographie. C'est dans le chapitre « Le Mouvement national dans les pays du Maghreb arabe : la revendication des réformes » que les débuts du mouvement national marocain sont traités ainsi que la question du *dahir* du 16 mai 1930. Comme les trois chapitres qui précèdent n'abordent pas les facteurs intellectuels expliquant la naissance du nationalisme marocain, c'est au début de ce chapitre, que le mouvement salafiste est évoqué. Immédiatement après, les auteurs abordent la promulgation du *dahir* de façon brève mais en des termes sans équivoque. « Les autorités du protectorat ont cherché à porter atteinte à l'unité du peuple marocain en provoquant la division ethnique entre ses membres, et ce, en promulguant le "*dahir berbère*" ». Deux articles extraits de ce *dahir* sont cités comme illustration. Il s'agit des article 2 et 6<sup>88</sup>.

<sup>85</sup> Ivi, pp. 377-9.

<sup>86</sup> Ministère de l'Éducation Nationale, Royaume du Maroc, *Histoire du Monde au xx<sup>ème</sup> siècle*, (3<sup>ème</sup> A.S. lycée), en arabe, Dar al-Kitab, Casablanca 1985.

<sup>87</sup> L'inspiration de l'*Histoire du Maroc* (1967) pour ces trois chapitres est évidente.

<sup>88</sup> Article 2 : Sous réserve des règles de compétence qui régissent les tribunaux français de Notre Empire, les actions civiles ou commerciales, mobilières ou immobilières sont jugées, en premier ou dernier ressort, suivant le taux qui sera fixé par arrêté viziriel, par les juridictions spéciales appelées tribunaux coutumiers.

Ces tribunaux sont également compétents en toute matière de statut personnel ou successoral.

Ils appliquent, dans tous les cas, la coutume locale.

Art. 6 : Les juridictions françaises statuant en matière pénale, suivant les règles qui leur sont propres, sont compétentes pour la répression des crimes commis en pays berbère



La réaction fut « la mobilisation du mouvement national pour s'opposer à la politique berbère en tenant des rassemblements dans les mosquées en scandant la prière du *latif* ». Ces rassemblements furent accompagnés par la suite de manifestations de rue entraînant « l'arrestation de centaines de citoyens dans la plupart des villes comme Fès, Salé et Rabat ».

### Les manuels de la deuxième génération

Les manuels de la deuxième génération, comme ceux de la première, sont axés sur la narration historique et fournissent un produit historique fini, sans laisser aux apprenants la possibilité de construire eux-mêmes leur connaissance. Il y a là une déficience manifeste en matière de formation intellectuelle et de préparation à l'autonomie de pensée. Ce n'est pas que les documents écrits, statistiques, cartographiques ou iconographiques manquent (depuis le début des années 90, sous l'influence de la pédagogie par objectifs, ils sont plus nombreux et accompagnés de quelques questions) ; mais c'est leur usage qui pose problème. Ils ne sont pas là pour construire une/des version(s) de l'histoire, mais pour légitimer « la version autorisée »<sup>89</sup> véhiculée par le récit du manuel, un récit enfermé dans des certitudes, fermé à « la pluralité des points de vue et des jugements portés sur le passé »<sup>90</sup>, un récit qui ne permet pas à l'élève d'aboutir à un jugement personnel en confrontant des opinions divergentes. Il y a de quoi donner raison aux propos de Henri Moniot sur la pédagogie par objectifs « Tant de chemin apparent pour être resté, en fait, au point de départ ! »<sup>91</sup>.

Avec la deuxième réforme, le programme de la classe de brevet est entièrement consacré à l'histoire du xx siècle. Trois chapitres sont consacrés au mouvement national de la Libye, de la Tunisie et de l'Algérie. Six chapitres sont consacrés à la période du protectorat au Maroc dont un chapitre portant sur « Le Mouvement national et la revendication des réformes » qui traite du « dahir berbère ». On y rappelle les facteurs économiques, sociaux et intellectuels qui ont, dans les années trente, donné naissance à un mouvement national dans les villes. « L'influence des facteurs politiques était liée aux changements intervenus dans la politique française qui ne s'était pas contentée de l'administration directe, mais, en

---

quelle que soit la condition de l'auteur du crime. Dans ces cas, est applicable le *dahir* du 12 août 1913 (9 ramadan 1331) sur la procédure criminelle.

<sup>89</sup> Riemenschneider (dir.), *Images d'une Révolution*, cit., p. 2.

<sup>90</sup> Ivi, p. 706.

<sup>91</sup> H. Moniot, *Didactique de l'histoire*, Nathan, Paris 1993, p. 129.

outre, elle a adopté une politique berbère en promulguant le *dahir* du 16 mai 1930, connu sous le nom de *dahir* berbère soustrayant des législations islamiques les tribus classées comme berbères en vue de casser l'unité marocaine édiflée sur l'islam, et provoquer la division entre les Berbères et les Arabes afin de consolider le pouvoir colonial ». On reprend ici quasiment la même terminologie que dans le manuel précédent. Le seul changement c'est le remplacement des « habitants des montagnes et des plaines » par « les Berbères et les Arabes ».

Toutefois, parmi les textes qui illustrent ce chapitre il y a l'extrait d'un article publié par la revue franco-marocaine *Maghreb* qui dénonce « la politique berbère en matière d'enseignement » et citait les mots de Gaudefroy-Demombynes qui dans sa thèse *L'Œuvre française en matière d'Enseignement au Maroc* considérait qu' « il n'y a aucun inconvénient à rompre l'uniformité de l'organisation judiciaire dans la Zone française, dès lors qu'il s'agit de renforcer l'élément berbère en vue du rôle de contre-poids qu'il peut être appelé à jouer » et qu' « il serait dangereux de laisser se former un bloc compact d'indigènes dont la langue et les institutions seraient communes. Il faut reprendre à notre compte l'adage "diviser pour régner" »<sup>92</sup>. Le *dahir* est qualifié de « dangereux » et qu'il a « secoué le peuple marocain avec toutes ses composantes »...

Le manuel que nous venons d'examiner et surtout celui qui est destiné à la classe de terminale<sup>93</sup> de cette deuxième génération, ont suscité l'ire du mouvement amazigh, au point que ce dernier a été critiqué et dénoncé dans un petit livre intitulé *Le « dahir berbère » dans le manuel* (en arabe) de Mohamed Mounib<sup>94</sup>. Que reproche-t-on exactement à ce manuel ?

1. Confirmer « la politique berbère » sans définir cette politique ni montrer les raisons et les domaines de son application<sup>95</sup>.
2. Prétendre et faire croire aux usagers du manuel que ce n'est pas le sultan qui a promulgué le *dahir* mais plutôt le Résident général français et ce, du vivant du sultan Moulay Youssef alors que ce dernier est mort en

<sup>92</sup> Ministère de l'Éducation Nationale, Royaume du Maroc, *L'Histoire (9<sup>ème</sup> Année de l'enseignement fondamental)*, en arabe, Dar an-Nachr al-Maghribiyya, Casablanca 2004<sup>12</sup> (1996<sup>1</sup>), p. 110. Le passage est tiré de M. Gaudefroy-Demombynes, *L'Œuvre française en matière d'Enseignement au Maroc*, Geuthner, Paris 1928.

<sup>93</sup> Ministère de l'Éducation Nationale, Royaume du Maroc, *L'Histoire (3<sup>ème</sup> Année secondaire)*, en arabe, Dar ar-Rachad al-Haditha, Casablanca 2005 (1996<sup>1</sup>), pp. 142-4.

<sup>94</sup> M. Mounib, *Le « dahir berbère » dans le manuel scolaire: à propos de la plainte portée contre le Ministère de l'Éducation Nationale*, en arabe, Editions IDGL, Rabat 2010.

<sup>95</sup> Ivi, pp. 7-14.

1927 et que c'est son fils Mohammed ben Youssef qui lui a succédé, qui a promulgué le *dahir*<sup>96</sup>.

3. Occulter le nom légal du *dahir* en l'évoquant ainsi « Le Résident général français Lucien Saint a promulgué un *dahir* » et le qualifier plus loin de « *dahir berbère* »<sup>97</sup>.
4. Affirmer que la promulgation du *dahir* a offert l'opportunité d'unifier les rangs du « mouvement national » sans donner aucune précision sur ce mouvement et ses leaders<sup>98</sup>.
5. Prétendre que la promulgation du *dahir* exprime le désir de la France d'instaurer une justice coutumière amazighe indépendante de la justice marocaine et islamique niant ainsi l'appartenance de la justice coutumière amazighe au Maroc et à l'islam et l'attribuant à « la politique berbère française »<sup>99</sup>.
6. Accuser le *dahir* de soumettre une grande partie du pays aux prérogatives des tribunaux français, entendant par-là les régions amazighes soumises à la justice coutumière en citant l'article 7 du *dahir* alors que cet article n'a fait que rappeler une situation de fait qui remonte à 1913<sup>100</sup>.
7. Amplifier l'appel à la contestation contre le *dahir* pour tromper le lecteur : « Les villes marocaines ont connu un large mouvement de contestation, auquel ont pris part les hommes, les femmes, les enfants et se sont réunis dans les mosquées pour l'invocation du *latif* », ce qui est impossible à une époque où les citoyens sont saisis par la peur et ne disposent pas des moyens d'information et de communication et où les rassemblements étaient interdits par les autorités d'occupation<sup>101</sup>.
8. Reprocher à l'occupant de planifier la francisation des Amazighs en les orientant vers l'enseignement français en vue de les « christianiser » et de les assimiler, alors que la France a, au contraire, suivi, pendant son occupation du pays, une politique d'enseignement discriminative favorisant les enfants des élites<sup>102</sup>.

---

<sup>96</sup> Ivi, pp. 14-9.

<sup>97</sup> Ivi, pp. 20-31.

<sup>98</sup> Ivi, pp. 31-5.

<sup>99</sup> Ivi, pp. 35-46.

<sup>100</sup> Ivi, pp. 46-50.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 50-8.

<sup>102</sup> Ivi, pp. 59-64.

9. En résumé, la plus grave des accusations adressées aux Amazighs au cours de cette leçon par un manuel scolaire officiel consiste à dire que le *dahir* a été promulgué pour éloigner les amazighs de la religion musulmane en vue de les franciser et les christianiser<sup>103</sup>.

On constate ainsi, qu'en fait, à travers le procès de cette leçon de ce manuel, c'est le procès du traitement scolaire du « *dahir* berbère » qui a dominé jusqu'ici. Ce manuel a été l'occasion de porter le débat dans l'espace éducatif.

### Les manuels de la troisième génération

Les manuels de la troisième génération sont le fruit de la réforme de 2002 qui se présente sous la forme d'un curriculum qui veut se démarquer des programmes-contenus précédents en adoptant l'approche par compétences et en se référant à l'apport de la didactique d'histoire et à son épistémologie pour développer l'autonomie des apprenants en les mettant dans des situations de construction de la connaissance et d'acquisition d'habiletés. Ces manuels qui abandonnent le récit préconstruit, renoncent-ils pour autant à la version autorisée de l'histoire ? L'exercice à la pensée historique s'accompagne-il par une « pluralité des points de vue et des jugements portés sur le passé »<sup>104</sup> ?

Le manuel, destiné à la classe de brevet (collège)<sup>105</sup>, traite l'histoire des XIX et XX siècles et, pour la première fois depuis l'indépendance, l'histoire des autres pays du Maghreb n'est pas abordée dans cette classe. C'est dans un chapitre de ce manuel, intitulé « Le Maroc : la lutte pour l'indépendance et le parachèvement de l'unité nationale », que l'on aborde la question du « *dahir berbère* ».

La construction du récit historique attendue de l'élève est canalisée de façon à ce que le produit corresponde à la version autorisée de l'histoire, véhiculée auparavant par les récits préconstruits des manuels de la première et de la deuxième génération. C'est ainsi que les objectifs cognitifs sont annoncés au début du chapitre et que le plan d'étude est annoncé sous forme de questions à partir d'une photo du roi Mohammed V à son retour de l'exil le 16 novembre 1955, date qui marque la fin

<sup>103</sup> Ivi, pp. 64-70.

<sup>104</sup> Riemenschneider (dir.), *Images d'une Révolution*, cit., p. 706.

<sup>105</sup> M.A. Kadiri (coord.), *Manar Lijtimaiyyar*, 3<sup>ème</sup> année du collège, Manuel de l'élève, en arabe, Top Edition, Casablanca 2005.

du protectorat : Quelles sont les étapes de l'occupation ? Comment les Marocains ont-ils fait face à cette occupation jusqu'à l'indépendance ? Quelles sont les étapes du parachèvement de l'unité territoriale ? Pour répondre à chaque question, une unité d'apprentissage lui est consacrée avec des documents à l'appui.

C'est dans la première activité de la deuxième unité d'apprentissage, consacrée à la deuxième question, que le « *dahir berbère* » est abordé d'une manière succincte. L'activité en question soumet à l'élève le texte suivant : « Celui qui le réduit (le mouvement nationaliste) au mouvement politique organisé, conscient de son plan d'action visant à faire échec au programme colonial d'assimilation, date son début le 16 mai 1930, jour des manifestations populaires hostiles à la promulgation du *dahir berbère*. Mais il est évident que ces manifestations houleuses, dont les échos se sont répandus à travers le monde musulman, prouvent que les foules marocaines sont attachées à l'unité de la patrie, à la souveraineté du *shrâ'*]loi islamique[ et aux prérogatives du roi. De telles manifestations ne peuvent relever d'un comportement spontané suscité par des circonstances passagères »<sup>106</sup>. Il est demandé à l'élève: 1. de faire connaître le mouvement national marocain et son contexte historique; 2. de relever l'événement qui a déclenché ce mouvement et le faire connaître à partir du paragraphe dédié au glossaire<sup>107</sup>; 3. de montrer les réactions des Marocains au *dahir* du 16 mai 1930 et leur signification.

Le manuel, destiné à la classe de terminale (lycée)<sup>108</sup>, traite seulement de l'histoire du xx siècle et intègre l'histoire des autres pays du Maghreb. C'est dans un chapitre portant le même intitulé que dans le manuel précédent « Le Maroc : la lutte pour l'indépendance et le parachèvement de l'unité nationale », que l'on aborde la question du « *dahir berbère* ». On y retrouve le texte attribué à Abdallah Laroui et au lieu de la définition donnée au « *dahir berbère* » dans le glossaire, on soumet les articles 2, 5 et 7

<sup>106</sup> Ivi, p. 59. Ce texte est extrait d'un ouvrage intitulé *Introduction à l'histoire du Maroc moderne*, coordonné par Abdelhak El Merini, Ministère de la Culture. Date ? La date de la référence n'est pas donnée. L'extrait en question est attribué à Abdallah Laroui dans son ouvrage *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*. Une exploration minutieuse de cet ouvrage ne nous a pas permis de trouver le texte original.

<sup>107</sup> On renvoie à la définition du « *dahir berbère* » donnée dans le petit glossaire en bas page : « décret-loi, promulgué par les autorités coloniales françaises le 16 mai 1930, qui a décidé d'excepter les tribus amazighes de la justice marocaine islamique et les soumettre au droit coutumier et aux tribunaux français, l'objectif étant de porter un coup à l'unité du peuple marocain ».

<sup>108</sup> M.A. Kadiri (coord.), *Fi Rihab Attarikh*, 2<sup>ème</sup> année du cycle baccalauréat, Manuel de l'élève, en arabe, Top Edition, Casablanca 2005.

du dit *dahir* à la lecture de l'élève avec pour objectif de : 1. préciser la date du début du mouvement national au Maroc et nommer l'événement qui l'illustre ; 2. expliciter les implications de cet événement et les utiliser dans l'explication du début du mouvement national ; 3. discuter le contenu du *dahir* "berbère" et émettre son opinion à son sujet.

### Que Conclure ?

Rappelons d'abord que l'enseignement de l'histoire fut l'une des premières disciplines à être arabisées au lendemain de l'indépendance. Et si aujourd'hui il est question de revenir au français pour enseigner les matières scientifiques, pour l'histoire et autres sciences sociales et humaines il n'en est pas question. C'est que dans le processus d'arabisation, il y a moins la volonté d'annihilation de la présence culturelle étrangère que la recherche d'une référence unique, à travers la langue et la culture, pour une identité culturelle nationale transcendant les identités multiples qui caractérisent la société marocaine. L'objectif, implicite, est la réduction de la dichotomie arabophones/ amazighophones par l'arabisation de ces derniers, substituant ainsi à une identité plurielle l'image d'une entité monolithique. Ce souci s'est exprimé jusqu'à une date récente par une politique linguistique et culturelle uniformisante. Depuis la création de l'Institut Royal de la Culture Amazighe (IRCAM) en 2001 et la dernière réforme de l'enseignement (2002), la langue amazighe, considérée désormais comme une langue nationale, commence à être enseignée dans une partie des établissements marocains aussi bien pour les élèves amazighophones qu'arabophones. Mais il s'agit d'une langue enseignée et non d'une langue d'enseignement.

On retrouve, tout au long du discours des manuels d'histoire le souci de construire une image homogène de l'identité nationale transcendant la diversité linguistique et culturelle qui la caractérise. L'on comprend donc la permanence du traitement du *dahir* du 16 mai 1930 dans les manuels des trois générations, pour sa capacité à jeter l'interdit sur toute tentative de division d'ordre ethnique ou culturel au sein de la nation marocaine. On rappelle les événements de protestation contre un tel *dahir*, pour mettre l'accent sur l'unité du peuple marocain et sa cohésion. L'élève est convié à se reconnaître dans une identité nationale, creuset de fusion des différents éléments ethniques, et par là même, à étouffer en lui toute tendance d'identification particulariste. Si l'on considère que les Marocains sont immunisés contre tout danger de division d'ordre ethnique depuis le « *dahir berbère* », on peut voir dans l'évocation répétée de

ce *dahir* un désir de reproduction de cette immunité, une sorte de vaccin de rappel<sup>109</sup>. La référence à la pratique coloniale vise à créer chez l'élève une dynamique réprimante et culpabilisante. Elle vise également à refouler en lui toute impulsion particulariste non conforme à l'idéal commun national tel qu'il est véhiculé par les manuels.

C'est sans doute contre l'effet culpabilisateur du récit nationaliste ou du récit scolaire que le récit amazigh se soulève. Le premier est mû par le désir de la mise en scène du rôle des leaders nationalistes dans la lutte pour l'indépendance en valorisant la lutte politique urbaine au détriment de la résistance armée rurale. Il est mû aussi par un programme politique d'arabisation. Face à un idiome sacralisé par la religion, le seul à être officialisé par la Constitution jusqu'à 2011, le tamazight et l'arabe parlé sont relégués au rang de dialectes. Les Amazighs se sont soulevés contre cette dichotomie langue/dialecte porteuse d'une hiérarchisation arbitraire qui transmue la différence culturelle en inégalité, situant la culture véhiculée par la langue arabe au niveau de l'universel et celle véhiculée par le tamazight et l'arabe parlé au niveau du "folklore", du "vulgaire", du "populaire". C'est cette aspiration à la reconnaissance de la langue et de la culture amazighes qui est derrière la lecture du mouvement amazigh du « *dahir berbère* », considéré comme une chaîne qui entrave sa marche.

MOSTAFA HASSANI IDRISSE

Université Mohammed v, Rabat, Maroc, *mostafabi@hotmail.com*

ABDELAZIZ ETTAHIRI

Université Mohammed v, Rabat, Maroc, *tahiri\_74@yahoo.fr*

---

<sup>109</sup> C'est le roi Hassan II qui déclarait le 28-8-1980 à l'occasion des *Journées de l'Éducation Nationale* tenues à Ifrane : « La culture berbère est une réalité : elle est incontestable et elle est pour nous un objet de fierté [...] Nous n'avons pas de complexe à cet égard. Si certains États éprouvent des craintes, à ce sujet, pour notre part, grâce à Dieu, nous avons été immunisés dès les années trente » (allusions à l'Algérie et au « *dahir berbère* »), M. Schimi, *Citations de S.M. Hassan II*, SMER, Rabat 1981, p. 172.

