



Les cahiers bleus

Légitimation politique et sacralité royale

Hassan Rachik
Mohamed Sghir Janjar

N° 18
2 0 1 2



Collection «Les cahiers bleus»

N° 18 - 2012

Disponible par abonnement

Dépôt légal : 2012 MO 3237

ISBN : 1113-8823

Reproduction interdite sans avis préalable

prochainement :

*« La responsabilité des gouvernants dans
la nouvelle constitution »*



مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد
fondation abderrahim bouabid

121 rue de la Palestine
Béttana-11040 - Salé
Tél : 05 37 84 33 13 / 14
Fax : 05 37 88 02 23
fbouabid@wanadoo.net.ma



9, rue Tiddas, Hassan
Rabat - Maroc
Tél : +212 (0) 537 76 28 58
+212 (0) 537 66 12 48
Fax +212 (0) 537 76 98 91
E-mail : fes@fes.org.ma

Avertissement : les informations contenues et les opinions exprimées
dans ces textes n'engagent que leurs auteurs.

Sommaire

Le Cercle d'Analyse Politique.....1

Présentation.....3

Légitimation politique et sacralité royale
par Hassan Rachik.....7

Commentaire
de Mohamed Sghir Janjar.....41

Publications.....49

Aucune entrée de table des matières n'a été trouvée.

Le Cercle d'Analyse Politique

Le *Cercle d'Analyse Politique (CAP)* est un espace créé en Juin 2001, à l'initiative conjointe de la Fondation Abderrahim Bouabid et la Fondation Friedrich Ebert.

Composé d'un cercle restreint de chercheurs marocains, cet espace de réflexion collective s'attache en priorité à (re)-formuler les interrogations que suggère une lecture critique et distanciée de sujets politiques.

Le débat interne porte sur la discussion de la *note de travail* préparée par un membre, et de deux Commentaires critiques qui l'accompagnent. Les échanges, auxquels prennent part l'ensemble des membres font l'objet d'une *présentation* et d'une *synthèse* qui complètent la note de travail.

Le tout rassemblé compose la présente publication appelée «*Les cahiers bleus*».

Au plan méthodologique, le parti pris qui commande le choix des sujets et le traitement qui leur est réservé, dérive du regard que nous nous efforçons de porter sur l'actualité : un sujet d'actualité qui fait débat, nous interpelle en ce qu'il fait fond sur des questions lourdes qu'il nous appartient de mettre au jour et d'explicitier. Inversement, soulever d'emblée des thèmes de fond, dont l'examen entre en résonance et éclaire autrement l'actualité immédiate.

Kristina BIRKE

Anas Chaoui

Les Membres du Cercle

- Belal Youssef – Chercheur à l’IURS.
- Bouabid Ali – Enseignant chercheur, et Directeur de la publication.
- Bourquia Rahma – Présidente de l’Université de Mohammedia.
- Darif Mohamed – Professeur à la Faculté de Droit de Mohammedia.
- Errarhib Mourad – Fondation Friedrich Ebert.
- El Ayadi Mohamed – Professeur à la Faculté des Lettres de Casablanca.
- El Messaoudi Amina – Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- El Moudden Abdelhay – Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- Filali Meknassi Rachid - Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- Jaïdi Larabi – Professeur chercheur, Faculté de Droit de Rabat.
- Laarissa Mustapha – Professeur à la Faculté des Lettres de Marrakech.
- Rachik Hassan – Professeur à la Faculté de Droit de Casablanca.
- Tozy Mohamed – Professeur à la Faculté de Droit de Casablanca.

Présentation

En abordant la question du sacré dans l'une de ses incarnations majeures, à savoir le pouvoir royal au Maroc, Hassan Rachik nous offre dans sa note de travail, une lecture des lignes de forces du processus de sécularisation du pouvoir au Maroc et de ses déplacements au gré des circonstances historiques.

S'installant d'emblée dans le registre de la connaissance qui participe de l'intelligence d'un domaine, la posture de Rachik est ici résolument celle du chercheur anthropologue qui, sur la base d'une approche empirique s'efforce d'éclairer la nature évolutive et ambivalente des rapports entre la « légitimation politique et la sacralité royale ».

A rebours des démarches qui s'efforcent de faire rentrer les faits dans des cadres conceptuels prédéterminés, H Rachik procède à l'inverse en étayant une construction théorique sur un travail de repérage solidement documenté par des faits sociaux et politiques jugés significatifs. La notion de sacralité n'a de sens à ses yeux que rapportée aux usages multiples dont elle est susceptible, et non à une définition préalable qui en figerait la capacité explicative. Ainsi l'auteur s'attache à traquer patiemment ses usages et manifestations dans le temps, en focalisant son attention sur des moments historiques où se cristallisent les enjeux et « les dimensions idéologiques et pratiques du rapport entre la politique et la sacralité ».

C'est dire d'emblée l'intérêt et la richesse de ce parti pris méthodologique au plan de son apport heuristique et au regard de la description et de « l'analyse des conceptions de la sacralité royale ». De ce point de vue l'éclairage que nous procure l'auteur est précieux.

Le fil rouge de son raisonnement s'étire dans le temps, sur la base d'une approche chronologique ordonnée autour de quatre séquences historiques, qui sont autant de moments où l'auteur croit débusquer les signes d'une inflexion dans le rapport du religieux au politique. En somme, la question revient pour l'auteur à repérer, sur fond de la dynamique de sécularisation à l'oeuvre, les formes de recomposition, les permanences et ruptures, les continuités et discontinuités dans la forme et les usages de la sacralité en politique. L'intelligibilité de ces logiques est placée sous le signe de la dialectique enchantement-désenchantement-réenchantement qui recoupe celle de sacralisation-désacralisation-resacralisation.

La première séquence que l'auteur qualifie de « profusion du sacré », correspond au Maroc précolonial. Elle est marquée par un surinvestissement dans la dimension sacrée religieuse comme base du pouvoir. L'auteur nous rappelle que « la justification essentielle du sultanat, présenté par les juristes comme un imamat et califat, est essentiellement religieuse. Le sultan devait assurer le maintien du culte en assurant la sécurité, la paix et en luttant contre le désordre ». Mais pour aussitôt ajouter que déjà « la logique de l'action politique » et administrative était susceptible de relever d'un ordre non religieux.

La seconde séquence est marquée par « le désenchantement du pouvoir du Sultan » qui, par le fait du protectorat, se voit dépouillé de ses attributs politiques. L'auteur pose ici très subtilement la question de savoir « que devient un Sultan dont la sacralité ne repose plus sur la force et la violence? Cette séquence est simultanément dominée par une entreprise de sécularisation et de désenchantement de la royauté portée par l'alliance entre cette dernière et le mouvement nationaliste contre le protectorat. La royauté en sortira plus politique que religieuse nous dit Rachik. En réenchantant le politique, pourrait-on dire, l'idéologie nationaliste à désenchanté la royauté.

La troisième séquence est celle où la monarchie sous le règne d'Hassan II s'efforce de réenchanter sa légitimité politique au moyen d'un réinvestissement idéologique massif de la fonction sacrée de la religion afin de justifier l'absolutisme monarchique. Confrontée d'abord aux formes séculières de légitimation du pouvoir, portée par les partis issus du mouvement nationaliste, cette resacralisation acquerra une signification nouvelle avec l'irruption des idéologies islamistes dans le prolongement de la révolution iranienne.

Enfin, la dernière séquence identifiée et construite par l'auteur correspond à l'avènement du règne de Mohamed VI. L'auteur y voit les signes d'une « sécularisation sans voix » qui se distinguerait par un recours au registre de légitimation religieuse moins fréquent (réservé aux situations d'exception ou de fortes tensions) et plus circonscrit à la sphère religieuse, nous dit Rachik. Et de conclure, en énonçant la « tendance lourde » d'une sécularisation inexorable du pouvoir monarchique au Maroc.

Sghir Janjar, dont le commentaire porte pour l'essentiel sur cette période, croit voir avec l'auteur dans « la disparition de la sacralité royale sur le plan normatif », (entendons là dernière la réforme constitutionnelle de 2011) l'ultime indice de cette évolution.

L'auteur achève son papier par des développements sur le concept de sécularisation, et renseigne et analyse les apports de la nouvelle constitution s'agissant du double rôle du roi, en qualité d'Amir mouminine et en qualité de chef de l'Etat. Le lecteur intéressé par ces sujets trouvera utilement matière à en approfondir la compréhension en se rapportant à la livraison n°17 des « *cahiers bleus* » intitulée « Islam et sécularité : Réformismes et enjeux géopolitiques ».

Deux observations en forme de questionnements pour terminer cette mise en bouche.

Au plan du recours au concept de sacré sur fond de sécularisation. Je ne sais, si la catégorie de sacré est l'objet d'un abus métaphorique permanent qui la placerait hors de la sphère religieuse, ou est-ce que cette dimension est indissociable de son substrat religieux ? Bref, y a-t-il un sens à parler de sécularisation du sacré, et donc de son redéploiement vers d'autres sphères hors de la sphère religieuse ?

Cette question me semble mériter attention dès lors que la modernité politique s'est historiquement élaborée dans un rapport étroit et équivoque à la religion. En effet, la séparation de ces deux ordres s'est opérée au prix d'emprunts par le politique le plus émancipé, aux schèmes religieux.

Tout en souscrivant à la démarche méthodologique de l'auteur, je me demande dans une autre perspective, dans quelles limites peut-on donc faire l'économie d'une définition du sacré ? Si le sacré est consubstantiel au social, comme l'orthodoxie durkheimienne nous l'enseigne, alors la désacralisation du pouvoir sous l'effet de sa sécularisation ne serait en définitive qu'un transfert de sacralité, vidée de sa substance religieuse. On est dans un schéma voisin à celui qui a lié les « religions de salut terrestre » aux « religions de salut terrestre » pour reprendre deux expressions célèbres. Si en revanche le sacré est une « construction historique, à l'intérieur d'un religieux lui-même historique », il devient une application particulière du religieux à une époque bien spécifique. Aussi, si dans ce sens l'on s'en tient à une définition stricte du sacré, qui y voit l'attestation d'un invisible fondateur et supérieur (l'au-delà), en un lieu, en un être, visible, d'ici-bas (Merleau-Ponty, Gauchet), on ne peut soutenir que la vie humaine est sacrée ou en tout cas comprendre cet interdit protecteur à la lumière d'une telle catégorie. Plus largement, la sacralisation de l'individu-roi à laquelle nous assistons par le biais de l'idéologie des droits de l'homme ne peut être ainsi considérée. N'y aurait-il alors de sacré que ce qui est susceptible d'une

incarnation prenant au plan politique la forme d'une médiation établissant un rapport de nature hiérarchique et inégalitaire ?

Deuxième observation ; elle porte sur la quatrième séquence évoquée par l'auteur et commentée par Sghir Janjar. J'entends bien la « tendance lourde » que signale l'auteur et n'ai pas de mal à en partager le principe. Je m'interroge sur le fait de savoir si nous disposons du recul nécessaire pour pouvoir ainsi la qualifier ? Je ne conteste pas l'orientation générale, je m'interroge sur sa portée. Ma perplexité tient à certains faits. J'en retiendrais principalement deux que signale du reste mais qui sont passibles d'une interprétation plus nuancée. Le discours royal prononcé après les attentats de Casablanca. Je le comprends comme un discours fondamentalement à visée politique, (y compris en termes de positionnement de la monarchie), appuyé sur la réaffirmation et le recadrage de la légitimité religieuse de cette dernière. Les deux autres épisodes sont le discours prononcé par le ministre des habous à l'ouverture des « dorrous EL hassania » du ramadan de 2012, suivi de la cérémonie d'allégeance de la même année. Je veux bien voir dans ces exercices une « réinterprétation du patrimoine culturel et religieux » comme le signale Sghir Janjar, je ne puis m'empêcher d'y voir aussi l'indice d'une « sécularisation inassumée », donc bien davantage subie que voulue, et qui n'a sans doute pas fini, à tout le moins, de brouiller la lisibilité de « la tendance lourde » que prête Sghir Janjar à Hassan Rachik.

A.B

Légitimation et sacralité Royale

Hassan Rachik

Deux types de relations entre le sacré et la politique peuvent être, grossièrement, distingués. Le premier consacre la séparation entre les deux domaines. Le christianisme primitif fut fondé sur la séparation entre ce qui appartient à César et ce qui appartient à Dieu. La séparation a été également justifiée, dans différentes religions, par des croyances présentant la politique comme un domaine impure que les saints et les pieux ne devaient pas approcher. Les temps modernes ont connu des idéologies qui fondent politiquement et rationnellement la séparation de l'Eglise et de l'Etat (laïcité), de la sphère publique et de la sphère privée (sécularisation). Cette rationalisation politique, inscrite dans une vision du monde plus large valorisant le désenchantement du monde, domine depuis des siècles l'Occident. Le sacré et le politique y constituent deux domaines séparés, et les rares interférences observées (le caractère sacro-saint ou le statut religieux de certaines monarchies) n'ont guère d'incidences sur la politique.

Le second type est souvent étudié sous l'expression de la confusion du sacré et de la politique. Le cas le plus fréquent serait celui où la logique politique oriente, voire domine le sacré. Le sacré est dans ce cas encastré dans un système d'intérêts, d'enjeux et d'idées politiques¹. Ce type de relations entre le sacré et la politique n'est pas forcément érigé en système. Il peut se manifester de façon partielle. C'est le cas du mouvement nationaliste qui utilisa la prière, le jeûne et la fête du sacrifice à des fins politiques. Le fait de jeûner ou de ne pas sacrifier le mouton en signe de contestation de l'exil de Mohamed V sont des actes qui transforment des rites religieux en répertoire de contestation politique. Les fonctions de l'usage politique du sacré sont variées. Il peut s'agir comme, dans les exemples précédents, de rallier le maximum de Marocains à la cause nationaliste (fonction de mobilisation) traçant la frontière entre les patriotes et les traîtres (fonction d'identification). On peut invoquer Dieu et la tradition religieuse pour

¹ L'exemple le plus ancien et le plus étudié est celui de la Grèce antique démocratique où des catégories politiques comme celle de citoyen, de métèque et d'étranger ont été appliquées au sacrifice et au rapport au sacré en général. Cette logique démocratique, au sens grec, s'est substituée à celle aristocratique fondée sur la séparation entre les prêtres et les gens du commun.

justifier son pouvoir (fonction de légitimation), comme on peut recourir au serment pour sceller un pacte politique (fonction de consécration).

Le champ de l'étude du sacré et du politique au Maroc est très vaste. Nous nous limitons ici à une esquisse du rapport entre la légitimation politique et la sacralité royale. Dans l'histoire politique d'un pays, il y a des moments et des contextes où la référence au sacré devient une question discutable, voire un enjeu du débat public. Hassan II était souvent critiqué en termes politiques, en attaquant ses prérogatives politiques et en utilisant un vocabulaire politique (monarchie absolue, régime réactionnaire...). La critique de sa légitimité religieuse restait marginale, même avec l'évènement de l'islamisme dit radical (cf. Tozy, pp. 167-247). Juste après l'intronisation du roi Mohamed VI, des aspects de la sacralité royale ont été publiquement critiqués. Mais c'était des initiatives individuelles. Récemment, dans le cadre de l'ambiance baptisée le printemps arabe et plus particulièrement les débats qui ont accompagné le projet de la constitution de 2011, la question de la sacralité a été fréquemment soulevée et pour la première fois de façon collective. Parmi les slogans du mouvement 20 février : « Assez de sacralité, plus de liberté (*baraka men lmouqaddassate, zidouna fl hurriyate*) » « Ni sujétion, ni sacralité » (la ra'aya la qadassa) C'est dans ce contexte que j'ai repris l'étude de la question entre la politique et le sacré en essayant, cette fois-ci, de l'inscrire dans un cadre temporel et spatial plus large (voir Rachik, 1992, pour une approche du rapport entre la politique et le sacré au niveau local).

Le caractère sacré de la monarchie s'appuie, traditionnellement, sur différents registres : la chérifibilité, la baraka, la bay'a, le califat, l'imamat ou la commanderie des croyants. Depuis le début du siècle passé, le dispositif de légitimation s'est complexifié, notamment suite à l'introduction et à l'adoption de notions modernes par les intellectuels du mouvement national (le roi symbole de la nation, la monarchie constitutionnelle...)

Je propose d'analyser les conceptions de la sacralité royale en les plaçant dans des configurations culturelles plus larges. Cependant, une telle approche serait abstraite, si elle n'est pas mise en rapport avec les actions, les structures et les processus politiques dans le cadre desquels les notions de la sacralité royale sont utilisées. La sacralité en politique n'aurait de sens que liée à l'arène politique avec ses interactions, ses tensions et ses conflits entre des acteurs politiquement situés. Couper la sacralité de ses usages politiques aboutirait au mieux à une exégèse du lexique sacro-politique. J'ai toujours essayé de privilégier un accès empirique aux notions étudiées. Dans le présent papier, les conceptions de la sacralité ne sont pas approchées comme un système d'idées clos et coupée des processus politiques concrets,

au contraire elles sont, chaque fois que la documentation le permet, saisies dans des situations concrètes où elles sont utilisées. C'est dans ce rapprochement entre des conceptions du sacré et des processus politiques que nous avons un peu de chance de saisir, à la fois, les dimensions idéologiques et pratiques du rapport entre la politique et la sacralité.

L'approche combinée en termes de configuration culturelle et de situation politique permet de déterminer la place de la sacralité dans le dispositif de légitimation du pouvoir monarchique et de saisir les effets politiques de l'usage de tel ou tel type de légitimité sur la pratique politique et les rapports de pouvoir. Par exemple, une grande différence existe entre se réclamer descendant du Prophète Mohamed comme le fait la majorité des chérifs, une autre est de réclamer et de légitimer, au nom de cette même descendance, une discrimination politique entre chérifs et *l'amma* (gens de commun). C'est bien de montrer les fondements culturels d'une légitimité (c'est quoi la *baraka*, c'est quoi être chérif, la différence entre chérif, *mrabet* et *agourram*, etc.), c'est encore mieux d'en saisir en plus les effets politiques.

Il n'est pas possible dans le présent travail d'aller dans l'analyse détaillée des différentes notions liées au rapport entre la légitimation politique et la sacralité royale. Nous proposons plutôt un aperçu sur les changements les plus significatifs qu'a connu ce rapport durant un peu plus d'un siècle². Pour plus de clarté, la méthode d'exposition sera davantage chronologique que thématique. Commençons par l'époque précoloniale.

1. Profusion du sacré

Il est trivial de dire que la théorie du sacré adoptée par un chercheur oriente l'analyse qu'il fait du rapport entre la politique et le sacré. Les théories inspirées des travaux d'Emile Durkheim, de Marcel Mauss ou de Mircea Eliade exagèrent la séparation du sacré et du profane. Les êtres et les choses sacrés sont mis à l'écart et protégés par des interdits religieux. Communiquer avec le sacré exige le recours à des rites. Les rois-dieux, qui ont fait le bonheur de pas mal d'anthropologues, fournirent des illustrations à cette conception du sacré.

Au début du siècle passé, c'est Doutté qui se chargea d'appliquer l'approche durkheimienne à la monarchie marocaine et aux phénomènes religieux en général. Il parla même du « *caractère magique de la royauté, survivance de vieilles croyances aux hommes-dieux* ». Décrire la sacralité du sultan revient

² Mon intention de départ était de me limiter au règne de Hassan II et de Mohamed VI. Mais de comparaison en comparaison (Hassan II et Mohamed V...), j'ai été conduit à élargir le cadre temporel de l'étude.

alors à décrire la façon dont il est séparé de ses sujets et du monde ordinaire en général. Mais comme il existe rarement de séparation absolue, comme il est nécessaire de communiquer avec le sultan, il faut aussi décrire les rites observés à son égard. La séparation et la communication sont réglées par des rites négatifs (tabous) et positifs. Autrefois, le sultan vivait seul, il ne devait pas être vu. Il ne voyait que le *hajib* (chambellan, littéralement celui qui voile) qui servait d'intermédiaire. Il devait éviter le soleil, ce qui explique l'usage du parasol. Doutté mentionna aussi quelques aspects du protocole royal en rapport avec la sacralité du sultan : Ba Hmad (premier Vizir) se prosternait et se présentait pieds-nus devant le sultan Abdelaziz (Doutté, 1909, pp. 187-188)³

La sacralité ne se réduit pas à l'accomplissement de rites. Pour les gens qui y croient, elle se manifeste, dans la vie quotidienne, de façon bénéfique ou maléfique. Il y a la *baraka* du sultan mais aussi sa malédiction (*da'wa, sakth*). Le roi est une source de *baraka* pour tout le pays. Selon Doutté, ce que le peuple cherchait, ce n'était pas un bon gouvernement, mais la *baraka* du sultan (*Ibid*). Cette notion de *baraka* explique le fait que le sultan ne devait ni voyager par mer, ni sortir du pays (Westermarck, 1968, vol. i, p. 92) Le sultan Abdelaziz voulait aller à Paris, mais ne pouvait pas (Doutté, 1909, p. 188) Depuis les Almohades, aucun sultan ne traversa la mer (Bidwell, p. 67). C'est même cette représentation magique du pouvoir, qui associe la conduite du Sultan à la bénédiction du pays, qui explique largement, selon Doutté, la chute du Sultan Abdelaziz. En s'ouvrant sur l'Europe et ses objets (bicyclettes, automobiles, billard...), il s'était attiré le mépris et le mécontentement de ses sujets (Doutté, 1909, 167-168). Westermarck souligne aussi la *baraka* du sultan. Il parle de « *royal holiness* » (sainteté royale) :

« Cette baraka lui est conférée par quarante saints qui passent chaque matin au dessus de sa tête... Je me suis laissé dire que Mouley Abd-el-Aziz avait perdu son trône parce que l'aide sainte lui avait été retirée. C'est de la baraka du sultan que dépend le bonheur du pays tout entier. Quand elle est forte et sans souillure, les récoltes sont abondantes, les femmes mettent aux mondes des enfants bien conformés, le pays prospère à tous égards. Pendant l'été de l'année 1908, où la pêche des sardines fut exceptionnellement bonne, les indigènes de Tanger attribuèrent cette circonstance à l'avènement de Mouley Hafid ; en revanche sous le règne de son prédécesseur, c'est la détérioration ou la perte de la baraka du Sultan que furent imputés les troubles et les soulèvements, la sécheresse et la famine.

³ Walter Harris, qui fréquentait la cour du Sultan Abdelaziz, était témoin oculaire du protocole royal. Il nous a laissé quelques brèves descriptions. Par exemple, « *Sometimes His Majesty gives an audience to an official, a local governor of a tribe, who, barefoot, approaches the Sultan, falls upon his knees, and three times touches the ground with his head...* » (Harris, p. [1921], 1983, p. 55)

Le fait est que tous les fruits tombaient des arbres avant d'être parvenus à maturité. Bien mieux : même dans les parties du pays qui n'avaient jamais été soumises au régime politique du Sultan, les habitants croyaient que leur bien-être, et spécialement leurs moissons, dépendaient de sa baraka. »
(Westermarck, 1935, p. 113 ; 1926, vol. i, pp. 38-39)

Mentionnons en passant que les croyances de l'époque furent prises en considération par les rédacteurs du projet de la constitution de 1908 qui déclare dans son article 7 : « *Tout sujet du Royaume doit obéissance à l'Imam chérifien et respect à sa personne parce qu'il est l'héritier de la Baraka* ».

On peut reprocher aux anthropologues de l'époque d'exagérer la sacralité et la baraka du sultan. Ceci s'expliquerait par le postulat selon lequel les causes des phénomènes politiques, dans les sociétés traditionnelles, doivent être recherchées dans la religion supposée dominer tous les aspects de la vie sociale. Dans ce paradigme et pour ce type de société, rechercher une explication politique à des faits politiques était hors question. On sait que le roi ne gouverne pas seulement avec sa baraka, qu'il dispose aussi d'une armée, d'une administration, d'un soutien des élites, des tribus, etc. Le sultan ne peut être réduit à un saint. Car contrairement à celui-ci, il est contraint d'user, le cas échéant, de la violence. Mieux, la croyance dans baraka du sultan peut être aussi une conséquence de sa réussite militaire (cf. Jamous, pp. 221-230)

Traditionnellement, deux conceptions majeures résument l'accès des gens à la sainteté et à la sacralité. La plus ancienne souligne les qualités personnelles acquises par des pratiques extraordinaires manifestant la sainteté : l'ascèse, la science, la charité, le jihad, etc. La seconde est fondée sur la généalogie (descendance du Prophète, d'un compagnon du Prophète, d'un saint). Ici la sainteté est liée à un statut prescrit (hérité des ancêtres). La notion de baraka, qui dépasse le monde des humains, s'applique à plusieurs statuts (chérifs, *agourram*, *wali*, *çalih*, *salik*, *majdoub*) Mais le domaine de la baraka du saint est délimité. En principe, le saint ne fait de la politique que s'il y est invité par les gens du commun. Ceux-ci peuvent faire appel à lui pour résoudre leurs conflits et sceller leurs décisions politiques. Il existerait une division du travail entre le saint et le politique ponctuée par une compétition plus ou moins déclarée. Cette division du travail ne s'applique pas au sultan qui ne se contente pas d'être fort, mais fonde sa force et sa violence sur des notions similaires à celles définissant le mode prescrit de la sainteté : la baraka liée à la descendance chérifienne. Nous sommes devant une combinaison de deux aspects du pouvoir, l'un fondé sur la force et la violence et l'autre fondé sur la sacralité. Mais le discours traditionnel de légitimation insiste sur la baraka.

Selon l'historien Naciri, le sultan Abderrahmane Ibn Hicham conféra, suite à sa bay'a, bay'a la baraka au pays qui connut la paix et la prospérité. La pluie tomba et les prix aussi (Naciri, vol. 9 : pp. 4, 143, 128) La pratique rituelle populaire manifeste aussi la sainteté du sultan : « La population implore sa clémence ou son pardon par les moyens coutumiers de la *dabiha* (sacrifice) et du *'âr* ; on se réfugie sous le canon devant la tente du souverain comme devant n'importe quel sanctuaire. » (Laroui, 1977, p. 112; voir Bourqia, 1999, pp. 246-248)

Nous sommes en présence d'une conception cumulative de la sacralité. Sous la dynastie alaouite, les prétendants au pouvoir doivent être des chérifs alaouites. Mais c'est le plus fort qui sera présenté comme étant choisi par Dieu. La bay'a, modèle institué par le Prophète Mohamed et consacré par le Coran, référant aux notions de serment et de contrat, est la consécration d'une victoire politique. Le sultan n'est pas seulement un chérif, il est aussi et surtout un chef d'armée. Cependant, la justification essentielle du sultanat, présenté par les juristes comme un imamat et califat, est essentiellement religieuse. Le sultan devait assurer le maintien du culte en assurant la sécurité, la paix et en luttant contre le désordre (*fitna*) (cf. Laroui, 1977, pp. 71-73).

En tant que chérif, le sultan possède déjà la baraka. Mais l'intensité de celle-ci augmente, croit-on, une fois le chérif devient sultan. La baraka s'appuie sur la bay'a. Elles sont complémentaires, mais n'ont pas la même portée. La baraka, à la différence de la bay'a, concerne tout le pays, soumis et insoumis. On cite souvent le cas du sultan Soulaymane vaincu par les Berbères du Moyen-Atlas en tant que sultan mais respectueusement reçu en tant que chérif. Ce cas illustre le caractère double de la personne du sultan : la part associée à la violence et la part associée à la sacralité. Le sultan régnait partout, mais ne gouvernait qu'en certains endroits. (cf. Geertz, pp. 91-93)

Laroui conclut comme suit son analyse de la structure politique du Maroc au XIX^e siècle : « Certes l'Etat en tant qu'ordre, rationalité, forme, n'est pas isolé au sein du Makhzen. Le sacré, le religieux, le civil, le militaire y sont encore juxtaposés, sinon confusément mêlés » (Laroui, 1977, p. 124) Ceci peut être vraie au niveau structurel et institutionnel, mais non au niveau idéologique. Sur le plan de la légitimation, il n'existe pas de juxtaposition, ni de confusion de plusieurs registres, la référence à la religion et au sacré est abondante et dominante. Mais cela ne veut pas dire que toute explication et compréhension de la politique traditionnelle doit passer par le religieux et le sacré. Il arrive souvent que la logique de l'action politique dépasse le cadre religieux. Les révoltes urbaines et tribales, les intrigues entre les prétendants, la gestion

quotidienne de l'administration, la conduite de l'armée, etc., ne sont pas nécessairement dominées par des représentations religieuses.

2. Genèse du désenchantement du pouvoir du Sultan

Le modèle traditionnel du pouvoir royal, succinctement décrit plus haut, a été bouleversé pendant la période du protectorat. Le changement le plus significatif consiste dans la dépossession du sultan, pour la première fois de l'histoire du Maroc, de l'exercice de la force et de la violence. Que devient un Sultan dont la sacralité ne repose plus sur la force et la violence?

Le Protectorat qui s'engagea à sauvegarder le respect et le prestige traditionnel du Sultan. Lyautey voulait à la fois conserver et réformer le sultanat. Il écrit dans une lettre de 1912 : « *Me suis-je attelé, bien que sans beaucoup d'espoir, à lui rendre son allure traditionnelle et son intégrité. J'ai écarté soigneusement de lui toutes les promiscuités européennes, les automobiles et les dîners au champagne. Je l'ai entouré de vieux Marocains rituels. Son tempérament de bon musulman et d'honnête homme a fait le reste.* » (Cité in Bidewell, 1973, p. 65) Toutefois, Lyautey voulait moderniser le sultanat. Il poussa le sultan à sortir de son palais, à voir et à être vu par son peuple. Il organisa de grandes cérémonies pour le montrer en public, des visites dans le sud du pays et dans les régions récemment 'pacifiées'. Il ordonna aux officiers français de veiller à la présence de la foule acclamant le Sultan lors de ses déplacements. En très peu d'années, la *harka* et la *mhalla* ont disparu à jamais, laissant la place au cortège royal dans sa version moderne. Lyautey fit découvrir au Sultan d'autres modes d'apparition que celles belliqueuses. Il lui organisa des visites à des expositions, l'inauguration d'écoles, d'hôpitaux et d'autres réalisations du Protectorat. C'est dans le cadre de ses nouveaux rôles que le Sultan Moulay Youssef transgressa l'un des tabous les plus anciens. En juillet 1926, il traversa la mer à l'occasion de sa visite à Paris où il inaugura une mosquée (Bidewell, p. 65-67) Son fils, Mohamed V qui lui succéda en 1927, partira en France, vers la moitié de l'été, chaque année (Dubois-Roquebert, p 67)

Ce processus de « réforme » du sultanat sera presque abandonné après le départ de Lyautey en 1925. Lors des premières années de son règne, Mohamed ben Youssef, un jeune de 17 ans, était souvent reclus dans son palais. Quelques années plus tard, il se trouvera porté et supporté par les jeunes militants et intellectuels nationalistes. Depuis la fin des années 1920, ceux-ci ont élaboré un discours de légitimation politique inédit. Ils ont entamé, à leur manière, un processus de désenchantement de la royauté en insistant davantage sur sa dimension politique que religieuse.

L'une des innovations majeures consistait dans l'institution de la fête du trône comme un contexte politique inédit permettant l'usage d'un vocabulaire politique et la performance de rites séculiers. Elle fut célébrée pour la première fois le 18 novembre 1933 dans quelques villes (Salé, Fès, Marrakech). Elle fut proposée quelques mois auparavant (juillet 1933) dans la revue « *majallat al-maghrib* » : « nous demandons aussi à ce propos que le gouvernement prenne une décision qui fait du jour de l'intronisation de Sa Majesté une fête nationale (*'id watani*) ». Dans la même revue (novembre, 1933), Ibn Abbas recommandait aux notables et aux intellectuels de mettre en place un programme des festivités. Tout d'abord, il fallait composer un hymne sultanien (*nachid sultani*). Les associations littéraires devaient organiser des meetings (*mahrajanat*) où seront donnés des conférences et des discours et où seront lus des poèmes rappelant la vie du roi et son époque glorieuse. Il précisait aussi qu'on devait également montrer aux gens que « *le jour de la fête est le symbole d'une nation qui a une civilisation séculaire.* » La célébration de la fête de 1933 à Fès se termina par la récitation en chœur d'un poème de Mohamed al-Qorri intitulé « le Sultan des jeunes » suite auquel les assistants scandèrent des vivats au roi et des prières pour la gloire du Maroc (*Majallat al-maghrib*, décembre, 1933). Par ailleurs, la fête du trône était devenue une occasion où les nationalistes adressaient des télégrammes de félicitation au Roi (cf. Rachik, 2003, pp. 95-112)

La visite royale de Fez le 8 mai 1934 constitue une date notable dans le renforcement de l'image du Roi par les nationalistes. *L'action du peuple* (4 mai 1934), invitait les habitants de Fès à pavoiser et à venir acclamer le Sultan. Ce sont des militants nationalistes qui ont organisé un accueil populaire au Sultan. C'était la première occasion publique saisie par les nationalistes pour manifester leur soutien au Roi. On scandait des slogans nationaux (*houtafat wataniya*) : « vive le Roi » (« *yahya al Malik* »), « vive le sultan », « vive le Maroc », « vive l'Islam », « à bas la France ».

Durant la période allant de 1937 à 1943, les relations entre le Roi et les nationalistes seraient devenues lâches. Le Roi s'écartait progressivement de l'élite nationaliste à laquelle il aurait reproché son intransigeance, son caractère secret et son appel à l'action directe. C'est à partir de 1944 que les liens entre le Roi et les nationalistes se sont renoués et renforcés autour de l'idée de l'indépendance du pays. Plusieurs occasions furent saisies par les nationalistes pour manifester leur soutien au Roi (préparation du manifeste de l'indépendance en 1944, visites royales à Marrakech et au Sud du Maroc en 1945, à Tanger en 1947 et surtout durant son exil).

La contribution du mouvement national et de Mohamed ben Youssef lui-même au désenchantement du sultanat mérite une étude plus détaillée et

plus approfondie. Mais nous pouvons dire que l'idée soutenue par Geertz du triomphe du roi marabout, de l'autorité religieuse sur l'autorité politique (Geertz, 1992, p. 96 ; Munson, 1993, p. 125-126), ne correspond pas à la conception que se faisaient les acteurs politiques de Mohamed V. Le stock des idées et actions légitimant le roi s'est enrichi d'un lexique séculier nouveau définissant une dimension inédite de la royauté. Au « symbole (*ramz*) de la nation », s'ajoute l'idée « du héros (*batal*) de la libération du pays ».

Le discours nationaliste (savant) référait moins aux registres traditionnels de légitimité du roi et notamment celui référant à sa sacralité. Par ailleurs, mise à part la croyance dans la parution du roi dans la lune lors de son exil, ce qui est une manière de le rendre aussi bien sacré que présent, il est difficile, pour l'heure, de documenter de façon détaillée les représentations populaires au sujet du statut du roi. Mais nous pouvons retenir l'idée très répandue à l'époque de la simplicité du Sultan Mohamed V⁴. L'idée d'un roi simple et populaire constitue une grande rupture avec le passé politique traditionnel. Rappelons que, avant 1934, le sultan Mohamed ben Youssef se trouvait complètement isolé dans son palais, et que les usages traditionnels limitaient les circonstances d'apparition du Sultan en public. L'idée d'une sacralité fondée exclusivement sur la séparation avec les gens du commun (*'amma*) et même avec l'élite était ébranlée. Elle est contraire à l'adoption d'une légitimité populaire progressivement construite par les nationalistes et par Mohamed V. Dans ses discours du trône, le Sultan s'adressait à son peuple. Les relations entre le roi et ses sujets ne se réduisaient plus, au moins symboliquement, à des relations avec des notables et des savants (allégeance, cadeaux à l'occasion des fêtes religieuses...), à une visite ponctuelle d'une localité, d'un sanctuaire... Pour la première fois, un roi s'adressait au peuple marocain et non pas seulement à l'un de ses segments (notables, marchands de telle ville, tribus de telle région, confréries de telle *tariqa*, etc.). Cette quête d'une légitimité populaire a changé significativement le dispositif des registres traditionnels de légitimité royale. Car si la sacralité peut être le monopole du pouvoir royal, il n'en sera pas de même pour la légitimité populaire qui sera disputée par les différents acteurs politiques.

⁴ Le médecin de Mohamed V rapporte : « Souvent alors qu'il conduisait sa voiture, il lui arrivait de répondre à l'appel d'un auto-stoppeur, de discuter avec lui sans lui révéler son identité. » « Il lui arrivait d'entrer incognito chez un modeste épicier berbère » (Dubois-Roquebert, p. 94) Après l'indépendance, plusieurs cas illustrent la sa simplicité sont rapportés. En mai 1957, au stade de Casablanca, il abandonna la tribune officielle vers les gradins populaires d'où il assista à un match de football (Lacoture, J et S, 1958, p. 100) Moi-même, petit, j'ai entendu dire qu'il mangeait le couscous avec les gens devant les mosquées.

D'autres aspects du désenchantement de la royauté concernent la sphère privée du roi. A propos de l'opération chirurgicale subie par Mohamed V le 13 octobre 1937, Docteur Dubois-Roquebert (qui supervisa l'opération) écrit :

« Ce qui surprenait ses sujets c'était que le Sultan, ce descendant du Prophète, chef non seulement temporel mais spirituel, confiât un corps pour eux sacré à des mains profanes. En acceptant de se faire opérer comme il l'a fait, Sidi Mohammed Ben Youssef donnait, pour la première fois, l'exemple nécessaire à son peuple pour que sa mentalité évolue rapidement vers l'acceptation de l'acte chirurgicale. » (Dubois-Roquebert, 2003, p. 77)

Le sultan faisait aussi pratiquer la circoncision chez ses deux fils, le prince Hassan et le prince Abdallah, selon les méthodes chirurgicales modernes. Déjà en 1929, il demanda, dans une lettre, qu'une sage femme française soit présente lors de la naissance du prince (Dubois-Roquebert, 2003, pp. 79, 106)

Qu'il s'agisse du domaine politique ou du domaine privé, très peu documenté, nous pouvons conclure à un relatif désenchantement de la fonction royale (disparition de plusieurs aspects liés à la sacralité royale et adoption d'autres aspects plus séculiers). Les intellectuels nationalistes ont contribué, selon les moyens et les opportunités qui leurs étaient offertes, à la sécularisation du pouvoir royal et de la politique en général. La référence à la tradition religieuse reste dominante mais elle n'est plus la seule. Il faut noter que si la légitimation religieuse continue à être assumée en tant que telle et de façon explicite, celle relative à la sécularisation se fait de façon implicite et latente. L'idée et le mot de sécularisation seraient même rejetés par ceux qui les ont mis en pratique.

Un mot sur le court règne de Mohamed V après l'indépendance (1955-1961). Plusieurs changements consacrèrent la tendance de sécularisation déjà entamée. On peut citer l'abandon officiel du titre du Sultan au profit de celui du roi, de l'appellation « Royaume chérifien (*Iyyala charifa*) » au profit du « Royaume du Maroc ». *Dar al-makhzen* est devenu palais royal, rue *dar al makhzen* à Rabat devenu avenue Mohamed V, etc. (Hughes, 2003, 105, 153) Toutefois, il ne s'agit pas d'une révolution systématique traquant tous les aspects politiques traditionnels. Ce n'est pas le style du régime. Le type de changement adopté, et ceci est une constante y compris sous les règnes ultérieurs, est largement éclectique. Le mot chérifien, par exemple, est encore employé pour qualifier le seau du roi apposé aux Dahirs.

Le contexte n'est plus celui de libération et de fédération des efforts contre le colonisateur. Dorénavant, Mohamed V règne et gouverne. Ce changement structurel eut des implications sur le plan idéologique. Prenons l'exemple de la question de la qualification du régime juridique des actes royaux. Dans

l'affaire Rounda, un ancien *cadi* suspendu de ses fonctions par *dahir* (1960), la question était de savoir si le *dahir* en question peut être annulé pour excès de pouvoir. La Cour suprême s'est déclarée incompétente car l'acte émane du Souverain. Sous le protectorat, la Cour d'appel de Rabat opéra une distinction entre le *Dahir-loi* et *Dahir-décret* ce qui permettait aux administrés d'attaquer ce dernier (Essaïd, 1992, p. 149) La même année la Cour de justice affirma qu'une déclaration ou un ordre du Roi a valeur de force de loi. En l'absence d'un texte juridique, la Cour d'appel de Rabat (10 février 1960), s'est appuyé sur le Discours du Trône de 1959, qui condamne toute idéologie matérialiste comme contraire à l'Islam, pour dissoudre le Parti communiste marocain. L'arrêt rappelle aussi les statuts du roi en tant que gardien spirituel.

Ces exemples montrent l'émergence de nouvelles institutions publiques qui allaient prendre en charge la production de nouvelles normes consolidant la légitimité de la monarchie. Commence alors la marginalisation idéologique du discours nationaliste en tant que source principale de légitimation de la monarchie. L'enjeu a complètement changé, et les premiers pas dans la justification de la suprématie de la monarchie sont à peine esquissés. La phase suivante, correspondant au règne de Hasan II, connaîtra une consolidation et une resacralisation du pouvoir royal.

3. Resacralisation du pouvoir royal

Sous le règne de Hassan II, les contextes de légitimation étaient marqués, sur le plan politique, par des tensions et des conflits quasi-permanents avec ses opposants, et sur le plan idéologique, par une volonté de modernisation de l'Etat et de restauration de la tradition dans sa double dimension locale et musulmane.

Partons d'une analyse simple classant les registres traditionnels de légitimité selon qu'ils sont retenus ou non par la Constitution de 1962. Aucune mention n'est faite, ni de la *baraka* du roi, ni du *chérifisme*, ni de la *bay'a*, ni du *califat*. La Commanderie des croyants reste l'unique institution traditionnelle retenue. Les charges qui lui sont inhérentes sont à la fois religieuses et séculières⁵. On peut parler dans ce cas d'un désenchantement

⁵ « Le roi, Amir al Mouminine (commandeur des croyants), symbole de l'unité de la nation, 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. Il garantit l'indépendance de la nation et l'intégrité territoriale du royaume dans ses frontières authentiques ». (Article 19, Constitution, 1962) La Constitution de 1970 introduit une nouvelle qualité du roi, celle « le représentant suprême de la nation », qualité reprise par les Constitutions ultérieures y compris celle de 2011.

normatif dont l'importance ne peut être minimisée. S'agissant du volet pratique, nous allons voir comment Hassan II fera de la Commanderie des croyants une sorte de cheval de Troie où se cachent, mais prêts à sortir, divers registres traditionnels de la légitimité. Le désenchantement normatif est vite rattrapé par un réenchantement effectif du pouvoir royal, notamment à partir des années 1980.

Vers la fin de son règne, Hassan II parla de la Commanderie des croyants en ces termes :

« En France, le roi, une fois sacré, devenait roi de droit divin. Chez nous, l'émir des croyants est de mission divine, car il n'existe pas de droit divin. Il est considéré par tous ses sujets comme le représentant de Dieu sur terre. Là encore le hadith déclare que l'émir est 'le parasol et la lance de Dieu'. Le parasol sous lequel vient s'abriter tous ceux qui sont victimes d'injustices, la lance pour défendre les acquis et combattre l'hérésie. Cette mission divine vous fait obligation d'être musulman sunnite, de veiller à l'application de la religion et de régler les affaires civiles. » Dans le même entretien, Hassan II rappelle qu'« On ne doit pas oublier que le Maroc est un empire, et qu'il faut le tenir par son seul dénominateur commun qui est la monarchie à caractère religieux » (Hassan II, 1993, 94, 172)

En comparant le sens et le contenu donné ici à la Commanderie des croyants avec celui de l'article 19 des différentes constitutions, nous avons l'impression qu'il ne s'agit pas de la même institution. L'article 19 n'emploie pas de vocabulaire religieux comme 'mission divine', 'représentant de Dieu sur terre', 'parasol et lance de Dieu' ou 'combat de l'érésie'. Le même décalage avec la terminologie constitutionnelle peut être observé concernant la qualification du pays (empire/royaume) et de la monarchie (à caractère religieux/constitutionnelle)

Comme pour toute autre institution ou notion, il serait erroné de définir la Commanderie des croyants de façon univoque, définitive et claire. Nous évitons ce genre de définition qui domine les sciences sociales et optons pour une définition où l'approche du chercheur ne fait pas violence aux usages vagues, divers et contradictoires des notions suivant les acteurs et les contextes, en leur imposant des contours clairs et fixes. C'est pourquoi nous ne trouvons aucun intérêt à définir de façon figée la Commanderie des croyants comme étant une institution religieuse ou une institution politique ou un mélange des deux. Nous la définissons en partant de l'usage (ou du non usage) dynamique qu'en font les acteurs. Cependant, nous serons contraints, dans les limites de ce texte, de mettre l'accent sur la pratique du roi. L'usage qu'en font les exégètes (notamment le ministère des affaires

islamiques), et d'autres acteurs politiques, alliés ou concurrents, ne peut être traité ici en détail.

Comme toute notion inscrite dans la pratique sociale, la Commanderie des croyants est une notion malléable en ce sens qu'elle peut recevoir des sens différents, voire contradictoires, suivant le contexte, les enjeux, la nature du partenaire, etc. Nous proposons d'esquisser une interprétation de ces différents sens.

Sens politique/champ politique

Durant les années 1960, l'usage fait de la Commanderie des croyants est un usage politique inscrit dans un champ et dans un contexte politiques. C'est en tant que Commandeur des croyants, que Hassan II décréta, conformément à la Constitution, l'état d'exception (Décret royal, 7 juin 1965). Aucune idée, ni justification religieuse n'est invoquée. Le Commandeur des croyants agit en tant que garant de la continuité du fonctionnement institutionnel, un rôle politique dont l'exercice se contente d'une légitimité constitutionnelle⁶. Plusieurs décrets royaux seront pris au même titre entre juin 1965 et février 1969⁷. D'après l'objet des décrets et leurs domaines d'intervention, il est facile de déduire le caractère politique de l'usage de la Commanderie des croyants : décrets royaux relatifs à l'attribution de terres agricoles, aux Sociétés d'investissement, à l'Office de commercialisation et d'exportation, etc. Nous schématisons ce type d'usage par le couple « sens politique/contexte politique »

Sens religieux /champ politique

Nous avons distingué un deuxième type d'usage où le sens donné à la Commanderie des croyants est religieux mais instrumentalisé dans un champ politique (« sens religieux /champ politique ») Dans un discours royal adressé aux députés (octobre 1978), la suprématie du roi est ainsi légitimée :

« [...] dans son livre sacré, Dieu a dit : « Dis-leur d'agir car votre action sera apprécié par Dieu, par son Prophète et par l'ensemble des croyants. »

⁶ Voici un autre exemple de cet usage politique de la Commanderie des croyants (type premier). Le 9 juillet 1983, Hassan II annonce le report des élections législatives prévues pour septembre (en prévision de la tenue du référendum au Sahara) C'est en vertu d'un dahir (publié le 14 octobre) que le roi a pu combler le vide constitutionnel et exercer toutes les prérogatives entre la fin du mandat législatif (13 octobre 1983) et la tenue d'élections législatives le 15 septembre 1984.

⁷ La Constitution de 1962 remplaça le mot dahir par celui de décret royal. Le retour en 1970 à l'appellation de dahir est une manière de marquer la prééminence des décisions du Roi sur celles du parlement (Essaïd, 1999, pp. 160)

Je considère que ce verset a été inspiré à notre Prophète comme s'il avait pour but de nous indiquer la voie à suivre. [...] vous les élus, vous avez une mission de contrôle, mais qui a la charge de contrôler les contrôleurs, c'est Dieu, son Prophète et les croyants. Le contrôle de Dieu c'est celui de votre conscience. Votre action sera appréciée par Dieu et par son Prophète, c'est-à-dire le représentant de son Prophète sur terre qui est le responsable suprême dans le pays. »

La voie à suivre n'est pas indiquée par la Constitution, mais par un verset coranique qui, de surcroît, est interprété sur mesure. La démonstration est simple : comme le roi est le représentant du Prophète sur terre (notion non juridique), il dispose de la responsabilité suprême. Comme le remarque Tozy, la Constitution ne chapeaute pas l'édifice normatif. Le roi Commandant des croyants, mobilisant la tradition, se place entre elle et Dieu (Tozy, 1999 p. 99)

L'usage politique de la Commanderie des croyants prendra une expression différente, plus explicite et plus étoffée lors du différend qui opposa Hassan II aux députés de l'USFP suite à leur décision de ne pas siéger au delà de leur mandat (juin 1981). Ils ont respecté la décision de leur parti qui ne reconnut pas l'allongement du mandat parlementaire proposé par Hassan II et approuvé par référendum en mai 1980. Ils ont finalement réintégré le parlement, à titre personnel, suite à une attaque militaire dans le Sahara jugée menaçante pour l'intégrité territoriale du pays. Ce différend a fait l'objet d'un long commentaire lors de son discours à l'ouverture de la session parlementaire du 9 octobre 1981. Hassan II estime que l'attitude des députés en question est « contraire à la Constitution et constitue un geste d'hostilité à l'endroit de l'ensemble de la communauté musulmane. » Les résultats du référendum doivent s'imposer à tous. Hassan II soulève un problème qui renseigne de façon significative sur la manière dont il utilise le droit positif et la tradition religieuse. Le problème pour lui réside dans le silence de la Constitution quant aux sanctions à prendre dans de cas similaires. Il explique que dans ce cas le Souverain constitutionnel ne peut pas se prononcer. Par contre, ajoute-t-il, le Commandeur des croyants a la possibilité de le faire en vertu du Coran et de la tradition du Prophète.

La dualité est explicitement et clairement exprimée entre le roi souverain constitutionnel souhaitant s'appuyer sur le droit positif et le roi commandeur des croyants transcendant la Constitution et le droit positif en général. Nous savons qu'un rôle politique est un ensemble de devoirs et de droits. Le devoir de référer à la tradition n'incombe pas au souverain constitutionnel mais au commandeur des croyants. Ce devoir est constitutif de son rôle religieux. Nous avons ici une délimitation claire entre deux le

rôle politique et le rôle religieux mais qui ne recoupe pas une distinction entre la sphère religieuse et la sphère politique. Au contraire, la commanderie des croyants, prise ici dans une acception religieuse, permet de passer d'une sphère à l'autre, de parer à un vide juridique et de sanctionner des acteurs politiques au nom d'une tradition religieuse. Comparée à la légitimation de type légal-rationnel, la légitimation de type traditionnel donne une immense liberté d'agir qui n'est pas exempte d'arbitraire.

La position du problème par Hassan II est claire, mais l'argumentation de la solution l'est moins. Il invoque un verset du Coran qui incite à la concertation. Ce qui justifie le recours au référendum. En ne respectant pas la concertation recommandée par le Coran, les députés se sont exclus de la communauté des Musulmans. Le vocabulaire employé par le roi pour décrire les députés et leurs actions est très dur et témoigne de la gravité de l'enjeu : désinvoltes, mystificateurs, égarés, puérils.... Mais à aucun moment il n'était directement question de sa personne, il ne se considérait pas, par exemple, l'objet d'une lèse-majesté. Les députés ne sont pas présentés comme désobéissant à sa personne mais au peuple et à sa volonté exprimée par référendum.

Pour résumer, la Commanderie de croyants permet au roi de référer, en marge du droit, au sacré, dans le but de baliser l'arène politique. Elle est ainsi utilisée comme un tremplin permettant d'aller vers d'autres notions relevant du sacré (l'ombre divine sur terre, le représentant du Prophète sur terre, ...) censées partager avec elle le même paradigme religieux. La suprématie du roi n'implique pas seulement la référence à la notion du sacré, ce que des constitutions monarchiques occidentales font, mais le pouvoir de référence au sacré, la liberté d'invoquer à n'importe quel moment la tradition (le non-droit) et de l'interpréter à des fins politiques. La Commanderie des croyants permet à Hassan II de forcer au respect de l'ordre politique et de s'instituer comme une source normative suprême et comme une instance de contrainte.

Sens religieux / champ religieux

La Commanderie des croyants peut être un rôle politique en vertu duquel le roi prend des décisions politiques, elle peut être aussi un rôle religieux invoqué à des fins politiques, et elle peut être encore un rôle religieux mobilisé dans un champ religieux. A partir du début des années 1980, ce troisième type d'usage va se renforcer suite aux dangers que représentaient les courants religieux qualifiés officiellement d'extrémistes, de déviationnistes, de subversifs, etc.

Il faut noter que Hassan II commença par intervenir dans le champ religieux sans invoquer la Commanderie des croyants. C'est le cas du dahir portant création du Haut-Conseil des Oulémas du Maroc (1/2/1980) qui est pris en la qualité de « Notre Majesté Chérifienne ». Sur le plan du contenu, il est fortement similaire aux dahirs ultérieurs pris en tant que Commandant des croyants. Il invoque la grande mission que Dieu lui « a confiée en vue de la conservation des valeurs sacrées de la Nation ». Il mentionne les menaces que représentent les courants subversifs et déviationnistes et le rôle dévolu aux Conseils des Oulémas pour préserver l'unité religieuse des Marocains.

Depuis 1981, nous assistons au recours, de plus en plus fréquent, à la Commanderie des croyants en tant que rôle religieux, mobilisé dans un champ religieux, face à des spécialistes du savoir religieux, et contre des concurrents agissant au nom de la religion. C'est ce rôle religieux qui prendra progressivement le dessus sur le rôle politique mobilisant la religion à l'encontre de protagonistes politiques. Dans un dahir portant sur la création du Conseil supérieur et des Conseils régionaux des Oulémas (8 avril 1981), Hassan II rappelle le thème de l'unicité du rite malékite qui fonde l'unité, la cohésion et la stabilité de la nation marocaine. Puis après avoir constaté « les dangers que les idéologies étrangères font courir à l'identité de la nation marocaine et à ses valeurs authentiques », il décida de créer, en sa qualité de Commandeur des croyants, un cadre institutionnel, le Conseil supérieur des oulémas, qui permet, sous son égide, à ces derniers de coordonner leurs efforts et de parer aux idéologies étrangères.

Hassan II éprouvait la nécessité d'une orientation politique du religieux, mais elle devait se faire dans un champ religieux clos où seuls les oulémas sont admis. Dans ce nouveau contexte, où la religion est présentée comme menacée, la commanderie des croyants a le devoir de la protéger. Il s'agit là d'une mission millénaire. Et lorsque la Commanderie des croyants tend à être fréquemment utilisée dans le cadre de cette mission, sa connotation religieuse devient le seul visible.

Dans un discours prononcé lors de la séance inaugurale du Conseil Supérieur des Oulémas, le Roi esquisse une feuille de route déterminant le rôle des Oulémas, ce qu'ils doivent faire et ce qu'ils doivent s'interdire. Il veut que le savoir dispensé dans les mosquées soit attirant, que la politique au sens vulgaire soit bannie des mosquées (parler de l'augmentation des prix...) La mosquée, qu'il ne faut pas transformer en tribunes, doit être le lieu de propagation de la science. Hassan II précise enfin son rôle et son devoir : « Dans le cas contraire, notre devoir de défenseur de la religion nous fait obligation de la préserver contre tout danger et même le cas échéant, contre le comportement de certains oulémas.... » Il rappelle que « La mise en garde est un

devoir du père, du Roi et d'Amir Al Mouminine... » (Discours royal, 16-7-1982). Il détient aussi le pouvoir d'interpréter et d'adapter la religion aux temps actuels. Ce rôle d'interprète est ainsi justifié : « ...le Coran et les hadiths du Prophète n'ont pas tout prévu. C'est donc à l'émir des croyants, en compagnie des oulémas, les théologiens, de trouver l'interprétation voulue face aux découvertes et aux évolutions nouvelles de la société... » (Hassan II, 1993, p. 96)

L'usage politique de la Commanderie des croyants s'expliquerait par la nature de la structure politique mettant en compétition des acteurs politiques, autour d'enjeux politiques et utilisant un vocabulaire principalement séculier. Cette situation commença à changer à partir des années 1970 avec l'avènement d'acteurs « islamistes » sur la scène politique. L'enjeu politique prend des colorations religieuses. Hassan II n'est pas maître absolu du choix des registres de légitimité et des références idéologiques à invoquer. Il est amené à élaborer sa stratégie idéologique en fonction de la nature des acteurs et des griefs visant la délégitimation de son pouvoir. Plus simplement, la réaction du roi ne peut être la même à une gauche s'inspirant du socialisme et du marxisme et à des courants mobilisant une tradition religieuse sur laquelle il s'appuie lui-même. Pour une monarchie qui fonde son caractère sacré sur la tradition religieuse, la compétition sur un plan religieux est plus ardue que la compétition sur un plan politique séculier. L'insistance sur la mission divine (et autres notions similaires) n'est pas seulement le résultat d'un penchant autoritaire solitaire, elle est davantage une réponse et une réaction à un changement politique structurel. Ce qui était un usage intermittent dans un champ politique majoritairement séculier, deviendra plus systématique dans le but de contrôler le champ religieux. C'est l'une des raisons pour laquelle, nous renonçons à donner une définition figée et a-historique à des notions et des institutions qui se nourrissent de l'action.

Le problème qui se pose aux régimes politiques qui s'appuient sur un passé lointain, est que l'âge des institutions traditionnelles est de loin plus important que celui des institutions constitutionnelles et modernes. La Commanderie des croyants est une institution millénaire qui permet d'inscrire la légitimité politique de la suprématie royale dans une continuité dynastique (les Alaouites) et historique, allant jusqu'au Prophète Mohamed. Il s'agit d'une légitimité qui dépasse la durée courte d'une Constitution et qui ouvre par ce fait-même la voie à une infinité d'interprétations, politiques et religieuses, qui sont largement fonction du contexte politique. C'est la mobilisation de cette profondeur historique qui fait de la commanderie des

croyants est une institution ambiguë⁸ en ce sens qu'elle repose sur diverses notions politiques et religieuses, traditionnelles et modernes. Et c'est cette ambiguïté, faisant d'elle une institution passe-partout, pour ainsi dire, qui permet au roi de l'utiliser dans divers domaines, politique et religieux, civil et militaire (cf. Tozy, 1999, pp. 77-81, 98 ; Darif, 2000, p. 79-85). Son ambiguïté la rend malléable et adaptable à des structures et à des contextes politiques différents y compris le contexte de l'alternance politique souhaitée par le roi. Dans un discours appelant à cette alternance, Hassan II associe la Commanderie des croyants à la « *amana* » (dépôt sacré selon la traduction officielle). Il rassure que ses propos ne relèvent pas d'une volonté de manœuvre. Le contexte est marqué par l'ouverture du régime politique qui exige de la confiance. La même institution, naguère utilisée pour forcer au respect et à la soumission, est présentée comme un garant de la bonne foi du roi qui doit rassurer les anciens opposants (Discours royal lors de séance d'ouverture de la chambre des représentants, octobre, 1994)

L'ambiguïté ne consiste pas ici dans une incapacité intellectuelle à donner du sens claire, elle est un moyen au service d'une action politique, elle est compatible avec un style politique autoritaire où les partenaires et les concurrents politiques ne doivent pas saisir le bout du fil. Dans un Etat de droit, un récalcitrant politique, par exemple, peut prévoir la palette des sanctions qu'il encourt. A l'inverse, il aurait été impossible aux députés de l'USFP, dont il était question plus haut, de prévoir ce que leur préparait le Commandeur des croyants.

Le recours à une légitimité religieuse et transcendantale a limité le caractère désenchanté de la politique et du droit qui la régit. Mohammed V et les nationalistes qui le soutenaient ont vécu dans un contexte qui impliquait d'autres usages de la religion, notamment à des fins de mobilisation populaire. Avec Hassan, nous avons assisté à une élaboration progressive d'une légitimité traditionnelle du pouvoir royal où le sacré était omniprésent.

4. Une sécularisation sans voix

Mohamed VI a hérité des mêmes registres de légitimité qu'il a rappelé dans ses premiers discours : la volonté de Dieu, la volonté de son père, la

⁸ L'adjectif 'ambigu' n'a pour nous aucune connotation péjorative. Une idée ambiguë est une idée « Qui est à plusieurs sens, et par conséquent d'un sens incertain » (Dictionnaire Littré)

Constitution, la *Bey'a* et la Commanderie des croyants⁹. Lors de la réforme du Code de statut personnel, il utilise la Commanderie des croyants en tant que rôle religieux dans le but de **réguler** un conflit politique au sujet du religieux. La mise en agenda de la réforme est manifestement politique, l'enjeu l'est aussi mais avec des implications religieuses soulevées et mises sur la scène politique par les courants 'islamistes'. Le Roi Mohamed VI résume ainsi son action :

« [...] j'ai pris sur moi, en ma qualité d'Amir Al Mouminine, de donner suite à un mémorandum qui m'avait été adressé par l'ensemble des organisations féminines marocaines, tous courants politiques, culturels et régionaux. Et puisque l'objectif de rendre justice à la femme est d'une telle noblesse, qu'il doit être placé au-dessus de toute exploitation électoraliste et politicienne étroite, j'ai constitué une commission consultative, pluridisciplinaire, pour l'examen d'un projet de réforme fondamentale et globale du code de statut personnel » (Roi Mohammed VI, Interview, revues libanaises «Al Hawadith» et al., 22 mars 2002)

Nous sommes devant un cas d'arbitrage royal où le roi en qualité de Commandant des croyants est censé trouver une issue au conflit et en marge des groupes en conflit. A la différence du règne précédent, la Commanderie des croyants est sollicitée et surtout acceptée par la majorité des acteurs politiques. Son usage se démarque sensiblement du style autoritaire de Hassan II. Cependant, le type d'usage le plus fréquent demeure le recours au rôle religieux intervenant dans le champ religieux. Dans ce cas, le roi doit déterminer la version officielle de l'islam indépendamment des situations conflictuelles. Il rappelle que les « Ouléma sont les représentants de Amir Al Mouminine dans la diffusion des préceptes de la Chariaâ » (Discours royal lors de la cérémonie d'installation du Conseil supérieur des Ouléma et des Conseils régionaux des Ouléma, vendredi 15 décembre, 2000)

Les deux rôles d'interprète et de régulateur de conflit à dimension religieuse ne sont pas séparés. Lors de la réforme du Code personnel, Mohamed VI a dû trouver les mécanismes institutionnels pour sortir de l'impasse dans

⁹ « Dieu a voulu que nous accédons au Trône de nos Glorieux Ancêtres, conformément à la volonté de notre père, qui nous a fait Prince Héritier, aux dispositions de la constitution, et en application de la Beïa par laquelle les représentants de la Nation se sont engagés. » (Discours du trône, 1999)

« Nous demeurerons fidèle à la voie hassanienne, attaché à la Baiea qui nous engage et qui t'engage, Baiea qui s'inscrit en droite ligne de celles qui l'ont précédée durant plus de douze siècles, qui puise sa substance dans le livre saint et la tradition du Prophète, et qui est intimement liée à la constitution marocaine qui stipule que le Roi, Amir Al Mouminine, est le représentant suprême de la nation le symbole de son unité, le garant de la pérennité et de la continuité de l'état, de la sauvegarde de la religion, de la patrie et de l'unité du royaume à l'intérieur de ses frontières authentiques, celui qui veille au respect de la constitution, qui assure la défense des droits et libertés des citoyens et dont la personne est sacrée et inviolable. » (Discours royal, 20 août 1999)

laquelle se trouvait le gouvernement et les partis politiques, et en même temps défendre une conception de l'islam jugée plus ouverte sur le monde moderne, plus tolérante, plus modérée, etc.¹⁰ Ce rôle d'interprète légitime et exclusif de l'islam trouve son illustration la plus manifeste dans le Discours du Trône 2003 qui vient deux mois après l'attentat terroriste de Casablanca (16 mai 2003). D'ailleurs, à cause de cet événement tragique le Roi déroge explicitement à la tradition de dresser, à cette occasion, le bilan des réalisations de l'Etat et d'esquisser les orientations pour l'avenir. Vu les circonstances, il a tenu «*à faire de ce discours un moment fort de réflexion nationale collective et d'analyse qui transcende le souvenir cruel des actes terroristes de Casablanca, pour en tirer les enseignements nécessaires ...*» Le discours consiste en une série de principes devant orienter l'interprétation de l'Islam au Maroc. Il affirme que les éléments fondateurs de la Monarchie constitutionnelle marocaine sont l'Islam et la démocratie. Il rappelle l'ancienneté de l'islam au Maroc, l'indépendance de l'Etat marocain à l'égard du Califat de l'Orient, l'attachement à la Commanderie des croyants, l'ouverture en matière de culte, l'exclusivité du rite malékite caractérisé par sa souplesse et par son ouverture sur la réalité. Il ajoute que le peuple marocain n'a pas besoin d'importer des rites et des doctrines étrangers à ses traditions et incompatibles avec son identité spécifique. Le roi déclare qu'il va s'opposer à tous les promoteurs d'un rite étranger à son peuple. Il rappelle que «*Le Commandant des croyants étant l'unique référence religieuse pour la Nation marocaine, aucun parti ou groupe ne peut s'ériger en porte-parole ou en tuteur de l'Islam. La fonction religieuse, en effet, relève de l'Imamat suprême d'Amir Al Mouminine, qui Nous est dévolu, assisté du Conseil Supérieur et des Conseils régionaux des Oulémas...*»

La conséquence majeure du monopole de l'interprétation de la religion au nom de la Commanderie des croyants basée sur l'unanimité religieuse (unicité de la doctrine et du rite) consiste dans la séparation entre le domaine politique où la diversité et les divergences peuvent s'exprimer et le domaine religieux qui doit être officiellement fermé à toute diversité et divergences doctrinales¹¹. Cette protection ou clôture du champ religieux, qui a

¹⁰ «*En ma qualité d'Amir Al Mouminine, je suis convaincu que la Chariaâ et la tradition du Prophète, mon aïeul, que le salut soit sur lui, qui rend hommage à la femme, peut, par les temps présents, à travers l'ouverture de la voie à l'ijtihad et à la jurisprudence, et en rejetant tout repli sur soi, toute étroitesse d'esprit, nous permettre de rendre justice à la femme dans le cadre de la Chariaâ et en conformité avec ses nobles finalités (Roi Mohammed VI, Interview, 22 mars 2002, op. cit ; voir aussi le discours royal à l'occasion de la remise au roi du code de la famille adopté à l'unanimité par les deux chambres du parlement (3 février 2004)*

¹¹ «*S'il est dans l'ordre des choses que la gestion des affaires ici-bas donne lieu à des avis divergents qui traduisent, du reste, un aspect de la démocratie et de la diversité des vues sur les moyens d'assurer l'intérêt général, en revanche, la question de la religion exige que l'on*

commencé avec Hassan II, se consolide à mesure que le danger de la diversité au nom de la religion se manifeste publiquement.

Dans cette perspective, tout débat religieux doctrinal risque de se transformer en désordre, en sédition (*fitna*). La fatwa est l'un des domaines où se manifeste le désaccord, la compétition et le conflit entre les diverses sensibilités religieuses. Au Maroc, elle relève de la compétence de la Commanderie des croyants. En 2005, le Mohamed VI créa au sein du Conseil supérieur des Oulémas, une instance académique, la seule habilitée à lui proposer des fatwas. Le motif est clair sur ce point : « *Par cette démarche, Nous entendons parer aux velléités de dissension et d'anarchie en matière religieuse* » (Discours Royal à l'occasion de l'ouverture des travaux de la première session du Conseil supérieur des oulémas, 8 juillet 2005)

Mohamed VI n'a pas eu l'occasion d'utiliser la Commanderie des croyants pour contrôler le champ politique comme le fit son père. L'enjeu consiste de plus en plus dans le monopole du champ religieux que le Ministère des affaires islamiques s'est efforcée de structurer autour justement de la Commanderie des croyants. Mohamed VI a hérité les ingrédients traditionnels de légitimation, mais il aurait changé de recette. On peut utiliser les mêmes ingrédients (idée, symbole, institution...) pour réaliser d'autres objectifs. La majorité des partis politiques de l'opposition que Hassan II voulait contrôler par tous les moyens, y compris religieux, est au gouvernement depuis une douzaine d'années. La structure politique a changé. Les nouveaux compétiteurs de la monarchie ont basé leurs idéologies sur la religion, et c'est au niveau de l'idéologie religieuse que le combat a été mené. La Commanderie des croyants est devenue le pivot de l'idéologie religieuse officielle et tend à n'être invoquée que dans des contextes religieux (prière du vendredi, ouverture des travaux du Conseil supérieur des oulémas, message annuel adressé aux pèlerins, etc.) Plus les interprétations religieuses concurrentes, pacifiques ou non, se font jour, plus l'idéologie officielle, orientée notamment par le Ministère des affaires islamiques, devient, comparé à un passé récent, prolix au sujet de la Commanderie des croyants¹². Sa sacralité peut se renforcer dans un contexte où l'unanimité religieuse est valorisée et exigée.

s'attache au référentiel historique unique qui est le nôtre, à savoir le rite Malékite sunnite sur lequel s'est construite l'unanimité de cette nation et dont la protection est un devoir et une mission dont Nous sommes le dépositaire. » (Discours royal, 30 avril 2004, op. cit.)

¹² Le Ministère des Habous et des Affaires islamiques publia, en 2009, un 'beau livre' en arabe sous le titre de « *Mohamed VI, La commanderie des croyants en dix manifestations.* » Toutes ses manifestations se limitent au domaine religieux. Elles sont en rapport avec le Coran et la tradition du prophète ; les Oulémas ; les Imams ; les mosquées ; l'enseignement religieux traditionnel ; le discours religieux et les médias ; la célébration du culte (prière de vendredi,

Le projet de la constitution de 2011 a été discuté dans le cadre d'une dynamique politique inédite où les jeunes du mouvement 20 février et quelques acteurs politiques ont critiqué de façon directe plusieurs aspects du système politique y compris l'article 19 et la sacralité du roi. La nouvelle constitution propose une nouvelle délimitation de la Commanderie des croyants qui consolide et clarifie une tendance déjà entamée. Elle a scindé l'article 19 en deux articles distinguant entre le contexte religieux (associée au roi en tant que Commandant des croyants) et le contexte politique (associé au roi en tant que chef d'Etat). Excepté la protection de l'islam, repris par l'article 41, le reste des dispositions et prérogatives prévues par l'article 19 (Représentant suprême, Symbole de l'unité de la Nation, Garant de la pérennité et de la continuité de l'Etat et veille au respect de la Constitution, le Garant de l'indépendance du Royaume et de son intégrité territoriale...) et d'autres nouvelles (arbitre suprême entre ses institutions, protection du choix démocratique..) sont actuellement attribués au roi en sa qualité de chef d'Etat.

La Constitution distingue explicitement entre deux rôles du roi et surtout entre les domaines d'intervention de ces rôles. Comment interpréter ce changement normatif ? La restriction du domaine d'intervention de la commanderie des croyants implique la reconnaissance de l'existence de deux sphères, une sphère politique et une autre religieuse, chacune avec ses acteurs et ses règles (présence ou absence de diversité, de débat, de compétition, de monopole...). Ce changement normatif peut être interprété en lui-même comme une nouvelle phase dans la sécularisation du pouvoir monarchique. La sécularisation ne signifie pas forcément la disparition, ni le recul du religieux, mais une délimitation claire de la sphère politique et de la sphère religieuse.

Concernant notre sujet, la constitution de 2011 apporte donc deux innovations importantes : en plus de la séparation des rôles religieux et politiques du Roi, il faut insister sur la disparition normative de la sacralité royale (voir plus loin). Ceci constitue, certes, sur le plan normatif, un renforcement de la sécularisation du pouvoir royal. Le contenu de ce processus de sécularisation ne peut être clairement déterminé qu'à travers l'usage idéologique et politique qui se fera de l'article 41. Dans tous les cas, il semble peu probable que la Commanderie des croyants soit un prétexte pour invoquer des notions para-constitutionnelles (mission divine, ombre divine, descendance chérifienne...) afin de contrôler le champ politique.

sacrifice du mouton, fête de l'anniversaire du prophète...); la culture et le patrimoine ; le pèlerinage ; le *taçawof*.

Les sciences sociales partent souvent d'expériences historiques occidentales pour définir les notions de sécularisation et de laïcité. Et on mesure le reste des expériences du monde à l'aune de ces expériences. Au Maroc, la séparation entre le Roi chef d'Etat et le roi Commandant des croyants ne relève ni de la sécularisation, ni de la laïcité telles que définies en Occident. Mais comme l'Occident ne doit pas être l'unique fournisseur d'empirie, nous pouvons dire que l'expérience marocaine peut représenter un type de sécularisation à adjoindre aux types déjà connus. Dans ce cas, la sécularisation peut aussi signifier la séparation, au sein de l'Etat lui-même, et au niveau de son chef, entre le domaine politique et le domaine religieux. Prise dans un sens général, elle serait alors assimilée à la non confusion du religieux et du politique, abstraction faite des éléments séparés (Eglise, sphère publique). Dans un pays comme le Maroc, où la majorité des acteurs politiques tiennent à la Commanderie des Croyants, ce type de sécularisation intra-étatique constituerait l'ultime horizon. Ceci montre que le désenchantement du politique ne se réduit pas à une vue de l'esprit de quelques idéologues éclairés, il est surtout le résultat d'une dynamique socio-politique et intellectuelle, avec ses ressources et ses contraintes.

Il faut noter la tension que peut connaître tout processus de sécularisation, en l'occurrence la dualité des rôles du roi. L'une des particularités de la monarchie est qu'elle est défendue par plusieurs groupes sociaux qui ne la conçoivent pas tous de la même façon. Aussi n'existe-il pas forcément une idéologie officielle homogène du statut du roi. A la dualité qui est clairement consacrée par la Constitution, aussi bien sur le plan du contenu (Roi chef d'Etat et Roi Commandant des croyants) que sur le plan de la forme (pour chaque grappe de rôles correspond un article), Ahmed al-Taoufiq, Ministre des Habous et des affaires islamiques oppose une conception plutôt moniste. Selon lui, la personne du roi qui associe la compétence en matière religieuse au sens restreint (*al-'ibadate wa al-mou'âmalte*, culte et interactions sociales) et l'orientation de la gestion de la religion au sens général (tous les aspects de la vie) est un sujet unique (*date wahida*). L'unicité s'applique aussi au domaine d'intervention du roi qui n'est que religieux avec une acception de la religion la plus totalitaire qui soit, en ce sens qu'elle est partout. Cette vision totalitaire s'applique aussi au statut du roi : « *La position (maqame) du roi en tant que chef d'Etat n'est en vérité que le prolongement de sa position en tant que Commandant des croyants* » (traduction de l'auteur, al-Taoufiq, 2009, p. 54) Suivant ce point de vue, nous n'aurons enfin de compte que deux éléments : au niveau du sujet, le Commandant des croyants englobant le chef d'Etat et au niveau de l'objet, la religion phagocytant la politique et tous les aspects de la vie.

On peut considérer le roi comme un acteur politique qui ne joue que des rôles politiques même lorsqu'il intervient dans le domaine religieux. Inversement, on peut le considérer, suivant la perspective du Ministre des affaires islamiques, comme un acteur religieux qui ne joue que des rôles religieux même lorsqu'il intervient dans le domaine politique. Cependant, nous pouvons aussi admettre, et je penche plutôt pour cette approche, qu'un acteur puisse jouer des rôles différents de son rôle central qui peut être religieux ou politique. Dans ce cas, il est intéressant de ne pas perdre de vue le rôle qui donne le ton à l'ensemble des rôles et définit ainsi le statut de l'acteur en question. L'actuelle Constitution a séparé les deux rôles majeurs du roi. Lequel des deux prime sur l'autre est une affaire de justification. A cet égard, il faut noter que la sécularisation, en tant que justification, est officiellement sans voix. On la fait sans la dire. A l'opposé, la justification religieuse est plus explicite. Mais elle se développe souvent en marge des processus politiques en cours et propose des modèles qui renvoient peu à la pratique politique effective.

5. De la sacralité de la personne du roi

Hassan II rappelle comment le pouvoir charismatique de l'un de ses ancêtres fut à l'origine de la dynastie alaouite :

« Nous ne sommes pas venu ici pour prendre le pouvoir, mais parce que on nous l'a demandé. En effet comme un champignon détruisait chaque année les palmerais, les gens ont pensé que la présence d'un descendant du Prophète stopperait la catastrophe. Le miracle de l'histoire a voulu que l'année même où mon ancêtre, Al Hassan, est entré au Maroc, cette calamité a cessé. » (Hassan II, 1993, p. 66)

Dans cette histoire, c'est l'ancêtre qui est le détenteur véritable du charisme¹³. Au Maroc, l'équivalent le plus poché du concept du charisme est la notion de baraka. Il s'agit dans la légende précédente d'un pouvoir d'agir sur la nature. Le charisme est en principe une qualité personnelle, mais il peut se transmettre aux descendants. On croit que chaque roi alaouite est porteur du charisme de l'ancêtre porteur, à la fois, d'un charisme personnel et d'un charisme hérité du Prophète Mohamed. L'ancêtre est présenté comme un saint et un chérif, mais on insiste souvent sur le seul héritage chérifien.

¹³ Le charisme est défini par Weber comme « la qualité extraordinaire [...] d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumaines ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible aux communs des mortels... » (Weber, 1971, p. 320)

La *bay'a* vient rehausser le caractère sacré du roi en le promouvant Commandant des croyants. Chaque roi alaouite jouit alors d'une sacralité partagée avec tous les chérifs, et d'une sacralité qui lui est propre en tant que Commandant des croyants. Nous avons parlé plus haut des manifestations traditionnelles de cette sacralité, considérons pour l'heure l'époque la plus récente.

Hassan II voulait à tout prix être préservé des contingences et des aléas de la vie politique. Les différentes constitutions (1962-1996) déclarent de façon laconique et sans ambages que « la personne du roi est sacrée et inviolable ». La constitution de 1908, qui baignait vraisemblablement dans une ambiance pleine de baraka, ne parlait que du respect dû au Roi. En 1958, une loi stipule que le Roi ne peut être critiqué ni représenté de façon comique/caricaturale.

Interdits

L'une des conséquences majeures de la sacralité d'une personne consiste dans le bannissement de toute critique à son égard. Une personne sacrée ne doit pas être critiquée. Au contraire, elle doit être l'exemple et le modèle à suivre. Même lorsqu'elle semble s'écarter d'un comportement saint, les gens et les exégètes lui trouveront des justifications. La sacralité est alors synonyme d'impeccabilité ou d'inaffabilité (même si Hassan II reconnaît à plusieurs reprises s'être trompé). Elle s'étend aux actes et aux édits royaux (dahirs, messages...) Nous avons vu comment au lendemain de l'indépendance la Cour suprême s'est déclarée incompétente, dans l'affaire Rounda, à juger un acte émanant du Souverain. En 1970, la même Cour (arrêt 20 mars) eut recours, pour la première fois, à la notion de Commanderie des croyants : « *Attendu que S.M. le Roi, qui exerce ses pouvoirs constitutionnels en sa qualité d'Amir Al-Mouminine, ne peut-être considéré comme une simple autorité administrative...* » L'argumentation va plus loin : il serait paradoxal que le roi qui, en tant que Commandant des croyants, détient le pouvoir judiciaire soit contrôlé par les juges à qui il les délègue (cf. Essaïd, 1999, pp. 186-187) La Commanderie des croyants est prise dans le sens traditionnel d'une suprématie du Roi sur le pouvoir judiciaire et législatif. Selon une exégèse juridique peu développée, le dahir est un acte sacré (*mouqaddas*) (Achergui, 1983) Nous avons là aussi une illustration des tensions et des contradictions entre des éléments puisant dans des registres hétérogènes, voire contradictoires. Ces tensions résultent de la multiplication des registres de légitimité. Dire que le dahir est un acte sacré n'a pas de sens dans un dispositif juridique positif.

Toute sacralité s'exprime à travers des interdits. Le dernier né de ces interdits est relatif à un sondage d'opinion portant sur le roi. Le premier août 2009, le ministre de l'intérieur fit saisir les numéros de *Tel Quel* et de *Nichane* à l'imprimerie et les fit détruire. *Tel Quel* s'apprêtait à publier les résultats d'un sondage auprès d'un échantillon de la population marocaine autour de Mohamed VI (protocole royal, le roi en tant qu'homme d'affaires, en tant que personne sacrée, etc.)

L'argumentation officielle justifiant l'interdiction est laconique. Khalid Naciri, porte-parole du gouvernement et ministre de la communication, déclara que *"La monarchie ne peut être mise en équation, même par la voie d'un sondage"*. (Ou *"la monarchie au Maroc n'est pas en équation et ne peut faire l'objet d'un débat même par voie de sondage"*.)¹⁴ Une autre raison consiste dans le fait que *"le roi n'exerce pas un mandat électif historiquement daté"*. Dans un entretien télévisé (France 24, 4/8/2009), il invoqua la Constitution qui « oblige à s'en tenir au respect dû à la monarchie et au caractère sacré de la monarchie. Cela fait partie de notre patrimoine. Il faut l'accepter. Que cela plaise ou ne plaise pas. » Il ajouta que « le fait même d'effectuer un sondage dans lequel le pivot central est de demander aux citoyens ce qu'ils pensent de leur roi est déjà en soi une atteinte au principe et au fondement du système monarchique ». Nous trouvons ici une illustration du modèle d'une sacralité légitimée par l'histoire (tout ce qui est patrimoine est sacré) et fondée sur la séparation entre le sacré (le roi) et le 'profane' (les citoyens). Là où les choses sont moins cohérentes, c'est lorsque K. Naciri déclara ne voir aucun inconvénient à ce que *Tel Quel* publiât des articles et des dossiers critiques sur le roi. Cela il l'acceptait et le considérait même comme une preuve de liberté¹⁵. L'argumentation officielle réfère ici à la sacralité de la monarchie mais n'en fait pas un argument unique. Toutefois, on ne peut en déduire de façon non équivoque si le roi est critiquable ou non. On comprend, sans en être sûr, que le roi peut à la limite être critiqué et évalué par quelques journalistes (ici la sacralité royale n'est pas invoquée), mais il ne devra jamais l'être par son peuple (dans ce cas que la sacralité royale est mise en cause). En d'autres mots, la critique du roi par des individus est appréciée au nom de la liberté, alors que l'appréciation méthodique de ce que le peuple pense de son roi est interdite au nom de la sacralité (mais pas seulement). Nous retrouvons ici une idée qui revenait souvent chez Hassan II, celle d'avoir un lien direct et sans intermédiaire

¹⁴ Le même argument fut utilisé quelques années auparavant : « *Le Maroc est une monarchie constitutionnelle et citoyenne, et celle-ci n'est pas un enjeu de pouvoir, elle ne saurait être « mise en équation* », *quelle que puisse être la fantasmagorie nourrie ici et là par des journalistes en mal de sensation* » [Allusion à *Tel Quel* et *Nicahne*] (Hassan Alaoui, « Entre faux scoop et dérive, La presse nationale et les avatars du racolage », *Le Matin*, 6 août 2007)

¹⁵ On a aussi invoqué le code de la presse reprochant à *Tel Quel* de "manquer au respect dû au roi" (article 41) et de "porter atteinte à l'ordre public" (article 37)

(allusion à la gauche) avec le peuple. Personne, dans cette logique, n'a le droit de faire parler le peuple au sujet du roi.

Il est notoire que les croyances informent et orientent des actions sociales. Aussi, la croyance dans la sacralité du roi peut-elle orienter des actions politiques. Mais en politique, il faut souvent faire l'hypothèse inverse. On décide une action et on rationalise (justifie, légitime, argumente, explique...) à posteriori. L'enjeu est souvent politique avant d'être idéologique (on décide d'abord de noyer son chien, puis on l'accuse de rage). L'article sur la sacralité a disparu de la nouvelle constitution, mais si on veut interdire un nouveau sondage sur le roi, on trouvera une justification susceptible de convaincre le public¹⁶. Sur le plan idéologique, le changement est significatif, on passerait d'une interdiction au nom de la sacralité à une interdiction au nom de notions telles que l'inviolabilité de la personne du roi, l'atteinte à l'ordre public, ou le fait que le roi n'exerce pas un mandat électif. Sur le plan politique, l'effet serait le même, l'interdiction. Les justifications changeront, mais la personne du roi et ses décisions risquent de continuer de rester à part, un euphémisme pour la sacralité.

L'aporie à résoudre continuellement, sur le plan idéologique et pratique, est relative à la tension entre l'idée d'un roi citoyen et d'un roi à part, d'un roi proche et d'un roi distant. Il est aussi fort possible d'accepter cette tension comme constitutive de toute royauté qui exerce le pouvoir, de toute royauté qui abandonne son caractère sacré et se veut citoyenne.

Proximité et distance

Le sacré n'est pas fait seulement de tabous. Il y a aussi le besoin ou l'obligation de communiquer avec les objets et êtres sacrés. Cette communication est régie par des rites (cérémoniel, étiquette, protocole). En s'approchant du roi, il y a des rites à observer, les plus fréquents étant le baisemain et la prosternation (*bendeq*). Dans certains contextes rituels, embrasser un objet indique souvent sa qualité sacrée. On le fait pour le Coran, le catafalque d'un saint, le pain trouvée sur la chaussée, etc. Mais ce même geste peut être aussi un signe de respect ou de crainte, comme lorsqu'on embrasse la main d'un père ou celle d'un *fqih*. Embrasser la main du roi, ou un dahir de nomination, seraient associés au respect, à la crainte et à la vénération. C'est un geste polysémique. Considérons ce témoignage de Hassan II indiquant l'idée que se faisait son père du baisemain. Cette idée est plus proche du respect (exigeant le retrait de la main du roi) que de la sacralité.

¹⁶ La constitution de 2011 stipule l'inviolabilité de la personne du Roi et le respect qui Lui est dû en tant que Roi, Amir Al Mouminine et Chef de l'Etat.

« Au lendemain de l'Aïd el Adha [fête du sacrifice] de 1936, je traversai le Méchouar devant le palais où, dans la salle du Trône, j'allais me tenir à côté du Souverain au moment où il recevait les délégations venues lui offrir leurs vœux. La foule était des plus denses et un certain nombre de notables accoururent m'embrassèrent la main. Lorsque je rejoignis mon père, il me prit à part :

Mon fils, me dit-il, je t'ai observé tout à l'heure lorsque tu traversais la place et que tu tendais ta main à baiser. Tu ne semblais pas ressentir la moindre gêne et au contraire prendre du plaisir. A l'avenir n'oublie jamais de retirer ta main que l'on veut embrasser. Sache que l'attachement témoigné à notre famille est d'ordre spirituel et moral, il ne saurait être exprimé par un baisemain.» (Hassan II, 1976, p. 24)

Durant le règne de Hassan II, le baisemain est devenu une règle contraignante. Ne pas s'y conformer était interprété comme un signe de rébellion, d'insolence, d'inconvenance à l'égard du Roi et des rites du makhzen.

La critique du baisemain fut amorcée juste après l'intronisation de Mohamed VI. Dans un entretien, Sassi discute les conditions de la modernisation de la monarchie. Parmi ces conditions, l'adoption de nouvelles relations entre gouvernants et gouvernés basées sur la citoyenneté et non pas sur la servitude, et l'abandon de rites inutiles comme le baisemain qui met les gens dans l'embarras¹⁷. Depuis, des journalistes¹⁸ et acteurs politiques¹⁹ ont commencé à critiquer le protocole royal et à insister sur

¹⁷ Mohamed Sassi, « Du besoin d'une monarchie parlementaire moderne, » (Entretien avec Abderrahim, Ariri, Ittihad Ichtiraki, 7 août 1999). Suite à cet entretien, Ariri fut sanctionné (8 jours de suspension) par la direction de son journal. Des journalistes de 'droite' ont reproché à Sassi de ne pas respecter la période du deuil. Ils l'ont traité d'insolent (dçara) qui profite des périodes transitoires pour semer le trouble, la fitna, la tafriqa (Risalae al-Oumma : « *Ma bine llah yerhem ou llah yençer, ba3dh bnadem ka yedhçer* », Risalate al-Ooumma, 9 et 10 août 1999)

¹⁸ Yousef Zerqaoui, un journaliste écrit : « Messieurs, aujourd'hui, le baisemain n'est plus un signe de respect comme au temps de nos aïeux, c'est plutôt un signe de léchage de bottes... Le hic, c'est que notre jeune monarque n'a jamais rien demandé à personne, et seul l'excès de zèle de nos responsables perpétue encore cette coutume féodale. » (Tel Quel, 2005, n° 129)

Pour Benchemsi « Le symbole du baise-main royal n'est minimisé que par ceux qui ont peur de le remettre en question. Il y a de quoi : y toucher, c'est toucher à la sacralité. Hassan II en avait fait une sorte de "sas" obligatoire entre l'incarnation de la divinité (lui) et le genre humain (nous autres). Son fils n'en fait pas une fixation. Il arrive régulièrement que des Marocains osent serrer la main de Mohammed VI, les yeux dans les yeux (Bilan, Mohammed VI : 5 ans de règne, de A à Z, Tel Quel, n° 138, 2005)

¹⁹ Abdelaziz Rebbah, alors Secrétaire général de la jeunesse du Parti de la Justice et du Développement déclara : « Je pense que le roi devrait abolir cette pratique [le baisemain]. Il fut un temps où c'était un signe de respect. Aujourd'hui, je pense que le message n'est plus le même. » (Tel Quel, 21 juin 2008) A. Amine, ex-président de l'AMDH (Association marocaine des droits de l'homme) critique dans une émission diffusé en direct « les rites makhzeniens » : « J'espère un

l'anachronisme et l'inadéquation du baisemain aux valeurs démocratiques, de dignité et de citoyenneté. Certains appellent à son abolition par le roi. Approché comme une dimension de la sacralité royale, l'abolir ramènera le Roi à une dimension humaine²⁰. D'autres pensent qu'il s'agit d'une relation où le Roi n'est pas le seul responsable et « que le baisemain traduit largement une volonté de celui qui l'accomplit. »²¹

Le protocole royal est un contexte politique où la position des acteurs doit être définie de façon non équivoque. Le rituel politique a pour caractéristique de mettre en scène de façon claire et spectaculaire les stratifications sociales et les liens de loyauté qu'elles impliquent. Comme il s'agit d'un spectacle (au sens de donner à regarder), la liberté des acteurs, dans des régimes autoritaires, est annihilée. On peut facilement repérer une personne qui ne lève pas le bras en signe de loyauté à un dictateur. Dans un régime autoritaire, le rituel politique est largement utilisé car il est une mise en scène simple de la loyauté et de la soumission. Comparé au règne de Hassan II, le protocole du baisemain est devenu relativement plus souple et plus ouvert. Nous avons deux situations limites. Celle où on baise la main du roi à l'envers et à l'endroit, elle traduit une soumission très forte et un témoignage fort de loyauté. A l'opposée, celle où l'on se contente de serrer la main du Roi. Entre les deux, diverses variations sont possibles : se courber et simuler le baisemain, embrasser l'épaule droite, etc.

Cette variation s'applique aussi à l'autorité du Roi. Des aspects de cette autorité s'approchent du concept citoyen de l'autorité. D'autres s'inscrivent encore dans une culture de sujétion. Il est compréhensible que c'est l'ultime petit cercle proche du pouvoir royal qui résisterait le plus à une conception citoyenne (civique, démocratique, désenchantée...) de l'autorité royale. Le protocole royal restera une bonne entrée, un bon paramètre, entre les mains de l'observateur, pour apprécier la portée du passage d'une culture de sujétion à une culture démocratique.

Il faut noter que dans la majorité des cas, la question du protocole royal est souvent résolue dans la pratique et non pas au niveau des discours. Et c'est là où réside la force du rituel, celle de transmettre des idées sans être obligé de les prononcer. Ceux qui ont renoncé au baisemain ne l'ont pas crié sur les toits. Ils l'ont fait. Une illustration supplémentaire, peut-être, de cette

jour qu'on vient nous annoncer que les rites makhzeniens sont abolis, que le baisemain est aboli, que le baise-épaule est aboli, que les gens ne se courbent plus. Et que les gens [devant le Roi] regardent en haut le dos droit. Nous voulons que cela soit annoncé officiellement. Nous voulons la dignité.» (Moubacharate ma'akoum, 2 M, 16 mars, 2011)

²⁰ Benchemsi, op. cit., Tel Quel, n° 138, 2005

²¹ Mohamed Ennaji, « Le scoop du baisemain, de l'Histoire aux histoires », La Gazette du Maroc, 24 Juillet, 2009, n° 634.

attitude que nous avons déjà mentionnée, et qui consiste à plutôt faire les choses que de les dire publiquement. Plusieurs personnalités (anciens militants de gauche, militants amazighs...), tout en manifestant du respect au roi, ne se sont pas conformés au rite du baisemain. Ce non conformisme n'est plus inscrit dans une symbolique de l'insoumission, mais plutôt dans l'instauration d'un nouveau rapport entre le roi et une nouvelle élite défendant des valeurs modernes (citoyenneté, égalité...). Cette nouvelle élite veut montrer qu'elle peut servir le pays sans pour autant être asservie.

La sécularisation et la démocratisation du protocole royal n'est pas un processus linéaire à contenu cohérent. On peut être très novateur sur le plan de l'action politique et très conservateur sur le plan rituel et cérémoniel. La cérémonie d'allégeance (ou de loyauté, *al-wala*) en dépit des changements qu'elle a connus, constitue une mise en scène traditionnelle du pouvoir royal. Elle était traditionnellement célébrée le jour qui suit les fêtes religieuses les plus importantes, puis le lendemain qui suit la célébration de la fête du trône. C'est le cérémoniel royal le plus spectaculaire, au sens propre du terme. Il y a les téléspectateurs mais aussi des invités qui suivent, du haut de gradins construits à cet effet, le déroulement du cérémoniel.

Au début de chaque cérémonie, c'est le ministre de l'Intérieur, les walis et les gouverneurs qui présentent les premiers l'allégeance au Roi. Ensuite les différentes délégations représentant les régions du Maroc avancent en rangée et présentent successivement, devant le roi, leur allégeance. Au centre du cérémoniel, le rapport entre le roi et les différents participants. Le protocole met en scène de façon évidente une grande distance entre le roi et les participants. D'abord le roi est à cheval, ensuite il est entouré des serviteurs du palais avec leurs habits traditionnels (et ses gardes corps en costume moderne). L'un des serviteurs tient le parasol. Chaque délégation qui se présente en ligne est prise entre le Roi entouré des serviteurs et une autre rangée de serviteurs qui se tiennent juste derrière elle. Ce sont les serviteurs du roi qui ponctuent le cérémoniel. L'un d'eux nomme la région de la délégation qui se présente puis transmet à ses membres, à haute voix, les prières et les vœux de Sidi (Monseigneur) Trois ou 4 prières sont proférées²². A la fin de chaque prière, les membres des délégations se prosternent et les serviteurs juste derrière eux scandent « Que Dieu bénisse la vie de Sidi (*llah ybark f 'mar Sidi*) » La même séquence se répète pour les seize régions.

²² Les prières proférées par l'un des serviteurs du palais : Puisse Dieu vous venir en aide, vous a dit Sidi (*Llah i3awnkoume, gal likoum Sidi*). Puisse Dieu être satisfait de vous, vous a dit Sidi (*Llah yeçlehkoum ou yardhi 3likoum, gal likoum Sidi*). Puissiez vous rencontrer le bien, vous a dit Sidi (*Telgaw lkhire, gal likoume Sidi*)

La cérémonie met en scène clairement cette distinction entre les serviteurs personnels du Palais et les serviteurs impersonnels (élus, haut fonctionnaire...) Mais ce sont les premiers, qui n'ont aucune position officielle, qui deviennent les intermédiaires entre le roi et une bonne partie de l'élite politique et administrative. Le titre de Sidi, que nous retrouvons dans d'autres contextes sur la bouche de hauts fonctionnaires ou dignitaires (*na'am sayyidi a'zzaka Llah*), est abondamment utilisé dans la cérémonie d'allégeance. Ce titre disparaît dans les dépêches officielles et les commentaires des journalistes, rendant compte de la cérémonie, au profit de celui du roi Commandant de croyants. La cérémonie d'allégeance met ainsi l'accent sur des aspects que le discours 'moderniste' n'arrive pas à relayer, notamment les formes culturelles d'obéissance et de soumission qui sont manifestement en décalage avec la dynamique démocratique que le Roi et la majorité de la classe politique revendiquent dans d'autres contextes. Elle manifeste notamment le décalage entre les principes modernes clamés par la monarchie (le Roi est citoyen) et des rites fondés sur la sujétion.

Le Roi reste silencieux pendant toute la cérémonie. Il se contente de répondre aux acclamations par des gestes. Ceci rappelle une coutume très ancienne, où le Sultan chuchotait au Chambellan qui transmettait à l'auditoire. C'était une époque où la sacralité du Sultan était fortement exprimée et totalement assumée. Là nous avons l'image d'un roi distant qui contraste fortement avec d'autres images exprimant la proximité avec le peuple : le roi des pauvres, le roi citoyen, le roi qui tend sa joue à un autiste, qui embrasse des handicapés, etc. La tension entre ces deux images du Roi reflèterait, non pas l'hésitation du roi entre le passé et le présent, mais celle de toute une classe politique, à peine audible sur cette dimension idéologique de la monarchie.

Le baisemain met en rapport une personne avec le Roi. La décision revient en partie à la personne en question. De ce fait la manière de saluer le roi peut varier. Ce qui ne peut être le cas pour la cérémonie d'allégeance qui est une mise en scène collective. La variation pourrait être assimilée au désordre (certains se prosternerait, d'autres se courberaient, d'autres encore resteraient debout...)

6 septembre 2011

Références :

- Achergui, Mohamed, *al-dahîr al-charîf fi al-* Editions *qanoune al-âme al-maghribî*, Dar al taqafa, Casablanca, 1983.
- Bidwell, Robin, *Morocco under Colonial Rule, French administration of Tribal Areas 1912-1956*, Frank Cass, London, 1973.
- Bourqia, Rahma, The Cultural Legacy of Power in Morocco, in Rahma Bourqia and Susan Miller (dir), In, *The Shadow of the Sultan : Culture, Power, and Politics in Morocco*, Cambridge, Harvard Center for Middle Eastern Studies, 1999, p. 243-25.
- Darif, Mohamed, *al-dîne wa al-siyasa fi al-maghrib* (en arabe), Editions de la Revue marocaine de sociologie politique, Casablanca, 2000
- Douaté, E., « Les causes de la chute d'un Sultan », *Renseignements Coloniaux*, 1909, pp. 129-136 ; 163-168 ; 185-189, 220-24, 246-250; 262-267.
- Dubois-Roquebert , Docteur Henri, *Mohammed V, Hassan II, tels que je les ai connus*, Tarik éditions, 2003.
- Essaïd, Mohamed Jalal, *Introduction à l'étude de droit*, Rabat, collection connaissance, 1992
- Hassan II, *Le Défi*, Albin Michel, 1976
- Hassan II, *La mémoire d'un roi, entretiens avec Eric Laurent*, Plon, 1993
- Hughes, Stephen Ormsby, *Le Maroc de Hassan II, et impressions Bouregreg*, 2003
- Essaïd, Mohamed Jalal, *Introduction à l'étude du droit*, Rabat, Collection connaissances, 1992. Jamous, Raymond, *Honneur et baraka Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Ed. De la Maison des Sciences de l'Homme, 1981.
- Harris, Walter, *Morocco that Was*, London, Eland Books, [1921] 1983
- Geertz, Clifford, *Observer l'Islam, changement religieux au Maroc et en Indonésie*, traduit de
- L'anglais par Jean-Baptiste Gasset, Ed. de la Découverte, Paris, [1971] 1992.
- Munson, Henry, "Holy and Unholy Kingship in Twentieth- Century Morocco", in H. Munson, *Religion and Power in Morocco*, New Haven, Yale University Press, 1993, pp. 115-148
- Lacouture, Jean et Simone, *Le Maroc à l'épreuve*, Paris, Seuil, 1958
- Laroui, Abdallah, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Maspero, 1977.

- Naciri, Ahmad, *Kitab al-istiqa li-akhbar douwal al-maghrib al-aqqa*, 9 vol, Casablanca, 1956.
- Rachik, Hassan, *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 1992
- Rachik, Hassan, *Symboliser la nation Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 2003
- al-Tawfiq, Ahamed, « Imarate Al-Mouminine, tajaliyatuha fi al-tarikh wa chtihgaluha al-hali », in Mohamed VI, *Imarate Al-Mouminine fi achr tajalliyate*, [La commanderie des croyants en dix manifestations], Rabat, Ministère des Habous et des affaires islamiques, 2009, p. 47-56
- Tozy, Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris : Presses de Sciences Po, cop. 1999
- Weber, Max, *Economie et société*, Plon, 1971.
- Westermarck, E, [1926], 1968, *Ritual and Belief in Morocco*, University Books New Hyde Park, New York.
- Westermarck E., *Survivances païennes dans la civilisation Mahométane*, Payot, Paris, 1935.

Commentaire de Mohamed -Sghir Janjar

Je suis ravi de participer à cette séance du Cercle d'analyse politique et je remercie Mr Ali Bouabid de m'y avoir invité. Je suis d'autant plus ravi, qu'il s'agit ce soir de discuter le texte riche et précis sur « légitimité politique et sacralité royale » qui nous a été soumis par mon ami Hassan Rachik. Cependant, je dois souligner que si je suis ici, c'est aussi en raison de l'absence de mon ami, Mustapha Laâri, membre de ce Cercle, empêché d'être parmi nous ce soir. En acceptant, non sans une certaine témérité, de le remplacer au pied levé, je mesure le risque encouru et je demande à l'avance votre de l'indulgence, car, compte tenu des circonstances, mon intervention prendra la forme d'une réaction à chaud et se limitera, au moins dans sa version présente, au commentaire de quelques aspects soulevés par H. Rachik, sans prétendre nullement embrasser la totalité du champ couvert, ni toutes les questions qu'il a analysées avec autant de finesse que de subtilité.

Une des vertus du texte de H. Rachik, et en cela il reste fidèle à la démarche qu'il a déjà déployée dans ses anciens travaux, réside, à mes yeux, dans la clarté du propos et la cohérence de l'analyse ; chose rare dans notre environnement intellectuel, notamment lorsqu'il s'agit d'étudier des questions aussi saturées idéologiquement comme la monarchie marocaine, sa place dans le dispositif institutionnel et plus généralement la nature des relations entre le sacré et le politique. Et cela dans une conjoncture favorable à une réduction de la complexité du réel à l'actualité et au vécu médiatisé. Ceux qui ont suivi le récent débat public à l'occasion de la réforme constitutionnelle, ont remarqué, sans doute, le haut degré de confusion conceptuelle, et surtout la tentation permanente chez les différents acteurs, notamment les intellectuels, de mettre l'accent sur le devoir être des choses, plutôt que sur l'analyse des faits, des usages et des pratiques. Et c'est en cela que l'approche de H. Rachik est réfractaire au discours dominant.

Conscient du fait que des notions comme « Commanderie des croyants » ou « *Bay'a* » sont saturées de discours, théories et récits de tous genres (religieux, politiques, historiographiques, etc.), H. Rachik opte, en tant qu'anthropologue, pour une mise à distance des constructions idéologiques et des pratiques discursives des acteurs, pour concentrer

son analyse sur les faits sociaux, les logiques d'action et les usages changeants dont font objet les différentes notions. Ainsi, au lieu de se contenter de définitions toutes faites et qui ne feraient qu'essentialiser telle ou telle notion en gommant sa dimension historique, il choisit d'interroger les logiques du discours et de la dénomination, de mettre l'accent sur la polysémie des notions et sur les usages multiples qu'en font les acteurs au gré des luttes politiques et des changements de conjonctures socioculturelles.

Ce travail d'objectivation nécessaire pour toute construction du savoir en sciences sociales et humaines, se double dans le cas précis de la relation du politique et du religieux, d'une précaution méthodologique quant à l'évaluation de l'impact exercé par les croyances ou les théories sur l'action politique. Sans sous estimer un tel impact, l'anthropologue comme l'historien, font ce que H. Rachik appelle, « l'hypothèse inverse » en avançant que, dans la pratique du politique, la décision précède la justification. Autrement dit, le politique sait, par expérience, qu'il n'y a pas de solutions théoriques aux questions posées à la politique et à l'exercice du pouvoir, mais seulement des solutions pratiques, quitte à les doter ensuite d'un habillage idéologique. C'est, d'ailleurs, en ce sens que A. Laroui, soutient que l'homme d'action ne peut être qu'historiciste²³.

Parallèlement à son travail sur les mots, les symboles et les emplois qu'en font les acteurs ; aux pratiques fluctuantes où se jouent les interactions entre le religieux et le politique, Hassan Rachik a choisi aussi la mise en perspective d'une succession de moments pour répertorier les déplacements et changements qui ont affecté les relations entre légitimation politique et sacralité royale sur la moyenne durée (un peu plus d'un siècle). Il y décèle quatre grands instants significatifs allant de la période précoloniale jusqu'à nos jours. Je les énumère de manière schématique comme suit :

- **Le temps d'un monde enchanté** quand le sacré était diffus et la légitimation de la quasi totalité de l'activité humaine par la religion était dominante et englobante. Temps de l'hétéronomie

²³. « J'affirme, écrit-il, que l'homme d'action est par définition historiciste. Il n'a qu'un seul point d'appui, l'expérience historique. Lui-même peut dire autre chose, surtout quand il prend sa retraite. Il peut croire qu'il a reçu une mission, qu'il répond à l'appel du Destin, etc. Mais au moment où il agit, où il prend ses décisions, il est sous l'influence d'un exemple et il applique des recettes. C'est pour cette raison qu'il se sent à la fois libre et déterminé, qu'il croit à la volonté et au fatum », « Histoire et rationalité » in *Le sens de l'histoire*, Ed. Fondation du Roi Abdul-Aziz, Casablanca, 2008, p. 91

totale lorsque, sur le plan des croyances, des représentations et de l'idéologie, le politique dépendait complètement de la légitimation religieuse (le Maroc précolonial).

- **Le second temps est marqué par l'amorce d'un désenchantement du politique** (donc du pouvoir royal) grâce notamment au travail d'emprunts et d'acculturation politique qu'opèrent les idéologues du nationalisme marocain en contribuant à la constitution « d'un lexique séculier nouveau définissant une dimension inédite de la royauté » (H. Rachik p. 6)
- **Le troisième temps sera celui d'un ré-enchantement du champ politique** avec une re-sacralisation du pouvoir royal. Rachik analyse avec beaucoup de précision les mécanismes de ce retour du sacré dans les faits et pratiques politiques, notamment à partir des années 1980, dans le sillage de la révolution iranienne et la montée de la contestation politique incarnée par les courants « islamistes ».
- Quant au quatrième temps, il coïncide dans sa périodisation, avec le règne de Mohamed VI, et il le décrit comme marqué **par l'enclenchement d'une sorte de sécularisation muette**. Autrement dit, par une distinction des deux registres (le politique et le religieux) dans les attributs et prérogatives du monarque ; chose qui prendra forme avec l'éclatement de l'article 19 et la disparition de la mention relative à la sacralité de la personne du roi, dans le texte de la nouvelle constitution.

Faute de temps, je vais me contenter de formuler quelques remarques à propos des deux derniers moments de la construction temporelle proposée par H. Rachik. Il s'agit, comme vous allez le voir, d'éléments complémentaires qui, sans contester la pertinence de la périodisation précitée, suggère quelques nuances estimées utiles pour une plus grande intelligibilité de l'objet de notre débat.

Re-sacralisation du pouvoir royal par Hassan II : *continuité ou rupture ?*

Si j'ai bien compris l'analyse que fait H. Rachik de l'orientation et de la lecture que va donner Hassan II à l'institution de la « Commanderie des croyants » à partir des années 1980, il s'agit d'une double rupture : une première rupture par rapport à la connotation sécularisante esquissée par les nationalistes et Mohammed Ben Youssef lui-même. Une seconde

rupture par rapport au désenchantement normatif initié par la Constitution de 1962 qui était dépouillée d'une grande partie du lexique traditionnel de légitimation religieuse du politique. Et en ce sens elle ne faisait aucune mention à la baraka du roi, à la *bay'a*, au chérifisme ou au califat. Notions qui seront mobilisées de manière massive par Hassan II, au point d'aboutir, comme le souligne Rachik, à l'élaboration d'une « une légitimité traditionnelle du pouvoir royal où le sacré était omniprésent » (p. 12) Vue sous cet angle, la re-traditionalisation du champ politique durant la seconde phase du règne de Hassan II, peut paraître comme une rupture ou du moins un arrêt du processus amorcé avec le mouvement national.

Une autre lecture plus axée sur la dimension continuité serait possible, si nous prenons en considération l'analyse d' A. Laroui. Il y aurait, à l'époque du Protectorat, selon lui, deux lectures de la royauté et de la *bay'a* en compétition : **une lecture « rousseauiste »** portée par les nationalistes et qui pose la *bay'a* comme une sorte de contrat d'investiture et de légitimation politique tout en évacuant la dimension « imamat » ; jugée trop ésotérique et peu conforme à l'esprit du malikisme et du sunnisme en général. Or, justement cette dimension peu orthodoxe, va apparaître souvent dans les discours de Hassan II, notamment lorsqu'il accorde au Commandeur des croyants le statut de continuateur du Prophète, voire d'« ombre de Dieu » sur terre, ayant donc un accès direct au sens des Ecritures et une connaissance de la vraie religion. Vision gnostique, qui se traduit dans le vocabulaire poético-politique de Hassan II, par ce qu'il a souvent appelé « l'amour quasi païen qui le lie au peuple » (hub wathani). Ce qui, par ailleurs, justifie, à ses yeux, la capacité naturelle du pouvoir royal à faire l'économie de tous les relais institutionnels ou les interfaces entre lui et la nation qu'il incarne.

Parallèlement à la lecture contractuelle des nationalistes, il y aurait, toujours selon A. Laroui, une autre lecture faite par les juristes du Protectorat et qui proposerait une sorte de néo-tradition dont le souci principal est de justifier l'ordre colonial en donnant « *au système « chérifien » un habillage moderne, de monarchie absolue à la Thomas Hobbes* » (Le Maroc et Hassan II, 233). En quoi consiste cette lecture hobbesienne ou ce qu'ils appelaient « *la vraie tradition du Makhzen* » ? La *bay'a* reconstruite par les juristes du Protectorat serait, selon A. Laroui, la « *commémoration d'un acte primitif par lequel la communauté s'est rendue, une fois pour toutes, corps et âme* » (Le Maroc et Hassan II, p. 233). Ainsi la *bay'a* telle qu'elle sera interprétée par Hassan II, n'est que la continuation de

cette néo-tradition qui, à la manière de Hobbes, place le roi, « ce dieu mortel », au dessus du contrat comme acteur non assujéti à ses termes. Elle est répétition d'un acte mythique fondateur constitutif de la nation, d'où la référence récurrente à la *bay'a* de Moulay Idriss ou à celle qui fonctionne comme l'archétype : la *bay'a* du Prophète (*bay'at al -radouan*).

Mais comme tout homme politique pragmatique, Hassan II ne croyait en fait que modérément aux mythes fondateurs qu'il mettait en œuvre. H. Rachik cite judicieusement cette phrase dans « **La mémoire d'un roi** » dans laquelle le défunt souverain explique les raisons de la présence massive de la religion dans le dispositif politique lorsqu'il répond à son interviewer : « *On ne doit jamais oublier que le Maroc est un empire, et qu'il faut le tenir par son seul dénominateur commun qui est la monarchie à caractère religieux* ». Cette parole montre combien il était conscient de l'usage politique auquel il soumettait la religion. On retrouve là aussi le mélange de volontarisme et de déterminisme qui habite la conscience de l'acteur politique.

Une sécularisation latente

H. Rachik décrit le quatrième temps dans le devenir de la relation entre légitimation politique et sacralité royale, sous le signe de ce qu'il a appelé « une sécularisation sans voix ». Il signale de nombreux faits, pratiques et choix politiques qui ont jalonné le nouveau règne et qui semblent indiquer une sorte de tendance lourde dans la gestion de l'institution de la « Commanderie des croyants ». Tout en tenant au registre religieux de légitimité dont il a hérité, le nouveau monarque semble en faire un usage différent par rapport au règne précédent : d'un côté, il le limite au champ religieux ; et d'un autre côté, il semble le garder en réserve comme arme susceptible de lui permettre d'assurer sa fonction d'arbitre, notamment dans les situations de blocage et de crise politique qui auraient pour enjeux les questions d'identité, de valeurs comme c'était le cas lors du débat autour de la réforme du Code de la famille.

H. Rachik souligne, à juste titre, que cette tendance lourde qui a marqué le nouveau règne, non sans soubresauts et difficultés (exemple : épisode de l'interdiction de la publication des résultats d'un sondage portant sur la popularité du roi dans *Tel Quel* et *Nichan*), trouve sa traduction institutionnelle dans le sort qui a été réservé à l'article 19 de la Constitution de 1996. Le fait qu'il soit scindé en deux articles marquant nettement la distinction entre (article 41) un roi – Commandeur des

croyants (avec un champ d'action limité au religieux) et (article 42) un roi – Chef d'Etat avec des prérogatives politiques. Cette reconnaissance de l'existence de deux ordres inscrite dans le texte constitutionnel signifie, selon H. Rachik, que le processus marocain de sécularisation du pouvoir politique est entré dans une nouvelle phase. C'est un processus qui semble aller vers une accentuation de la sécularisation du pouvoir royal et évidemment la disparition de la sacralité royale sur le plan normatif, mais aussi l'épuisement de ses symboles dans le champ culturel et l'imaginaire des jeunes générations.

Mais là, tout indique que nous avons affaire à un paradoxe. Cette sécularisation triomphante reste pourtant muette, comme le souligne H. Rachik. Elle est pratiquée sans qu'elle soit nommée ni pensée. Par contre, l'interprétation religieuse qui, dans les faits, semble perdre du terrain, donne de la voix comme en témoignent les discours produits par de nombreux appareils idéologiques de l'Etat (ministères des Habous et de Affaires islamiques, le *Haut Conseil des Ulémas* ou la *Rabita muhamadiya des ulémas du Maroc*...) H. Rachik souligne, à juste titre, que la conception religieuse d'une Commanderie des croyants prédominante dans le champ sociopolitique, se déploie comme un résidu qui « se développe en marge des processus politiques en cours et propose des modèles qui renvoient peu à la pratique politique effective » (p. 15).

Les raisons d'un tel décalage entre les logiques discursives et les pratiques et stratégies des acteurs politiques, sont complexes et non exclusives au cas marocain. Il y a près de vingt ans, Aziz Adhma avait publié un ouvrage de synthèse intitulé « *Al-'Ilmâniya min mandhur mukhtalif* »²⁴ (Une vision différente de la laïcité), dans lequel il analyse le processus historique de sécularisation sociale, culturelle, juridique ou politique, depuis les réformes ottomanes (*Tanzimat*) jusqu'aux formes de résistance manifestées par les mouvements islamistes contemporains. Il aboutit à la conclusion suivante : le processus de « sécularisation » des sociétés arabes modernes ne s'est jamais arrêté même si son rythme et sa profondeur ont varié d'un pays à l'autre, suivant les conjonctures internes, régionales et internationales, et en fonction aussi des péripéties politiques propres à chaque pays. L'élément constant ou commun à tous les pays arabes, souligne-t-il, réside dans le fait que le processus de « sécularisation » a toujours été **latent** (*'Ilmaniya mudmara*) ; vécu mais non

²⁴ Aziz Adhma, *Al-'Ilmâniya min mandhur mukhtalif* (Une vision différente de la laïcité), Beyrouth : Markaz al-dirrassat al-arabiya, 1992.

pensé et non assumé. On peut même dire qu'il a souvent été vécu tout en étant rejeté intellectuellement. La réinterprétation du patrimoine culturel et religieux, voire aussi la réinvention constante de la tradition, soulignent cette volonté permanente de donner aux nouvelles pratiques des significations présumées anciennes ou une justification culturelle jugée authentique et locale²⁵. Le récent débat autour de certains projets d'articles constitutionnels relatifs à la « nature civile de l'Etat » ou à la « liberté de conscience », a bien illustré le paradoxe de ce que Daniel Rivet appelle « une sécularisation honteuse d'elle même »²⁶ dans le sens où elle n'a pas engendré un pouvoir intellectuel laïque susceptible de doter l'intelligentsia moderniste de la capacité d'orienter le débat politique.

En guise de conclusion, je dirai, dans le sillage des conclusions de H. Rachik, que certes la distinction constitutionnelle des rôles du roi entre une sphère religieuse et une autre politique, doit se vérifier dans les faits, mais on peut d'ores et déjà constater qu'elle intervient dans une conjoncture marquée par la montée de la contestation de l'autoritarisme et de la sacralité du pouvoir. Mais elle paraît surtout comme la pointe visible de l'iceberg que constitue une tendance lourde vers l'émancipation des différentes sphères de l'activité (économie, art, culture, droit, etc.) de l'emprise de la religion (c'est la disparition irréversible du monde enchanté où le sacré était diffus). Processus qui se traduit sur les plans social, culturel et économique par une progressive perte de pertinence sociale du religieux. Compte tenu de l'irréversibilité de ce processus (démographie, alphabétisation, urbanisation, mobilité, famille, etc.), rien ne permet de penser que le politique y échappera

²⁵ Notons que Aziz Adhma, décrit sous le terme « *Ilmaniya* » le processus historique et social de sécularisation en notant qu'il s'agit, comme dans le cas « de l'histoire de la plupart des pays européens d'un processus latent qui travaille aussi bien la pensée que la pratique sociale et politique, sans qu'il connaisse aucune théorisation claire et précise », Ibid., p.10

²⁶ Daniel Rivet, « D'Ankara à Rabat : entre religion, civilisation et sécularisation » in Vingtième siècle : revue d'histoire, n° 82, 2004, p. 11

Publications

«Les cahiers bleus» :

1. «La Révision Constitutionnelle : *un vrai faux débat.*» n°1 - 2004.
2. «La réalité du pluralisme au Maroc». n°2 - 2004.
3. «Etat, Monarchie et religion». n°3 - 2005.
4. «Régulation et Etat de droit» n°4 - 2005.
5. «Presse écrite et transition» n°5 - 2006.
6. «Histoire et mémoire» n°6 - 2006.
7. «Droits de l'homme substitut aux idéologies ?» n°7 - 2006.
8. «Nation, nationalisme et citoyenneté» n°8 - 2007.
9. «Technocratie versus démocratie ?» n°9 - 2007.
10. «Acteurs religieux après le 16 mai 2003» n°10 - 2007.
11. «Autonomie et régionalisation» n°11 - 2008.
12. «Le Maroc entre le statut avancé et l'Union pour la Méditerranée»
n°12 - 2008
13. «Crise des élites et restructuration du champ politique par le haut»
n°13 - 2009.
14. "اليسار المغربي: الفكرة والممارسة" العدد 14 - 2009
15. «Réforme de la Justice» - n°15- 2010
16. «la démocratie participative *au secours* de la démocratie
représentative» - n°16 - 2011
17. «Islam et sécularité : *Réformismes et enjeux géopolitiques* ». n°17 - 2012
18. «Légitimation et sacralité Royale» - n°18 - 2012
19. «La responsabilité des gouvernants dans la nouvelle constitution»

- Prochain numéro.

