

2011

دينامية الهويات الجماعية بالمغرب

حسن رشيق
جامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء، المغرب

Follow this and additional works at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat>



Part of the [Sociology Commons](#)

Recommended Citation

"دينامية الهويات الجماعية بالمغرب" (2011) حسن رشيق, *Dirassat*. Vol. 14 : No. 14 , Article 1.
Available at: <https://digitalcommons.aaru.edu.jo/dirassat/vol14/iss14/1>

This Article is brought to you for free and open access by Arab Journals Platform. It has been accepted for inclusion in Dirassat by an authorized editor. The journal is hosted on [Digital Commons](#), an Elsevier platform. For more information, please contact rakan@aarj.edu.jo, marah@aarj.edu.jo, u.murad@aarj.edu.jo.

دينامية الهويات الجماعية بالمغرب

Cover Page Footnote

النص العربي للدرس الافتتاحي الجامعي الذي ألقاه الدكتور حسن رشيق، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية العلوم القانونية-1 والاقتصادية والاجتماعية بجامعة الحسن الثاني، الدار البيضاء. وذلك يوم الجمعة 02 نونبر 2008 بمدرج الحسن الأول بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة ابن زهر بأكادير.

دينامية الهويات الجماعية بالمغرب⁽¹⁾

الدكتور حسن رشيق

السلام عليكم، مساء الخير .

اسمحوا لي، في البداية، أن أتقدم بشكري الخالص لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، ممثلة بصفة خاصة في عميدها، الذي أتاح لي فرصة الحديث إليكم في موضوع ما فتئ يشغل ، أكثر فأكثر ، بالباحثين (على المستوى العلمي) والمتقنين (على المستوى السياسي والايديولوجي) . كما لا يفوتني أن أشكر الحضور الكريم الذي توافد بكثرة في هذه الساعة المتأخرة من اليوم.

وقبل الدخول في صلب الموضوع أود أن أثير، باختصار، قضية لها علاقة بالقيم . فمن البدهي أن يكرس الباحث وقته لقضايا وموضوعات تحظى لديه ولدى المجتمع (أو لدى شريحة منه) الذي يعيش فيه بقيمة معينة. وتتحكم علاقة الباحث بالقيم في اختياره لتلك الموضوعات ... فأنا أعيش في مجتمع وأعي أن مرد اختياري لمعظم الموضوعات هو كوني باحثا أنثروبولوجيا ، ولأنني ، أيضا ، مغربي مقيم بالمغرب ، مسلم و أما زيفي ومواطن وإنسان ... إلخ ، يجد نفسه مرتبطا بنسق معين ، وبمجتمع تتنازعه مجموعة من القيم ؛ فأن أخصص دراسات لطقس القرين وإلى ممارسات اشتهرت بكونها هامشية وبدعية وإلى بدو رُحل يعيشون على هامش الهامش وإلى هويات جماعية ... إلخ إنما هو اختيار يتم في إطار نسق تتنازعه مجموعة من القيم . وفي المقابل قد يجد بعض الباحثين هذا النوع من الدراسات تافها يخلو من أي فائدة وقيمة.

وفضلا عن ذلك قد يكون باحث ، في حياته اليومية أو السياسية ، وطنيا أو قوميا أو أمازيغيا ... قد ينفّر من كل ما يذكره بالقبيلة ، كما يمكن أن يكون متحمسا يغمره الحنين إلى الفترة القبلية ؛ قد يكون مع تدريس اللغة الأمازيغية أو ضده، وقد يحظى

(1) النص العربي للدرس الجامعي الافتتاحي الذي ألقاه الدكتور حسن رشيق ، أستاذ الأنثروبولوجيا بكلية العلوم القانونية والاقتصادية بجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء ، وذلك يوم الجمعة 02 نونبر 2008 بمدرج الحسن الأول بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ، جامعة ابن زهر بأكادير ، ونشكر بالمناسبة الدكتور حسن الطالب الذي سهر على ترجمة النص الفرنسي إلى العربية.

لديه التعدد الثقافي أو لا يحظى بقيمة ما... إلخ . إنني ، وأنا أدرس الهويات الجماعية ، لا أسعى لإرضاء هذه الشريحة أو الإساءة إلى تلك ، كما أنني لا أزعج التزام موقف الحياد في علاقتي بكل هذه القضايا ، ولكنني أحاول أن أكون ، قدر الإمكان ، محايدا بعد اختياري لموضوع دراستي. بعبارة أخرى إنني أتقبل قيمي في اختياري لموضوع الدراسة: إنني أؤمن كل وضعية سياسية أو ثقافية حيث يمكن للأفراد أن يعبروا ، بحرية ، عن أفكارهم وهوياتهم... إلخ ، ولا أحط من قيمة الممارسات الطقوسية "الشعبية". لكن بمجرد اختياري للموضوع أحاول أن أهدئ من روع هوياتي المختلفة ، رغم هشاشتها ، بالاعتماد ، أساسا ، على هويتي باعتباري أنثروبولوجيا. باختصار أدرك العلاقة بين هوياتي المختلفة في صورة حوار بيني بوصفي شخصا (مجموعة من العلاقات الاجتماعية متصلة أو غير متصلة بالهويات الاجتماعية) (و بين وصفي باحثا أنثروبولوجيا) وهو دور بين أدوار أخرى إلى جانب انشغالات تتصل بالانتساب الأكاديمي والعلمي والفلسفي . (إن نتائج هذا الحوار غير مأمونة ، لكنني أحرص عليه ، وتمكنني تقاليد العلوم الاجتماعية ، لاسيما الكتابة ، من بنائه. وتشكل إعادة قراءة الباحث لإنتاجاته فرصة كبرى تسمح بخلق مسافة بين الأنا الكاتب و"الأنا القارئ" (ولهذا ، وبفضل النصوص التي أصبحت موضوعا خارجا عن الذات ، فإن الأمر يتعلق بحوار وليس بمونولوج داخلي).

اسمحوا لي أن أذكر بالإطار العام لأبحاثي حول الهويات الجماعية . بدأت في سنة 1982 بدراسة الاستعمال السياسي للهويات القبلية وانصب اهتمامي ، في الوقت نفسه ، على الطريقة التي استخدم بها مفهوم "البلدي" و "الرومي" (في مجال اللباس والتأثير) داخل الوسط الحضري. وبدءا من عام 1998 وسعت من حقل دراساتي ليشمل الانتاجات الأيديولوجية للمثقفين الوطنيين ، ثم ما أنتجه المثقفون المدافعون عن الهوية الأمازيغية. وانطلاقا من تلك الدراسات أقترح عليكم تأمل بعض مظاهر دينامية الهويات الجماعية بالمغرب . وسأقسم عرضي إلى أربع محطات : الأولى نظرية وستخصص للمفاهيم الرئيسة التي لها علاقة بالهويات الجماعية و تسمح بموضعة القضايا الرئيسية المطروحة في المحطات الثلاث المتبقية التي سأخصصها ، على التوالي ، للهوية القبلية والهوية الوطنية والتعدد الثقافي .

إن الهوية الجماعية أداة لتصنيف الناس والفئات الاجتماعية. تتعدد مقاييس التصنيف وتختلف (حسب الدين واللغة والجنس والمهنة) : يمكن أن يستعمل الدين في تصنيف الناس إلى بوذيين أو مسيحيين أو يهود أو مسلمين ... ويميز معيار الجنسية المغاربة عن الإسبان أو الجزائريين ... إن تصنيف الناس ليس ، بالضرورة ، أمرا حصريا وأحادي المعنى؛ إنه يختلف باختلاف السياقات . ففي وسع الأشخاص الذين يعتقدون

ديانات مختلفة أن يلتجئوا إلى الجنسية باعتبارها سمة مشتركة: يهود ومسلمون مغاربة. في المقابل يمكن للأشخاص الذين تختلف جنسياتهم أن يتوسلوا بدين مشترك (الإسلام بالنسبة للمسلمين الباكستانيين و المغاربة) أو لغة مشتركة (الأمازيغية بالنسبة للأمازيغ الجزائريين والمغاربة والطوارق... إلخ). ويمكن للتصنيفات أن تكون نسبية وسياقية ، بمعنى أن في وسع الشخص أو الجماعة اختيار هويات متعددة حسب السياقات. يمكن، مثلا، أن يستحضر المرء، حسب السياقات، هويته القبلية والإقليمية والإسلامية أو العربية أو الأمازيغية والإفريقية . ومن الممكن بناء تراتبية بين هذه الروابط الهوياتية المختلفة أو عدم بنائها . في حالات معينة يتم تفضيل هوية الجماعة على هويات أخرى (تفضيل القبيلة على الأمة أو العكس ، تفضيل الدين على اللغة أو العكس...). في حالات أخرى تطرح مسألة التراتبية جانبا .يتعلق الأمر، حينئذ ،بهوية جماعية متعددة تضع، على قدم المساواة ، جميع الهويات الجماعية المختلفة المتشوف إليها. ومع ذلك توجد حالة قصوى، حيث تلغى فيها بتاتا فكرة هوية نسبية وسياقية، وحيث يتمسك بهوية واحدة ومتفردة باستقلال عن السياقات . وهنا يؤول التصنيف إلى تعارض ثنائي بين نحن والآخر (محددان هنا بصورة مطلقة).

تحدد الهوية الجماعية انطلاقا من عناصر مشتركة كاللغة والدين والخصائص الثقافية والعادات. وحينما يعتقد أن الهوية الجماعية تؤسس حول ثقافة مشتركة يُنظر إلى تلك الثقافة بوصفها خارجة عن الفرد وتقرض عليه هويته فرضا . و يُنعت هذا النوع في تصور الهوية بالجوهراني (substantiviste). وغالبا ما تظهر الهويات الجماعية، لاسيما الثقافية والإثنية منها ، بمظهر يتخذ صورة مكانة اجتماعية موروثية. وأما الهويات السياسية فإنها غالبا ما تُقدم نفسها في صورة مكانة اجتماعية مكتسبة. إنها هويات تتطوي على الإرادة الفردية وعلى فكرة اعتناق هويات اجتماعية جديدة، وبالتالي فهي تمثل تصورا ذاتيا للهوية. فعلى سبيل المثال يمكن لأمازيغي أن يكون ذاك الشخص الذي يتحدث لهجة أمازيغية (تحديد موضوعي) أو ذاك الذي ينحدر من أبوين يتحدثان اللغة الأمازيغية (هوية موروثية) أو ذاك الذي يطالب بهذه الهوية (تحديد ذاتي) . يمكن النظر إلى الأمازيغية بوصفها موروثا من الماضي؛ ويمكن، في المقابل، أن تظهر بوصفها مجموعة من المواقف الإيجابية الحديثة إزاء اللغة والثقافة الأمازيغيتين . في هذه الحالة يصبح المرء أمازيغيا بقدر ما يصبح وطنيا وقوميا وإسلاميا أو ماركسيا ،حيث يتعلق الأمر بتحول إيديولوجي. فهناك مثقفون يتكلمون الأمازيغية (إسلاميون أو قوميون) ممن يرفضون هذا التحول ويشددون على أن لغة المغاربة هي اللغة العربية ، بل ويذهبون إلى حد الدعوة إلى إقصاء اللهجات الأمازيغية.

إن الهوية الجماعية أيضا هوية أمرة، بمعنى أنها لا تحدد فقط من نكون، بل ما يجب علينا فعله كذلك. والحال أنه يمكن التمييز، إلى حد ما، بين نوعين من الهويات الجماعية، تبعا لامتداد ودرجة نفوذهما. إذ يتم الحديث عن الهوية الجماعية الكليانية عندما تستهدف تسريب كل مجالات الحياة الاجتماعية في الفعل والسلوك، لاسيما كل ما هو منظور (الجسد، اللباس، التأثير...)، فما يشكل الهدف الأسمى للهويات الكليانية هو الجسد واللباس بسبب أبعادهما الفرجوية: فالناس يعبرون (أو مرغمون على التعبير) عمن يكونون من خلال لباسهم وجسدهم (شعر طويل، حلق الشعر، شكل اللحية، الحجاب، الوشم). كما تعمل الهويات الكليانية على مستوى العلاقات الاجتماعية على فرض قيود أخرى حول نوعية الشركاء الذين يتعين اختيارهم في الحياة (الأصدقاء، شريك الحياة، زملاء، الزبناء...). وفي مقابل الهوية الكليانية تحدد الهوية الانتقائية للناس من يكونون وما يتعين عليهم فعله في مناسبات محددة، وفي قطاعات محدودة من الحياة الاجتماعية مثل ارتداء لباس معين (الجلباب والقفطان) خلال الأعياد أو المناسبات العائلية. فأتساءل الجنازة يمنع على النساء ارتداء لباس غربي (الرومي)، فيما يلبس البرلمانيون الزي الرسمي الوطني يوم افتتاح دورة أكتوبر. وقد نجد أنفسنا أمام مفهوم كلياني للهوية إذا التمسنا من المغاربة مثلا ارتداء اللباس التقليدي حصرا للتعبير عن مغربيتهم، وكذا إذا التمسنا من البرلمانين ارتداء لباس وطني في حياتهم اليومية. من ثم فإن الهوية الأمرة تهدف إلى تنظيم حياة الناس الاجتماعية، الخاصة والحميمية وتمييزها. إن هدفها الأسمى هو محو ما يميز الناس بعضهم عن الآخر وبالتالي جعلهم متماثلين متشابهين. وكلما كانت الهوية الجماعية انتقائية ومقتصرة على قطاعات بعينها من الحياة الاجتماعية كلما ضعفت سلطتها الأمرية. ولا يضطر الناس، عندما يدافعون عن هوية جماعية، إلى إبرازها في كل وقت وحين، بل إن بعض الشعارات تكفيهم للإحالة إليها. من المؤكد أن تلك الشعارات ضرورية من أجل ضمان البقاء والتماسك الاجتماعيين. ومع ذلك كلما قلت الشعارات كلما كان استقلال الفرد (من زاوية الهوية) أوسع. تتطوي الهوية الجماعية الأمرة على مضاعفة العقوبات (المنظمة أو غير المنظمة) في حالة خرق المعايير المحددة لهوية جماعية. ويمكن أن نقدم عن العقوبات غير المنظمة مثال الفراكونيين الذين يضطرون للحديث باللغة العربية. أما العقوبات المنظمة فيمكن أن نمثل لها بالعقوبات المنصوص عليها في القانون الوضعي (في حالة المس بالرموز الوطنية كالعلم الوطني مثلا).

ولا تسعف الهوية الجماعية في تصنيف الأفراد ورسم الحدود الثقافية فقط، بل إن لها وظائف عملية. إنها توفر لنا قاعدة ومجموعة من الأفكار والقيم التي تسمح بتنظيم

التفاعلات بين الأفراد والجماعات وتأويلها. فتحديد أصل شخص وقبيلته وعائلته ودينه وجنسيته يسمح بتوقع أو حدس سلوكه وفهمه. وتحمل الهوية الجماعية معلومات (صحيحة أو خاطئة ، أحكام مسبقة) عن الآخر وعن العلاقة المناسبة تجاهه . ويمكن أن تظهر الهوية الجماعية بوصفها نظاما تصنيفيا. كما يمكن أن تستخدم أداة للتعبئة وأداة سياسية في إطار تنافس على السلطة . ويفترض ذلك أن تكون الجماعة المعنية منظمة (أو في طور التنظيم) بطريقة "غير رسمية" (القبيلة) أو رسمية (جمعية، حزب سياسي، حركة اجتماعية... الخ). وتشدد النظريات الأدواتية على البعد العملي للهويات الجماعية . فالهويات الجماعية وسيلة قابلة للتعبئة في الاستثثار بالسلطة . وفي وسع الزعماء السياسيين أن يلجؤوا إلى وحدة جماعاتهم وتعبئتها لتحقيق أهداف فردية أو جماعية .

في المغرب يحيل الناس، تقليديا، للتعريف بهويتهم على الدين (مسلمون، يهود ...) وإلى الزاوية (لقادري ، التيجاني، الحنصالي...الخ)، كما يحيلون إلى الانتماء الحرفي (الدباغ ، الطعارجي ...) وإلى القبيلة وإلى اللغة (الأمازيغية ، العربية) الخ . وحيث أن المقام لا يسمح هنا بالتطرق إلى كل هذه الهويات لنكتف بتقديم موجز عن الخصوصيات الرئيسة للهوية القبلية التقليدية .

إن شعار الهوية الأكثر انتشارا يتمثل في الاسم العائلي . وغالبا ما يمتلك الاسم ، الذي يتعرف من خلاله على هوية رجل أو امرأة ، البنية ذاتها . ويتكون عموما من ثلاثة عناصر : الاسم الشخصي واسم الأب متبوعا بالاسم الذي تحمله جماعة اجتماعية مثل أحمد بن موحا الزياتي و يامنة علي الحريزي . و السمة الأساسية للأسماء الشخصية تكمن في نسبيتها أي أن محتواها رهين بالسياق الاجتماعي لاستعمالها . ففي القرى قد يُنتسب بالاسم الشخصي متبوعا باسم الأب. وفي تجمع قبلي واسع كالسوق أو المدينة ينبغي على الاسم أن يتضمن اسم العشيرة (تجمع قبلي فرعي مكون في الغالب من مجموعة من القرى). أما إذا كانت العشيرة من الصغر ، بحيث يصعب التعرف عليها خارج حدودها ، فإن الأشخاص يحملون اسم التجمع الأوسع ممثلا في القبيلة واتحادية القبائل والجهة. وقد ترتب عن هذا الفهم النسبي للهوية تبعات غريبة من منظور الإدارة الاستعمارية ، إلى درجة أن الشخص الذي يريد إثبات هوية وحيدة رسمية كان ملزما بأن يُحضر أفرادا من عائلته لإثبات أن الأسماء المختلفة (وهي أسماء تظهر في العديد من العقود العدلية) تدل على الشخص نفسه .

ولا تسعف الهوية القبلية في التعرف على الأفراد فقط، إذ لا تستعمل بوصفها نظاما لتصنيف الأشخاص والجماعات (الحلفاء، الأعداء...) فحسب، بل إن لها بعدا عمليا، بالمعنى الذي يجعلها تشكل، بالأساس، مجموعة من المبادئ والقواعد التي بواسطتها تُحدد القوانين وتُسند من خلالها الأدوار السياسية. فالحقوق والواجبات المرتبطة بالمرافق المحلية (التجهيزات السقوية، والمساجد...) تحدد في ضوء الانتماء إلى التجمعات المعنية كالقرية والعشيرة أو القبيلة. إن الانتماء للجماعة يتضمن حقوقا (الاستفادة من الممتلكات الجماعية) وواجبات سياسية (المساهمة في تمويل الممتلكات الجماعية وتديرها). فالطابع الأمر للهوية الجماعية إنما يعود إلى كونها مجموعة من الواجبات السياسية. وكل تأخر عن أداء تلك الواجبات مصيره العقاب الذي يصدره مجلس الجماعة. وفي كثير من المناطق لا تكون للغرباء (البرانيون، أو من أصول قبيلة مجاورة) الحقوق نفسها التي يتمتع بها الأصليون (إيقيديمن)؛ ذلك أن الإقامة في قرية لا يعني، بالضرورة، الحق في مقاسمة أهلها ممتلكاتهم المحلية.

إن الهوية القبلية مرتكز سياسي لا ثقافي (لهجات مشتركة و عادات مشتركة...الخ). وبناء عليه فهي هوية غير ثابتة. وتبعا للسياقات السياسية يمكن للمرء اكتسابها كما يمكنه فقدانها. ووضعية الغريب هي ما يبرزُ بوضوح الطابع السياسي للهوية ومحتواها. قد يأتي الغريب المذكور من قبيلة مجاورة وقد يتحدث اللغة ذاتها وقد يقاسم الجماعة التي استضافته الثقافة نفسها، لكن يظل ذلك غير كاف، لأن محتوى الهوية القبلية سياسي لا ثقافي. وثمة عمليات عديدة يندمج بواسطتها الغريب في الجماعة المضيفة ويكتسب بالتالي هويته الجديدة.

ويختلف استعمال الهوية القبلية (والعائلية) في المدينة، لأنه يفتقد إطار المجموعات الاجتماعية المنظمة، على خلاف القرية أو القبيلة. إن البعد التنظيمي أساسي في دراسة الهويات الجماعية. إذ يتعلق الأمر بتحديد بنية المجموعات الاجتماعية التي تعد دعامة للهويات الجماعية. يجب التمييز بين مجموعة اجتماعية تحظى ببنية أو تنظيم وبين الفئة الاجتماعية التي تعتبر مجموعة من الأشخاص الذين يتقاسمون بعض الروابط الثقافية دون أن تكون منظمة. وفي وسع الأشخاص الذين ينتمون إلى قبيلة أو جهة أو بلد أن يعرفوا بهوياتهم بالقياس إلى هذه المجموعات المختلفة. وطالما اكتفى هؤلاء باستحضار أصولهم بمعزل بعضهم عن الآخر وطالما جهل بعضهم بعضا وطالما كانوا غير منظمين فإنهم يشكلون فئة اجتماعية لا مجموعة اجتماعية مبنية. وفي هذه الحالة يعتبر الإحالة إلى الهوية مرنا و أكثر ما يستعملها الناس نظاما تصنيفيا، تبعا للطريقة التي يُنظر بها إليهم أو ينظرون بها إلى غيرهم، وبالتالي فهم يستعملونها

بوصفها مصدرا يسمح لهم بتنظيم بعض تفاعلاتهم الاجتماعية (معاملات تجارية ، تبادل الخدمات ، السلف ، اختيار الأصدقاء ، اختيار الزوج ، اختيار الشركاء ، اختيار العمال... إلخ) .

لقد ذكرنا للتو أن الهويات الجماعية تتموضع إما على مستوى محلي (القبيلة ، المدينة ، الزوايا ، رابطة مهنية) وإما على مستوى الأمة الإسلامية . وفي فترات كثيرة من تاريخ المغرب تمت باسم الإسلام تعبئة القبائل والمدن في مواجهة الغزاة . ولم تتح للهوية المغربية (التي تعرف هويتها باسم المغربي أو المغاربة) أي فرصة محلية للظهور والتعبير عن نفسها . وابتداء من سنوات العشرين و بفضل المثقفين الوطنيين سوف تبنى الهوية الوطنية فتم التماهي معها ، كما ستسبغ عليها القيمة ويعتصم بها .

تقوم الحركة الوطنية على تجاوز التصنيفات الهوياتية القديمة والولاءات المحلية (لاسيما القبلية أو المرتبطة بالزوايا) من خلال خلق هوية جماعية قائمة على الولاء للوطن . وإلى جانب اللغة العربية والإسلام استعمل الوطنيون رموزا تسهم في خلق روابط جديدة ومشاعر الولاء الخاصة بالمغاربة . وقد وسع الوطنيون ، عبر نشرهم فكرة الولاء للوطن والأمة المغربية ، من الحلقات الصغيرة المرتبطة بالهويات الجماعية وضيقوا في الوقت نفسه من الحلقة الكبرى المرتبطة بالجماعة المسلمة ؛ وهو الإطار الذي ينبغي أن توضع فيه فكرة الملك باعتباره رمزا للأمة ، وكذا ابتداء الزي الوطني الرسمي وإقامة مناسبة عيد العرش والاحتفال بها ... الخ

وفي بداية سنوات الثلاثين قرر الوطنيون مقاطعة البضائع الأجنبية ، لاسيما المنسوجات . وهكذا التمسوا من الحرفيين استعمال المواد المحلية ، المسماة أيضا مواد وطنية ، لصنع الطربوش والعمامة والجلباب ، وهي رموز ستعتبر شعارا للمقاطعة وعلامة على الوطنية . وإبان المظاهرات المنظمة في فاس ضد " الظهير البربري " في 7 من شهر غشت 1930 ، يوم الاحتفال بعيد المولد النبوي ، كان ارتداء العمامة هو شعار المتظاهرين المتظاهرون . وبالقياص إلى الأفكار المجردة كالوطن والأمة والتي لم تكن في متناول العموم ، كانت الأفعال الملموسة والرمزية مثل المقاطعة وارتداء زي وطني أسهل إدراكا وتنفيذا عند الجماهير إذا قورنت بالأفكار المجردة من قبيل الوطن والأمة .

لدينا هنا مثالا ناصعا عما يُعتبر بناء هوياتنا . فقد أُسندت إلى أشياء عادية مثل العمامة والجلابة وظائف جديدة وقيمة وطنية جديدة . لقد أصبحت هذه الأشياء التي كانت لها وظائف اجتماعية مرتبطة باللباس (مثلا التمييز بين المدني والقروي ، بين الرجل والمرأة) شعارات هوية جديدة ، هي الهوية الوطنية . من الناحية المادية نحن أمام

الشيء نفسه أي العمامة و الجلابة، لكن من الناحية الرمزية نحن أمام معنى وفكرة جديدين كل الجدة... لقد غدا الثوب المحلي رمزا للوطنية . وبالنسبة للوطنيين أصبحت الجلابة والزربية، ولاسيما الطربوش ، ولو بشكل متقطع ، رموزا للتعلق بالأمة . كان علّال الفاسي يتحدث عن "المنسوج الوطني" ، و كان عبد الكريم غلاب يرى في الجلابة والزربية والطربوش شعارا للوطنية وعنوانا عليها⁽²⁾ .

ويتفق، خلال الأعياد الإسلامية ، أن يُقرر الوطنيون الشباب عدم تحية كل شخص يحمل الجلابة الأجنبية أي لباس تم تفصيله بمنسوج أجنبي⁽³⁾ . وتلك طريقة لجعل الهوية المغربية هوية أمّرة . والحال أنه خارج سياق المقاطعة لم يستعمل الزي الوطني بطريقة دائمة للتدليل احتفاليا على هوية المغاربة . فباستثناء بعض الوطنيين الذين كانوا يحملون باستمرار الزي المغربي (وغالبا ما يكون جلابة وبلغة) كانت الغالبية العظمى تتذبذب في ارتداء الزي، تبعا للأحوال، بين الزي المحلي والزي الأوروبي. وتتبعي الإشارة إلى أن الذين يتبنون الزي الأوروبي خلال فترة الاستعمار كانوا يتساهلون على مستوى الطربوش. فقد أصبح الطربوش رمزا للمغربي المديني الحديث . وارتداء النخبة للزي الأوروبي دون التخلي عن الطربوش إنما كان رغبة في التميز عن غير المسلمين . مع ذلك تتبعي الإشارة إلى أن الزي "المغربي" لم يكن إجباريا ولا مطردا . ذلك أن بعضهم كان يرتديه بصفة دائمة ، لكن الأكثرية لم تكن ترتديه إلا في الحالات التي ينبغي فيها التدليل احتفاليا على الهوية المغربية. يمكن القول، إذن، إن التصور الانتقائي للهوية كان يمثل القاعدة .

أما في ما يتصل بنساء الحواضر فإن الأمور تبدو مختلفة. فبداية من سنوات الأربعين بدأت الجلابة، في عدد من المدن المغربية، تتنافس الحايك. و قد فرضت الجلابة نفسها رغم المقاومة التي أبدتها إزاءها بعض الوطنيين والسلطات المغربية حيث اعتبروها بدعة. بل إن باشا فاس اتخذ تدابير عقابية صارمة ضد النساء اللاتي يصرن على ارتدائها. وإبان سنوات 1953- 1955 حيث كانت الحركة الوطنية في أوجها وأشدها، حاول الوطنيون إجبار النساء على ارتداء الحايك. لكن آلت محاولتهم إلى الفشل ولم تعد الجلابة لباسا ينتمي إلى الزي الوطني. ففي هذه الفترة، ينبغي للمرأة، حسب بعض الوطنيين، أن ترتدي الحايك إظهارا لمغريتها ووطنيتها . ومع ذلك لم يفرض الحايك النسائي نفسه كشعار وطني ، سواء في فترة الاستعمار أو ما بعدها .

(2) - علّال الفاسي ، الحركات الاستقلالية في المغرب العربي (1948) ص . 151

(3) - معنيو ، أحمد معنيو ، ذكريات ومذكرات ، طنجة ، مطبعة Sparte (1991) ج 2 مرجع مذكور، ص 66.

وشهدت سنة 1933 انطلاق تعبئة المواطنين لتخليد عيد العرش والاحتفال به . وفي 31 من أكتوبر عام 1934 صدر مرسوم وزاري تقرر بموجبه الاحتفال باعتلاء السلطان العرش حدثا رسميا. وهكذا تم ، لأول مرة ، نشر خبر الاحتفال بعيد العرش في شهر يوليوز عام 1933 في "مجلة المغرب". وفيها نشر مقال (باللغة العربية) تحت عنوان "حكومتنا والأعياد الإسلامية" ختمه صاحبه بما يلي "كما نطلب منها (أي الإدارة) بهذه المناسبة أن تصدر قرارا باتخاذ يوم جلوس صاحب الجلالة على العرش المغربي عيدا وطنيا"

وقبيل تاريخ ذكرى اعتلاء العرش بشهور (سبتمبر - نوفمبر 1933) نشرت المجلة نفسها وأسبوعية⁽⁴⁾ action du peuple التي كان يديرها محمد بن الحسن الوزاني صفحات حول دلالة العيد الذي لم يحدد اسمه بعد : فتارة هو العيد الملكي وتارة عيد الملك وأخرى عيد السلطان وعيد الجلوس⁽⁵⁾. ويعود مقال تحت عنوان العيد الملكي إلى إثارة قضية حق الأمة المغربية ومشروعيتها في جعل يوم الجلوس على العرش عيدا وطنيا، مقترحا الاحتفال بالعيد بتاريخ 22 من جمادى الثانية حسب التقويم الهجري.

وقد تم الإقرار بشرعية الاحتفال بعيد العرش، على المستوى السياسي، عبر ربطه بالملك والأمة على حد سواء . وتم الإقرار بشرعيته، على المستوى الديني، بالرجوع إلى الإسلام . وقد أكد العالم عبد الحفيظ الفاسي ، مستندا في ذلك إلى السنة النبوية ، أن الاحتفالات مثل عيد جلوس الملك على العرش لم يكن بدعة ، وأن إظهار الزينة والموسيقى أمران مباحان . ويختم مقاله ملتصقا من لجان التنظيم الاحتفال بالعيد حسب التقويم الهجري ، لأن المغاربة عرب و سلطانهم عربي ولغة إدارته هي العربية، مضيفا أن التأريخ الإفرنجي يعمل به في المسائل الإدارية و الفلاحية لا غير⁽⁶⁾.

يمثل الاحتفال بعيد العرش رهانات متعددة . لكن لنكتف هنا باستحضار رهان الهوية وإبراز الحس الوطني ونشره و تقويته. إن الشعب هنا ليس مدعوا إلى إبداء رأيه حول برنامج سياسي معقد، بل إبداء ولائه لفكرة بسيطة ممثلة في فكرة الملك وعيد جلوسه على العرش. وعندما يتأمل المرء الأعياد التقليدية المحتفل بها في المغرب يلاحظ أولا أن معظم تلك الأعياد (المواسم ، المعروف، الوعدة، اللمة ...) هي أعياد

(4) - مجلة المغرب يونيو 1933 ص11.

(5) L'action du peuple n 12,20 octobre, n15,10 nov, 1933.

(6) - عبد الحفيظ الفاسي " العيد في نظر الشرع " مجلة المغرب نوفمبر 1933

محلية . وثمة أعياد أخرى يحتفل بها في إطار الدين الإسلامي. وعادة ما تضاف إلى هذه الأعياد احتفالات وأعياد محلية . وتتضمن الأعياد التقليدية إما جماعات محدودة أو جماعة واسعة. ويشكل عيد العرش مناسبة غير مسبقة لإبراز المستوى الوطني الذي ظل حتى أمس القريب منعما أو فضفاضا . هكذا تم خلق فضاء وسيط بين المجموعة الاجتماعية المحلية والأمة الإسلامية. وكان عيد العرش أول عيد قام بتعبئة المغاربة بصفتهم مغاربة لا بصفتهم مسلمين أو أفرادا ينتمون إلى جماعات محلية أو مدينة أوقبيلة أو زاوية...الخ. كما أن المغاربة اليهود ساهموا في الاحتفال بعيد العرش وأوصى رئيس الجماعة اليهودية بالرباط بأن تتلى صلاة الملوك في جميع معابد اليهود بالمغرب⁽⁷⁾. فالرغبة في الاحتفال بيوم عيد في مختلف مناطق البلاد ، يستوي في ذلك المسلمون واليهود، الأمازيغ والعرب، القرى والمدن، العلماء والعوام إنما هي رغبة لإظهار الانتماء إلى جماعة أوسع . المغرب . تتجاوز التباينات السياسية والدينية واللسانية .

إن ثقافة مجتمع تقليدي غالبا ما تقدم نفسها باعتبارها نظاما متجانسا من الأفكار والقيم والمعتقدات. إنها ثقافة غالبا ما تقابل بالثقافة الحديثة (الثقافة الحضرية) (المتسمة بالتشظي وعدم التجانس ويتعدد الاختيارات الثقافية المتاحة أمام الفرد ... الخ ويرى كيرتز (Geertz) أن مغرب ما قبل الاستعمار متجانس ثقافيا، حيث لم يكن الحضريون والقرويون يعيشون في عوالم مختلفة ثقافيا. فالمجتمع القروي والحضري هما متغيران لنسق ثقافي واحد. ويكمن سبب ذلك التجانس في تفاعل دائم بين الحواضر والقبائل. ذلك لأن القبائل هي التي أسست الحواضر التي حاولت، بدورها، مراقبة القبائل⁽⁸⁾.

إن كيلنر، الذي غالبا ما أخذ عليه تجاهله للتراتب الاجتماعي في نموذج الانقسام ، هو من أثار فكرة التراتب الثقافي في المجتمعات القروية التقليدية . فهي مجتمعات لا تتقاسم ثقافة مشتركة. من تم يركز التمييز في الأساس بين النخب وعامة الناس على الاختلافات والتباينات الثقافية. إذ لا مصلحة لأحد في دعم فكرة تجانس ثقافي . "فكل البنيات الاجتماعية كانت ضد تحديد هويات سياسية من خلال الحدود الثقافية" كانت الدولة تكتفي بتحصيل الضرائب والحفاظ على النظام. كانت الثقافة التقليدية متنوعة ومتوقعة في كل ما هو محلي. كان المجتمع التقليدي في حاجة إلى

(7) - مجلة المغرب ع 13 نوفمبر 1933 .

(8) - Geertz , Clifford, Islam Observed , Religious Development in Morocco and indonesia, The University of chicago Press , 1968.

حواجز ثقافية تحدد المجموعات الاجتماعية من ناحية وتضفي الشرعية على التقسيمات وعلى التراتب الاجتماعي من ناحية أخرى. ويرى كيلنر إلى أن المجتمع التقليدي غير متجانس ثقافيا، وأن التجانس الثقافي نتاج شروط بنيوية لحركة التصنيع الذي يقلب رأسا على عقب تلك العلاقة القائمة بين الثقافة والمجتمع السياسي. إنه مع التصنيع والحركة الوطنية نتاج لها . من تم وجب أن تتلاقى الحدود الثقافية مع حدود الدولة ووجب أن تنقرض الثقافات المحلية أو أن تذوب في ثقافة أوسع ، ثقافة الدولة الأمة . فالوطنية نظرية تحدد نفسها انطلاقا من إرادة إقامة الثقافة المشتركة . على أن الامر لا يتعلق بالثقافة بمعناها الواسع وإنما بـ"ثقافة راقية". وتتكفل الدولة بضمان عمليات التجانس الثقافي ، لاسيما بفضل نظامها التربوي الذي يصادق على الثقافات ويوحدتها. وبالتالي فإن الفرد عضو، بشكل مباشر، من أعضاء الأمة بمقتضى تلك الثقافة السامية المشتركة ، وليس بمقتضى انتمائه إلى جماعات محلية تنقلص حدودها أكثر فأكثر (9).

هناك نوعان من الصور تصف مغرب ما قبل الاستعمار . يشدد النوع الأول منها على تنوعه وتباينه الاجتماعي والسياسي والثقافي : إنه فسيفساء من القبائل عرب وأمازيغ، رحل (في الهضاب والسهوب) ومستقرون (بالجبال والواحات...الخ) . وأما النوع الثاني من الصور - وهو الأقل تداولاً - فيظهر المغرب بوصفه متجانسا ثقافيا واجتماعيا . وتتم مقارنة التعدد الثقافي على مستويات متعددة : الدين واللغة والتقاليد (نسبة للتقاليد) . ما الذي، يستنتجه الفاعلان السياسيان، اعني الحركة الوطنية والإدارة الاستعمارية الفرنسية، من هذا التنوع ؟

تتبعي الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى مفارقة وقعت فيها الإدارة الاستعمارية وهي أنها عملت في الوقت نفسه على وضع أسس ثقافة راقية متجانسة ودافعت، كذلك، باسم احترام الثقافة الأهلية، عن سياسة تُكرس التنوع الثقافي للمغرب . ولقد تعددت مظاهر السياسة الاستعمارية المؤسسة على التنوع الثقافي. فعلى المستوى السياسي تعايشت الإدارة التقليدية (إدارة المخزن والقواد الكبار) مع الإدارة الاستعمارية الحديثة. ولم يكن النظام التعليمي ينشر ثقافة مشتركة، بل تجلى، بالعكس، في صيغ مؤسساتية متعددة تركز التعليم التقليدي (آلديني) والحديث والتعدد اللغوي (اللغة الفرنسية واللغة العربية وبدرجة أقل اللغة الأمازيغية). وظل الفضاء القانوني مقسما بين تطبيق العرف والشرعية

(9) - Gellner, Nation et nationalisme, Paris, Payot, 1983, pp, 24-43 ; 69-75 .

الإسلامية والقانون الحديث. وقد قامت الإدارة الاستعمارية مبكرا (أي منذ 1913) بوضع "القانون العرفي" و المحاكم العرفية لاحقا (1930, 1934)

أما الحركة الوطنية فقد وجدت ضالتها في الأبعاد الدينية واللغوية للتنوع الثقافي التقليدي. لقد أخذت على الإدارة الاستعمارية الفرنسية دعمها للتنوع الثقافي واستعماله أداة "للتفرقة". كما رفضت كل تنوع يضر ببناء ثقافة وطنية مشتركة. وهاجم المدافعون عن إسلام خالص، منذ سنوات العشرين، مظاهر البدعة (زيارة الأضرحة والزوايا والممارسات الضالة أثناء الحفلات الخاصة)؛ إن للدين البديل سمات ثقافة راقية : فهو دين توحيدي ومتجانس غير مرتبط بمجال معين ومجرد عن التقاليد المحلية. وثمة وطنيون هاجموا كذلك العقلية القبلية .

ومهما تكن السيورة صاحبت الحركة الوطنية أو دفعت بها قدما (حركة التصنيع، الرأسمالية، تطور وسائل الإعلام، الاستعمار) فإن الهدف ظل واحدا ألا وهو خلق ثقافة مشتركة متجانسة. وقد استفادت الحركة الوطنية في المغرب من الإمكانيات التي أتت بها المستعمر (الصحافة، وسائل النقل) للإسهام في خلق ثقافة مشتركة. والحال أنه من أجل تعميم حس الانتماء إلى الأمة المغربية لم تكن الحركة الوطنية تعتمد على المدرسة فقط، ولا على وسائل الإعلام، اللذين كان انتشارهما محدودا. كان يكفي تعبئة الجماهير حول أفعال بسيطة لخلق حس الانتماء الوطني المغربي في نفوس المغاربة . كان يكفي فقط حفظ أناشيد وترديد شعارات ورفع العلم الوطني ومقاطعة البضائع الفرنسية وتخليد عيد العرش وارتداء الزي المغربي ... الخ فمن خلال مثل هذه الأفعال التي تحمل دلالتين رمزية وسياسية يمكن للمغاربة التعبير عن تعلقهم بالأمة المغربية. فالمهم كان هو بث روح المقاومة والتعبئة باسم الأمة بفضل أفكار وأفعال يسهل على شريحة واسعة من المغاربة فهمها وإنجازها .

أخذت الحركة الوطنية على الإدارة الاستعمارية دعمها للزوايا وسعيها ، بصفة خاصة، إلى تقسيم المسلمين إلى عرب و أمازيغ . وأصبح ظهير 16 ماي المعروف باسم الظهير البربري رمز هذا التقسيم. رفض الوطنيون التعدد اللغوي عبر تشديدهم على ما يجمع بين الأمازيغ وغير الأمازيغ ، أي الدين الإسلامي . وبدءا من سنوات الثلاثين أصبحت الإحالة إلى الهوية الأمازيغية ، التي أصبحت مرادفة للتقسيم، شبه مقصاة لصالح هوية كلية ممثلة في الهوية العربية الإسلامية . وبعد الاستقلال (1956) تبنت الدولة هدف الوطنيين أي الرغبة في تأسيس تجانس على جميع المستويات. وقد تجلى ذلك في توحيد المجال القانوني الوطني عبر إلغاء المحاكم العرفية وإلغاء تدريس

الأمازيغية وتعريب التعليم والإدارة العمومية وابتداع زي رسمي وطني... الخ . لقد كان التجانس الثقافي المثل الأعلى للوطنية (الهوية = لغة واحدة، وثقافة واحدة، ودين واحد).

وانطلاقاً من سنوات السبعين لم تكف الحركة الثقافية الأمازيغية عن مؤاخذة الايديولوجيا الوطنية على اختزال فكرة الأمة في الإسلام والعروبة، مقترحة بديلاً آخر أي تأسيس الأمة المغربية على التعدد اللغوي والثقافي . وفي مرحلة أولى (1967-1990) جعلت الثقافة الأمازيغية من الثقافة الشعبية تراثاً وطنياً وأساساً للأمة المغربية . وكان ينبغي على تصور الثقافة الوطنية أن يحترم مبدئين أساسيين : تعدد الثقافات وتساويها⁽¹⁰⁾. وقد وجهت تلك المبادئ ضداً على تصور الحركة الوطنية التي أخذ عليها إقصاء كل تعدد لسانی وثقافي . وحدد ميثاق أكادير . الموقع عليه عام 1991. الهوية الثقافية المغربية من منظور الروافد المتكاملة : "تتكون الثقافة المغربية من مصادر متعددة تمثل الثقافة الأمازيغية والثقافة العربية الإسلامية والثقافة الإفريقية والثقافة الكونية". ويحدد محمد شفيق الثقافة المغربية بوصفها حصيلة لتوافق بين أساس أصلي أمازيغي وبين التأثيرات الخارجية⁽¹¹⁾.

وكان موقف السلطات العمومية إزاء الأمازيغية، بوصفها بعداً من أبعاد الهوية الوطنية معقداً وملتبساً. وهو موقف يتذبذب بين اللامبالاة والتثمين الرمزي والتسويق بدعوى عدم وجاهة إثارة المسألة في سياق يتسم ببناء الدولة الوطنية. وبدأت المواقف تتغير بدءاً من سنوات التسعين. إذ نص الخطاب الملكي لـ 20 غشت 1994 . الذي اعتبرته حركة الثقافة الأمازيغية اعترافاً باللغة والثقافة الأمازيغيين . على تدريس اللغة الأمازيغية في المؤسسات التعليمية وبرمجة نشرات إخبارية بثلاث لهجات أمازيغية. وفي عام 1998 أشار الوزير الأول في تصريحه الحكومي أمام البرلمان إلى البعد الأمازيغي للهوية الوطنية. وفي عام 1999 منح الميثاق الوطني للتربية والتكوين مكانة (اعتبرتها حركة الثقافة الأمازيغية هامشية) للأمازيغية في المدرسة المغربية .

(10) — أزاكو (علي صدقي) 1982 "التراث ومشروع الغد" ن. البلاغ المغربي ن 25-12-1982 (أعيد نشره في "الأمازيغية : نقاش ثقافي" مركز طارق بن زياد، 2002)

Boukous, Ahmed, 1995 Société , Langues et culture au Maroc . enjeux symboliques publication de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Rabat.

(11) Chafik, M , 1984, «le substrat berbère de la culture maghrébine», in Franzosisch heute », juin, 184-196.

وبمجيئ الملك محمد السادس سوف يتكرس التصور التعددي للأمة المغربية :

1- "تخليدا للأمانة التي حملها أسلافنا الميامين، فإننا نضع على عاتقنا صيانة مقومات هويتنا المغربية العريقة الموحدة حول القيم المقدسة والثابتة للمملكة التي يجليها الإيمان بالله وحب الوطن والولاء للملك أمير المؤمنين والتشبث بالملكية الدستورية؛

2- واستنادا إلى خطاب العرش الذي وجهناه إلى الأمة يوم 30 يوليو 2001 بمناسبة عيد العرش المجيد والذي أبرزنا فيه الطابع التعددي لهويتنا الوطنية كما يلي:

أما التعددية فلأنها بنيت على روافد متنوعة أمازيغية وعربية وصحراوية إفريقية وأندلسية ساهمت كلها وبانفتاح وتفاعل مع ثقافات وحضارات متنوعة في صقل هويتنا وإغنائها ؛

3- واقتناعا من جلالتنا الشريفة بأن الاعتراف بمجمل الإرث الثقافي واللغوي لشعبنا يقوي الوحدة الوطنية ويعزز هويتنا ؛

4 - وتذكيرا بأن الغاية من الممارسة الديمقراطية ، في إطار دولة الحق والقانون ، تجسد تحقيق المساواة في الحقوق والواجبات للمواطنين كافة ؛

5- وحرصا من جنابنا العالي بالله على تقوية عمق ثقافتنا وتمتين نسيج هوية أمتنا الغنية بتنوع روافدها؛ (التشديد من الكاتب).

تم التشديد في الخطاب، دون لبس، على تنوع روافد الهوية الوطنية المغربية وعلى الاعتراف بمجموع الإرث الثقافي واللغوي للشعب المغربي. ويتمثل التجديد هنا في تجاوز تصور الحركة الوطنية الهادف إلى بناء هوية وطنية متجانسة ثقافيا.

وبتأملنا لدينامية الهويات الجماعية، مع اعتبار المسافة الزمنية التي في متناولنا، نستطيع أن نستخلص أن الأمر لا يتعلق بتطور وحيد ومستمر حيث تقوض فيه الهويات الجماعية الحديثة نظيرتها القديمة. فالهوية القبلية تؤثر فيها سيرورات متعددة. ففي المدينة أصبحت غير ظاهرة أو قل إنها تحولت إلى قوالب Stéréotype أو أصبحت موردا لتعبئة المهاجرين المنتمين إلى نفس الجماعة القروية ... في حين تسقط الهوية القبلية في الوسط القروي في غياهب النسيان أو تتبعث بأشكال جديدة . وإن الأهمية المعلقة على العالم القروي وكذا خلق جمعيات للتنمية وغيرها ليشكل، في غالب الأحيان ، فرصة لإحياء الروابط القبلية القديمة على أسس جديدة.

وعلى الصعيد الديني يمارس التعدد ويسمح به ، غير أنه محظور إيديولوجيا . وفي هذه الحالة كلما تقوت الإيديولوجيات الدينية البديلة كلما تم التشديد على وحدة المذهب المالكي . ذلك أن دينامية النظام السياسي تؤثر تأثيرا كبيرا في مضمون الهويات الجماعية . وعلى عكس التعدد السياسي الذي تم القبول به بمجرد نيل الاستقلال (باعتبار أن مبدأ الحزب الوحيد لا يتناسب مع النظام الملكي) تطلب الاعتراف بالتعدد اللغوي وقتا أطول . ولم يشكل التعدد الديني والعلمانية (محددة بوصفها رفضا لكل خلط بين الهوية السياسية والهوية الدينية) رهانا لجدل عمومي منظم . فبالنسبة لنظام سياسي معين من الممكن قيام هويات جماعية "مباحة" و شرعية وأخرى ممكنة لكنها ممنوعة مؤقتا وأخرى يمنع المطالبة بها مطلقا . وبعد التعدد السياسي والثقافي لم يعد التعدد الديني، لأسباب بنيوية (طبيعة النظام السياسي ونوعية الشرعية) وظرفية في الوقت نفسه (خوفا من استغلال الدين لأغراض سياسية) يشكل قيمة تعبوية على المستوى السياسي . ينبغي التذكير ، كذلك ، أن الجوهر الثقافي لهوية جماعية يؤثر في المواقف السياسية المتخذة إزاءها . ذلك أن إيديولوجية هوياتية مؤسسة على الدين تقوم ، خلافا للهوية المؤسسة على اللغة والثقافة ، على نسق من الأفكار يتيح رؤية للعالم دنيوية وأخرية . إن الإيديولوجيات الدينية إيديولوجيات كلية ما أسهل أن تصبح إيديولوجيات كليانية .

بيبلوغرافيا منتقاة من تأليف الكاتب لها علاقة بدينامية الهويات الجماعية .

Le sultans des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas .Casablanca :Afrique Orient 1992.

Symboliser la nation , essai sur l'usage des identités collectives au Maroc , Ed le fennec , Casablanca , 2003.

(ed) , *Usage de l'identité amazighe* , Imprimerie Anajah , Casablanca ,2006.

«Sacrifice et hiérarchie , in *Pratique et résistances culturelles au Maghreb* , Sraieb,N.(Ed) ,Paris,CNRC 1992 ;pp.113-135.26

« Espace pastoral et conflit » in A.

Bencherifa (Ed), *Montagnes et Hauts – Pays L'Afrique . Utilisation et conversation des ressources* , Publications de la Faculté des Lettres et des sciences humaines , Rabat . 1993 pp. 181-136.

«Culte et Conflit» Hespéris – Tamuda , 1992 ,Vol ,xxx- fascicule 1 ,pp. 111-136

«Beldi et roumi Réflexions sur la perception de l'occidental à travers une dichotomie locale, « *Egypte /Monde arabe* n 30-31, 1997.

(traduit en arabe par Mustapha Nehhale , al Ittihade al –Ichtiraki , quotidien , 18 decembre; 1999)

«Nom fixe et nom relatifs , in *Méditerranée «Voix du Maroc* , n spécial sur le Maroc , Ed le Fennec , Casablanca , 2000,223-228. (اللقب النسبي واللقب الدائم)
(trad en Arabe par Edi Garious) al – moutawassitiya Ed le fennec ,2000 p . 173–178 .

«Etre étranger en milieu rural», in *Regard croisés sur l'étranger* , Minhar al – jamiaa n 3 , 2001, pp 139-150.

« *La culture marocaine : approches anthropologiques* » In M.Berriane et A 27

Kagermeir (ed) , *le Maroc à la veille du troisième millénaire* , Publication de la Faculté des lettres de Rabat , Série Colloques et séminaires n93 ,2001 , 149-155.

«*Identité dure et identité molle* » In *Revista CIDOB d'afert internacional* , n 73 - 74 (2006) pp.187-198 (Identital dura e blanda ,traduit en espagnol par de Paloma Valenciano Martinez – Oronzco et Maria Martinez – Olivan , Idem ,pp.9-20.