

REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 73-74.

**L'interculturel en acte, identités
et émancipations.**

Identité dure et identité molle
Hassan Rachik

Identité dure et identité molle

Hassan Rachik*

RÉSUMÉ

A l'identité collective *molle*, fondée sur des idées diffuses et portée par une catégorie sociale dont les contours sont vagues, on peut opposer l'identité collective *dure*, portée par un groupe social structuré dont l'élite produit et diffuse une idéologie systématique. L'objectif de cet article est d'entamer une esquisse de l'identité dure. Les principaux traits analysés sont relatifs à la classification univoque et exclusive qu'elle impose, caractérisée par les conceptions naturelles, homogénéisantes, purificatrices, impératives et totalitaires qui la fondent.

Mots clé : identité culturelle, ethnicité, communauté, tradition, interculturalité

Les identités collectives impliquent des structures sociales et des systèmes idéologiques tellement complexes et hétérogènes qu'il serait artificiel de les approcher en bloc. Il y a différentes manières de porter une identité collective. Certaines sont, pour ainsi dire, dures et lourdes à porter, d'autres sont molles et légères. Le *poids* d'une identité collective peut être apprécié à la fois sur le plan sociologique et idéologique. Il varie d'abord selon le degré de structuration des groupes sociaux en question. Par exemple, dans une communauté tribale ou dans toute communauté organisée autour de biens collectifs et disposant d'instances collectives de décisions, porter l'identité de son groupe implique des obligations et des droits politiques. Ici, la dimension pratique de l'identité collective est plus importante. Appartenir à un groupe, porter ou revendiquer son identité, implique des droits (accès aux biens collectifs) et des obligations politiques (participation au financement et à la gestion de ces biens). Être étranger c'est être exclu de la vie politique du groupe. La résidence, quelle que soit sa durée, n'implique pas néces-

*Professeur d'Anthropologie, Université Hassan II, Casablanca
rachik@casanet.net.ma

sairement l'accès aux biens collectifs. L'identité pratique ne s'exprime pas dans un discours abstrait et systématique, elle est revendiquée, négociée, discutée dans le cadre de contextes sociaux et politiques concrets.

Dans une tribu du Haut Atlas, l'une des manifestations de l'exclusion des étrangers se produit lors d'un partage rituel d'une vache sacrifiée à un saint local. Seuls les chefs de foyer membres du groupe ont droit aux parts de viande. Pour illustrer les usages pratiques d'une identité politique, je vais résumer une phase du rituel à laquelle j'ai assisté en 1988 et où un étranger a été adopté par l'assemblée du village. Après avoir établi la liste des ayants-droit (une soixantaine), des assistants demandèrent si aucun chef de foyer n'avait été omis. Un jeune chef de foyer proposa d'ajouter le nom d'un habitant qui fut aussitôt contesté par l'organisateur chargé d'établir la liste. La raison invoquée est qu'il n'était pas membre du village. En effet, personne ne contesta qu'il était originaire d'une ville où sa mère, originaire du village, avait immigré suite à son mariage. Ses parents décédés, notre étranger s'installa, une douzaine d'années auparavant, au village maternel où il hérita de biens immobiliers. Durant toute cette période, il était carrément exclu du partage des sacrifices et des réunions de l'assemblée du village. Le jeune chef de foyer qui soutenait l'intégration de l'étranger fit une longue et intéressante plaidoirie. Seuls des arguments politiques furent invoqués. Il rappela les différents cas où l'étranger était considéré comme membre du groupe (contributions à des dépenses collectives, paiement d'amende suite au viol d'une obligation collective, en l'occurrence le curage des canaux d'irrigation etc.). Il résuma le tout de façon ironique en disant « s'il fait chaud, vous le comptez », reprochant ainsi à l'assemblée sa position ambiguë. Celle-ci intégrait lorsqu'il s'agissait de l'acquiescement des obligations et l'excluait dès qu'il était question de l'octroi des droits. Le débat s'acheva sur des avis partagés, quoique le nombre de gens favorables à l'intégration de l'étranger augmentait. Toutefois, il fallut attendre la distribution de la viande pour connaître la décision définitive : l'étranger obtint pour la première fois le lot de viande qui consacra rituellement son nouveau statut politique (Rachik, 1992 : 129-147).

L'identité tribale a un fondement politique et, de ce fait, elle n'est pas immuable. Suivant les contextes on peut l'acquérir comme on peut la perdre. C'est le statut de l'étranger qui illustre clairement le caractère et le contenu politique de l'identité tribale. Il existe maints processus par lesquels un étranger intègre le groupe hôte. Les règles d'adoption et d'assimilation des étrangers sont diverses et dépendent de l'ouverture du groupe social d'accueil, de sa taille mais aussi du statut social de l'étranger. Il arrive que des étrangers résidant depuis plusieurs générations n'intègrent jamais le groupe social. Dans tous les cas, intégrer un groupe et porter son nom est un processus politique, le fondement culturel étant accessoire. Un étranger peut venir d'une tribu voisine, parler la même langue, partager la même religion, les mêmes coutumes que le groupe hôte, mais cela reste insuffisant (Gellner : 60-63 ; Rachik, 2002 : 117-158 ; Rosen, 1984 : 53-57).

L'identité collective dans des communautés retraits disposant de structures de décision est avant tout un statut politique qui implique un système de devoirs, de droits et de privilèges. Dans une ville, les personnes appartenant à une tribu, à une région, à un pays, peuvent toujours s'identifier par rapport à leurs groupes d'origine. Mais, tant qu'ils se contentent d'invoquer séparément leurs origines, tant qu'ils ne se connaissent pas entre eux, tant qu'ils ne sont pas organisés de façon continue, ils constituent plutôt une catégorie sociale qu'un groupe social structuré. Dans ce cas, la référence à l'identité serait lâche et les personnes concernées l'utiliseraient davantage comme un système classificatoire et accessoirement comme une ressource ou référence pour régler des questions pratiques privées (emprunt, mariage, échange de services etc.). En fait, sur le plan des idées, les identités collectives sont réduites à un inventaire de traits culturels, à des stéréotypes.

Partant de l'étude de Geertz relative au souk, considérons brièvement l'usage des identités collectives dans une petite ville marocaine. Selon lui, la caractéristique principale du souk est que l'information n'est pas crédible. Il le considère comme un concours d'informations. Ce qui fait mal dans un souk, c'est ignorer ce que d'autres savent. L'information au sujet du prix, de la qualité, du poids des marchandises n'est pas crédible. Aussi, les différents éléments du souk peuvent être appréciés par rapport à leur efficacité en tant que moyen de recherche d'une information crédible. Il montre comment le recours à la *nisba* constitue le moyen qui permet aux gens d'accéder à une information crédible.

La *nisba* est un système de classification locale à travers lequel les gens se définissent par rapport à leur famille, leur village, leur tribu, leur ville. Elle tend à être incorporée dans des noms personnels (par exemple : Omar al-Yazghi = Omar de la tribu de Yazgha). Cependant, elle est approchée non seulement comme une simple représentation de ce que sont les personnes, mais aussi comme un ensemble de principes, de catégories culturelles à l'aide desquelles les gens orientent leurs interactions. En d'autres termes, elle est une construction culturelle qui ne fournit pas seulement un système de classification selon lequel les gens se perçoivent et perçoivent les autres, mais aussi comme un cadre qui leur permet d'organiser certaines de leurs transactions. Connaître la *nisba* d'une personne simplifie le processus de recherche d'un partenaire plausible, généralement appartenant à la même tribu. C'est la stratégie principale qui permet de limiter les coûts de recherche du partenaire. Elle sert à éviter les manipulations du poids, de la qualité des marchandises dans cet échange face à face.

L'usage de l'identité tribale dans un marché ne réfère pas à la tribu en tant qu'unité socio-politique. En ville, les personnes se classent elles-mêmes et classent les autres en invoquant de larges groupements humains dont les structures sont lâches, voire obsolètes (confédérations tribales, régions...). Les personnes qui réfèrent à de telles identités ne se connaissent pas et, vu leur nombre, ne peuvent pas se connaître personnellement. En ville, l'identité collective et les informations qui lui sont liées se réduisent à un ensemble de stéréotypes qui visent à caractériser une catégorie sociale dont la dimension est large, le conte-

nu lâche et les contours vagues. Les personnes nées à Fez sont des commerçants de tissus, les personnes originaires de Sous sont des épiciers etc. (Rosen, 1984 : 21-28). Dans une transaction commerciale, savoir qu'un Soussi serait un épicier, radin, de bonne moralité n'avance pas grand chose. On ne dit guère jusqu'à quel point les gens croient aux stéréotypes qu'ils associent à une identité collective déterminée et jusqu'à quel point ils les prennent en compte dans leurs interactions. Il semble que les informations que les gens essaient d'obtenir sont basées essentiellement sur leurs expériences personnelles ou celles d'autres personnes en rapport avec l'éventuel partenaire. Geertz lui-même soutient que la *nisba* n'apporte qu'une esquisse vague de ce que sont les acteurs, et que les principales informations sont obtenues au cours du propre processus de l'interaction. Il conclut que la catégorisation de type *nisba* conduit, de façon paradoxale, à un hyper-individualisme. Les acteurs font appel aux informations liées aux identités collectives de leurs partenaires, mais c'est au cours de l'interaction que les notions qui déterminent les appartenances (tribu, douar, parenté) sont négociées, quand d'autres informations sont recueillies (Geertz, 1986).

Lorsque le groupe terminal correspond à une catégorie sociale large, l'identité est molle et se réduit à des stéréotypes ayant peu d'effets sur les interactions sociales. L'utilisation des identités collectives comme un moyen de mobilisation, comme un instrument politique, exige que le groupe en question soit organisé (ou en cours d'organisation) de façon « informelle » (tribu) ou formelle (association, parti politique, etc.) La mobilisation peut être fondée sur une idéologie identitaire explicite et systématique. Différentes études sur le nationalisme montrent que plus le groupe est organisé (mouvement national) et plus l'idéologie est systématique, d'autant plus les contraintes sur les membres sont nombreuses et plus l'identité nationale est dure à porter, le cas extrême étant le devoir de sacrifier la vie au nom de la nation. C'est dans le cadre de ce type large d'identités « dures » que je propose d'esquisser les traits d'une *idéologie identitaire autoritaire*.

CLASSIFICATION UNIVOQUE

Nous avons vu que l'identité collective implique la classification des gens et des groupes sociaux. Les critères de cette classification sont divers : la politique, la religion, la langue, la race, l'ethnie, la nationalité etc. sont autant de critères classificatoires. Cependant, le classement des gens et des groupes n'est pas nécessairement exclusif ni univoque. Des personnes que la religion sépare peuvent invoquer la nationalité comme trait commun. Inversement des personnes que la nationalité sépare peuvent invoquer une religion commune, une langue commune, etc. On peut revendiquer plusieurs identités collectives tout en établissant un classement hiérarchique entre elles ou tout en indi-

quant simplement à quelle communauté l'individu doit manifester l'allégeance extrême : être Espagnol avant d'être Catalan, être Marocain avant d'être musulman, être Arabe avant d'être chrétien etc., ou à l'inverse. Le choix entre plusieurs identités peut être fondé sur un compromis. Dans ce cas, la question de la hiérarchie est évacuée, on parle d'identité multiple ou plurielle en mettant sur un même pied les différentes identités collectives dont on se réclame.

On peut reconnaître une identité dure par le type de classification simple et binaire des personnes et des groupes qu'elle impose. Elle adopte un critère unique pour définir le groupe et l'opposer à Autrui. Elle impose une définition fixe et exclut la relativité ou la hiérarchie des identités collectives. On ne doit pas avoir le choix entre de multiples identités qui seraient revendiquées suivant le contexte, on doit en porter une quel que soit le contexte. Il n'existe pas nécessairement une correspondance entre l'identité dure et des identités collectives. Souvent, une même identité collective fait l'objet de plusieurs idéologies, et la version dure n'est qu'une version parmi d'autres. Par exemple, le nationalisme arabe fait l'objet de multiples idéologies, et la version dure qui exclut les identités nationales, les minorités, les langues non arabes etc. n'est qu'une version parmi d'autres. D'autres versions moins autoritaires reconnaissent les identités nationales tout en mettant l'identité arabe par-dessus toutes les identités.

En conséquence, l'identité dure tend vers l'exclusion de tout conflit de loyauté. Il y a conflit de loyauté lorsque les membres d'un groupe social sont placés face à un choix difficile entre des identités dont ils se réclament. Dans une rébellion tribale, faut-il être loyal à sa tribu ou à sa nation ? Dans un conflit religieux, faut-il être loyal à sa nation ou à sa religion ? Il y a absence de conflit lorsque la loyauté est due exclusivement soit à la tribu, soit à la religion, soit à la nation. L'absence de conflit de loyauté n'est pas, à proprement parler, un trait des identités dures, il est surtout une conséquence de la classification univoque qu'elles imposent¹.

OBJECTIVATION DE L'IDENTITÉ

L'identité d'un groupe social serait fondée sur son identité culturelle. Cela veut dire que les membres de ce groupe partagent des éléments culturels objectifs : une langue, une religion, des coutumes, etc. Cette approche essentialiste exagère les fondements objectifs de l'identité collective et néglige ses fondements subjectifs. Ce n'est pas en partant des traits culturels communs observés par le chercheur que l'identité collective peut être constituée. Il faut aussi que les acteurs considèrent ces traits comme étant des éléments qui les distinguent d'autres groupes sociaux. Des gens qui parlent la même langue, qui revendiquent

quent une descendance commune ou pratiquent une même religion ne partagent pas forcément une identité collective. La croyance subjective dans ces éléments (ou l'un d'entre eux) constitue une dimension fondamentale dans la définition de leurs identités. L'élément objectif n'est donc pas suffisant, il faut voir si les personnes concernées elles-mêmes l'utilisent ou non comme un critère classificatoire, comme un élément identitaire. Objectivement, les personnes peuvent être classées selon la couleur de leurs peaux, mais ce n'est que lorsque les groupes en question croient que la couleur constitue un élément social et culturel distinctif que l'élément objectif se transforme en un élément identitaire. Il y a plusieurs pays où la couleur ne constitue pas un emblème identitaire.

Il en est de même pour les traits culturels. Ceux dont on tient compte dans la définition d'une identité collective ne sont pas ceux objectivement identifiés par l'observateur mais les traits retenus par les acteurs comme étant des marqueurs distinctifs et des emblèmes de différence. Selon cette conception, les personnes qui adhèrent à une identité collective ne partagent pas forcément une culture commune, ni une psychologie commune. Ce qu'elles partagent c'est seulement quelques emblèmes, idées, symboles qui servent à marquer une différence culturelle (Barth, 1969). L'identité collective serait donc fondée non pas sur des éléments communs objectifs mais sur la croyance subjective dans certains éléments considérés comme distinctifs. Même l'existence « réelle » des traits culturels invoqués comme fondement de l'identité collective n'est pas nécessaire. Il suffit que les personnes concernées y croient. Un groupe peut fonder son identité sur une histoire commune imaginaire, sur une généalogie commune fabriquée... Il est inutile, du point de vue de l'étude de l'identité collective, de savoir s'il existe ou non une histoire commune avérée ou une parenté réelle.

Cette distinction entre la conception objective et subjective est certes essentielle pour l'approche des identités collectives. On a souvent associé, d'une part, la définition objective à la définition que l'observateur élabore à partir d'éléments objectifs et, d'autre part, la définition subjective à la définition que l'observateur élabore également mais en partant du point de vue des acteurs. Je pense que cette opposition cache deux aspects essentiels des identités collectives : le premier est que les acteurs (leaders tribaux, intellectuels, idéologues etc.) construisent aussi des définitions objectives de l'identité collective. La seconde est que ce qui est subjectivement choisi ou perçu par certains acteurs est imposé aux autres et devient, par la force des choses, un élément objectif et extérieur. Une première génération peut choisir un emblème (dimension subjective d'identité) qui sera présenté aux générations suivantes comme un élément identitaire objectif, faisant croire qu'il est ancien, historique voire éternel.

L'identité dure présente les fondements identitaires d'un groupe comme étant objectifs. A la limite, on appartient à telle identité à son insu et contre sa volonté. Les éléments qui définissent une identité sont objectifs, aucune alternative n'est laissée aux membres du groupe. Le mode sur lequel l'identité collective est conçue est celui du sta-

tut prescrit. L'individu hérite, purement et simplement, les éléments qui définissent son identité collective. L'exemple le plus extrême est celui où l'identité est fondée sur la race. Ce n'est pas un hasard que les idéologies les plus autoritaires fassent appel aux traits biologiques pour fonder leurs conceptions de l'identité. Les éléments culturels sont également conçus comme conférant, objectivement et automatiquement, une identité collective. Les exemples abondent : des nationalistes arabes affirment qu'est Arabe celui qui parle l'arabe, même s'il le nie, des intellectuels *amazighs* soutiennent que tous ceux qui habitent l'Afrique du nord sont *amazighs* (berbères) à leur insu, même s'ils ne parlent aucun dialecte berbère. Pour eux, c'est la terre qui confère l'identité et non pas seulement la langue. L'identité d'un groupe est présentée comme étant « naturelle » et « objective ». Ses membres n'ont aucune alternative que d'endosser l'identité qu'on leur confère objectivement, c'est-à-dire autoritairement. Toute négociation est exclue, non seulement sur l'identité à porter mais aussi sur son contenu.

HOMOGÉNÉISATION CULTURELLE

Nous avons rapidement mentionné que les identités collectives peuvent être distinguées selon qu'elles soient fondées sur des systèmes culturels diffus et implicites ou sur des idéologies structurées et explicites. L'idéologisation des identités collectives exige des spécialistes (des intellectuels, des idéologues) qui sélectionnent les emblèmes, les symboles, les événements historiques, et tout autre élément à partir duquel ils peuvent bricoler un système de sens, une définition de l'identité du groupe en question. L'idéologie étant entendue comme un système d'idées et de valeurs qui établit, de façon *explicite*, ce qu'est et ce que doit être le Nous et ce qu'est l'Autre. Elle peut être considérée comme la partie « activée » d'un système culturel. Elle définit, pour les membres du groupe en question, les manières de penser (types de hiérarchie à établir entre les identités...), de se comporter (comment s'habiller, se saluer, etc.) et de sentir (événements qui doivent nous rendre heureux ou tristes) qui sont conformes au Nous. Elle définit également les attitudes et les comportements à observer vis-à-vis de l'Autre (dialoguer avec lui, le respecter, le mépriser, l'excommunier, l'exterminer).

Les idéologies identitaires ont pour idéal l'homogénéité des systèmes culturels qu'ils défendent. L'intensité de l'homogénéisation culturelle dépend de l'échelle sociale de sa réalisation (infra-nationale, nationale, mondiale) et aussi du type de culture en question (haute culture, basse culture, culture tout court). Selon Gellner, l'homogénéisation culturelle est un phénomène moderne qui a été pris en charge par le nationalisme. Dans les sociétés agraires traditionnelles, les communautés rurales ne partagent pas de cultu-

re commune. Ce qui les caractérise, c'est plutôt la séparation, les différenciations et les clivages culturels entre les élites et le reste de la population. Personne n'a intérêt à promouvoir une homogénéité culturelle. L'Etat se contente de prélever l'impôt et de maintenir l'ordre. L'identité collective traditionnelle (tribale, corporatiste, religieuse...) est davantage fondée sur la stratification culturelle que sur l'homogénéisation culturelle. L'idée que l'aristocratie partage la même culture que les paysans serait impensable dans une société traditionnelle (Gellner, 1983 : 24-43 ; Eriksen, 1993 : 102-104).

En revanche, la société moderne industrielle exige une homogénéité culturelle. On ne doit plus être le produit d'un village ou d'un clan. La culture ne doit plus être diversifiée et enclavée dans des localités. Elle ne doit plus confirmer et légitimer une stratification sociale. La société industrielle exige une population mobile possédant une culture commune, une formation générique lui permettant de changer de profession, des systèmes de communication explicites ne dépendant plus du contexte. Selon Gellner, le nationalisme est une théorie de la légitimité politique qui exige que les limites culturelles coïncident avec des limites politiques, celles de l'Etat. Il se définit par cette volonté d'établir une congruence entre la culture et la société.

Cependant, il ne s'agit pas de culture au sens large mais de haute culture. La nation n'est pas fondée sur une culture commune qui lui préexiste. Au contraire la formation des nations, les processus d'homogénéisation culturelle qui les accompagnent et le système éducatif qui diffuse cette haute culture sont les conséquences de l'industrialisation. L'individu est directement membre de la nation, en vertu de cette haute culture commune. L'homogénéité culturelle, que le nationalisme s'efforce de promouvoir, est le produit des conditions structurelles de la société industrielle. La culture en question est la haute culture diffusée par l'Etat et son système éducatif.

La standardisation culturelle est certes indispensable pour des identités collectives se situant à une échelle globale. Anderson (1983) montre comment la langue imprimée a contribué à créer les bases d'une conscience nationale. Les gens qui parlaient des variétés de français, d'anglais, etc., pouvaient se comprendre de plus en plus dans une langue vernaculaire imprimée qui est de plus en plus standardisée. Ce lectorat, connecté grâce à l'imprimé et comprenant la « même » langue, est considéré comme l'embryon d'une communauté nationale imaginaire. Il montre comment, en Europe, la conscience d'appartenir à une nation a été possible grâce à la convergence d'une technologie de la communication (l'imprimerie), du développement des langues vernaculaires et d'un système de production (le capitalisme).

L'homogénéisation culturelle que visent des idéologies identitaires ne se réduit pas à ces processus de standardisation réalisés au niveau linguistique et éducatif. L'idéologie du *melting pot* (creuset culturel) va plus loin. Des individus originaires de divers horizons culturels et linguistiques doivent fusionner dans un seul groupe social partageant une culture et une identité communes.

IDENTITÉ IMPÉRATIVE ET IDENTITÉ SÉLECTIVE

Avec l'idéologisation de l'identité collective, l'homogénéisation culturelle tend à devenir impérative et totalitaire, en ce sens qu'elle vise à infiltrer toutes les sphères de la vie sociale et notamment ce qui est donné au regard. Le corps et le vestimentaire constituent des cibles idéales des identités impératives à cause de leur dimension spectaculaire : les gens disent (ou sont obligés de dire) ce qu'ils sont à travers le vêtement et le corps, (cheveux longs, *hijab*, *skinhead*, manières de porter barbe, tatouage...), l'ameublement. Des fundamentalistes musulmans rejettent l'ameublement moderne et même traditionnel et se contentent de nattes ou de tapis. Sur le plan des relations sociales, les idéologies identitaires imposent d'autres contraintes sur les partenaires à choisir (amis, conjoint, collègues, clients ...).

Toute identité collective ne se contente pas seulement de dire « ce qu'on est » mais aussi « ce qu'on doit faire ». La différence essentielle entre une identité impérative et une identité sélective est que celle-ci indique aux gens ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent faire à des occasions déterminées et dans des secteurs limités de la vie sociale : porter tel vêtement traditionnel, religieux ou national à telle ou telle occasion. L'identité sélective laisse plus de liberté aux individus. L'identité la plus dure à porter serait celle fondée à la fois sur une idéologie autoritaire et totalitaire de l'identité collective. Celle-ci ne se contente pas d'un choix d'occasions pour manifester l'identité, il faut la crier quotidiennement sur tous les toits. Elle ne se contente pas non plus d'un secteur de la vie sociale (rituel, vêtement, ameublement, alimentation etc.) mais vise à organiser et à uniformiser la vie sociale des gens, aussi bien publique que privée et intime.

L'idéologie identitaire peut puiser dans la politique comme dans la religion. Son idéal consiste dans l'effacement de l'individualité des membres d'un groupe (qu'ils soient communistes, fascistes, nazis, intégristes chrétiens, islamistes ou juifs etc.), en les rendant interchangeable (même barbe, même coupe de cheveux, même forme et couleur de vêtement, même ameublement, même alimentation, même célébration des noces, des funérailles etc.)².

Plus l'identité collective est sélective, limitée à quelques secteurs de la vie sociale, plus elle est molle et plus faible est son pouvoir contraignant. Ici, les gens ne se sentent pas obligés à revendiquer une identité collective, d'endosser jour et nuit toute une culture. Quelques objets, rites, symboles etc. suffisent pour y référer. Les emblèmes identitaires sont certes nécessaires à la survie et à la cohésion d'un groupe social. Toutefois, moins ces emblèmes sont nombreux, plus molle serait l'identité collective à porter, plus large serait la liberté des gens revendiquant une identité commune.

PURIFICATION

L'identité est construite et vécue non pas dans l'isolement mais dans l'interaction avec des groupes sociaux. Le contenu du Nous dépend de la conception et des interactions avec l'Autre. Ce sont les limites, les frontières (au sens symbolique et non spatial et territorial) avec l'Autre qui comptent. Construire une identité collective revient à choisir quelques éléments qui symbolisent la distinction à l'égard de l'Autre. Ce n'est pas seulement ce qui est commun (culture, langue, nationalité, religion...) qui importe dans une identité collective, il faut, en plus, que ce qui est commun traduise des différences, trace des frontières culturelles avec l'Autre.

La nature et le contenu des frontières choisies pour se distinguer de l'Autre diffèrent selon le degré autoritaire des idéologies identitaires. Dans les stéréotypes, l'Autre est à peine défini et dans le pire des cas (pour ceux qui les subissent, bien entendu), il est ridiculisé, caricaturé, méprisé etc. A l'extrême de « l'identité à plaisanterie » (par exemple, les blagues et anecdotes que les ressortissants d'un pays racontent sur leurs voisins), nous trouvons la purification qui peut concerner la langue, les coutumes, l'art, l'histoire. Elle reste une manière tranchée et extrême de créer les frontières avec l'Autre. Il s'agit d'un instrument utilisé pour traquer les apports étrangers et chasser les intrus. Etre un bon francophile, c'est opter pour les mots français au lieu des mots étrangers, souvent anglais : c'est dire « télécopie » au lieu de « fax », « défi » au lieu de « challenge », « bonne fin de semaine » au lieu de « bon week-end » etc. C'est ce que Hobsbawm appelle le « nationalisme philologique », c'est-à-dire l'insistance sur la pureté linguistique du vocabulaire national, qui a obligé les scientifiques allemands à traduire « oxygène », *Sauerstoff*, et inspire aujourd'hui en France un combat d'arrière-garde désespéré contre les ravages du « *franglais* » (Hobsbawm, 1992 : 108). Au Maroc, le parti de l'Istiqlal, défenseur d'une politique d'arabisation de l'Administration et de l'enseignement, visait, au lendemain de l'indépendance, l'élimination des mots français et étrangers de la langue véhiculaire (*darija*) et leur remplacement par des mots arabes : la forme était franchement impérative : « ne dit pas 'croissa' [croissant] dit *hilaliya* » Toute idéologie identitaire vise à homogénéiser, à purifier la langue et la culture des apports étrangers. Elle devient autoritaire lorsque la purification devient systématique et impérative, lorsque des sanctions sont prises à l'égard des personnes (journalistes, intellectuels, etc.) qui ne respectent pas l'idéal de l'identité dure et pure.

Pour résumer, on serait en présence de deux classes extrêmes d'identités collectives : l'une est molle, à la fois sur le plan de l'organisation sociale (catégorie sociale) et sur le plan idéologique (stéréotypes), l'autre est dure, portée par un groupe structuré dont l'élite produit et diffuse une idéologie systématique. Un type d'identités collectives tient une place intermédiaire, en ce sens qu'il est fondé sur une organisation structurée (tribu, confrérie religieuse etc.), mais pas sur une idéologie identitaire systématique. L'identi-

té dure serait caractérisée par une classification univoque et exclusive et par l'absence de conflit de loyauté. Elle est présentée comme étant naturelle, objective, externe et transcendant les membres du groupe. Elle a pour idéal non seulement l'homogénéisation du groupe sur le plan social et culturel, mais la purification culturelle, linguistique voire ethnique. La réalisation de ces idéaux se fait dans le cadre d'une conception impérative et totalitaire de l'identité collective.

Identité «dure»	Identité «molle»
– Classification univoque et exclusive.	– Identidad plural, relativa, contextual.
– Absence de conflit de loyauté.	– Présence de conflit de loyauté, de compromis, de métissage etc. entre différentes identités.
– Identité présentée comme naturelle, objective, externe et transcendant les membres du groupe.	– Dialogue quant à la définition des fondements de l'identité. Présence d'alternatives.
– Valorisation de l'homogénéisation culturelle et de la purification.	– Prise en charge de la diversité culturelle.
– Identité impérative et totalitaire.	– Identité sélective.

Notes

1. L'absence de conflit de loyauté est un trait des identités collectives fondées sur le principe de l'emboîtement. Selon ce principe, il existe plusieurs groupes sociaux mais chaque groupe social est emboîté dans un groupe plus grand jusqu'au groupe le plus large. C'est le principe de la segmentation tribale : l'individu appartient à une famille qui fait partie d'un lignage, celui-ci est englobé dans un village qui est à son tour englobé dans une tribu etc. Dans ce cas, il existe une complémentarité entre les différentes identités collectives. L'identité du lignage ne contredit pas celle du village ni celle de la tribu.
2. Le caractère impératif d'une identité est exprimé par exemple par les termes « engagement », « engagée ». Leurs équivalents en arabe « *iltizame* », « *multazim* » sont utilisés par des idéologies politiques se définissant comme progressistes et par des idéologies religieuses se définissant comme fondamentalistes. Dans les deux cas l'adepte est « lié » au système définissant son identité politique ou religieuse.

Références

- ANDERSON, Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, New Left Books, 1983.
- BARTH, Frederick [1969], "Ethnic Groups and Boundaries", in Barth F., *Selected Essays : Process and Form in Social Life*, vol. I., Routledge and Kegan Paul, 1981, pp. 198-228.
- ERIKSEN, Thomas, *Ethnicity and Nationalism, Anthropological Perspectives*, Pluto Press London, 1993, p. 36-37, 59-64.
- HOBBSBAWM, Eric, *Nations et nationalisme*, Paris, Gallimard, 1992.
- GEERTZ, Clifford. 1986. « Du point de vue de l'indigène : sur la nature de la compréhension anthropologique », in *Savoir local et savoir global*, traduit de l'anglais par D. Plaume. Paris : Presses Universitaires Françaises, pp. 71-90.
- GEERTZ C., « Suq : the Bazar Economy in Sefrou », in Geertz C., Geertz H., Rosen L., *Meaning and Order in Moroccan Society : Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, 1979.
- GELLNER, Ernest, *Saints of the Atlas*, The University of Chicago Press, 1969.
- GELLNER, Ernst, *Nation et nationalisme*, Paris, Payot, 1983.
- RACHIK, Hassan, *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, 1992.
- RACHIK, Hassan, *Symboliser la nation. Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, 2003.
- ROSEN, Lawrence, *Bargaining for the Reality. The Construction of Social Relations*, The University of Chicago Press, 1984.