



## **Religion et politique au Maroc aujourd'hui**

**MALIKA ZEGHAL**

chargée de recherches au CNRS  
[malika.zeghal@ehess.fr](mailto:malika.zeghal@ehess.fr)

***DOCUMENT DE TRAVAIL 3***

***Novembre 2003***

## **Religion et politique au Maroc aujourd'hui**

Malika Zeghal,  
Chargée de recherche au CNRS

Le 27 septembre 2002, les Marocains se sont rendus aux urnes pour élire leurs représentants à la chambre des députés. Les résultats, dans un processus électoral qui semble avoir – selon la grande majorité de la classe politique ayant participé aux élections – respecté dans l'ensemble les règles de la transparence, montrent que les grands partis traditionnels – l'Union socialistes des forces populaires (USFP, avec 50 sièges), l'Istiqlal (48 sièges), et le Rassemblement national des indépendants (RNI, avec 41 sièges) – restent fortement représentés, mais que dans le même temps, un parti « jeune » dans l'arène politique, le Parti de la justice et du développement (PJD) qui représente l'islamisme légaliste, triple le nombre de ses sièges, passant de 14 à 42 députés, pour devenir numériquement le troisième parti au sein du Parlement. Mohamed VI a alors nommé Driss Jettou, un proche du Palais sans appartenance partisane, au poste de Premier ministre. La composition du gouvernement, qui aura pris un mois et ne sera connue qu'au début du mois de novembre 2002, écarte de manière éclatante le PJD en ne lui déléguant aucune responsabilité au sein du gouvernement – malgré les suffrages importants qu'il a remportés –, et ne compte qu'un ministre (sans portefeuille) d'obédience istiqlalienne. Alors que l'islamisme s'est introduit au Parlement, le Palais s'abstient de reconnaître sa présence en composant un gouvernement de techniciens proches du monarque, acculant ainsi le PJD à une fonction d'opposition.

De plus, des sources officieuses ont fait écho de négociations entre le Palais et le Dr. al-Khatib, le leader du PJD, qui auraient poussé celui-ci à accepter le chiffre de 42 sièges, inférieur d'une quinzaine de sièges à ce qu'il était en réalité. Pour l'observateur, l'intérêt de ces négociations secrètes ne tient pas tant à ce biais introduit dans le processus de sélection des représentants de la nation marocaine qu'à la mise en place d'un mécanisme de négociation apparemment paisible, contrôlé et accepté entre la monarchie et le premier parti islamiste légaliste

marocain. Que signifie donc cette entrée de plain-pied de l'islamisme dans l'espace politique institutionnalisé (le Parlement) pour l'avenir du Maroc ? Quel est le devenir des relations entre politique et religion dans un pays où le roi est constitutionnellement défini comme « commandeur des croyants », et où les Marocains auraient pu avoir un gouvernement dirigé par un Premier ministre d'obédience islamiste ou un gouvernement de coalition incluant les islamistes ? Pourquoi la monarchie accepte-t-elle qu'une partie de l'islamisme politique réalise son expérience parlementaire mais refuse dans le même temps qu'il fasse lui-même l'expérience du pouvoir, de son usure et de ses compromissions ? Que peut alors devenir la construction religieuse de la légitimité monarchique ? On le voit, les relations entre monarchie et islamisme amènent bien plus loin qu'à la seule problématique de la relation (sur le mode de la confrontation) entre un Etat et son opposition à fondement religieux. Dans le cas du Maroc, elles permettent de développer plus largement la question du rapport entre politique et religion.

« Le roi, *amîr al-mu`minîn* (« commandeur des croyants »), représentant suprême de la nation, symbole de son unité, garant de la pérennité et de la continuité de l'Etat, veille au respect de l'islam et de la Constitution. Il est le protecteur des droits et libertés des citoyens, groupes sociaux et collectivités ». En 1962, sous les conseils de deux figures politiques nationalistes, Allal al-Fassi et le Dr. Al-Khatib<sup>1</sup>, le roi du Maroc, par l'article 19 de la Constitution, devint officiellement une figure spirituelle, chargée, entre autres, de protéger l'islam mais aussi la liberté de culte. La nation et l'Etat marocains sont définis à partir de deux données : la Constitution et l'islam, celui-ci étant directement inscrit dans le texte constitutionnel sans qu'il soit défini autrement que par la « protection » royale, c'est-à-dire par la monarchie elle-même.

---

<sup>1</sup> Allal al-Fassi, un lettré formé à la Karaouiyine, fut un des fondateurs du parti nationaliste de l'Istiqlal. Il en devint le chef à partir de 1959. Abdelkrim Khatib fut le chef de l'Armée de libération nationale (ALN), a eu, comme Al-Fassi, un rôle politique important dans le Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPDC), et a, comme lui encore, fait référence à l'islam dans sa représentation du politique.

Quelle importance accorder à cet article de la constitution marocaine ? Peut-il définir la relation entre religion et politique au Maroc ? Nous nous garderons bien de prendre cet article à la lettre et d'en dériver, dans une vision essentialiste, une adéquation parfaite entre monarchie et légitimité religieuse qui illustrerait la confusion du religieux et du politique. Ce texte nous offre plutôt le sens que certaines élites politiques proches du pouvoir ont voulu donner à la relation entre l'islam et l'Etat marocain au moment où Hassan II arrive au pouvoir. Derrière la vision d'un monarque « commandeur des croyants », des débats ardues se cachent, ainsi que des stratégies opposées, qui signalent en réalité la complexité des liens entre religion et politique au Maroc.

### **Définir le religieux et le politique**

Le religieux peut se définir de manière assez large comme un ensemble de règles plus ou moins formelles qui définissent les relations des hommes avec le divin. Cette définition, loin d'être unique, n'est qu'un moyen parmi d'autres d'aborder la question des relations entre religion et politique. On peut localiser le « religieux » dans la sphère publique à travers les acteurs qui se représentent d'emblée comme « religieux » et se donnent pour fonction d'interpréter la doctrine afin de faire médiation entre celle-ci et les croyants. Ainsi les acteurs religieux sont-ils définis non seulement par les institutions et organisations religieuses, et leurs représentants, mais aussi par les oulémas – reconnus par l'Etat ou autoproclamés –, les confréries mystiques et leurs chefs, les imams de mosquées, etc., qui remplissent une fonction de médiation avec le divin, ou du moins avec la doctrine religieuse, en particulier à travers leur interprétation des textes et des rituels. Les groupes politiques qui se réclament de l'islam définissent aussi la sphère du religieux. Le monarque lui-même, nous l'avons vu, a une fonction religieuse, qui n'est pas forcément d'interpréter directement les textes, mais d'en être le gardien. Toutes ces instances produisent des pratiques et des représentations religieuses, qui circulent dans l'espace public et peuvent même en définir une partie (dans la sphère du droit ou de l'enseignement par exemple). Cependant, le religieux est beaucoup plus que cela : il est aussi présent dans l'ensemble des pratiques individuelles et quotidiennes ou des

croyances les plus intérieures. La récente ouverture démocratique au Maroc permet aussi de poser la question du rapport entre la croyance religieuse des électeurs et leurs choix politiques.

La spécificité de la sphère religieuse en terre d'islam tient à l'absence doctrinale de clergé, ce qui lui donne une grande fluidité : il n'y a pas, dans la doctrine de l'islam, d'Eglise établie qui détiendrait un monopole sur les modes d'interprétation du religieux. Pourtant, dans de nombreux pays musulmans, et tout au cours de l'histoire de l'islam, des chaînes d'autorité fortes, souvent liées au pouvoir se sont constituées. Ces chaînes d'autorité religieuse servent, encore aujourd'hui, aux Etats qui souhaitent se défendre contre toute concurrence politique à fondement religieux, mais peuvent aussi faire pression sur ces mêmes Etats et, plus rarement, se retourner contre les pouvoirs qui les ont créés et/ou contrôlés. C'est à travers cette question de la concurrence pour le pouvoir, et non dans un principe de fusion politico-religieuse qui serait consubstantielle à l'islam, qu'il faut comprendre les relations entre islam et politique.

En effet, le politique n'est pas simplement le lieu du pouvoir légal, c'est aussi, plus largement, un espace de concurrence pour l'obtention du pouvoir. En régime autoritaire, cet espace est très réduit, mais il peut s'élargir à partir du moment où les élites politiques au pouvoir décident de relâcher les contraintes politiques. Aujourd'hui, la sphère politique marocaine est un espace de compétition élargi, où le religieux peut jouer un rôle politique, mais aussi remettre en cause la construction religieuse de la monarchie.

### **La monarchie marocaine et l'islam : l'histoire d'une appropriation fragile**

Pour comprendre comment se sont dessinés les rapports entre islam et politique au Maroc, il nous faut revenir au début du siècle, au moment où l'intégrité territoriale et religieuse du Maroc et le pouvoir de la dynastie alaouite sont remis en question par les assauts d'une Europe non musulmane. A la veille du protectorat, trois grands groupes peuvent former des alliances ou se faire concurrence pour capter la légitimité religieuse : le sultan, les oulémas et les confréries.

Le sultan n'est pas un « religieux » au sens des oulémas, ni un saint, il n'a donc pas qualité divine, et la monarchie qui se définit autour de sa personne n'est pas une monarchie « de droit divin ». Il tient sa qualité religieuse de sa généalogie, qui explicite sa parenté avec la personne du Prophète. Le sultan est en effet un *sharîf*, c'est-à-dire un descendant du Prophète. Par là même, le personnage du roi se dote d'une certaine autorité religieuse, qui, si elle ne vient pas nécessairement du savoir religieux<sup>2</sup>, est issue de la proximité avec la figure du Prophète et de la piété que le roi met en œuvre publiquement. Cette proximité avec la figure prophétique n'est pourtant pas le monopole de la dynastie alaouite : d'autres lignées peuvent se réclamer de cette généalogie, qui n'est donc qu'un facteur – bien fragile – de légitimité politique. Ainsi, la « sacralité » de la monarchie n'est qu'en partie fondée sur le facteur religieux. Bien plus, l'efficacité de celui-ci n'est soutenue que par le monopole de la violence légitime. Dans le cadre d'un régime autoritaire, sans l'appareil coercitif d'Etat, que deviendrait la « sacralité » du monarque ? Les oulémas sont les hommes du savoir religieux, les docteurs de la loi. Ils ne sont pas inclus dans une structure très hiérarchisée, mais, à partir de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, la monarchie s'efforce de les contrôler<sup>3</sup> et leur impose progressivement sa mainmise. L'establishment religieux – qui n'a pas été sous la coupe ottomane – reste cependant assez fluide et montrera, à certaines occasions, sa capacité d'opposition politique. Les hommes des confréries, qui peuvent aussi être des oulémas, sont cependant, avant d'être des hommes du savoir, liés à une *zâwiya*, c'est-à-dire à un rapport d'obéissance au saint ou au chef de la confrérie<sup>4</sup> qui peut conférer à celle-ci un fort

---

<sup>2</sup> Même si certains sultans étaient versés dans les sciences religieuses, cela n'était relaté que comme un penchant personnel, qui n'était pas nécessairement lié à leurs fonctions.

<sup>3</sup> Ce contrôle passe par des réformes sous Mohamed IV (1859-1873) et Abd al-Hafiz (1908-1912) : elles revenaient à mettre sous la coupe du Makhzen le judiciaire et la Karaouiyine, centre de formation des oulémas. Mais ces réformes, d'ailleurs contestées par les oulémas marocains, n'entament que marginalement leurs marges de manœuvre face au pouvoir. C'est un autre type de réforme qui les rendra moins autonomes : leur intégration, au XIX<sup>e</sup> siècle dans les services du Makhzen. C'est en effet le début de leur incorporation dans la fonction publique, qui sera étendue lors de la réforme de la Karaouiyine dans les années 1930, voir E. Burke III, « The Moroccan Ulema, 1860-1912 », in N.R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley, University of California Press, 1972 ainsi que N. Sraïeb, « Université et société au Maghreb : la Qarawiyyin de Fès et la Zaytûna de Tunis », *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, n° 38, 1984, p. 63-74.

<sup>4</sup> Voir sur ce point A. Hammoudi, *Master and Disciples, The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

aspect politique. L'histoire du Maroc pré-colonial est pleine, comme l'a montré Jacques Berque, de ces saints et héros qui eurent une forte présence politique en se lançant dans la dialectique opposant *Makhzen* (le « gouvernement ») et *Sibâ*<sup>5</sup> (l'« espace de dissension »).

Cependant, les études historiques montrent aussi qu'avant le protectorat, aucun de ces trois acteurs n'était véritablement capable de prétendre à un monopole sur l'islam, dont la définition était alors partagée entre divers acteurs qui se faisaient constamment concurrence. La colonisation du Maroc changera cet état de fait en offrant, dans un premier temps à quelques figures individuelles appartenant au monde des oulémas, la possibilité de faire une véritable entrée en politique, d'abord en s'opposant au sultan qu'elles jugent incapable de prendre la défense de l'islam<sup>6</sup>, puis, plus tard, en faisant du salafisme l'un des vecteurs de la légitimité du nationalisme marocain. La monarchie ne restera cependant pas à la traîne. A partir du milieu des années 1940, les acteurs nationalistes offrent à la monarchie la possibilité de s'approprier de manière durable la variable religieuse, en même temps que le monarque cherche et réussit à occuper la place centrale dans la sphère politique. La colonisation, en unifiant – par son travail de domination mais aussi par les réactions nationalistes au contrôle qu'elle met en place – la nation marocaine, met fin à la prégnance de la dialectique *Makhzen-Sibâ*<sup>7</sup> et, parmi d'autres types de compétition, ralentit la concurrence effrénée pour capter la légitimité religieuse et politique. L'affaiblissement de cette compétition profitera à la monarchie qui finira par construire patiemment, mais parfois difficilement, un quasi-monopole sur la sphère religieuse. Le pouvoir politique des hommes de religion s'en trouvera fortement limité, sans jamais disparaître, nous le verrons, car l'espace de concurrence pour la légitimité religieuse ne sera jamais entièrement clos.

La monarchie marocaine réussit à occuper la place centrale dans la sphère politique, transformant sa marginalisation par le protectorat en mythe du sultan martyr, avec l'aide des nationalistes. En effet, à partir du milieu des années 1940, Mohamed V

---

<sup>5</sup> J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, xvii<sup>e</sup> siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

<sup>6</sup> A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, (1830-1912)*, Paris, François Maspero, 1977.

<sup>7</sup> A. Hammoudi, *op. cit.*

comprend qu'il faut s'allier au nationalisme marocain, en particulier au parti de l'Istiqlal, composé notamment de nationalistes salafistes comme Allal al-Fassi, et dont l'idéologie religieuse pèse sur la définition du nationalisme. Les relations souvent tendues entre al-Fassi et le monarque montrent que la question de la place de l'islam dans la société marocaine et dans la sphère du politique est étroitement liée aux oppositions sur la définition de la citoyenneté. Allal al-Fassi et les nationalistes de l'Istiqlal qui se reconnaissent en lui désirent la continuité de l'institution monarchique sans que celle-ci soit dotée d'un pouvoir absolu. Leur définition du politique par l'islam permet d'introduire une limite à l'absolutisme à travers la dimension constitutionnelle et démocratique. Si Allal al-Fassi devient, après 1959, un chef de parti autoritaire, il n'en reste pas moins qu'il ne se privera pas de critiquer l'absolutisme de la monarchie, en se référant explicitement aux modes de gouvernement pratiqués par Hassan II plutôt qu'à l'islam : « Je mets en garde sa Majesté le Roi sur le danger de laisser des personnes partisans fausser l'exécution du contenu de la Constitution [...]. Je voudrais aussi rappeler à sa Majesté le souvenir des dangers qui sont nés du mépris de la démocratie, d'abord dans l'empire ottoman puis en Irak et en Egypte<sup>8</sup>. » La monarchie s'appuiera en fait sur la Constitution, mais n'entamera pas de processus d'ouverture réelle à la démocratie, insistant sur le concept d'obéissance bien plus que sur celui de consentement ou de consultation<sup>9</sup>. Mohamed V et Hassan II n'iront pas dans le sens d'une communauté démocratique de « citoyens musulmans », mais s'essaieront à construire une communauté musulmane de sujets de sa Majesté. Une fois l'indépendance acquise, la monarchie marocaine, comme beaucoup d'autres Etats musulmans indépendants à la même période, travaille à s'approprier la gestion de l'islam. Il faut souligner que cette appropriation n'est pas aisée. Le statut de « commandeur des croyants », qui ne sera institutionnalisé dans le texte constitutionnel qu'en 1962 mais était déjà officieusement utilisé, est en effet à double tranchant. Il permet, avec l'origine prophétique, de rendre légitime la prise de parole religieuse du monarque, mais il

---

<sup>8</sup> Discours de Allal al-Fassi du 13 avril 1963, cité par M. Monjib, dans *La Monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir. Hassan II face à l'opposition nationale de l'indépendance à l'état d'exception*, Paris, L'Harmattan, p. 253.

<sup>9</sup> M. Flory (dir.), *Les Régimes politiques arabes*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 398.



fonctionne aussi comme une contrainte. Etre protecteur de l'islam, c'est répondre à des critères dont il faut chaque jour assurer la réalisation publique. S'appropriier l'islam s'accompagne alors de contraintes que le pouvoir monarchique doit prendre en compte. Pour le « commandeur des croyants », le rapport avec l'islam ne se définit pas comme un simple mécanisme de contrôle. La monarchie doit vivre la religion, la faire vivre au niveau du public, et la faire vibrer dans son espace propre. C'est pourquoi le travail d'appropriation du religieux par la monarchie ne s'accompagnera que d'une entreprise de sécularisation minimale, à la différence des leaders musulmans privés de généalogie prophétique<sup>10</sup>.

Le sort qui fut fait aux Habous (les fondations pieuses) au début du siècle, puis après l'indépendance, est l'un des signes les plus évidents de la récupération que réalisa la monarchie du contrôle établi par le protectorat sur le Maroc. Le Makhzen, comme le remarque Abdallah Laroui<sup>11</sup>, n'incluait pas, avant le protectorat, les fondations pieuses, qui restaient indépendantes du pouvoir, même si celui-ci pouvait leur porter sa contribution, sans que les Habous ne financent ou ne soutiennent l'Etat. Ces fondations pieuses vont être appropriées par le Makhzen, au moment du protectorat, lorsque Lyautey nationalise les Habous par dahir à partir de 1915. La traduction en arabe de ce dahir de 1915 qui « offrait » à l'Etat la gestion des Habous ne fut officialisée qu'en 1967, ce qui montre que le Makhzen était bien conscient du problème de légitimité que posait cette action de nationalisation des fondations pieuses, qui avaient, jusqu'en 1915, permis aux hommes de religion de garder une certaine indépendance financière vis-à-vis du pouvoir. Après 1915, les Habous publics sont gérés par le ministère, alors que les Habous de confréries sont gérés de manière privée, mais sous contrôle du ministère<sup>12</sup>. L'indépendance ne changera rien à cet état de fait, que la monarchie se gardera bien de modifier. Elle franchira un pas de plus en faisant disparaître, dès le second gouvernement Bekkai (28 octobre

---

<sup>10</sup> Voir M. Zeghal, « S'éloigner, se rapprocher : la gestion et le contrôle de l'islam dans la république de Bourguiba et la monarchie de Hassan II », in A. Hammoudi et R. Leveau (dir.), *Dérives monarchiques dans le monde arabe*, Paris, Ifri/La Documentation française, 2002.

<sup>11</sup> A. Laroui, *op. cit.*

1956), le ministère des Habous de la liste des ministères gérés par le gouvernement. Dès lors, ce ministère passera directement sous le contrôle de la monarchie.

Si le contrôle des fondations pieuses est assez aisé pour la monarchie, celui des oulémas n'est pas si facile. En effet, certains oulémas qui ont participé au combat nationaliste ont du charisme, tel Allal al-Fassi, et peuvent représenter une source de perturbation politique, surtout s'ils sont liés à un grand parti comme celui de l'Istiqlal. La monarchie joue alors la carte de la division, tirant profit de l'hétérogénéité du groupe des hommes de religion.

Mohamed V, premier monarque du Maroc indépendant, construit un rapport très ambigu avec l'islam des oulémas. Il n'affaiblit pas tout à fait leur pouvoir d'intervention, et, s'ils sont effectivement marginalisés, c'est du moins sans que la monarchie touche directement aux institutions religieuses existantes par une réforme d'envergure. Après 1956, le roi laisse aux oulémas la gestion d'une partie de la sphère juridique en offrant à Allal al-Fassi d'élaborer le code du statut personnel selon le rite malékite, ce qui produira la *Moudawana*, tant discutée aujourd'hui. Dans le domaine de l'enseignement, en revanche, Mohamed V laisse les hommes de religion aux prises avec les « modernistes » qui ont pour projet de séculariser l'enseignement. Ce fut sa manière de retirer d'une main ce qu'il offrait de l'autre et de ne pas permettre aux oulémas d'accumuler les victoires. Ce fut aussi pour le roi un moyen d'affaiblir le parti de l'Istiqlal et de prendre acte de la trahison que certains oulémas lui firent en signant l'allégeance au sultan Mohammed Ben Arafa, lorsque Mohamed V fut exilé par les Français, en 1953.

De plus, les « modernistes » marocains ne sont pas aussi sécularistes qu'ailleurs dans le monde arabo-musulman. Ils n'ont pas, contre les oulémas, l'agressivité d'un Taha Husayn en Egypte ou d'un Bourguiba en Tunisie et la monarchie marocaine ne heurtera pas non plus les oulémas de manière ouverte et confrontationnelle. On ne trouve pas à l'époque, par exemple au sein de l'Union nationale des forces populaires (UNFP), de discours extrêmement négatif sur les oulémas, et la question

---

<sup>12</sup>Dahir du 2 juin 1915. J. Luccioni, *Les Fondations pieuses « Habous » au Maroc*, Rabat, Imprimerie royale, d. i. La préface de Jacques Berque à cet ouvrage date de 1982.

de la modernisation des institutions se décline avec un certain respect, ou un silence, quant aux institutions religieuses traditionnelles<sup>13</sup>.

Hassan II, en revanche, ayant les coudées plus franches politiquement, intervient beaucoup plus fortement que son père sur la sphère religieuse, mais dans la même perspective de restauration et de contrôle des équilibres entre droite et gauche. Alors que Mohamed V intervient sans envergure sur la sphère des institutions religieuses, Hassan II, lui, réforme celles-ci plus profondément. Et ce, dans une double intention : conserver et affaiblir, dans un même mouvement, la sphère institutionnelle religieuse. Celle-ci lui est nécessaire pour légitimer son pouvoir, mais il lui faut aussi éviter qu'elle ne prenne trop d'ampleur politique et qu'elle ne se transforme en tribune concurrente. En ce sens, Hassan II contente relativement, à la fois les « modernistes » et les acteurs religieux traditionnels : la conservation des institutions religieuses soulage les oulémas de ne pas être aussi mal traités qu'ailleurs, tandis que leur affaiblissement satisfait, dans le même temps, les « modernistes ». Hassan II va jouer la stratégie de l'islam plus conservateur par l'intermédiaire du ministère des Habous, tout en fragmentant la sphère des oulémas.

Il transforme en effet la sphère religieuse marocaine, sans jamais modifier le cœur même de ses institutions, son action contrastant en cela avec nombre de régimes arabes dits « sécularisateurs », comme la Tunisie, l'Algérie ou l'Égypte, par exemple. Il ne modifie pas la sphère du droit, qui reste une des seules sphères institutionnelles indépendantes – en théorie – de la monarchie, ce qui explique pourquoi aujourd'hui les oulémas travaillent avec tant d'énergie à la conserver. Au lieu de restructurer de fond en comble l'institution religieuse comme ses voisins du Maghreb, Hassan II travaille « autour » de la sphère religieuse existante pour lui adjoindre d'autres éléments, d'autres organisations, et en faire un ensemble fragmenté et divisé, incapable de se construire un « esprit de corps ». Les oulémas attendront ainsi sept ans avant de voir aboutir, en 1963, une réforme de la Karaouiyine, qui conserve celle-ci sans véritablement la moderniser ou lui donner des ressources

---

<sup>13</sup> Voir, par exemple, M. Ben Barka, *Ecrits politiques, 1957-1965*, Paris, Syllepse, 1999, p. 62-64, où il envisage le futur de la Karaouiyine sans jamais imaginer sa disparition, alors que nombre de leaders socialistes, dans d'autres sociétés arabes et musulmanes, s'étaient prononcés pour la disparition des institutions religieuses traditionnelles.

supplémentaires. La création de Dar al-Hadith, en 1964, viendra, en outre, créer un établissement d'enseignement religieux supérieur concurrent à la Karaouiyine, au sein de laquelle les oulémas se sentiront marginalisés. La mise en place de l'enseignement originel et des départements d'études islamiques dans les universités durant les années 1970 participera aussi de cette stratégie de fragmentation.

La fragmentation de la sphère religieuse se réalise en rapport étroit avec la pratique des relations clientélistes avec les hommes de religion, qu'ils soient formés dans les institutions de savoir traditionnelles ou modernes. L'un des rouages du fonctionnement de ce clientélisme, qui crée un groupe d'élites religieuses proches du Palais, est la mise en place de plates-formes publiques pour les oulémas, qui les placent en conjonction avec l'espace monarchique. Les leçons hassaniennes<sup>14</sup> du mois de ramadan en sont l'illustration la plus évidente, car elles créent un espace d'intersection entre les hommes du savoir religieux et le monarque, qui est donné à voir à l'ensemble des Marocains durant l'un des mois de l'année musulmane où l'activité religieuse est la plus intense. D'autres réseaux d'intégration au Makhzen sont utilisés, comme le ministère des Habous, l'enseignement ou les conseils régionaux des oulémas – créés dans les années 1980 pour contrer les islamistes par le biais d'une hiérarchie de « censeurs » religieux disséminés sur le territoire, offrant aussi un espace concurrentiel aux Habous. Nommer les oulémas à ces conseils est encore pour la monarchie une manière de faire jouer les relations de clientèle : la fragmentation de la sphère religieuse en une diversité d'organisations reliées à la monarchie permet au régime de s'attacher les hommes de religion tout en faisant jouer une certaine concurrence entre leurs différents centres, pour ne jamais autoriser l'un d'entre eux à capter trop de pouvoir.

L'institution religieuse n'existe donc pas au Maroc en tant que sphère homogène. On peut y voir une spécificité de la relation entre religion et politique et en déduire qu'elle est le résultat de la fragmentation, par la monarchie, de la sphère religieuse. Il n'y a pas, aujourd'hui au Maroc, d'esprit de corps autour du groupe des oulémas, comme

---

<sup>14</sup> Au mois de ramadan, le roi accueille régulièrement en son palais des oulémas marocains et étrangers qui donnent des leçons religieuses.

on peut le noter en Egypte, à travers l'institution d'al-Azhar. La Karaouyine n'a pas réussi à se transformer en establishment, mais elle est simplement une institution de transmission du savoir, et non de représentation des oulémas ou de l'islam marocain. Les Habous auraient pu jouer ce rôle, mais ils sont trop liés au Palais pour pouvoir offrir un cadre institutionnel viable à un « corps » professionnel. De plus, la dimension fondamentale de transmission du savoir fait défaut à ce ministère : la mise en place de chaires d'enseignement dans les années 1990 au sein même des mosquées sous la coupe du ministère des fondations pieuses n'a pas réussi à combler ce manque. La véritable institution religieuse reste finalement la monarchie, mais elle ne peut fonctionner par ailleurs autour d'un seul homme, le roi, ou de sa lignée. Il lui faut l'apport de ces hommes de religion éparpillés dans l'espace qu'elle a elle-même fragmenté. Même si la monarchie tente, tant bien que mal, d'inscrire le religieux dans la formation et l'éducation de la famille royale en elle-même, et si elle aspire à reproduire cette inscription religieuse dans l'espace public, cette stratégie n'est pas suffisante pour ancrer la dynastie dans l'islam. La monarchie a ainsi besoin de relais dans l'ensemble de la société marocaine, qui s'ancrent dans les éléments diversifiés de la sphère religieuse. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, Hassan II lança, en 1968, l'opération « écoles coraniques », ou opération « Msids », qui combinait les efforts de lutte contre l'analphabétisme et l'utilisation des structures traditionnelles d'enseignement en direction des plus jeunes pour préparer leur entrée à l'école primaire. Si le programme ne semble pas avoir très bien fonctionné (les enfants de la bourgeoisie ayant échappé de fait à ce système, et les effectifs d'enfants scolarisés n'ayant pas augmenté en rapport avec ce programme), il eut un effet symbolique fort, car les enfants du roi passèrent eux aussi par cet enseignement, qui devait être généralisé.

Ainsi la monarchie de Hassan II a-t-elle construit une structure de concurrence monopolistique sur la gestion de l'islam, à travers une série diversifiée d'entreprises de production de biens de salut. On ne peut ainsi penser à une séparation du politique et du religieux puisque c'est le pouvoir politique qui contrôle l'islam et qu'il est fait appel à celui-ci pour construire une partie de la légitimité politique du

monarque. Mais il faut souligner que ces deux types de relations sont très fragiles. En effet, la légitimation religieuse du régime n'est, d'une part, pas si « essentielle » et nécessite, d'autre part, une construction et une régulation continues. En outre, avec l'émergence de l'islamisme politique, la gestion de l'islam sera, à l'avenir, de plus en plus en partagée et discutée, ce qui affaiblira les tentatives – jamais réellement abouties – de monopole monarchique sur le religieux. Le contrôle instauré par le pouvoir monarchique n'empêche pas l'émergence d'un rapport de plus en plus individuel des citoyens marocains avec l'islam, qui refusent de passer par la médiation des institutions monarchiques ou contrôlées de près par la monarchie. En ce sens, la spécificité marocaine n'empêche pas le Maroc de vivre un phénomène plus global, qui appartient à la fois aux religions en Occident et à l'Islam : l'individualisation et la dilution du religieux en dehors des grandes institutions et organisations établies par le pouvoir et/ou la tradition.

### **L'islamisme politique marocain : le religieux à l'assaut du politique**

Entre le milieu des années 1950 et 1970, la relation entre religion et politique se définit au Maroc par le travail d'appropriation par la monarchie de la variable religieuse et par l'intégration des oulémas dans la sphère makhzénienne, pour désamorcer leurs possibles, ou réels, effets perturbateurs. Mais à partir des années 1970, les effets de l'islamisme modifient les rapports entre le politique et le religieux. La monarchie est ébranlée politiquement par l'émergence d'une contestation politique à fondement religieux. Elle réussit alors particulièrement bien – et le contraste est saisissant si on la compare aux régimes de ses voisins maghrébins – à contrer l'opposition la plus dangereuse en reprenant à son compte avec force son caractère religieux – d'où l'émergence d'un fondamentalisme d'Etat – et en ouvrant la sphère de la participation politique légale – d'où la stratégie de démocratisation relative.

Si l'on définit l'islamisme politique comme « idéologie politique fondée sur l'islam », on peut dire que presque tous les partis, qu'il s'agisse des grands partis traditionnels ou des partis plus récemment formés, ont un lien, du plus ténu plus au plus fort, avec

l'islamisme politique. La religion est bien loin d'être absente du vocabulaire politique marocain. Certains oulémas ont fait partie des organisations de gauche, en particulier de l'UNFP, qui deviendra l'USFP, et ont coulé la doctrine du socialisme marocain dans le vocabulaire de l'islam, sans qu'elle ait toutefois jamais été fondée sur le religieux. Ces oulémas offraient des justifications supplémentaires sur la doctrine de leur parti en développant l'idée selon laquelle socialisme et islam n'étaient pas contradictoires. En ce sens, on peut dire que l'islam a fait partie des constructions idéologiques de nombre d'acteurs et d'organisations politiques marocaines. Il faut souligner, de plus, la continuité qui relie aujourd'hui les grands partis traditionnels et l'islamisme, sauf peut-être pour le cas de la mouvance de Abdessalam Yassine. Il n'est pas question de reprendre ici l'ensemble de l'histoire de l'islamisme marocain<sup>15</sup>, mais de souligner certains de ses traits essentiels et d'en retirer les principaux enseignements sur la relation entre religion et politique.

C'est en 1969 qu'apparaissent les premières manifestations de l'islamisme politique marocain : Abdelkarim Mouti, enseignant lui même passé par l'UNFP, fonde cette année-là la *Ach-Chabiba al-Islamiyya* (« Jeunesse islamiste »). . Ce premier groupe islamiste se construit une double identité : violente d'une part, notamment contre la gauche, associée à l'athéisme, associative et légalisée d'autre part<sup>16</sup>. Son usage de la violence finira par le délégitimer politiquement et le mènera à sa fin en 1976, au moment où le mouvement – qui avait obtenu sa légalisation en 1972 – est alors dissout, suite à l'assassinat du leader socialiste Omar Ben Jelloun. Une fois le mouvement démantelé, une partie de ses éléments passent à un islamisme moins « confrontationnel », délibérément réformiste et qui va progressivement se fondre dans l'islamisme associatif et la participation au jeu politique. L'échec de la stratégie de confrontation par la violence aura donc permis à ce premier mouvement de s'ancrer dans le réseau associatif islamiste, et surtout, de faire des émules. La mouvance des réformistes, qui accepteront de négocier avec le pouvoir monarchique

---

<sup>15</sup> Voir le travail de M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

<sup>16</sup> A. Dialmy, « L'islamisme marocain entre révolution et intégration », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110, avril-juin 2000, p. 5-27.

et lui demanderont leur reconnaissance<sup>17</sup>, trouvera son aboutissement dans la stratégie du PJD, qui accepte la monarchie, reconnue comme cadre légitime de travail politique. En ce sens, il se rapproche du vieux parti de l'Istiqlal. Mais ses élites sont différentes socialement et sont plus jeunes. Elles n'ont pas la même profondeur historique et ne sont peut-être pas prêtes à travailler avec le vieux *hizb* (« parti »), dont les élites, plus bourgeoises et urbaines, ont déjà fait l'expérience de la participation politique. Cela relève toujours de la même stratégie de fragmentation du champ partisan marocain, même si l'Istiqlal n'a pas été chargé de récupérer la jeune génération islamiste légitimiste – cette union aurait probablement trop renforcé l'Istiqlal aux yeux du pouvoir. Le Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPDC), un parti ancien, dont le chef a été le leader de l'Armée de libération nationale (ALN), permet alors à la jeune génération islamiste légaliste d'entrer dans une phase politique ascendante. Abdelkrim Khatib est aussi loyal envers la monarchie, ce qui va permettre à celle-ci de domestiquer cette aile du parti islamiste tout en la laissant s'exprimer. En fait, le MPDC de Khatib et l'islamisme de *al-Islah wal-Tajdid* ne sont pas très éloignés l'un de l'autre. On peut même concevoir une proximité de ces deux formations avec l'Istiqlal. A partir de 1996-1997, les islamistes du PJD montrent leur volonté de participer aux élections et d'entrer dans le jeu électoral légal. Ils seront déçus par la décision de Khatib de boycotter les élections suite à l'« envahissement » de son parti par les islamistes. Lors des élections récentes de 2002, les islamistes du PJD auront au contraire réussi à assouvir leur désir d'une participation et d'intégration au système politique en place, mais le refus de la monarchie de les inclure dans le nouveau gouvernement prépare sans doute à un revirement par rapport à Khatib et à son acceptation de la stratégie monarchique vis-à-vis du PJD.

---

<sup>17</sup> L'association réformatrice issue de la *Jamaa islamiyya* a été créée en 1981-1982 et n'a jamais été reconnue par le pouvoir. Parmi ses fondateurs, on retrouve A. Ben Kirane ou Saad al Din Othmani, qui rejoindront plus tard les rangs du PJD. ...En 1982, l'association prend le nom de Réforme et renouveau, explicitant sa non monopolisation de l'islam en renonçant explicitement au vocabulaire religieux dans sa dénomination et revendiquant son caractère réformateur de la société marocaine. En 1996, l'association change une nouvelle fois de nom pour Réforme et unicité, au moment de sa fusion avec le Groupe du devenir islamique.



Des transfuges de la *Ach-Chabiba* au PJD, un long chemin a été parcouru dans un univers très diversifié de groupes islamistes qui ont souvent été en butte à l'absence de reconnaissance de la part du pouvoir politique et ont dû continuellement se recomposer, par des jeux d'alliances défaites et refaites, et des changements de nom, qui rendent complexe la composition actuelle de l'islamisme légitimiste marocain : celui-ci apparaît, paradoxalement, comme une nébuleuse composée de personnalités fort diverses et qui peuvent s'opposer les unes aux autres, mais qui a politiquement réussi une unification dans le but de poursuivre une trajectoire politique vers le pouvoir.

Parallèlement à l'émergence longue et très progressive de l'islamisme « légitimiste » du PJD, un autre mouvement, celui de Abdessalam Yassine, issu d'une opposition radicale et personnelle à la monarchie mais en principe non violente, ne s'est jamais départi de sa critique des fondements de la légitimité monarchique, même si sa position dans l'espace politique a beaucoup évolué depuis 1973-1974<sup>18</sup>. Alors que l'islamisme légitimiste des jeunes militants du PJD a mis très longtemps à s'institutionnaliser et a reçu l'aide de l'Etat, qui aura introduit le Dr. Khatib dans le processus de reconnaissance, le mouvement de Yassine s'est, quant à lui, construit rapidement, dans le cadre d'une institutionnalisation de type confrérique où le charisme du chef explique en partie le succès du mouvement.

### **Abdessalam Yassine et le politique : une relation ambiguë**

Abdessalam Yassine s'est fait d'abord connaître par un geste politique porteur d'une grande violence symbolique. En 1973-1974, un an après le deuxième coup d'Etat militaire, qui a failli emporter la monarchie marocaine, il adresse au roi une lettre de remise en cause très forte de la personne du *malik* (« roi ») et de sa politique. L'opposition yassinienne naît d'abord d'une opposition personnelle car cette lettre admoneste son destinataire et cherche à l'ébranler pour revenir à la foi. C'est à travers l'islam que Yassine interpelle Hassan II, lui demandant de renoncer à sa fortune, de changer ses modes de gouvernement et de revenir à Dieu. C'est d'abord

à une posture religieuse qu'il invite le roi, tout en cassant l'ensemble de la légitimation religieuse construite par ce dernier. Par ailleurs, Yassine n'en restera pas là, car en plus de cette posture mystique, il travaille à une attitude fondamentalement politique en construisant son groupe Justice et bienfaisance, lui aussi passé par plusieurs dénominations. Il s'exprime donc à partir d'une posture mystique, d'abord apolitique, puis engagée sur deux fronts : l'opposition à la monarchie, d'une part, et la construction d'un groupe ayant des ramifications et une signification politiques, d'autre part. Hassan II réprimera l'homme et le mouvement qu'il fonde, sans toutefois les étouffer entièrement<sup>19</sup>. Mais entre le règne de Hassan II et celui de son fils, Mohamed VI, beaucoup des éléments de la scène politique se sont modifiés. Mohamed VI libère Yassine de sa résidence surveillée en mai 2000, et désamorce ainsi sa capacité oppositionnelle. Le mouvement de Yassine, qui semble très populaire aux yeux de l'ensemble des observateurs de la scène politique marocaine, en particulier dans les grands centres urbains et les universités, a pu perdre aussi une partie de sa force d'attraction après l'ouverture de l'arène politique à une transparence électorale inhabituelle pour les Marocains et au succès du PJD. Mais si le mouvement de Yassine, qui est aussi une toile associative impressionnante, refuse toujours de participer au « système », le ton de son chef a beaucoup changé depuis la première lettre qu'il envoya au roi en 1973 : son opposition politique se fonde publiquement sur un discours devenu plus profane que sacré, qui pose les problèmes les plus aigus de la société marocaine sans se focaliser de manière insistante sur la charia<sup>20</sup>. Ce changement de ton ne signifie pas nécessairement que le mouvement a perdu sa vitalité, mais qu'il est au contraire très flexible et a pu se construire plusieurs facettes : la facette apolitique, d'une part, avec l'apostolat (la *dawa*), la branche féminine, qui réalise aussi un travail social et éducatif, et d'autre

---

<sup>18</sup> Il s'agit du mouvement Justice et Bienfaisance.

<sup>19</sup> Sur A. Yassine, voir M. Tozy, *op. cit.*, ainsi que M. El Ayadi, « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc », in A. Kadri (dir.), *Parcours d'intellectuels maghrébins. Scolarité, formation, socialisation et positionnements*, Paris, Karthala, 1999.

<sup>20</sup> Voir par exemple la lettre qui fut envoyée à Mohamed VI, et publiée en janvier 2000, dans laquelle Yassine s'attaque aux problèmes de la mondialisation, de la jeunesse, du chômage et de la drogue, en faisant très peu appel au vocabulaire religieux.

part, la facette du mouvement qui peut passer parfois à la violence, à l'université ou dans les grandes manifestations de rue qui montrent la force potentielle.

L'islamisme se partage ainsi, aujourd'hui, pour simplifier ce tableau rapide, entre deux formations, qui se distinguent par leur stratégie vis-à-vis de la participation au processus électoral, bien plus que par les stratégies adoptées quant à l'usage de la violence. La division d'un islamisme marocain sur le comportement à adopter vis-à-vis de la monarchie est le signe d'un véritable débat sur la légitimité du système politique en place, débat auquel à peu près l'ensemble de la mouvance islamiste marocaine participe. En ce sens, on peut dire que l'islamisme est véritablement entré dans l'âge de son intégration politique au Maroc, et que le lien entre islam et politique est dès lors objet de discussions intenses qui pousseront les partis et les groupes non islamistes à prendre à bras-le-corps la question de la relation entre religion et politique qu'ils avaient évitée de traiter jusqu'alors. Le système marocain a pu ainsi échapper aux *scenarii* qui se sont déroulés, d'une part, en Algérie par l'émergence de la violence et, d'autre part, en Tunisie avec le choix autoritariste. Le scénario algérien a notamment convaincu les islamistes du PJD que leur victoire ne devait pas être trop éclatante, les menant à accepter – du moins temporairement – les biais introduits par le pouvoir après les élections de 2002.

### **Les nouveaux oulémas : une opposition canalisable par la monarchie ?**

Les relations entre politique et religion ne sont pas seulement lisibles à travers le prisme du contrôle par l'Etat de l'islam ou de l'opposition politique à fondement religieux. Depuis le tout début des années 1990, un acteur dont la fonction est essentiellement religieuse, le *âlim* (« savant religieux »), est entré de manière très spécifique dans le champ politique. Comme ailleurs dans le monde musulman<sup>21</sup>, on note le retour en force d'un islamisme porté par des acteurs formés autour du savoir religieux, et d'une redéfinition de la nature et du statut du « lettré religieux ».

---

<sup>21</sup> Voir par exemple, M. Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Egypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

Jusqu'au tout début des années 1990, les oulémas n'avaient pas montré de grande capacité de perturbation de l'espace politique, et la stratégie monarchique vis-à-vis de ces clercs avait plutôt bien fonctionné. Seul un grand lettré comme Abdallah Guennoun, un homme formé dans la tradition de la Karaouyine et détenant l'expérience du nationalisme, fera preuve dans les années 1970 d'une audace mesurée vis-à-vis de la monarchie, qui contrastera avec le comportement de nombre de ses collègues. Dans un discours qu'il tient en 1979, en ouverture à la VII<sup>e</sup> conférence de la Ligue des oulémas à Oujda, il déclare : « Pas de renaissance sans retour à l'islam » en s'opposant à ceux qui vivent « dans la culture occidentale ». « S'ils persistent dans leur imitation de l'Occident, s'ils continuent à faire passer les musulmans de la position de leaders où Dieu les a mis, à celle d'imitateurs serviles, qu'ils soient sûrs que le volcan se mettra en irruption et que la force de la foi les encerclera, quelque soit la force qu'ils détiennent. Ils ont, dans l'exemple de l'Iran, la plus immense des preuves<sup>22</sup>. » Si le discours de Guennoun ne s'adresse pas explicitement au roi, il prévient implicitement la monarchie marocaine du sort que connut la monarchie du Shah d'Iran<sup>23</sup>.

Abdallah Guennoun, alors secrétaire général de la Ligue des oulémas, ne s'arrête pas à cette critique indirecte. Il écrit en 1979 un long article dans le très officiel organe du ministère des Waqfs, sur « le régime du pouvoir en Islam<sup>24</sup> ». Tout en restant vague sur la nationalité des pouvoirs qu'il décrit, il décline sa vision des pouvoirs politiques contemporains qui doit beaucoup aux idéologues de la révolution iranienne. Le monde, pour le cheikh Guennoun, est divisé entre les puissants et les déshérités (*mustadh'afûn*). Écoutons-le évoquer les chefs d'État musulmans : « Il ne fait aucun doute que les déchirements (...) que vivent les peuples musulmans sont le résultat de cette imitation aveugle [de la vie occidentale], de cette subordination à laquelle les obligent les leaders et les chefs d'État qui ont rempli leur cœur de la foi dans les étrangers et les doctrines importées d'ailleurs. Ils les ont échafaudées pour

---

<sup>22</sup> Da`wat al Haqq, année 20, n° 6-7, juin-juillet 1979.

<sup>23</sup> Dans la même livraison de *Da`wat al-Haqq*, on évoque la révolution iranienne comme « une révolution exemplaire dans l'histoire des mouvements de libération dans l'histoire de l'Islam », année, 20, no6-7. juin-juillet 1979, page 48.

<sup>24</sup> *Da`wat al Haqq*, année 20, n° 6-7, juin-juillet 1979, p. 68-77.

eux-mêmes, sans prendre conscience qu'elles ne convenaient pas à leur peuple, sans comprendre la dislocation qu'elles introduisaient dans leur peuple, et le manque de confiance que celui-ci avait alors pour ses guides politiques. Ils n'ont pas pensé au gouffre qui s'élargissait jour après jour entre ces peuples et leurs gouvernements, devenus étrangers pour ne pas dire étrangers<sup>25</sup>. »

Dans le tournant des années 1980, les oulémas ne font presque pas référence aux islamistes. Leur critique se focalise encore sur la gauche, et ils ne perçoivent pas encore l'islamisme comme un lieu de concurrence de leur propre légitimité, mais comme un mouvement à encourager. Cependant, ce type de *âlim* va se trouver rapidement concurrencé par des acteurs qui n'ont pas été formés dans la tradition de la transmission du savoir religieux, mais qui ne sont pas non plus des professionnels ayant reçu une formation moderne comme la plupart des islamistes. Les institutions de transmission du savoir religieux que Hassan II a créées dans les années 1960 et 1970 (Dar al-Hadith, départements d'études islamiques, nouvelles facultés de la Karaouiyine dans les provinces) pour fragmenter la sphère religieuse ont produit des diplômés « en masse », qui se définissent comme oulémas, et qui sont donc dotés d'un statut « religieux ». Par ailleurs, on voit ceux qui se sont octroyé la fonction de réguler les rituels au sein de la mosquée – c'est-à-dire en particulier la direction de la prière –, lier cette fonction à celle de l'interprétation des textes. Ainsi, à partir des années 1990, et en particulier lors de la guerre du Golfe, on voit des oulémas, de formation ancienne ou de type nouveau, intervenir dans le champ politique de manière ponctuelle. Au départ, cette intervention n'est pas une intervention très perturbatrice pour la monarchie. Ils n'interviennent pas pour contester la légitimité religieuse de la monarchie, mais simplement, et concomitamment avec certains groupes politiques, en particulier la gauche, dans la critique de la politique étrangère<sup>26</sup>. Progressivement, le « type d'oulémas » qui interviendront jusqu'à aujourd'hui dans la sphère publique se diversifie, reflétant la fragmentation de la sphère religieuse par Hassan II, alors que les islamistes semblent s'être, quant à

---

<sup>25</sup> *Da`wat al Haqq*, année 20, n° 6-7, juin-juillet 1979, p. 69.

<sup>26</sup> Voir la fatwa sur la guerre du Golfe, qui a été publiée dans l'organe de presse de l'USFP.

eux, réunis dans deux sphères qui semblent à l'œil nu, assez homogènes, au moins du point de vue des stratégies politiques.

En ce sens, si le monde des « oulémas » établis et autoproclamés demande, sur des modes divers, l'islamisation plus avant de la société marocaine et ressemble par-là aux islamistes, il faut ajouter cependant que les oulémas n'entrent pas dans la sphère politique concurrentielle (le Parlement ou les élections). Ils préfèrent jouer le rôle de lobby, soit à l'intérieur des partis (gauche ou droite) ou dans les associations, soit dans les mosquées et les institutions de transmission du savoir, ou s'exprimer selon le mode « retraditionnalisé » de la *nasîha* ou de l'admonestation, c'est-à-dire en particulier à travers l'utilisation des médias<sup>27</sup>.

Paradoxalement, c'est d'une partie de ce groupe d'oulémas autoproclamés qu'une certaine forme de violence peut émerger. Alors que l'islamisme du PJD et de Justice et Bienfaisance est passé explicitement à une option réformiste, certains oulémas autoproclamés soutiennent un salafisme djihadiste en réinstitutionnalisant la transmission du savoir religieux autour de leur personne. C'est le cas de prêcheurs comme Abdelbari Zemzami, Abdelaziz Ben Seddiq ou Abou Hafs. Ce sont aussi des néo-lettrés qui font le lien avec l'islamisme originaire du Moyen-Orient, non seulement dans le sens idéologique, mais aussi au sens territorial, car ils y sont souvent passés physiquement un certain temps. Certains d'entre eux légitiment par leur discours un islamisme radical et pourraient représenter une menace pour le pouvoir en place qui a, jusqu'ici, réussi à désamorcer les tentations de l'usage de la violence en intégrant l'aile réformiste et légitimiste de l'islamisme marocain.

Quels sont les effets de cette recomposition de la sphère religieuse sur les relations entre politique et religion au Maroc ? La gestion et l'interprétation de l'islam ne sont plus monopolisées par la monarchie, mais sont de plus en plus partagées et

---

<sup>27</sup> Voir par exemple, la fatwa produite par un groupe qui s'est défini comme « les oulémas » du Maroc, après la cérémonie œcuménique tenue à Rabat dans la grande cathédrale le 18 septembre 2001, pour commémorer les victimes des attentats du 11 septembre 2001. Voir M. Zeghal « Religion et politique : les enjeux autour d'une fatwa marocaine », in R. Leveau et K. Mohsen-Finan, *Le Maghreb après le 11 septembre*, Paris, Ifri, « Les notes de l'Ifri », n° 44, 2002.

discutées à l'extérieur de l'institution. Il semble bien qu'avec l'émergence, puis l'intégration politique, d'une partie de l'islamisme et la dilution du religieux au-delà des institutions contrôlées par l'Etat, la monarchie ait en quelque sorte perdu son statut d'« unique institution religieuse légitime ». Le roi Mohamed VI semble avoir entériné cet état de fait. Avec lui, la parole religieuse semble circuler bien plus en dehors de l'espace royal qu'auparavant, en ce sens que la monarchie se fait moins religieuse institutionnellement. L'islam semble moins « habiter » la monarchie. En mouvement de balancier face à cette « perte » religieuse, il y a un investissement du Parlement par la parole et les acteurs religieux. Alors que le mouvement de désinstitutionnalisation touche depuis longtemps la société marocaine dans son ensemble (à travers l'individualisation de la religion et la perte d'autorité des acteurs religieux traditionnels ou la réinstitutionnalisation de la transmission du savoir religieux autour de figures individuelles – que ce soit dans le mysticisme de Yassine ou dans les relations des maîtres salafis et de leurs jeunes disciples –), il semble cette fois atteindre aussi la monarchie. Cette « sécularisation du pouvoir monarchique » est la conséquence de deux facteurs. D'une part, elle est profondément liée à l'ouverture démocratique. Les questions politiques se déplacent en effet de la monarchie au Parlement. On assiste peut-être à une différenciation plus poussée entre monarchie et Makhzen, malgré les tentatives de la monarchie de reculer ce moment fatidique. En effet, la nomination d'un homme du Palais, Driss Jettou, aux commandes du gouvernement, et surtout le refus de reconnaître la représentation du PJD dans la composition du gouvernement de novembre 2002 ne font que retarder cette différenciation.

D'autre part, le changement du « personnel » monarchique explique aussi ce mouvement de sécularisation. Les leçons ramadanesques ont moins de poids aujourd'hui, elles sont moins nombreuses<sup>28</sup>, et le jeune monarque semble en général prêter moins d'attention à la construction religieuse de son pouvoir, tout en donnant des gages à l'opposition islamiste monarchiste, à laquelle il fait comme « déléguer » le discours religieux, en fait et place des oulémas – ce qui doit fortement déplaire aux

---

<sup>28</sup> Voir les recueils des leçons religieuses du mois de ramadan depuis l'accession au pouvoir de Mohamed VI.

hommes du ministère des Habous et aux oulémas les plus établis par le régime de feu Hassan II. Le remplacement de Abdelkadir M'Dahri, qui avait officié aux commandes du ministère des Habous durant 18 ans, et la nomination d'un acteur universitaire, l'historien Ahmed Taoufiq, est aussi une manière symbolique de séculariser les Habous, sans jamais, toutefois, les éloigner du contrôle du Palais. La nouvelle disposition des relations entre religion et politique mise en place par Mohamed VI semble préparer à une confrontation, dont on ne sait si l'espace parlementaire pourra en faire une confrontation pacifique : les islamistes dans l'opposition, avec un *Al adl wal Ihsan* renforcé – dans la sphère non parlementaire – par la non-reconnaissance du PJD, peuvent donc former un bloc oppositionnel. Tout dépendra de savoir si le Makhzen est prêt à laisser fonctionner le Parlement comme espace de débat. Si celui reste ouvert, le PJD peut en sortir gagnant. Dans le cas contraire, c'est l'islamisme politique de Abdessalam Yassine qui pourra en sortir renforcé, ainsi que l'islamisme plus radical.

Par ailleurs, si l'espace du Makhzen s'est sécularisé, la sphère religieuse a été trop fragmentée par Hassan II et, de ce fait, n'est plus facilement maîtrisable dans un cadre d'ouverture démocratique. Le jeune roi semble en effet vouloir ne plus tenir compte de son rôle d'arbitre sur les questions religieuses. Alors que son père s'était passé de mufti et intervenait dans les grands moments de crise, Mohamed VI reste silencieux dans les moments où la variable religieuse est mise au centre l'espace public par les acteurs politiques. Il s'est en effet abstenu d'intervenir personnellement – après la publication du mémorandum de Yassine en 2000, comme sur les grandes questions liées au débat *Moudawana* ou à la suite de la fatwa des oulémas de septembre 2001 –, alors que dans un régime d'ouverture politique, la sacralité de la monarchie mérite d'être encore plus travaillée car la coercition par la violence d'Etat ne la rend plus « irrévocable ». C'est un des grands défis qui attend Mohamed VI.