
Religion et politique au Maghreb : les exemples tunisien et marocain

**Franck Frégosi
Malika Zeghal**

Introduits par Khadija Mohsen-Finan

Mars 2005

L'Ifri est, en France, le principal centre indépendant de recherche, d'information et de débat sur les grandes questions internationales. Créé en 1979 par Thierry de Montbrial, l'Ifri est une association reconnue d'utilité publique (loi de 1901). Il n'est soumis à aucune tutelle administrative, définit librement ses activités et publie régulièrement ses travaux.

Les opinions exprimées dans ce texte n'engagent que la responsabilité des auteurs.

Tous droits réservés - Ifri, 2005 - www.ifri.org

Institut français des relations internationales
27 rue de la Procession - 75740 Paris Cedex 15 - France
Tél. : 33 (0)1 40 61 60 00 - Fax: 33 (0)1 40 61 60 60

Sommaire

Résumé	p. 2
Abstract	p. 3
Introduction, <i>Khadija Mohsen-Finan</i>	p. 4
La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie :	
entre audace moderniste et tutelle étatique, <i>Franck Frégosi</i>	p. 6
<i>Bourguiba, l'islam et l'État : un gallicanisme à la tunisienne</i>	p. 6
<i>Revalorisation islamique du pouvoir et du Pacte national</i>	p. 22
<i>Conclusion</i>	p. 29
Religion et politique au Maroc aujourd'hui, <i>Malika Zeghal</i>	p. 32
<i>Définir le religieux et le politique</i>	p. 34
<i>La monarchie et l'islam : l'histoire d'une appropriation fragile</i>	p. 35
<i>L'islamisme politique marocain : le religieux à l'assaut du politique</i>	p. 42
<i>Abdessalam Yassine et le politique : une relation ambiguë</i>	p. 45
<i>Les nouveaux oulémas : une opposition canalizable par la monarchie</i>	p. 46
<i>Conclusion</i>	p. 49
Les auteurs	p. 51

Résumé

Quel est le devenir des relations entre politique et religion dans un pays comme le Maroc où le roi est constitutionnellement défini comme « commandeur des croyants » ? La même question paraît également pertinente pour la Tunisie, réputée pour sa « laïcité » et son particularisme en termes de gestion du religieux.

Mais si Bourguiba croyait à la prééminence de la raison, pouvant être perçu comme un authentique laïque, l'État tunisien, de l'indépendance à aujourd'hui, n'a jamais été laïc. Même les actes les plus audacieux dans le cadre de la réforme, comme le CSP (Code du statut personnel), ont été accompagnés de justifications à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse.

Durant les dix dernières années de son règne, nous avons constaté une modification du rapport de force au sein du système politique profitant au religieux et qui s'est traduite par une répression des islamistes qui se prolongera après 1987.

Au Maroc, Mohamed V comme Hassan II ont tenté de construire une communauté musulmane des sujets de sa Majesté. Une fois l'indépendance acquise, la monarchie a œuvré pour s'approprier la gestion de l'islam. Hassan II voulait à la fois conserver une mainmise sur la sphère religieuse dont son pouvoir tirait une légitimité tout en l'affaiblissant pour éviter qu'elle ne puisse constituer une tribune concurrente. Ce faisant, il fragmenta le champ religieux qui devint difficilement maîtrisable dans le cadre d'une ouverture politique.

Avec l'émergence et l'intégration politique d'une partie des islamistes et la dilution du religieux au-delà des institutions contrôlées par l'État, la monarchie aurait-elle perdu son statut « d'unique institution religieuse légitime » ?

Abstract

What is the future for relations between politics and religion in a country like Morocco where the king is constitutionally defined as "commander of the believers"? The same question seems to be equally pertinent for Tunisia, reputed for its "secularism" and its uniqueness in terms of management of religion.

But if Bourguiba believed in the pre-eminence of reason, being able to be perceived as authentic secularism, the Tunisian State, from independence to today, has never been secular. Even the most audacious acts of reform, like the CSP (Personal status code), have been accompanied by justifications from a liberal interpretation of religious law.

During the last six years of his reign, we have noticed a modification of the balance of power at the heart of the political system, which has benefited religion and which is expressed by a suppression of islamists who have persisted after 1987.

In Morocco, Mohamed V, like Hassan II, has tried to establish a Muslim community of subjects of his Majesty. Since independence was achieved, the monarchy has worked to take over the management of Islam. Hassan II wanted to maintain a seizure of the religious sphere from which his power derived legitimacy and at the same time weaken it so that it could not constitute a competing faction. To do this, he divided the religious faction, which became difficult to control in a political context.

With the emergence and political integration of an Islamic party and the weakening of religious fundamentalists beyond the state-controlled institutions, would the monarchy have lost its mandate as "sole legitimate religious institution"?

Introduction

Khadija Mohsen-Finan

Pour comprendre l'émergence, la structuration de l'islam politique et son inscription dans le paysage maghrébin, il convient de s'interroger sur la relation entre religion et politique depuis les indépendances de ces pays.

Les cas tunisien et marocain illustrent bien cette articulation. Deux cas qui paraissent fondamentalement différents, voire même opposés, mais qui se rejoignent pourtant sur nombre de points, comme l'appropriation de la gestion de l'islam par les autorités politiques au lendemain des indépendances.

Peut-on alors parler de « particularisme tunisien » et de « spécificité marocaine » ? Les analyses de Franck Frégosi et de Malika Zeghal permettent de dépasser les clichés relatifs à la « laïcité tunisienne » et à la mainmise de la monarchie marocaine sur la sphère religieuse.

Franck Frégosi montre que malgré « l'audace moderniste » d'Habib Bourguiba qui opère des réformes profondes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse, hier comme aujourd'hui, l'État tunisien n'a jamais été laïque. Contrairement à Mustapha Kemal, Bourguiba prit le soin de présenter ses réformes relatives au Code du statut personnel, à l'appareil judiciaire traditionnel comme les tribunaux du *Charaâ* ou encore à l'enseignement religieux comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit même de l'islam originel et ayant reçu l'approbation des autorités religieuses.

Le tour de force de Bourguiba ne réside-t-il pas dans la mise en œuvre d'une politique séculière tout en continuant à se réclamer de l'islam ? Si la réforme de Bourguiba reste inachevée, il aura tout de même largement contribué, comme le montre bien F. Frégosi, à « dépoussiérer » le débat sur le devenir des relations entre État et religion dans le monde musulman. Mais durant les dix dernières années de son règne, les autorités politiques opérèrent un « réajustement » du système politique par rapport au système religieux qui s'est prolongé après l'avènement de Zine el-Abidine Ben Ali en 1987, se traduisant par une vraie politique de ré-islamisation de la société qui avait pour objectif de désamorcer la contestation islamiste.

Au Maroc, les relations entre le religieux et le politique sont autres. Malika Zeghal montre comment la monarchie a progressivement construit un « quasi-monopole sur la sphère religieuse » même si, précise-t-elle, l'espace de concurrence pour la légitimité religieuse ne sera jamais fermé.

C'est Hassan II qui intervient plus directement que son père dans la sphère religieuse avec une double intention : conserver et affaiblir les institutions religieuses. Celles-ci lui sont nécessaires pour légitimer son pouvoir mais il lui faut éviter qu'elles ne se muent en tribune concurrente.

En revanche, les analyses des deux auteurs montrent que la réforme opérée par Hassan II n'est pas comparable à cette mise en place par Bourguiba. Hassan II ne modifie pas le cœur des institutions religieuses. Il superpose d'autres éléments à l'espace religieux existant, obtenant au final un « ensemble fragmenté et divisé, incapable de se construire en "esprit de corps" ». Pour autant, comme en Tunisie, on ne peut penser à une séparation du politique et du religieux puisque c'est le pouvoir politique qui contrôle l'islam.

Dans les deux cas, l'émergence de l'islamisme crée une nouvelle donne. Les rapports entre le religieux et le politique sont modifiés.

Toutefois, la gestion de cet islamisme est différente en Tunisie et au Maroc. Alors que l'exécutif tunisien continue à traiter ce phénomène par la coercition, au Maroc l'islamisme a intégré le champ politique. Mais cette entrée, de plain-pied, des islamistes dans l'espace politique n'est pas sans poser quelques difficultés dans la mesure où cet espace a été trop « fragmenté » sous Hassan II et paraît, de ce fait, peu maîtrisable dans le cadre d'une ouverture politique.

D'ores et déjà, les débats sur la place de l'islam et les attributions religieuses du roi révèlent peut-être que la monarchie a déjà perdu son statut « d'unique institution religieuse légitime ».

mars 2005

La régulation institutionnelle de l'islam en Tunisie : entre audace moderniste et tutelle étatique

Franck Frégosi

De tous les États du Maghreb, la Tunisie est sans nul doute le plus « atypique¹ ». Ce caractère tient d'abord à un particularisme tunisien qui s'est progressivement affirmé au cours des siècles, depuis la période beylicale jusqu'à aujourd'hui. Ce dernier a vu l'émergence, dans le courant du XIX^e siècle, d'un État tunisien autonome vis-à-vis de l'Empire ottoman et qui, « à la veille même de l'instauration du Protectorat français, allait s'engager dans un processus de réformes tendant à réaménager son rapport à la société dans une perspective nationale moderne² ». Ce particularisme, le régime politique issu de l'indépendance allait largement le cultiver en mettant en œuvre une politique résolument novatrice qui devait non seulement promouvoir la modernisation de la société tunisienne, mais aussi permettre en retour « de soustraire la Tunisie à l'influence des vents de l'Est³ ». Cet engagement en faveur de la modernisation devait déboucher sur une confrontation directe entre le système politique et le système religieux, le premier cherchant moins à se dissocier du second qu'à limiter la portée sociale et politique de l'islam.

Habib Bourguiba, pétri de positivisme, était acquis à l'idée de la prééminence de la raison sur tout autre ressort de la pensée, et notamment la religion⁴. C'est à ce titre qu'il peut être considéré, sans l'ombre d'un doute, comme authentiquement laïque. Peut-on en dire autant de la façon dont les rapports entre l'État et l'islam, sous son autorité, de 1957 à 1987, ont évolué ? Et sa déposition, le 7 novembre 1987, a-t-elle été marquée par un revirement complet des autorités dans les rapports entre l'État et la religion ?

Franck Frégosi est chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

¹ M. Camau (dir.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon ?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 11-49.

² *Ibid.*, p. 12.

³ *Ibid.*

⁴ « Il est encore des gens qui ne conçoivent pas que la raison doit s'appliquer à toutes choses en ce monde et commander toute activité humaine ; pour ceux-là, certains domaines – celui de la religion en particulier – doivent échapper à l'emprise de l'intelligence. Mais alors, en agissant de la sorte, on détruit du même coup la ferveur et la vénération que nous devons à tout ce qui est sacré [...].

Enfin, l'hypothèque islamiste, à laquelle la Tunisie, à l'instar des autres États arabo-musulmans, est soumise, a-t-elle eu une incidence sur la façon dont les différents régimes qui se sont succédé ont conçu la place de la religion dans un État réputé moderne ?

Telles sont les principales questions qui vont traverser l'ensemble de cette contribution.

Bourguiba, l'islam et l'État : un gallicanisme à la tunisienne

La Tunisie de Bourguiba jouit de ce côté-ci de la Méditerranée, sur la rive nord et sur le territoire national, chez ses détracteurs islamistes comme parmi l'intelligentsia laïque, de la solide réputation d'être l'une des rares républiques civiles et laïques⁵ dans un océan politique où prédominent plutôt des dictatures militaires, des démocraties civiles virtuelles ou des monarchies se drapant souvent dans le voile protecteur de la religion.

Laïcisation ou étatisation de la religion

Force est pourtant de constater que l'État bourguibien (et avec lui l'ensemble des États arabo-musulmans) ne saurait à proprement parler être assimilé à un État laïque, au sens où la laïcité, outre la non-confessionnalité de l'État, sa neutralité religieuse et un régime de liberté religieuse, suppose en amont une autonomie conjointe des institutions publiques par rapport aux institutions religieuses (et réciproquement), chacune s'organisant indépendamment de l'autre.

La réalité de la Tunisie, hier comme aujourd'hui, nous conduit plutôt à relever, d'une part, une présence institutionnelle de l'islam, certes strictement encadrée, mais qui a néanmoins été effective tout au long des 30 années d'exercice du pouvoir par Habib Bourguiba et des 15 années du règne actuel de Zine Abidine Ben Ali, et, d'autre part, la constante sollicitation, implicite ou explicite, du référent religieux pour cautionner les différentes orientations du régime.

Les services publics tunisiens sont certes accessibles à tous sans distinction de confession et la liberté religieuse est garantie, en théorie, par la puissance publique ; il est néanmoins

Comment admettre cet ostracisme contre la raison ? Comment s'abaisser à ce comportement d'animal intelligent ? La religion ne peut pas le commander » (Discours, Tunis, 8 février 1961).

⁵ A. Zghal, « L'islam, les janissaires et le Destour », in M. Camau, *op. cit.* [1], p. 375.

difficile, en dépit à la fois des précautions prises en 1956 par les constituants⁶ pour écarter la reconnaissance juridique de l'islam comme religion de l'État et de la suppression, en août 1956, de toutes les juridictions confessionnelles (musulmanes comme israélites), de ne pas constater que l'islam est bien, sinon *de jure* en tout cas *de facto*, la religion de l'État tunisien.

C'est ainsi que l'appartenance à la religion musulmane figure explicitement dans la Constitution comme une condition de droit pour être éligible à la fonction de président de la République.

Si le droit commun tunisien est entièrement séculier, la législation en matière de statut personnel, quoique progressiste, continue sur certains points de reprendre à son compte des éléments du droit musulman, ce qu'une jurisprudence tardive semble conforter.

Loin donc de renvoyer à une quelconque forme de séparation institutionnelle entre la religion et l'État, l'expérience lancée par Bourguiba (et poursuivie par son successeur) s'apparente davantage à un avatar tunisien de ce que fut le gallicanisme politique en France. Originellement, le gallicanisme correspondait à la doctrine historique des relations entre la religion et l'État en vigueur en France sous l'Ancien Régime (et sous l'Empire) qui se caractérisait par l'union de l'Église de France avec le roi aux fins de limiter les droits du Saint-Siège. Si l'on fait abstraction du contexte français et catholique, le gallicanisme se présente comme une idéologie et la pratique institutionnelle visant à asseoir la primauté de la sphère étatique sur la sphère religieuse par un contrôle systématique de celle-ci, lequel passe, le plus souvent, par la mise sous tutelle de ses cadres et leur intégration dans le personnel étatique, par leur subordination financière et par la régulation monopolistique de toute activité de production et de diffusion de la symbolique religieuse. Autant de caractéristiques qui cadrent parfaitement avec le type de relations établi par Bourguiba entre l'État et la religion. C'est ainsi que l'État tunisien naissant devait mettre sur pied une véritable « administration du culte⁷ ».

Fut créée aussi au sein du secrétariat à la Présidence une direction des Affaires du culte (décret du 5 octobre 1967), qui sera ultérieurement rattachée au Premier ministre, puis à celui de l'Intérieur, en juillet 1986. Cette direction fut chargée à la fois de la coordination de

⁶ M. Kerrou, « Politiques de l'islam en Tunisie », in M. Kilani (dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, 1998, p. 84.

⁷ Y. Ben Achour, « Islam perdu, islam retrouvé », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1979, vol. XVIII, p. 68.

l'action de l'État en matière religieuse (politique de construction et d'aménagement des édifices cultuels), de la nomination et de la formation des agents du culte (imams et prédicateurs) et de leur rémunération en tant que membres de la fonction publique (décret du 8 avril 1966), ainsi que du contrôle de l'exercice du culte et des programmes d'éducation en matière religieuse. Comme l'a écrit Mohamed Tozy, « la cible du régime était bien, en fait, la maîtrise de l'initiative religieuse, plus que la religion elle-même⁸ ».

L'originalité du gallicanisme bourguibien

L'originalité de la politique suivie par Habib Bourguiba en direction de l'islam consiste en une alchimie subtile combinant successivement accents anticléricaux et modernisme religieux avec une mise en scène symbolique du pouvoir et une instrumentalisation permanente du religieux.

L'anticléricisme

L'anticléricisme constitue l'une des principales lignes directrices de la politique de Bourguiba en matière de relations entre l'islam et l'État. Cette idéologie politique⁹ se définit en l'espèce non pas comme une défiance généralisée à l'égard de tout sentiment religieux islamique, mais bien comme la volonté de ramener l'influence de la religion, et principalement de son personnel d'encadrement (qui, dans le cas l'islam, est à la fois civil et religieux), dans des limites conformes à une certaine idée de l'autonomie de la société civile. Cette disposition intellectuelle négative visait donc l'islam-institution et non l'islam-religion. Elle obéissait autant à des considérations idéologiques, qui s'enracinaient dans la formation intellectuelle, philosophique et rationaliste du premier président tunisien, qu'aux conditions particulières dans lesquelles le mouvement national a été amené à capter à son profit la symbolique religieuse pour s'opposer à la politique d'assimilation de la Résidence de France, d'une part, et à se démarquer de l'attitude jugée trop conciliante des autorités religieuses musulmanes de l'époque, de l'autre.

Dès août 1923, les destouriens lancèrent une campagne de dénonciation de la politique de naturalisation des autorités coloniales (lois des 12 juillet et 20 décembre 1923), qui aboutissait selon eux à nier la personnalité propre des Tunisiens, et n'hésitèrent pas à se situer sur le terrain religieux. La religion musulmane étant, à l'époque, supposée régir aussi

⁸ M. Tozy, « Islam et État au Maghreb », *Monde arabe, Maghreb Machrek*, octobre-décembre 1989, n° 123, p. 29.

⁹ R. Rémond, *L'Anticléricisme en France. De 1815 à nos jours*, Bruxelles, Complexe, 1985, p. 7.

bien la vie publique que la vie privée, celui qui optait pour la nationalité française passait d'un statut personnel fondé sur la législation coranique à une législation civile non islamique ; il était assimilé à un apostat, donc se situait en dehors de l'islam. Toute revendication politique trouvait dès lors une justification supplémentaire dans un précepte religieux, et toute atteinte formelle à la religion venait en retour alimenter la revendication nationaliste¹⁰. La mobilisation nationaliste s'intensifiera au lendemain de la double humiliation du Congrès eucharistique de Carthage (mai 1930)¹¹ et de la commémoration du cinquantenaire du Protectorat (mai 1931), à propos de l'inhumation des naturalisés dans les cimetières musulmans.

Les nationalistes organisèrent des manifestations populaires afin d'empêcher ces inhumations. Le mufti de Bizerte, Cheikh Idriss Shérif, vint relayer leur mobilisation en promulguant une fatwa assimilant le naturalisé à un renégat ; il ne pouvait donc être enterré dans un cimetière musulman.

Le tribunal du Charaâ de Tunis, sollicité par les autorités coloniales, devait réagir en prenant une décision prudente qui ne donna satisfaction à aucune des deux parties. Les nationalistes en profitèrent pour dénoncer une fois de plus la collusion des autorités de l'islam officiel avec la puissance coloniale. Celles-ci finirent par céder et adoptèrent le principe de la création de cimetières spéciaux réservés aux naturalisés.

Dans la Tunisie indépendante, à l'occasion de tensions avec les religieux, Bourguiba reviendra fréquemment sur cet épisode pour dénoncer l'opportunisme de ceux qu'il qualifiait de « cheikhs courtisans ». Ceux « qui, dit-il, nous accusent d'être les fossoyeurs de la religion et qui feignent de craindre pour elle, ont été, avec leurs maîtres et leurs prédécesseurs, les collaborateurs de ceux qui se proposaient de détruire l'islam et de fouler aux pieds les musulmans [...] ; ils se sont toujours placés résolument dans le camp de nos adversaires, des adversaires de la religion et de la Nation musulmane. Ils se sont distingués par une soumission servile aux autorités françaises ».

Cette défiance s'amplifiera à l'occasion du conflit l'opposant au Vieux Destour, qui comptait parmi ses membres fondateurs de nombreux zitouniens, et trouva un prolongement dans le

¹⁰ Le Destour, qui ne s'était pas du tout construit sur un critère confessionnel (à la différence du mouvement algérien des Oulémas de Ben Badis), va dès lors recourir de façon plus explicite à l'islam.

¹¹ Ce congrès, qui devait à la fois servir la cause de la présence catholique en terre musulmane et consolider la présence française dans la région face aux visées italiennes, fut doté d'un comité d'honneur dans lequel figuraient des personnalités musulmanes parmi lesquelles le Bey et les cheikhs Al Islam Hamida Bayram et le Grand Mufti Tahar Ben Achour.

conflit l'opposant à Salah Ben Youssef, lequel sut jouer des hostilités des zitouniens et des milieux religieux envers le leader de l'indépendance¹².

L'accession de Bourguiba au pouvoir allait lui donner les moyens techniques de s'en prendre directement à l'appareil religieux traditionnel.

Par les décrets du 29 mars 1956 et du 1^{er} octobre 1958, le « Combattant Suprême » commença par viser la Zitouna¹³. Il s'agissait pour lui autant de moderniser un enseignement moribond que de s'en prendre à « un centre d'opposition politique des plus actifs », neutralisant toute velléité d'opposition du milieu religieux étudiantin.

D'autres mesures viseront ensuite les tribunaux charaïques (et israélites), dont la liquidation sera prononcée par les décrets des 3 août, 25 septembre et 25 octobre 1956. Ces dispositions participaient à la fois d'une volonté de rationalisation, de modernisation et d'unification de l'appareil judiciaire tunisien, donc d'une sécularisation progressive de l'État, tout en retirant au corps des jurisconsultes une grande partie de leurs prérogatives au bénéfice de juridictions étatiques séculières civiles. En outre, il convient de rappeler que, lors de l'adoption du nouveau Code du statut personnel (CSP), ceux des membres du tribunal du Charâa qui dénoncèrent la réforme furent révoqués ou mis à la retraite anticipée.

La nationalisation dans un premier temps des *Habous* publics puis privés (et des *zauïas*) puis la suppression de l'administration des *Habous* furent également décidées (décrets du 31 mai et 18 juillet 1957), ce qui aboutissait à limiter considérablement les ressources financières de l'appareil religieux, désormais financièrement dépendant de l'État.

L'audace moderniste

Le modernisme constitue l'autre source d'inspiration de la politique bourguibienne vis-à-vis de l'islam.

Chaque fois que Bourguiba a mis en œuvre un projet qui impliquait une remise en cause de certains usages et pratiques, sinon directement religieux, du moins dérivés de l'auto-compréhension dominante de la religion, il s'est efforcé de justifier ces réformes à partir d'une interprétation libérale de la loi religieuse, en faisant notamment primer l'esprit sur la

¹² S. Bessis et S. Belhassen, *Bourguiba. À la conquête d'un destin 1901-1957*, Paris, Jeune Afrique Livres, 1988, p. 158.

¹³ La célèbre université théologique de Tunis (NDLR).

lettre du texte. Pour lui, la modernisation de la société tunisienne passait par une modernisation conjointe de l'islam, moins dans son énoncé dogmatique que dans ses expressions pratiques extérieures.

Cet effort de réformation de l'islam se déclinait le plus souvent par une double lecture contextualisée de tels ou tels principes, à la lumière de l'époque de la révélation et de la période contemporaine, d'un rappel des faits et gestes du Prophète et d'un appel à un « effort de raisonnement ». Le but était de parvenir à « une saine interprétation de la loi divine¹⁴ », laquelle ne pouvait manquer de coïncider avec les intérêts du pouvoir.

Parmi les nombreuses mesures du « réformisme bourguibien à implication religieuse¹⁵ » (choix du calcul astronomique pour fixer le début du jeûne, limitation des sacrifices individuels à l'occasion de l'Aïd el-Kébir, limitation du pèlerinage, etc.)¹⁶, on retiendra l'adoption, le 13 août 1956, du Code du statut personnel et les tentatives successives, à partir de 1960, de limitation de l'accomplissement du jeûne de ramadan.

Bourguiba n'aura de cesse de faire la démonstration que ces deux projets de loin les plus audacieux pouvaient se justifier de l'intérieur même de l'islam, dans un cas en recourant à une lecture scripturaliste et minutieuse du texte coranique et à son interprétation ouverte, et dans l'autre par le recours à la règle de la dispense prévue pour ceux qui sont engagés dans une action militaire majeure.

En ce qui concerne le Code du statut personnel¹⁷, Bourguiba prit la peine de le présenter (une fois le texte rédigé) comme un résumé synthétique de la *Majallah* du cheikh Mohamed Abd El Aziz Jaït (1949), conforme aux textes fondateurs de l'islam. À la différence d'un Mustapha Kemal, qui opta pour la transposition-transcription du code suisse de Neuchâtel, Bourguiba veilla toujours, sur le plan formel, à présenter sa réforme (qui contenait pourtant de profondes innovations par rapport au droit musulman classique) comme le fruit d'un effort d'interprétation conforme à l'esprit originel de l'islam et ayant reçu l'onction des autorités religieuses, tout en étant en phase avec les exigences des temps modernes !

¹⁴ Discours, Tunis, 8 février 1961.

¹⁵ M. El Hedi Cherif, « Réformes et islam chez Bourguiba », in S. Ferchiou (dir.), *L'Islam pluriel au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1996, p. 61.

¹⁶ Pour plus de détail voir M. Kerrou, *op. cit.* [6], p. 81-102.

¹⁷ Le nouveau code devait stipuler, entre autres, l'interdiction de la polygamie (article 18) et de la contrainte matrimoniale (*jabr*) (article 3), la substitution du divorce judiciaire à la répudiation unilatérale

C'est ainsi qu'à propos de l'interdiction de la polygamie, il eut notamment recours au verset coranique suivant – « Si vous craignez de ne pas être justes, tenez-vous en à une seule » (Coran IV, 13) – pour démontrer que, dans l'esprit, le texte coranique présentait la polygamie comme un état civil si contraignant matériellement qu'il en venait à être impossible à réaliser.

La réforme de 1956 lui permit néanmoins de poser les bases solides d'un dépassement progressif du système confessionnel au profit « d'un modèle moderne et unitaire d'un code commun¹⁸ », légitimé sur la base d'une interprétation libérale de l'islam qui fait de ce texte, aujourd'hui encore, un « document unique en son genre dans le monde arabe¹⁹ ».

Bourguiba devait ainsi réussir le tour de force de mettre en œuvre une politique séculière tout en continuant de se réclamer de l'islam.

Mis à part le soutien du cheikh Fadhl Ben Achour²⁰, la plupart des autorités religieuses se réfugièrent dans un mutisme prudent ou dénoncèrent la réforme.

Le 14 septembre 1956, 13 membres des deux chambres du tribunal supérieur charaïque édictèrent une fatwa dans laquelle ils dénonçaient le nouveau code comme contenant des dispositions strictement contraires au Coran, à la sunna et à l'*ijma'*. Même le cheikh al Islam Mohamed Abd El Aziz Jaït, présenté à tort comme l'un des inspireurs du code, prit ses distances avec le pouvoir et désapprouva plusieurs dispositions introduites. Il réclamait officiellement au ministre de la Justice la révision des articles relatifs à l'interdiction de la polygamie et à l'instauration du divorce civil²¹.

Le Code du statut personnel reste sans nul doute, après la conquête de l'indépendance, le grand œuvre du règne de Bourguiba, indépendamment du fait qu'il s'agit d'une œuvre inachevée, le Combattant Suprême ayant retiré *in extremis*, en 1973, un projet de loi instaurant l'égalité successorale entre frère et sœur²². L'affaire dite du ramadan, intervenue en 1960, est une autre illustration du modernisme audacieux de Bourguiba.

de la femme (article 30), la fixation d'un âge minimum pour le mariage (article 17), et l'abolition des empêchements confessionnels au mariage.

¹⁸ J. Déprez, « Pérennité de l'islam dans l'ordre juridique au Maghreb », in E. Gellner et J.-C. Vatin (dir.), *Islam et politique au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS, 1981, p. 322.

¹⁹ Y. Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, Tunis, Cérès, 1992, p. 216.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Une jurisprudence et des consignes ministérielles restrictives atténueront certains aspects novateurs du code (pour le mariage d'une musulmane avec un non-musulman).

Bourguiba avait pris la décision de s'attaquer au symbole fort de l'observance du jeûne du mois sacré²³ et des dépenses qu'il générait. Il apparut ainsi en public en buvant un verre d'eau en plein mois de jeûne et invita la population à ne plus observer celui-ci au nom de l'impératif de la lutte contre le sous-développement, assimilé à un authentique djihad requérant la mobilisation de toutes les énergies en sa faveur.

Afin de démontrer la licéité de la non-observance du jeûne, Bourguiba rappela que des dispenses sont clairement prévues par l'islam, notamment en situation de conflit armé, et multiplia à chaque occasion les exemples historiques apportant la preuve que le Prophète lui-même, dans certaines circonstances exceptionnelles, appela à la rupture du jeûne : « Pendant qu'il marchait sur La Mecque avec ses compagnons, ils ont été surpris par le ramadan. Certains s'en sont tenus au jeûne, d'autres ne l'ont pas respecté. Le Prophète a rompu le jeûne, pour encourager les premiers à en faire autant. Il dit à ses compagnons : « Mangez ! Vous serez plus forts pour affronter l'ennemi ! » C'est une parole admirable. On devrait la commenter le vendredi dans les mosquées. Elle s'applique parfaitement à notre cas, car nous avons un ennemi à vaincre, la misère. Par la voix du Prophète, Dieu nous convie à être plus forts en travaillant, en refusant d'occuper le dernier rang parmi les peuples²⁴. »

Habib Bourguiba ne se contenta pas de déclamer son hostilité à la pratique du jeûne, il prit des mesures radicales en ce sens. C'est ainsi que furent dispensés de jeûne les collégiens et les militaires. Les pouvoirs publics maintinrent les horaires habituels dans les administrations et imposèrent l'ouverture des restaurants et des bars durant le mois du jeûne avec la ferme intention de « favoriser l'inobservation du jeûne²⁵ ».

Mais si, dans ses réformes antérieures, Bourguiba avait pu compter sur la caution d'oulémas réformistes de renom, il dut affronter cette fois l'hostilité généralisée de l'ensemble des religieux. Le Grand Mufti, le cheikh Djaït, sollicité pour rendre une fatwa conforme aux

²³ P.-A. Martel précise, dans sa biographie de Bourguiba, qu'au moment où la Tunisie était encore sous le régime de l'autonomie interne, Bourguiba ne boudait déjà pas son plaisir, en plein ramadan, de choquer certains de ses ministres et d'en amuser d'autres en lançant une invitation à aller se restaurer (cf. *Habib Bourguiba. Un homme, un siècle*, Paris, Jaguar, 1999, p. 74.).

²⁴ Discours, Tunis, 5 février 1960.

²⁵ H. Ben Salah, *Système politique et système religieux en Tunisie*, Mémoire pour le diplôme d'études supérieures de science politique (sous la direction d'A. Mestre), Université de Tunis, Faculté de droit et des sciences politiques et économiques, année universitaire 1973-1974, p. 30.

orientations du pouvoir, émit un avis très en retrait par rapport à l'interprétation audacieuse du chef de l'État²⁶.

Si, à partir de la décennie 1970-1980, les relations entre le système politique et le religieux devaient évoluer dans un sens nettement plus favorable aux interprétations les plus conservatrices de l'islam, elles ne devaient en rien modifier ce climat de pluralisme en matière de pratiques religieuses qu'avait contribué à créer l'attitude de Bourguiba à propos du jeûne.

C'est ainsi que la fameuse circulaire Mzali de juillet 1981, qui préconisait entre autres, durant le mois de ramadan, la fermeture des cafés et restaurants, ainsi que l'interdiction de vente de boissons alcoolisées, et invitait les hôteliers à décourager les Tunisiens musulmans qui se présentaient aux restaurants pour consommer, fut un échec. Le chef de l'État en personne annula aussitôt la circulaire et ordonna la réouverture des établissements visés.

La religion comme vecteur de sacralisation de l'État

L'étatisation de la religion, qui dépasse la simple logique d'instrumentalisation du religieux²⁷, participe plus globalement, dans le cas de la Tunisie, d'un processus de ritualisation de la religion politique, comme l'a écrit Michel Camau²⁸ : la religion d'État étant mobilisée au service de la religion de l'État, la sacralisation de l'État s'opère par la médiation de l'islam religion d'État.

Nous abordons là un des points centraux (qui dépasse le simple cadre tunisien), à savoir la difficulté inhérente à toute société humaine de s'ordonner dans la simple immanence du corps social²⁹, ce qui revient à postuler le caractère incontournable du recours au vocabulaire, aux symboles et aux usages de la religion afin d'asseoir la relation d'autorité, indépendamment du fait que ce nouvel ordre pourra formellement se présenter comme une rupture avec un ordre ancien et traditionnel dans lequel la religion a pu jouer formellement un rôle central.

²⁶ Dans sa fatwa du 13 mars 1960, tout en approuvant certaines mesures visant à supprimer par exemple les veillées excessives, le religieux réaffirmait par contre le caractère obligatoire du jeûne.

²⁷ Cl. Lefort, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Esprit/Le Seuil, 1986.

²⁸ M. Camau, « Religion politique et religion d'État en Tunisie », in E. Gellner et J.-C. Vatin (dir.), *op. cit.* [18], p. 221-230.

²⁹ Cl. Lefort, *op. cit.* [27].

Dans le cas de la Tunisie, cela se traduit par le recours systématique effectué par le Combattant Suprême à des formulations théologiques, en particulier celles liées au combat (le djihad contre le sous-développement). « C'est pourquoi, déclare ainsi Bourguiba dans un de ses nombreux discours, je ne cesse de répéter que notre lutte pour arracher cette nation musulmane au sous-développement hérité des époques de la décadence n'est pas moins valable que le *jihâd*, la lutte armée³⁰. » Ailleurs, il sera encore plus explicite en reprenant à son compte la distinction classique du grand djihad (celui contre les passions intérieures) et du petit djihad (la lutte armée), le premier coïncidant avec le décollage économique du pays, le second renvoyant à la lutte pour son indépendance. « Prions Dieu qu'il nous prête à tous assistance dans ce combat suprême, que rien aujourd'hui ne nous empêchera de livrer, après avoir triomphé dans notre combat mineur pour nous libérer du colonialisme de ses séquelles et de ses vestiges³¹. »

Aussi Bourguiba n'hésitera-t-il pas à adopter des postures religieuses à des fins séculières, comme l'édification d'un État moderne et son développement économique. « De par mes fonctions et responsabilités de chef de l'État, aimait-il déclarer, je suis qualifié pour interpréter la loi religieuse. À ce titre, je vous engage, dans l'intérêt de l'Islam, à travailler davantage pour augmenter la production nationale, fussiez-vous renoncer pour cela à la pratique du jeûne. Vous ne cesserez pas d'être musulmans. En participant à l'effort d'édification, vous vous acquittez d'un devoir religieux qui assurera la survie de l'Islam. Le Prophète lui-même nous a indiqué la voie que nous devons suivre dans une circonstance analogue³². »

Le Combattant Suprême (*Mujahid al akbar*) devient alors le « Moudjahid Suprême », court-circuitant les autorités religieuses trop timorées à son goût quand il ne substitue pas directement « sa propre image à la figure du Prophète³³ » : « Croyez-moi, mon interprétation de la loi musulmane est l'interprétation la plus valable. Si le Prophète était encore parmi nous, il y souscrirait. Il n'aurait pas manqué de convier les musulmans à assurer la puissance de la Nation musulmane dont nous faisons partie³⁴. »

³⁰ H. Bourguiba, Tunis, 8 février 1961.

³¹ H. Bourguiba, Kairouan, 11 août 1962.

³² H. Bourguiba, Sfax, 19 avril 1964.

³³ L. De Cock, « Entre paternalisme, populisme et prophétisme... Bourguiba et le peuple tunisien à travers ses discours », in A. Temimi (dir.), *Habib Bourguiba et l'établissement de l'État national : approches scientifiques du bourguibisme*, Zaghouan, 2000, p. 73.

³⁴ H. Bourguiba, Sfax, 19 avril 1964.

Il fera d'ailleurs régulièrement un rapprochement entre son œuvre d'édification d'une Tunisie nouvelle et l'instant fondateur, dans l'imaginaire musulman, représenté par la cité de Médine. Ce faisant, il confèrera à l'édification de la Tunisie une dimension transcendante, sacrée ! La religion est mobilisée moins en ce qu'elle renvoie à un ailleurs, un au-delà, mais en ce qu'elle vient renforcer la primauté et l'autorité de l'État ici-bas et celle de son incarnation en la figure du Père de l'indépendance : « À quoi serviraient les prières et le jeûne si l'État était condamné à l'impuissance et à l'effritement ? [...] L'État d'abord ! Car sans l'État, la religion serait en péril³⁵. ».

Autre exemple, en 1975, à l'occasion de la célébration du Moulded, Bourguiba ne manquera pas de dresser un parallèle entre le régime présidentiel et le régime de l'imamat : « Si le régime présidentiel est l'un des régimes démocratiques adoptés dans les pays occidentaux, il a des sources profondes dans l'islam. La législation islamique n'en reconnaît pas d'autre ; c'est ce que les juristes appellent l'Imamat, le commandement suprême. Le Président n'est autre que l'Imam dont l'investiture résulte du suffrage de la communauté nationale³⁶. » Nous sommes là confrontés au paradoxe vivant que la tentative de Bourguiba, en partie réussie, de sécularisation de la société tunisienne, loin d'impliquer une quelconque marginalisation de la religion, conjugue à la fois une régulation étatique forte de la religiosité islamique et un transfert d'éléments de cette dernière vers l'instance politique. Cette imbrication du théologique et du politique chez un leader réputé laïque comme Bourguiba participe en fait « d'un système de gouvernement³⁷ ».

L'instrumentalisation fluctuante du religieux : le poids de la tactique et de la conjoncture

La régulation institutionnelle de l'islam tunisien, par-delà la personnalité de Bourguiba et de son successeur, a cependant évolué au gré de la conjoncture, ce qui nous amène à prendre aussi en compte le poids non négligeable de la tactique au détriment de toute ligne idéologique claire.

Utilisation tactique du religieux

Durant les premières décennies, l'orientation de la politique de l'État tunisien en direction de l'islam était résolument moderniste, allant jusqu'à conférer à la figure du Combattant

³⁵ H. Bourguiba, Sfax, 19 avril 1964.

³⁶ Kairouan, 24 mars 1975, cité par M. Camau, *in Pouvoirs et institutions au Maghreb*, Tunis, Cérès Éditions, 1978, p. 270.

³⁷ Cl. Rivière, *Les Liturgies politiques*, Paris, PUF, 1988, p. 183.

Suprême la réputation religieuse supplémentaire d'être le réformateur de l'islam. Si déterminantes que furent les convictions laïques intimes de Bourguiba dans l'orientation générale de sa politique religieuse, elles ne sauraient suffire à rendre compte de la totalité de sa pratique institutionnelle de l'islam et, partant de là, de la réalité d'une instrumentalisation fluctuante du religieux.

Durant la période coloniale, Bourguiba ne fit jamais vraiment état de ses ambitions réformatrices envers l'islam. Jean Lacouture évoque avec justesse la timidité de Bourguiba en matière religieuse³⁸. Quand il ne se réfugiait pas dans un mutisme total (affaire du Congrès de Carthage), il n'hésitait pas à se draper à son tour tactiquement dans le voile de la religion.

En 1929, dans une conférence célèbre, Bourguiba n'hésita pas à prendre même la défense du voile, symbole et support de l'identité tunisienne qu'il fallait préserver face aux velléités d'assimilation du pouvoir colonial : « Nous sommes en présence d'une coutume entrée depuis des siècles dans nos mœurs, évoluant avec ceux-ci, à la cadence, c'est-à-dire assez lentement. [...]. Avons-nous intérêt à hâter, sans ménager les transitions, la disparition de nos mœurs, de nos coutumes [...]. Ma réponse, étant donné les circonstances politiques dans lesquelles nous vivons, fut catégorique. Non³⁹. »

De même, il ne réagira pas à la campagne d'hostilité orchestrée par les milieux zitouniens conservateurs contre Tahar Haddad, qui fut mis à pied de la Zitouna au lendemain de la parution de son ouvrage révolutionnaire *Notre femme dans la religion et la société*.

Il semble clair qu'à cette époque, seule primait l'action politique, les questions de société étaient secondaires. Bourguiba ne fera véritablement preuve d'audace envers la religion qu'une fois son autorité assurée et quand il disposera de tous les ressorts du pouvoir entre ses mains. C'est alors qu'il mettra en pratique ses options modernistes évoquées plus haut.

Réajustement conjoncturel du système politique par rapport au système religieux

Au lendemain du coup d'arrêt de l'expérience socialisante de Ben Salah en septembre-novembre 1969, le régime allait devoir procéder à une « compensation-transfert⁴⁰ » et se

³⁸ J. Lacouture, *Cinq hommes et la France*, Paris, Le Seuil, 1961, p. 119.

³⁹ H. Bourguiba, « Le voile », *L'Étendard tunisien* ; 11 janvier 1929 (reproduit dans *L'Action tunisienne*, 22 octobre 1956, p. 13).

⁴⁰ M. Kerrou, *op. cit.* [6], p. 95.

lancer dans une politique de ré-islamisation progressive par le haut, que devait par la suite amplifier le nouveau régime issu du 7 novembre 1987.

Durant les dix dernières années du règne de Bourguiba, comme a pu l'observer Hafedh Ben Salah⁴¹, les relations entre le système politique et le système religieux vont entrer dans une nouvelle phase caractérisée par un rapprochement entre les deux systèmes. Celui-ci se traduit par la mise en œuvre d'une « nouvelle politique religieuse⁴² ». Cette dernière devait se traduire non seulement par l'infléchissement du discours des élites dirigeantes dans un sens moins virulent à l'égard de l'accomplissement de certaines obligations religieuses jusqu'alors décriées, mais également par la volonté de redorer le blason du patrimoine islamique. Rompant totalement avec une attitude jusque-là libérale⁴³, les autorités politiques n'ont pas hésité, à partir des années 1970, à encourager « les citoyens à accomplir leurs obligations religieuses⁴⁴ ».

Ainsi, le ramadan, jadis présenté comme un obstacle au développement, non seulement ne fit plus l'objet de critiques, mais les autorités veillèrent encore à favoriser son observance, y compris dans l'administration⁴⁵. Il en va de même pour le rite du sacrifice du mouton de l'Aïd el-Kébir, qui fut également sévèrement dénoncé dans les années 1960⁴⁶ et fit l'objet d'une réglementation dissuasive⁴⁷. À partir des années 1970, le gouvernement, prenant le contre-pied de ses dispositions précédentes, octroiera une aide matérielle pour les nécessiteux afin qu'ils puissent se procurer un animal pour le sacrifice. De la même façon, les administrations et les établissements publics avaient pris l'habitude d'attribuer à leurs employés à faible revenu sur simple demande, une avance sur leurs traitements à l'occasion de l'Aïd el-Kébir (le « prêt-mouton »).

L'exemple le plus frappant de ce changement d'attitude du pouvoir par rapport aux obligations religieuses concerne l'observance de la prière et la question des mosquées. C'est ainsi qu'une attention particulière entoure la prière du vendredi. Les horaires des

⁴¹ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 57-78.

⁴² *Ibid.*, p. 72.

⁴³ J. Ben Brahem, « La fin du Ramadan. Une grande tolérance entoure désormais la vie religieuse en Tunisie », *Le Monde*, 15 février 1964, p. 5.

⁴⁴ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 72.

⁴⁵ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 73.

⁴⁶ Ainsi Bourguiba n'aurait-il pas hésité à déclarer à ce propos : « Rien de plus révoltant que le comportement de ces gens qui, sous prétexte de divertir leurs enfants, font l'acquisition de moutons qu'ils égorgent le jour de l'Aïd » (*cf.* discours du 19 avril 1964 prononcé à Sfax devant les cadres de la Nation, cité par H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 35).

⁴⁷ C'est ainsi que toute personne sacrifiant un mouton à son domicile le jour de l'Aïd El-Kébir était passible d'une forte amende.

administrations sont spécialement aménagés afin de permettre aux fonctionnaires d'accomplir la prière. Certains établissements publics iront jusqu'à mettre à la disposition de leurs agents un local affecté à la prière. Le patrimoine architectural arabo-islamique, à partir du milieu des années 1970, fait aussi l'objet d'une attention particulière de la part des autorités. Plusieurs opérations de restauration de monuments historiques⁴⁸ victimes de l'érosion du temps et d'un « laisser-faire iconoclaste⁴⁹ » sont engagées.

Ce changement d'attitude du système politique par rapport au système religieux est aussi marqué par la revalorisation de l'enseignement religieux et de la culture arabo-musulmane et par la création d'associations religieuses avec l'aval des autorités.

En janvier 1968, voit le jour la très officielle Association pour la sauvegarde du Coran, dont le rôle initial est la préservation des dogmes de l'islam et la préparation des lecteurs du Coran. Elle échappera par la suite à la tutelle de l'État et tentera même de « s'opposer à la mainmise de l'État sur l'organisation et le fonctionnement du culte musulman⁵⁰ ». C'est d'ailleurs à l'ombre de cette association que se produira la première gestation de la mouvance islamiste⁵¹. À partir des années 1970, l'éducation religieuse devint un cours spécifique distinct de celui de l'éducation civique avec laquelle elle était jusque-là confondue. De la même manière, de nombreuses autres mesures⁵² furent prises en vue de favoriser l'enseignement religieux et, plus généralement, tout ce qui relève du patrimoine arabo-musulman. Cette réinscription de l'islam dans l'espace culturel devait également retrouver un certain prolongement au niveau de la législation. C'est ainsi, par exemple, que l'article 5 du Code du statut personnel relatif aux conditions du mariage fera l'objet d'une interprétation de plus en plus restrictive. Une circulaire du ministère de la Justice en date du 5 novembre 1973 invitera les magistrats à refuser tout mariage d'une musulmane avec un non-musulman. Certains spécialistes ne manqueront d'ailleurs pas de souligner que la jurisprudence en matière de statut personnel tend à consacrer un véritable « ordre public confessionnel⁵³ ».

Sous la pression des milieux religieux, une réglementation plus stricte fut adoptée en ce qui concerne la consommation d'alcool. « La vente de boissons alcoolisées a été prohibée après

⁴⁸ Voir à ce propos l'ouvrage de J. Abd El Kafi, *La Medina de Tunis. Espace historique*, Tunis, Alif, 1989, et plus particulièrement les chapitres 5 et 6, p. 179-250.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 232

⁵⁰ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 58.

⁵¹ Fr. Burgat, *L'Islamisme au Maghreb*, Paris, Payot, 1995, p. 205.

⁵² C'est ainsi qu'a été créée au niveau du secondaire une section préparant aux études supérieures de théologie, et les heures d'enseignements religieux dans tous les établissements scolaires ont été augmentées.

⁵³ K. Meziou et A. Mezghani, « Chronique », *Revue tunisienne de droit*, 1980, p. 455-471.

vingt heures dans les bars et cafés⁵⁴ », après quoi « des interdictions provisoires notamment à l'occasion des fêtes religieuses (Aïd Es Seghir, Aïd El Kebir...) ont été ordonnées ». Progressivement, le gouvernement fut donc conduit à revoir la répartition des débits de boissons alcoolisées dans une optique plus restrictive.

Les changements de rapports de force

Bien que ces différentes mesures ne soient pas directement liées à l'émergence de la mouvance islamiste, celle-ci étant à l'époque dans une phase de gestation, elles n'en continuent pas moins de s'inscrire dans une modification du rapport de force au sein du système politique, qui profite indistinctement au courant religieux. Le changement d'attitude des dirigeants politiques vis-à-vis du système religieux témoigne en effet d'une profonde modification des rapports de force au sein du régime, modification qui s'est traduite, en 1969, par la destitution de Ahmed Ben Salah.

Celle-ci coïncide avec une phase de libéralisation du régime qui devait consacrer la rupture définitive de Bourguiba avec la gauche socialisante. Privé de ses alliés naturels, celui-ci se retournera logiquement vers les milieux religieux conservateurs, ses ennemis d'hier, sur lesquels il pourra s'appuyer pour contrer les éléments de la gauche marxisants, bien implantés dans les universités et le monde syndical.

Le changement d'attitude du pouvoir s'explique aussi par la prise de conscience par les dirigeants politiques du fait que le thème de la défense du patrimoine arabo-islamique ne mobilise pas que les youssefistes et quelques vieux turbans de l'archéo-Destour, mais compte aussi des partisans actifs au sein même du Parti socialiste destourien (PSD). C'est ainsi que, lors du congrès de Monastir, en octobre 1971, de nombreux délégués critiquèrent l'action du gouvernement en matière religieuse, remettant en cause « certaines options retenues par les dirigeants politiques et jugées en contradiction avec les prescriptions islamiques⁵⁵ ». La position la plus radicale fut défendue par le cheikh El Mestaoui, qui n'hésita pas à revendiquer « l'application des prescriptions islamiques⁵⁶ », autrement dit la charia. Ce dignitaire religieux parvint même à se hisser jusqu'au comité central du parti, « précédant plusieurs personnalités politiques du régime⁵⁷ ». Cette promotion témoigne de la force de l'influence du « courant arabo-islamique » au sein même du parti au pouvoir.

⁵⁴ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 40.

⁵⁵ H. Ben Salah, *op. cit.* [25], p. 62.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁵⁷ *Ibid.*

Ces indices, joints à d'autres, qui témoignent cette fois d'une modification de l'environnement régional, comme l'accession au pouvoir du colonel Kadhafi qui se réclama aussi bien du nassérisme que de l'islam, sans parler de l'effondrement du nassérisme au Moyen-Orient, ont largement contribué au réajustement du système politique tunisien par rapport au système religieux.

Ce rééquilibrage sera maintenu durant les années 1980, alors que la mouvance islamiste sort progressivement de la clandestinité et se rassemble autour du Mouvement de la tendance islamique (MTI). Des contacts seront même noués entre les islamistes et les dirigeants tunisiens par l'intermédiaire de Mohamed Mzali, qui deviendra Premier ministre en 1980. La coexistence pacifique entre eux et le pouvoir s'expliquait autant par une proximité de vue en matière culturelle (n'oublions pas que Mohamed Mzali fut à l'origine d'une politique d'arabisation totale de l'enseignement de la philosophie) et par le fait que le PSD était plus préoccupé par les activités de l'extrême gauche (les années 1980 virent en effet les premiers procès contre les « perspectivistes ») que par les islamistes qui partageaient avec lui la même aversion pour les milieux marxisants. Ce rapprochement ponctuel ne devait toutefois pas empêcher la mise en œuvre de la machine répressive contre le courant islamiste, alors même que celui-ci réitérera, à intervalles réguliers, son choix en faveur de la voie légale⁵⁸.

Depuis la chute de Bourguiba, cette logique répressive a été reprise et amplifiée par le régime issu du 7 novembre 1987 et présentée comme le seul moyen permettant de venir à bout de l'islamisme. Les nouvelles autorités politiques, tout en optant pour la voie policière ont aussi cherché à désamorcer l'avancée islamiste en réinscrivant l'islam dans leurs pratiques politiques et dans le paysage institutionnel de la société tunisienne.

Revalorisation islamique du pouvoir et Pacte national

La période qui s'ouvre avec l'accession au pouvoir de Zine El Abidine Ben Ali, le 7 novembre 1987, devait déboucher sur une profonde recomposition du système politique tunisien. Le transfert de la fête nationale du 1^{er} juin, date du retour de Bourguiba à Tunis en 1955, au 20 mars, date de l'indépendance, qui fut décidé le jour même de la déposition du Combattant Suprême, illustre cette volonté de rupture symbolique par rapport au système précédent. Le

⁵⁸ Fr. Burgat, *op. cit.* [48].

changement devait également, selon le gouvernement, aboutir à une réconciliation entre l'État et la société en permettant notamment « d'insérer la vie politique et sociale dans le cadre du droit, de la démocratie et des valeurs arabo-musulmanes⁵⁹ ».

Dans les mois qui suivirent le 7 novembre, le nouveau gouvernement s'attaqua en effet « à tous les symboles jugés fâcheux de l'ancien système⁶⁰ », parmi lesquels figurait la défiance des responsables politiques à l'égard de la religion⁶¹.

Premier signe visible de changement, la déclaration du 7 novembre 1987 débute par la célèbre formule religieuse : « Au nom de Dieu le Clément et le Miséricordieux ». Bien que ce type d'invocation soit devenu désormais une formule rituelle dans l'ensemble du monde arabe et musulman, sans que l'on s'interroge vraiment sur sa portée réelle, elle ne pouvait que surprendre dans la Tunisie bourguibienne, surtout dans la bouche d'un responsable politique, tant Bourguiba avait toujours veillé à éviter ce genre de formule dans ses discours officiels. Tel n'est pas le cas du nouveau président tunisien qui, non seulement y aura recours lors de chacun de ses discours, mais les fera de surcroît terminer par une sourate du Coran. Au-delà des formules, il s'agissait, comme le rappela d'ailleurs le ministre de l'Intérieur de l'époque, de « donner à l'islam la place qu'il mérite⁶² », et donc de réaffirmer l'identité arabo-musulmane de la Tunisie. Ceci sera énoncé avec force par le Pacte national de 1988 en ces termes : « Aussi la Tunisie, partie intégrante du monde arabe et de la nation islamique, est-elle attachée à son arabité et à son islamité. La langue arabe s'est étendue à toute sa population pour devenir, depuis des siècles, la langue du discours, de l'écrit et de la culture, et l'Islam s'y est répandu pour toucher tous les habitants sans sectarisme ni clanisme⁶³. » Le nouveau régime multiplie les signes d'ouverture⁶⁴ et d'apaisement. Parvient à s'instaurer avec les milieux intellectuels et la plupart des représentants des partis d'opposition (y compris les islamistes) un dialogue qui devait aboutir à la plateforme du Pacte national. Des mesures sont prises en vue d'« instaurer (à défaut de rétablir) un climat moral et religieux⁶⁵ ». C'est ainsi que, dès le 22 novembre 1988, a été lancée une grande

⁵⁹ A. Larif-Béatrix, « Chronique tunisienne », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, p. 743.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Défiance dont nous avons eu l'occasion de monter qu'elle visait davantage les milieux de l'islam institutionnel et une certaine lecture littéraliste des préceptes de la religion, que la religion dans son ensemble.

⁶² Cité par A. Daoud, « Chronique tunisienne », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1989, p. 688.

⁶³ Extraits du Pacte national du 7 novembre 1988.

⁶⁴ Voir la « Chronologie », in « Chronique tunisienne », in *Annuaire de l'Afrique du Nord*, Paris, Éditions du CNRS, 1988, p. 753-755.

⁶⁵ A. Larif-Béatrix, *op. cit.* [59], p. 746.

campagne de moralisation contre tout ce qui nuit aux bonnes mœurs sous la responsabilité du ministre de l'Intérieur, Chedli Neffati, qui justifia en ces termes cette campagne : « Il ne peut y avoir de développement effectif, ni de démocratie réelle et de civilisation durable, si l'ordre n'est pas maintenu sur la voie publique et son respect ancré dans l'esprit des citoyens⁶⁶. » Cette campagne devait se traduire essentiellement par un renforcement sans précédent de la surveillance des lieux publics (hôtels, cafés, bars, etc.) et des transports en commun pour les débarrasser des individus jugés indésirables⁶⁷. Parallèlement à cet effort de moralisation, de nombreuses mesures positives vont être prises en faveur de la revalorisation de l'islam à l'échelon de la société et de l'État.

L'une des plus marquantes sera le rétablissement de l'Université de la Zitouna dans ses structures et compétences anciennes ; elle avait été, durant 31 ans, intégrée dans l'enseignement étatique. Le cycle des cours reprit en février 1989 et l'université put à nouveau délivrer ses diplômes traditionnels (*al aldiya* au bout de quatre ans ; *al tahliya* au bout de sept ans). Des mesures financières exceptionnelles furent également prises en ce qui concerne la gestion du culte afin d'améliorer le recrutement des desservants, dont le nombre était en augmentation (de 9 000 agents du culte en 1988, on passera à 9 400 en 1989), et d'améliorer l'équipement des mosquées. C'est ainsi qu'en 1989, un crédit de 700 000 dinars sera alloué à cette seule fin.

Une autre disposition plus symbolique est néanmoins révélatrice du développement d'une atmosphère piétiste : l'introduction de l'appel à la prière dans les médias audiovisuels et la retransmission en direct à la télévision de la prière du vendredi. Dans le même esprit, le chef de l'État multiplie les signes de ce que Yadh Ben Achour appelle une « pesante bigoterie⁶⁸ » : en mars 1988, il accomplit ainsi le pèlerinage de la *'umra* (visite des Lieux saints d'Arabie Saoudite hors période du pèlerinage) et se fait régulièrement filmer dans des actes de dévotion. Sur le plan institutionnel, le nouveau chef de l'État entreprend également de donner des gages de l'attachement du régime à l'islamité non seulement en tant que culture mais aussi en tant que religion. Ainsi déclara-t-il, le 29 juillet 1988, qu'« il incombe à l'État et à lui seul de veiller à l'épanouissement et au rayonnement de l'Islam⁶⁹ ». Tout aussi significative de ce climat de religiosité officielle est la volonté soulignée par certains observateurs « de réorganiser, rationnellement, l'enseignement et la récitation du Coran

⁶⁶ Cité dans « Défense et illustration de l'islam par le gouvernement tunisien », *Marchés tropicaux*, 3 mars 1989, p. 553.

⁶⁷ Pour plus de détails, se reporter à l'article de *Marchés tropicaux*, *op. cit.* [66].

⁶⁸ Y. Ben Achour, *Politique, religion et droit dans le monde arabe*, *op. cit.* [19], p. 172.

⁶⁹ Cité par D. Henry, « Le président Ben Ali et les islamistes », *L'Afrique et l'Asie modernes*, n° 164, 1990, p. 140.

dans les mosquées [...], d'instituer [...] un concours maghrébin annuel de psalmodie et récitation du Coran [...], de renforcer l'encadrement religieux des émigrés tunisiens à l'étranger⁷⁰ ». Un dernier indice est supposé témoigner de « la responsabilité de l'État en ce qui concerne la consécration de la foi islamique et la propagation des principes de l'Islam⁷¹ » : la création en avril 1989, à Kairouan, l'un des fiefs de l'opposition religieuse au régime bourguibien⁷², d'un Centre des études islamiques qui aura, entre autres missions, celle d'organiser annuellement une conférence islamique de niveau scientifique, réunissant diverses personnalités du monde islamique.

L'hypothèque islamiste

Toutes ces actions traduisent la mise en place d'une véritable politique de ré-islamisation de la société, menée sciemment par le nouveau gouvernement tunisien en vue sinon de désamorcer la contestation islamiste, en tout cas d'éliminer progressivement ses raisons d'être supposées, à savoir la politique religieuse agressive de l'ancien chef de l'État⁷³.

Ben Ali avait pris conscience, alors qu'il était ministre de l'Intérieur de Bourguiba, chargé de la répression du courant islamique dès 1987, de la puissance de mobilisation de ce dernier, et il avait acquis la certitude que la répression ne pouvait à elle seule parvenir à éradiquer le phénomène islamiste. Pour lui, il fallait à l'époque sinon interrompre la spirale répressive, du moins la compléter par un volet culturel, lequel consistait en « une tentative de phagocytter [les] discours [des islamistes] en confiant à l'État l'exclusivité de la protection de la religion⁷⁴ ».

La politique évoquée plus haut de réhabilitation de l'identité arabo-musulmane participait, selon la formule consacrée, d'une logique de « retrait du tapis sous les pieds des islamistes ». Cette politique devait en effet, tout en rectifiant l'image d'un pouvoir qui, par le

⁷⁰ Cf. « Défense et illustration de l'islam par le gouvernement tunisien », *op. cit.* [66], p. 554.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² Il convient en effet de rappeler que c'est dans la ville sainte de Kairouan, où se dresse le plus ancien édifice religieux de l'Occident musulman (la Grande Mosquée de Sidi Okba), qu'éclatèrent en 1961 de violentes émeutes entre les forces de l'ordre et la population. Celle-ci s'était mobilisée pour protester contre la mutation d'un imam hostile au régime et, accessoirement, contre l'autorisation donnée par le pouvoir de tourner un film dans l'enceinte de la Grande Mosquée. Ce fut une occasion de protester publiquement contre la politique générale du gouvernement interprétée comme contraire à l'islam.

⁷³ Que la politique religieuse de Bourguiba ait pu servir de repoussoir pour les islamistes, cela ne fait aucun doute, mais il serait excessif d'en faire la raison d'être de l'apparition de la mouvance islamiste, tant celle-ci procède de causes plus profondes et plus profanes. Voir à ce propos Fr. Burgat, *op. cit.* [48].

⁷⁴ W. Souissi, « Tunisie : le paratonnerre qui attire la foudre », *Libération*, 5 mai 1994, p. 6.

passé, avait quelque peu malmené la symbolique religieuse, priver les islamistes du repoussoir bourguibien. Autant Bourguiba s'était (dans les dix premières années de l'indépendance) attaché à occulter le profil culturel arabo-musulman de la Tunisie au nom même de la « tunisianité », autant Ben Ali s'efforce d'apparaître comme plus arabo-musulman, n'hésitant pas, comme a pu l'écrire Delphine Henry, à « vampiriser le programme des islamistes en multipliant les preuves symboliques de son attachement à la religion⁷⁵ ».

Aussi n'est-il pas surprenant que les premières années de la présidence de Ben Ali s'ouvrent sur une apparente réconciliation entre le nouveau chef de l'État et les islamistes. Dès le mois de décembre 1987, le président gracia près de 600 militants du MTI et une vingtaine de membres du Parti de la libération islamique (PLI). Rached Ghannouchi sera libéré en mai 1988⁷⁶. Ben Ali ira même jusqu'à désigner comme membre du Conseil supérieur islamique⁷⁷ l'un des plus éminents représentants de la tendance islamiste, le cheikh Abdel Fattah Mourou⁷⁸. De leur côté, les islamistes adoptent un ton conciliant. Dans le courant du mois d'août 1988, Ghannouchi déclara : « Nous ne descendrons pas dans la rue tant qu'il y a des priorités autrement importantes, comme celle du développement et de la lutte contre le chômage⁷⁹. » Cette attitude prudente du MTI lui était dictée par un seul objectif : obtenir la légalisation du mouvement, d'autant que des élections législatives étaient prévues en mars 1989. Si le pouvoir avait pu accepter certaines concessions d'ordre symbolique⁸⁰, il n'entendait pas, cependant, permettre la légalisation de la formation islamiste. La loi de février 1989 sur le multipartisme devait interdire toute constitution d'un parti sur une base raciale, linguistique, régionale et surtout religieuse. Le MTI changea d'appellation et devint le Hizb En-Nahdha ou parti de la Renaissance. Les élections d'avril 1989 qui suivirent, prévues pour être un test de l'ouverture politique du nouveau régime, se transformèrent, après de multiples irrégularités, en un plébiscite pour le nouveau chef de l'État, qui fut élu sans

⁷⁵ D. Henry, *op. cit.* [69], p. 140.

⁷⁶ R. Ghannouchi avait déjà échappé à la peine de mort lors du grand procès de 1987 grâce à l'intervention de Ben Ali, alors Premier ministre. Le leader du MTI ne fut condamné qu'aux travaux forcés à perpétuité. Ce verdict « plus clément » rendit furieux Bourguiba qui, à la fin du mois d'octobre, était bien décidé à faire rouvrir le procès. La prise du pouvoir par Ben Ali, en novembre, lui ôta ce plaisir.

⁷⁷ Cette institution avait été créée par un décret du 22 avril 1987. Elle était composée, outre du Muphti de la République, du doyen de la Faculté de théologie, du directeur des affaires du culte, et de sept membres choisis parmi les spécialistes des sciences islamiques.

⁷⁸ Cette désignation devait, par la suite, apporter toute satisfaction au pouvoir, puisque le cheikh en question finira par prendre ses distances vis-à-vis du reste du mouvement dès lors que celui-ci optera pour l'action violente. Ceci ne devait pas le préserver, plus tard, d'une campagne de presse ordurière orchestrée par le pouvoir et destinée à ruiner durablement sa crédibilité et ternir son honneur.

⁷⁹ Cité par D. Henry, *op. cit.* [69], p. 139.

⁸⁰ En plus des mesures déjà citées, il faut signaler le retour, dès le mois de mai 1989, de la fixation du début et de la fin du mois de jeûne à partir de l'observation du croissant lunaire – et non plus en fonction du calcul astronomique, pour lequel avait opté Bourguiba.

surprise président de la République (99,27 % des suffrages exprimés). L'ex-PSD, devenu Rassemblement constitutionnel démocrate (RCD), s'adjugea la totalité des 141 postes des députés⁸¹. Durant cette campagne, le pouvoir, bien décidé à concurrencer les islamistes sur leur propre terrain, se livra à une véritable surenchère en matière religieuse. À Kairouan, par exemple, le RCD désignera comme tête de liste le cheikh Abderrahman Khelif, celui-là même qui, en 1961, avait été à l'origine de manifestations et fut condamné par Bourguiba. Il trouve face à lui un autre cheikh, Mohamed Lakhoua, tête de liste des Indépendants (islamistes)⁸². Bien que représentant deux forces en compétition, la campagne fera la démonstration qu'en réalité ces deux zitouniens avaient des vues convergentes sur de nombreux points : une même appréciation négative de la période bourguibienne et une même réticence à l'égard du Code du statut personnel⁸³.

Ces élections allaient confirmer la bipolarisation de la vie politique tunisienne entre le RCD, parti-État, et les islamistes, qui parviennent à recueillir plus de 14 % des voix aux travers des listes indépendantes. Progressivement, les relations entre les islamistes du parti En-Nahdha et le pouvoir vont se détériorer. Le 3 octobre 1989, dénonçant les tracasseries dont ils sont victimes et le non-respect des droits de l'homme, les islamistes publieront un communiqué réclamant la démission du ministre de l'Éducation nationale, Mohamed Chaarfi (ex-président de la Ligue tunisienne de défense des droits de l'homme, et laïc convaincu), sous prétexte que celui-ci avait pris la décision de retirer du circuit éducatif des manuels d'éducation religieuse jugés contraires à l'esprit de tolérance et aux principes démocratiques. Le président de la République apporta son soutien au ministre incriminé et multiplia les mises en garde à peine voilées à l'encontre des islamistes : « Il n'y a pas de place en Tunisie pour un parti religieux. [...] L'Islam est la religion de tous et ne peut devenir un objet de concurrence ou de surenchère, ni servir de tremplin pour accéder au pouvoir⁸⁴. » Les heurts entre le pouvoir et les islamistes ne devaient cesser de se multiplier tout au long de l'année 1989, et la logique répressive s'intensifia et finit par toucher indistinctement tous ceux qui doutaient (légitimement !) de la réalité de l'État de droit en Tunisie.

En décembre 1990 auront lieu les premières vagues d'arrestations dans les milieux islamistes. En mars 1989, l'incendie criminel des locaux du RCD à Bab Souika, avec la mort du gardien, fournira le prétexte à de nouvelles arrestations (assorties de condamnations à

⁸¹ A. Daoud, *op. cit.* [62], p. 685.

⁸² Voir à ce propos le numéro consacré aux élections, intitulé « Le duel des cheikhs », du magazine *Réalités*, 31 mars-6 avril 1989, n° 189, p. 15-19.

⁸³ Entretien avec le cheikh Abderrahman Khelif, « La vérité est multiple », *ibid.*, p. 6-17.

⁸⁴ *Ibid.*

mort) et à la découverte d'un prétendu complot visant le chef de l'État, dont l'avion devait être abattu en plein vol par un missile *Stinger*.

Si le 7 novembre 1987 a bien marqué une rupture dans l'ordre symbolique par rapport à la période précédente en consacrant peu ou prou l'avènement d'un régime davantage soucieux des valeurs traditionnelles de nature religieuse, il n'a cependant véritablement rien changé quant aux pratiques politiques. L'autoritarisme est toujours de règle ; il est tout bonnement d'une autre nature et s'est amplifié : de civil qu'il était du temps de Bourguiba, il est devenu plus policier, mêlant violence sur les personnes, calomnies, théorie du complot, campagnes obscènes sur la vie privée et harcèlement des familles des opposants⁸⁵.

Structuration administrative renforcée de l'islam

Le nouveau régime n'a fait que renforcer, en matière de régulation de l'expression religieuse, la logique de structuration administrative de l'islam initiée tardivement par Bourguiba⁸⁶. Alors que, jusqu'aux années 1990, les affaires religieuses n'étaient qu'une simple direction des affaires du culte rattachée aux services du Premier ministre, celle-ci sera érigée, à partir d'avril 1991 (décret du 22 avril 1991), en secrétariat d'État aux Affaires religieuses et transformée, en mars 1992, en un ministère des Affaires religieuses, qui héritera, entre autres, des attributions en matière de mosquées jusque-là du ressort du Premier ministre. Ce ministère, qui a vu ses moyens augmenter, comprend plusieurs directions, dont la direction du Coran, la direction des Mosquées et des prédications, la direction du Pèlerinage (*Hajj*) et de la *'umra*, la direction des Études et de la formation religieuses. Cette administration de l'islam se prolonge par la fonctionnarisation accrue de son personnel, dont la formation fait l'objet d'un contrôle renforcé par l'État.

Il faut en effet noter que, même si le pouvoir, dans la Tunisie indépendante, avait pris soin de ne pas déclarer l'islam religion de l'État, il devait néanmoins mettre en place une fonction publique dédiée à la régulation du religieux (décret du 8 avril 1966) à l'échelon des gouvernorats et des délégations. Le pouvoir né du 7 novembre n'a fait que poursuivre la dynamique, revenant même, comme l'écrit Jean-Philippe Bras, « à une logique plus large de religion d'État⁸⁷ ». C'est ainsi que tous les chargés de mosquées et de salles de prière, quand ils n'ont pas le statut de fonctionnaires, sont désormais nommés par le Premier ministre (décret du 8 novembre 1989) et payés par l'État, dont ils perçoivent une

⁸⁵ N. Beau et J.-P. Tuquoi, *Notre ami Ben Ali. L'envers du « miracle tunisien »*, Paris, La Découverte, 1999.

⁸⁶ J.-Ph. Bras, « L'islam administré : illustrations tunisiennes », in M. Kerrou (dir.), *Public et privé en Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 227-246.

rémunération sous forme de deux indemnités, jugée pas totalement insignifiante⁸⁸, sans oublier diverses formes d'aides personnalisées pour la psalmodie continue du Coran dans la mosquée de la Zitouna.

Est tout aussi significative la reprise en mains progressive de la formation des cadres religieux *via* le réveil et la réorganisation de l'Université de la Zitouna (décret du 8 mai 1995) en trois instituts⁸⁹, dont un Institut supérieur des sciences islamiques directement chargé de la formation permanente des cadres religieux et placé sous le contrôle étroit de l'administration chargée des affaires religieuses.

Les lieux de culte font l'objet d'une réglementation et d'une surveillance accrue de l'État (loi du 3 mai 1988) *via* leur construction (subordonnée à un arrêté préalable du Premier ministre), leur classement (arrêté du Premier ministre), leur entretien (régime de domanialité publique), leur utilisation (police des cultes exercée par le ministère des Affaires religieuses), sans oublier le fait qu'en dehors des heures de prière, les édifices cultuels sont fermés, sauf quelques mosquées d'intérêt touristique (Zitouna de Tunis, Sidi Okba Ibn Nafaa de Kairouan, etc.).

Le contrôle de l'État s'étend également aux autres édifices cultuels que sont les zaouïas ou les tombeaux de saints, qui font l'objet de dotations publiques et de visites régulières de responsables officiels sans doute en quête de sainteté ou conscients que le devenir de l'islam passe de nos jours aussi par la réactivation de lieux communautaires traditionnels, où la piété populaire et émotionnelle rejoint l'aspiration à une spiritualisation accrue de l'islam contre toutes les expressions de l'islam administrées d'en haut !

Conclusion

Au terme de cette étude sur la régulation des rapports entre l'État et la religion en Tunisie, il convient de souligner les acquis indéniables et les limites de l'expérience politique bourguibienne qui, par certains côtés, est restée sans suite.

⁸⁷ *Ibid*, p. 238.

⁸⁸ *Ibid*.

⁸⁹ Institut supérieur de théologie de Tunis, Institut supérieur de la civilisation islamique, Institut supérieur des sciences islamiques.

Il en va ainsi notamment en ce qui concerne la tentative de Bourguiba de combiner, en contexte musulman, un processus de sécularisation des institutions et de la société avec la réformation sinon du dogme islamique du moins des formes extérieures du culte.

Même les régimes du Moyen-Orient qui se réclamaient du nationalisme arabe le plus séculier, à l'instar du Baas, ont fini à leur tour par se draper *in extremis* dans les oripeaux de la religion, leurs leaders faisant assaut de bigoterie.

L'hypothèque islamiste en Tunisie (comme dans l'ensemble du monde musulman) a sans nul doute eu un effet largement dissuasif tout comme la parodie d'ère nouvelle au lendemain du 7 novembre.

La bigoterie officielle tient souvent lieu d'ultime arme pour contrer les nouveaux clercs politiques de l'islam, ce qui en retour aboutit à survaloriser la variable religieuse pour ne pas avoir à répondre aux véritables attentes, politiques celles-là, en termes de démocratisation et de pluralisme.

Habib Bourguiba a largement contribué à dépoussiérer le débat sur le devenir des relations entre l'État et la religion dans le monde musulman. Les acquis sont encore bien présents. Comme on a pu le voir lors de la publication en 1988 d'une pétition réclamant l'inscription dans la Constitution de la mention de l'islam comme religion de l'État, une partie des intellectuels et des artistes tunisiens se sont mobilisés pour contester avec force cette démarche, à l'image de ceux qui, en 1981, s'étaient déjà mobilisés pour dénoncer une tentative de remise en cause du climat de tolérance qui entourait le mois de jeûne depuis 1960.

Observons enfin que de nombreuses voix en Tunisie, en provenance de différents horizons intellectuels et idéologiques, ont repris à leur compte ce débat sur les relations entre la religion et l'État et sur la nécessité de dissocier religion et action politique en repensant la place symbolique de l'islam par rapport à l'État. Je pense aussi bien aux travaux sur la sécularisation d'Abdelmajid Charfi⁹⁰, à Mohamed Talbi et son souhait d'affirmation d'un islam résolument moderne⁹¹ ou encore à H'mida Enneïfer, à la recherche d'une *via media* entre

⁹⁰ A. Charfi, « La sécularisation dans les sociétés arabo-musulmanes modernes », in Groupe de recherches islamo-chrétien, *Pluralisme et laïcité. Chrétiens et musulmans proposent*, Paris, Bayard/Centurion, 1996, p. 17-28.

⁹¹ M. Talbi, *Plaidoyer pour un islam moderne*, CERES/Desclée de Brouwer, Tunis/Paris, 1998.

islamisme et laïcisme agressif⁹². On se doit enfin de citer la contribution de l'ancien président de la Ligue tunisienne de défense des droits de l'homme, devenu ministre de l'Éducation, Mohamed Charfi, qui insiste sur la nécessité de « libérer l'État de l'islam et l'islam de l'État⁹³ » et se prononce en faveur d'une gestion alternative des mosquées par une autorité religieuse indépendante.

La conjonction, dans le cas tunisien, d'une politique modernisatrice audacieuse (du temps de Bourguiba) et d'une régulation stricte du marché des biens religieux⁹⁴ nous projette assez loin de toute logique de laïcisation, laquelle ne se résume pas à la séparation fonctionnelle des sphères politique et religieuse mais suppose leur autonomie réciproque. Autant dire que, dans le cas de la Tunisie comme de la plupart des États arabo-musulmans, cela impliquerait que l'État renonçât à être un État pasteur.

Le moindre des paradoxes ne réside-t-il pas dans le fait que ceux qui ont le plus stigmatisé l'orientation laïciste d'un Bourguiba en Tunisie, ou d'un Mustapha Kémal en Turquie, à savoir les islamistes, lesquels se réclament, par ailleurs, d'une logique formelle de politique tirée de l'écriture sainte, sont en même temps ceux qui entendent déposséder la puissance publique de toute capacité d'intervention dans la sphère religieuse.

Les islamistes avaient déjà contribué, à leur insu, à hâter le processus de sécularisation interne de la pensée religieuse ; sans doute vont-ils également contribuer à modifier en profondeur l'articulation entre religion et politique.

⁹² H. Ennaïfar, « État et religion dans le débat actuel : islamisme ou voie moyenne ? », in Groupe de recherches islamo-chrétien, *op. cit.* [90], p. 195-205.

⁹³ M. Charfi, *Islam et liberté. Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.

⁹⁴ M. Zeghal, « État et marché des biens religieux. Les voies égyptienne et tunisienne », in *Critique internationale*, automne 1999, n° 5, p. 75-95.

Religion et politique au Maroc aujourd'hui

Malika Zeghal

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 socialiste 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 État 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'État, 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-Khatib⁹⁵, 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'État 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.

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 faire 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'État marocain au moment où Hassan II arrive au pouvoir. Derrière la vision d'un monarque « commandeur des croyants », des débats ardu se cachent, ainsi que des stratégies opposées, qui signalent en réalité la complexité des liens entre religion et politique au Maroc.

Chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS).

⁹⁵ Allal al-Fassi, un lettré formé à la Karaouiyne, 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.

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 proposer une 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'État 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'Église 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 États qui souhaitent se défendre contre toute concurrence politique à fondement religieux, mais peuvent aussi faire pression sur ces mêmes États 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 xx^e 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. À 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 religieux⁹⁶, 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'État, que deviendrait la « sacralité » du monarque ? Les oulémas sont les hommes du savoir religieux, les docteurs de la foi. Ils ne sont pas inclus dans une structure très hiérarchisée, mais, à partir de la fin du xix^e siècle, la monarchie s'efforce de les contrôler⁹⁷ et leur impose

⁹⁶ 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.

⁹⁷ 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 Karaouyine, 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^e 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 Karaouyine dans les années 1930 ; voir E. Burke III, « The Moroccan Ulema, 1860-1912 », in N.R. Keddie, *Scholars, Saints and*

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 confrérie⁹⁸ qui peut conférer à celle-ci un fort aspect politique. L'histoire du Maroc précolonial 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*⁹⁹ (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'islam¹⁰⁰, 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. À 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*¹⁰¹ 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.

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.

⁹⁸ Voir sur ce point A. Hammoudi, *Master and Disciples, The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, University of Chicago Press, 1997.

⁹⁹ J. Berque, *Ulémas, fondateurs, insurgés du Maghreb, xvii^e siècle*, Paris, Sindbad, 1982.

¹⁰⁰ A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, (1830-1912)*, Paris, François Maspero, 1977.

¹⁰¹ A. Hammoudi, *op. cit.* [98].

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 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 Égypte¹⁰². » 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 consultation¹⁰³. 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 États 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 fonctionne aussi comme une contrainte. Être protecteur de l'islam, c'est répondre à des critères dont il faut chaque jour assurer la réalisation publique. S'approprier 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

¹⁰² 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.

¹⁰³ M. Flory (dir.), *Les Régimes politiques arabes*, Paris, Presses universitaires de France, 1991, p. 398.

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 prophétique¹⁰⁴.

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 Laroui¹⁰⁵, 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'État. Ces fondations pieuses vont être appropriées par le *Makhzen*, au moment du protectorat, lorsque Lyautey les nationalise par dahir à partir de 1915. La traduction en arabe de ce dahir de 1915 qui « offrait » à l'État 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 ministère¹⁰⁶. 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 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

¹⁰⁴ 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.

¹⁰⁵ A. Laroui, *op. cit.* [100].

¹⁰⁶ 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.

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*, aujourd'hui revisitée. 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 Égypte 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 de la modernisation des institutions se décline avec un certain respect, ou un silence, quant aux institutions religieuses traditionnelles¹⁰⁷.

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 les réforme 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.

¹⁰⁷ Voir, par exemple, M. Ben Barka, *Ecrits politiques, 1957-1965*, Paris, Syllepse, 1999, p. 62-64, où il envisage le futur de la Karaouyine sans jamais imaginer sa disparition, alors que nombre de leaders

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 l'université Karaouiyine, qui la conserve sans véritablement la moderniser ou lui donner des ressources 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 plateformes publiques pour les oulémas, qui les placent en conjonction avec l'espace monarchique. Les leçons hassaniennes¹⁰⁸ 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, espace 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.

socialistes, dans d'autres sociétés arabes et musulmanes, s'étaient prononcés pour la disparition des institutions religieuses traditionnelles.

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 on peut le noter en Égypte, à travers l'institution d'al-Azhar. La Karaouiyine 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

¹⁰⁸ Au mois de ramadan, le roi accueille régulièrement en son palais des oulémas marocains et étrangers

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'État – 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 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 le socialisme et l'islam n'étaient pas contradictoires. En ce sens, on peut dire que l'islam a fait partie des constructions idéologiques de nombre d'organisations politiques et d'acteurs marocains. Il

qui donnent des leçons religieuses.

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 marocain¹⁰⁹, 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 part¹¹⁰. 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 dissous, 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 consentiront à négocier avec le pouvoir monarchique et lui demanderont leur reconnaissance¹¹¹, 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 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 responsables, plus bourgeois et urbains, 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

¹⁰⁹ Voir le travail de M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999.

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

¹¹¹ L'association réformiste 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

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. À 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 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.

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 défaits et refaits, 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 d'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 1973-1974¹¹². Alors que l'islamisme légitimiste des jeunes militants du PJD a mis très longtemps à s'institutionnaliser et a reçu l'aide de l'État, qui aura introduit le Dr. Al-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.

change une nouvelle fois de nom pour Réforme et unicité, au moment de sa fusion avec le Groupe du devenir islamique.

¹¹² Il s'agit du mouvement Justice et bienfaisance.

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'État 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 entièrement¹¹³. 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 charia¹¹⁴. 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

¹¹³ Sur A. Yassine, voir M. Tozy, *op. cit.* [109], 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.

¹¹⁴ 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.

d'autre 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 l'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 évité de traiter jusqu'alors. Le système marocain a pu ainsi échapper aux scénarios 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'État 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 musulman¹¹⁵, 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 ».

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^e 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 éruption et que la force de la foi les encerclera, quelle que soit la force qu'ils détiennent. Ils ont, dans l'exemple de l'Iran, la plus immense des preuves¹¹⁶. » Si le discours de Guennoun ne s'adresse pas explicitement au roi, il prévient implicitement la monarchie marocaine du sort que connut celle du shah d'Iran¹¹⁷.

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 Islam¹¹⁸ ». 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 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 étrangers¹¹⁹. »

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

¹¹⁵ Voir par exemple, M. Zeghal, *Gardiens de l'Islam. Les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

¹¹⁶ *Da`wat al-Haqq*, année 20, n° 6-7, juin-juillet 1979.

¹¹⁷ 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, n° 6-7, juin-juillet 1979, p. 48.

¹¹⁸ *Idid.*, p. 68-77.

conurrencé 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 Karaouyine 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 étrangère¹²⁰. 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 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 médias¹²¹.

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

¹¹⁹ *Idid*, p. 69.

¹²⁰ Voir la fatwa sur la guerre du Golfe, qui a été publiée dans l'organe de presse de l'USFP.

¹²¹ 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

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 ont souvent passé 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.

Conclusion

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 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'État, la monarchie ait en quelque sorte perdu son statut d'« unique institution religieuse légitime ». Le roi Mohamed VI paraît 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. 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.

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.

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 nombreuses¹²², 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 « délègue » le discours religieux, en fait et place des oulémas – ce qui doit fortement déplaire aux hommes du ministère des *Habous* et aux oulémas les plus établis par le régime de feu Hassan II. Le remplacement de Abdelkadir M'Daghri, qui avait officié aux commandes du ministère des *Habous* durant 18 ans, et la nomination d'un acteur universitaire, l'historien Ahmed Taoufiq, sont 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-ci reste ouvert, le PJD peut en sortir gagnant. Dans le cas contraire, c'est l'islamisme politique d'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 sur la *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'État ne la rend plus « irrévocable ». C'est un des grands défis qui attend Mohamed VI.

¹²² Voir les recueils des leçons religieuses du mois de ramadan depuis l'accession au pouvoir de Mohamed VI.

Les auteurs

Franck Frégosi

Franck Frégosi est chargé de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS)/Université Robert Schumann de Strasbourg (laboratoire « Société, droit et religion en Europe », et responsable scientifique de la base de données EURISLAM. Spécialiste de l'islam contemporain en France et en Europe, il étudie notamment les processus d'institutionnalisation, d'organisation et de gestion de l'islam dans l'espace européen, ainsi que les diverses formes d'encadrement religieux et de leadership musulmans en France. Il a dirigé récemment *Lectures contemporaines du droit islamique. Europe et monde arabe* (Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004).

Khadija Mohsen-Finan

Khadija Mohsen-Finan est chargée de recherche à l'Ifri et enseignante à l'Institut d'études politiques (IEP) de Paris et à l'Université Paris III. Elle travaille principalement sur le Maghreb, sur les évolutions des réformes et les mutations des sociétés qui le compose.

Malika Zeghal

Malika Zeghal, chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS)/Centre d'études interdisciplinaires des faits religieux (CEIFR), est politologue ; auteur de *Gardiens de l'islam. Les oulémas d'Al-Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris, Presses de Sciences Po, 1996), elle travaille sur les rapports entre religion et politique dans le monde arabe et musulman et sur l'islam en diaspora. Elle enseigne à l'École des hautes études en sciences sociales (EHESS) et à l'Institut d'études politiques (IEP) de Paris.