

# Les spécificités de la transition marocaine

## Islamisme et politique au Maghreb

Abderrahim Lamchichi

*Les pays du Maghreb sont actuellement confrontés à de multiples défis : les mutations sociales, la modernisation du système éducatif et judiciaire, le développement à l'heure de la mondialisation, la découverte de modalités adaptées dans le cadre d'une régulation démocratique. Mais dans la mesure où les mouvements islamistes ont réussi à s'imposer comme des vecteurs importants de la contestation des pouvoirs établis, la gestion de cette opposition islamiste est une question centrale que doivent affronter les sociétés.*

Tout l'enjeu est de savoir si, dans ce contexte, les sociétés maghrébines auront la capacité d'inventer un système pluraliste, démocratique et autonome par rapport au champ religieux, capable de faire pièce à la vision «totalitaire» de l'islamisme radical.

Plus concrètement, la question se pose de la stratégie à adopter face aux risques que représentent les franges les plus radicales de l'islamisme, mais aussi face aux aspirations contradictoires que celui-ci exprime et aux courants divers qui le traversent. Faut-il (considérant que ces mouvements ont une conception autoritaire, incompatible avec une société de liberté) mener une guerre totale contre eux ? Faut-il, au contraire, leur faire une place, les intégrer au système (au moins ceux qui refusent la violence) ? Ou faut-il plutôt (privilegiant la lutte contre les injustices et les inégalités ainsi que la diffusion d'une nécessaire culture démocratique) faire disparaître le terreau de frustration, d'exclusion et de malaise identitaire sur lequel ils prospèrent ?

Comme l'on sait, l'implantation de l'islamisme au Maghreb tient à la crise sociale que vivent en particulier les jeunes et à l'échec des tentatives

de développement économique fondées sur des modèles inadaptés, excluants et autoritaires, comme ce fut le cas en Algérie ; ce phénomène s'est renforcé en transformant à son profit, sur les mêmes substrats de chauvinisme que les idéologies nationales — le cas algérien est, là encore, emblématique —, la légitimité historique confisquée par le pouvoir en légitimité religieuse. L'explosion démographique et urbaine, les difficultés de la vie quotidienne mais aussi les malaises identitaires ont offert à cette idéologie des conditions idéales d'implantation populaire. Pourtant, suivant le pays considéré, ce phénomène politico-religieux est diversement maîtrisé par les pouvoirs en place. Les trois Etats du Maghreb ont choisi des voies différentes pour affronter le problème. Et le Maroc semble être, actuellement, parmi les pays maghrébins, celui qui a fait le meilleur choix : une alternance politique acceptée qui semble ouvrir la voie à une démocratisation maîtrisée impliquant, en particulier, l'intégration de quelques composantes de l'islamisme modéré, qui pourrait finalement aboutir à la «banalisation» de ce phénomène.

### **La diversité de l'islamisme et sa gestion par les Etats du Maghreb**

L'islamisme n'est pas un phénomène uniforme ou monolithique, même si le soubassement idéologique, violemment antidémocratique, est le même et si le terreau qui le favorise (misère sociale, malaise identitaire, frustrations nées du choc de la modernité et de l'absence d'espaces d'expression et de liberté est globalement identique. La nature des relations de l'islamisme avec les pouvoirs en place a évolué dans le temps et apparaît sous un jour différent d'un Etat à l'autre en raison de la diversité des réalités nationales.

Face à un régime marocain bénéficiant d'une légitimité fondée sur l'islam, dans sa tradition chérifienne, modulée récemment par une esquisse de pluralisme politique — à certains égards, exemplaire, au regard de la situation, médiocre dans ce domaine, des autres pays arabes, l'islamisme est resté diffus, sinon marginal, même si parfois il manifeste une réelle présence dans le champ social. En Algérie, qui a connu par le passé des ruptures brutales (conditions de l'accession à l'indépendance, autoritarisme du parti unique, industrialisation forcée, puis interruption du processus de démocratisation depuis 1992), une partie de l'opposition islamiste (groupes armés) est caractérisée par la violence de ses actions, même si des partis islamistes modérés (*al-Nahda* et *Hamas*) restent associés au pouvoir. Quant au pouvoir politique tunisien — longtemps identifié à la volonté d'édifier un Etat moderne qui, tout en restant fidèle aux

valeurs de l'islam, est fondé sur la laïcité —, il n'a eu de cesse de mettre hors-la-loi les islamistes initialement modérés (le MTI de Rashed Ghannouchi). En même temps que le pouvoir se personnalisait et accentuait son caractère autoritaire, l'islamisme se radicalisait, puis se marginalisait.<sup>1</sup>

Examinons à présent, même rapidement, cette variété des situations nationales qui correspond à l'éventail des stratégies mises en œuvre, afin de mettre en exergue les spécificités — voire l'exemplarité — du cas marocain.

### **Tunisie : le choix autoritaire**

Dans ce pays, il faut reconnaître que des secteurs entiers de la société adhèrent au projet de modernisation autoritaire conduit par le pouvoir politique. Des résultats positifs ont été, en effet, obtenus en matière de revenu par habitant, de santé, d'éducation et d'émancipation de la femme — ce qui est loin d'être négligeable.

À l'origine, de tendance modérée, envisageant même de collaborer avec le régime, le mouvement islamiste s'est vu exclure du système politique. En raison de l'émergence des phénomènes intégristes à ses frontières libyenne et algérienne, le pouvoir a en effet choisi la voie de la répression et de l'élimination des opposants.

À l'heure du défi du libre-échange (dans le cadre du partenariat euro-méditerranéen notamment), il n'est pas certain que cette stratégie aura un avenir. On observe un durcissement du caractère autoritaire du régime qui s'exerce au détriment de secteurs influents de la société civile (Ligues des droits de l'homme, en particulier), alors que le défi de l'ancrage européen plaide pour une ouverture du système afin d'éviter les phénomènes de rejet brutal et l'émergence d'une contestation violente et radicalisée.

### **Algérie : vers une sortie de crise ?**

Le choc des émeutes de 1988 a désorienté et déstabilisé un régime d'Etat-parti unique et une armée contrôlant tout le jeu politico-économique. Face à une population en difficulté, voulant rompre avec le parti unique et les pratiques autoritaires, le pouvoir a hésité sur la manière de gérer la crise et la contestation islamiste. Ces hésitations ont débouché (quand Chadli était président de la République) sur la victoire des islamistes aux élections municipales puis au premier tour des élections législatives, suivie de l'arrêt brutal du processus électoral et de l'interdiction

du FIS. Cette interdiction n'est pas appréciée de la même manière par tous les Algériens. La fracture traverse tous les partis, entre ceux qui sont partisans d'une intégration du FIS au jeu politique légal eu égard à sa représentativité et ceux qui plaident pour «l'éradication» de ce mouvement ; entre ceux qui voudraient faire la différence entre la brutalité des GIA et la stratégie plus «pacifique» des partis et mouvements d'inspiration islamiste et ceux qui les englobent dans un même rejet.

Aujourd'hui le FIS n'existe plus en tant que tel ; ses forces sont, depuis 1995, divisées, émiettées et très affaiblies ; sa branche armée, l' AIS (Armée islamique de salut), avait décidé, dès 1997, un «cessez-le-feu unilatéral». Ce qui n'avait pas empêché les dissensions au sein de l' AIS et du FIS et la montée d'une terrible surenchère de la violence des GIA : les massacres de l'automne 1997 ont d'ailleurs frappé des villageois acquis au FIS. Les Groupes islamiques armés n'ont jamais eu ni projet politique ni aucun lien avec les partis ; ils sont politiquement dans l'impasse, en état d'échec, ce qui les avait conduit à la désespérance et à la sauvagerie. Alors que quelques ministres de tendance islamiste légaliste n'avaient pas hésité à participer au gouvernement, la question se pose de savoir si *al-Nahda* d'Abdallah Djaballah et *Hamas* de Mahfoud Nahnah, insérés dans les institutions du pouvoir, seraient capables de capter une partie de l'héritage du FIS et d'intégrer ainsi l'islamisme aux rouages du pouvoir. Récemment, Abassi Madani, chef historique du FIS, actuellement en résidence surveillée, a apporté son «appui total et sans réserve» au chef de l' AIS, Madani Mezrag, qui a annoncé, début juin 1999, l'arrêt définitif de la lutte armée et son soutien à toute initiative présidentielle en faveur de la réconciliation nationale. Globalement, la nature des questions politiques n'est plus la même qu'au début des années 90. Le président Zeroual a entamé, dès son accession au pouvoir, un début de «normalisation politique» en permettant le déroulement de diverses élections, tout en gardant celles-ci sous contrôle. Cette normalisation permet au régime de présenter toutes les apparences de la démocratisation, en esquivant le problème de sa transformation profonde en une véritable système pluraliste capable de répondre aux aspirations de la société algérienne. La voie d'avenir semble à rechercher, dans le soutien à tous ceux qui souhaitent rompre avec la violence, dans les efforts visant à élargir le jeu démocratique et à ouvrir un dialogue englobant toute la société algérienne, y compris donc ceux qui se réfèrent explicitement à l'islam.

De ce point de vue, l'élection présidentielle du 15 avril 1999 a été affligeante ; elle a montré que même si les militaires commencent à étaler leurs divisions au grand jour, ils restent les maîtres du jeu. Conviés à choi-

sir un nouveau candidat aux profils divers (même si la candidature de Mahfoud Nahnah a été rejetée par le Conseil constitutionnel) et au terme d'une campagne électorale globalement équitable, les Algériens n'ont eu qu'un seul choix finalement dérisoire : plébisciter le seul candidat restant, Abdelaziz Bouteflika, au lendemain du retrait collectif des six autres prétendants, unis dans la dénonciation des fraudes massives qui auraient entaché les premières opérations de vote au Sahara et dans les casernes. La déception fut immense : on a pu, en effet, espérer que l'armée n'avait pas l'intention d'imposer, comme d'habitude, son candidat, et d'autre part, que les Algériens auraient vraiment la possibilité d'exprimer leurs idées en choisissant, parmi les différents programmes proposés, celui qui correspond le mieux à leur point de vue. En effet, au début de la campagne, la pluralité de candidats reflétait assez bien la diversité de l'Algérie. En dessinant une image assez complète de l'échiquier politique, elle aurait pu rendre tout à fait crédible un tel scrutin. Finalement, la double décision prise par le président sortant Liamine Zéroual de maintenir le scrutin et par Abdelaziz Bouteflika de rester seul en course a vidé cette élection de tout son sens. Liamine Zéroual n'a pas eu l'audace d'affronter ceux qui, au sein de l'armée et des Services de sécurité, ont préféré torpiller, à la dernière minute, un processus susceptible, à terme, de remettre en cause leur monopole politique et les multiples avantages, financiers en l'occurrence, qu'il leur procure. Cette élection, qui aurait pu marquer un jalon dans une dynamique de renouveau, après plus de huit années de guerre civile et quelque 100 000 morts, ne s'est soldée que par un médiocre simulacre et, plus grave, par le retour à la piètre tradition du régime à parti unique. Pour ouvrir l'Algérie à la démocratie, Abdelaziz Bouteflika, actuel chef de l'Etat, du fait de sa culture autoritaire construite pendant les «années Boumediène», n'est sans doute pas très bien placé. Sa marge de manœuvre est, de toutes façons, des plus réduites face à ses «parrains» masqués de l'institution militaire. Cependant, son atout auprès de celle-ci réside dans son nationalisme et son titre «historique» de la Guerre d'indépendance. Ses responsabilités seront, de toute manière, cruciales, ne serait-ce que pour faire oublier les conditions douteuses de son élection : arrêter l'effusion de sang (en mettant fin à la terreur exercée aussi bien par des groupuscules islamistes sans foi ni loi que par certaines factions de l'armée et des services de sécurité) ; entamer le dialogue avec les islamistes ; ramener la paix dans ce pays aujourd'hui exsangue ; débattre sérieusement des moyens d'améliorer les conditions de vie des plus démunis ; construire l'Etat de droit et y ancrer le pluralisme et l'alternance démocratique, etc. D'ailleurs, même si sa politique de «concor-

de nationale» (projet de loi approuvé par son gouvernement le 27 juin 1999) est sévèrement critiquée par la presse dite «éradicatrice», M. Bouteflika semble maintenir le cap du dialogue et annonce un référendum sur la prochaine loi d'amnistie.

### **Maroc : une pluralité de mouvements islamistes «tolérés»**

Ayant pris conscience à la fois de la nécessité d'une évolution démocratique et de la variété des courants islamistes, le Maroc a adopté une stratégie nuancée vis-à-vis de l'islamisme.<sup>2</sup> Elle vise à en exclure les plus violents et les plus radicaux — y compris en essayant de détourner les jeunes sympathisants de l'influence, apparemment redoutable, du très charismatique Abdessalam Yassine — et à inclure les modérés dans le système politique — même si cela doit se faire aux dépens de partis «traditionnels» comme *l'Istiqlal*.<sup>3</sup>

Cette stratégie pragmatique est d'application récente, le pouvoir ayant longtemps oscillé entre plusieurs attitudes : une impulsion initiale donnée aux groupes islamistes pour combattre les partis et organisations de gauche considérés dans les années 70 comme dangereux ; une lutte frontale contre ces groupes, peu à peu radicalisés (fin des années 70 et années 80) ; une reconnaissance d'un espace de tolérance et d'expression par l'autorisation de constituer des associations d'inspiration islamiste. Ainsi, un bref regard sur l'histoire de l'islamisme au Maroc permet de repérer deux grandes phases distinctes : la première commence à la charnière des années 60 et 70 ; c'est une phase de naissance, d'infiltration lente de la société et d'expansion de l'islamisme radical (en particulier, avec l'activisme du Mouvement de la Jeunesse islamique, dont les responsables furent notamment impliqués dans l'assassinat du dirigeant socialiste Omar Benjelloun) ; elle est également marquée par la complaisance, voire la complicité ouverte du régime. Elle s'est achevée, au début des années 80, par la radicalisation d'une partie des courants islamistes — notamment après la «révolution islamique» d'Iran, ce qui a forcé le pouvoir à modifier sa politique dans une double direction : répression plus forte et contrôle plus étroit du champ religieux. La seconde phase, qui débute au milieu des années 80, est celle de l'affaiblissement des courants radicaux — malgré leurs tentatives de profiter de la «crise algérienne» — et de l'expansion d'une multitude de groupes et d'associations prônant la «réislamisation» de la société marocaine mais dans le respect de la «légalité monarchique».

Pour le moment, les groupes radicaux ne font parler d'eux que lors de

mouvements protestataires ou dans des circonstances exceptionnelles (guerre du Golfe, par exemple). Et bien que le phénomène islamiste tende à s'infiltrer dans les profondeurs de la société — en particulier dans les campus universitaires et certains quartiers populaires<sup>4</sup> —, il semble canalisé et incapable de se constituer en un vecteur de contestation suffisamment puissant pour remettre en cause le pouvoir. Actuellement, la monarchie admet, de façon marginale, l'intégration dans le jeu politique de quelques éléments modérés de l'islamisme, mais n'exclut pas l'idée de transformer, à l'avenir, une partie de la mouvance islamiste en vecteur d'une éventuelle recomposition politique. Car bien que limitée, l'audience de l'islamisme est réelle. Cet islamisme — généralement légaliste, mais plus souvent protestataire — recrute largement dans les quartiers des grandes villes où se concentrent les problèmes sociaux les plus graves et obtient des soutiens notamment grâce à des actions de solidarité avec les plus démunis. Les lycées et les campus universitaires constituent également des lieux importants d'implantation. À côté de l'Association Justice et Bienfaisance, dirigée par Abdessalam Yassine, d'autres groupes islamistes existent ; ils cherchent à participer légalement au jeu politique, mais aucun parti d'obédience islamiste n'est reconnu, en tant que tel, officiellement au Maroc ; leur existence est donc «tolérée» ; ils peuvent s'exprimer dans l'espace public — en particulier, dans le domaine culturel, à travers diverses associations et publications. On peut citer le deuxième mouvement islamiste le plus important après celui de Yassine ; il s'agit de l'Association pour la Réforme et le Renouveau (*al-Islâh wa-Tajdîd*), dirigée par Abdelilah Benkirane qui éditait un journal, autorisé et même *vendu* en kiosque, Le Drapeau (*al-R'yah*). Abdelilah Benkirane avait fait ses premières classes dans la très radicale *al-Shabîba al-Islâmiyyah* d'Abdelkrim Moutî'. Après des années d'hésitation entre la clandestinité et la légalité, et la vague de répression des adeptes de cette association (MJI), il opte finalement pour l'action politique légale, fondant la *Jamâ'a al-Islâmiyyah* (Groupe islamique) puis *al-Islâh wa-Tajdîd* (Réforme et Renouveau). Bien qu'il se soit, à plusieurs reprises, prononcé contre l'usage de la violence, son groupe a été régulièrement mêlé aux affrontements sur les campus universitaires notamment. Mais globalement, Abdelilah Benkirane s'efforce de multiplier les gages de «bonne conduite», avec un goût particulier pour la communication médiatique. Son souci évident est de faire passer l'image du «professionnel» d'un islamisme tempéré, s'accommodant fort bien de l'institution monarchique qu'il n'a pas l'intention de contester, allant même jusqu'à déclarer : «*La monarchie est une nécessité historique, politique et sociale pour les Marocains*». Et même si, à l'occasion du



débat sur la révision constitutionnelle précédant les élections législatives, il avait insisté sur le fait que ni le texte actuel de cette Constitution, ni les amendements proposés par l'opposition «*ne spécifient que la Loi islamique — Charia — est la source de toute législation*», il maintient fortement une ligne rigoureusement légaliste. D'ailleurs, son mouvement a pu envoyer à la Chambre des représentants neuf députés, élus pendant les élections législatives de février 1998, grâce à leur entrisme dans le Mouvement populaire démocratique et constitutionnel (MPDC) de Abdelkarim Khatib («vieux routier» de la scène politique marocaine), puis grâce à la création du Parti de la Justice et du Développement (PJD), dirigé actuellement par le même Abdelilah Benkirane, qui a pris donc la relève du MPDC. La refonte de ce parti et l'acceptation de l'idée de voir siéger des députés de sensibilité islamiste au Parlement constituant, à n'en pas douter, un tournant majeur dans les relations entre la monarchie et l'islam politique.

Au total, au Maroc, tout semble indiquer que la plupart des courants islamistes nés dans les années 70 ont évolué vers un «islamisme de compromis» avec le régime. Presque tous les leaders connus ont choisi la stratégie de la pression pour la «moralisation» de la vie politique et socioculturelle. Et, globalement, même s'il faut se garder d'en exagérer inconsidérément le poids et l'influence dans la société marocaine et dans le système politique, la présence islamiste ne cesse de s'affirmer sur le plan social et culturel. On peut signaler, à cet égard, la récente fusion entre *al-Islâh wa-Tajdîd* et une autre association islamiste : *Râbitat al-Mustaqbal al-Islâmî* (Alliance pour l'avenir de l'Islam). En tout état de cause, les mouvements les plus activistes — qui prônaient la rupture radicale avec le système, voire la violence, pour renverser le régime — demeurent à l'état clandestin et sont très mal connus. Pourtant, personne ne peut écarter l'hypothèse que la crise socio-économique — en particulier le chômage des jeunes et des diplômés, et le fossé abyssal qui sépare les plus riches du reste de la société — pourrait leur offrir, à l'avenir, une occasion de se développer.

## Les risques de contagion algérienne sur le Maroc et la Tunisie

Aucun élément ne permet logiquement d'affirmer que ce risque existe et ce pour trois raisons au moins. D'abord, au Maroc — et davantage encore en Tunisie — l'islamisme est faible ; il n'est pas le seul courant de contestation existant. Depuis fort longtemps, dans ce pays, des syndicats et de multiples partis de gauche existent et ont relativement réussi à cana-



liser les mécontentements et les revendications ; en outre, d'autres courants intellectuels et idéologiques militent en faveur du pluralisme démocratique et d'un islam tolérant. D'autre part, l'islamisme lui-même est en période de mutation. Après s'être imposé dans une conjoncture favorable comme catalyseur de la contestation et des frustrations, il lui faut maintenant réussir en tant que force de proposition, voire de gouvernement — ce qui est loin d'être le cas ; dans ce domaine, il bénéficie d'une crédibilité à peu près nulle. Comme le dit si justement Gilles Kepel, l'islamisme en général est «obligé de modifier sa stratégie politique, parce que celle qui avait permis la conquête du pouvoir en Iran en 1979 n'a plus fonctionné depuis. Les nouvelles élites (...) ont utilisé les mouvements islamistes pour assurer leur promotion sociale et ont trahi les déshérités. (...) dans les années soixante dix, la démocratie était rejetée comme une notion «occidentale». Aujourd'hui, les impasses politiques amènent certains intellectuels islamistes à l'utiliser. Mais s'ils acceptent le postulat de la démocratie, pourront-ils toujours se définir comme islamistes ?»<sup>5</sup>

Enfin on voit mal une société de violence «à l'algérienne» se développer au Maroc et en Tunisie qui ont chacun des spécificités nationales très différentes de l'Algérie. Au Maro, même après la mort de Hassan II, le capital de crédibilité de la monarchie reste intact ; les groupes islamistes modérés sont dilués dans les partis existants ; les groupes radicaux, comme on l'a vu, restent cantonnés dans la marginalité. Tandis que le processus de démocratisation s'amorce timidement, et en dépit des problèmes sociaux graves qui restent à résoudre, la situation paraît stable. En Tunisie la situation est là aussi stable même si les graves entorses aux traditions démocratiques peuvent constituer un motif de radicalisation et susciter la violence. On notera enfin que si des contacts sont effectivement noués entre islamistes des différents pays, il n'y a pas d'«Union du Maghreb islamiste» : sa traduction dans la réalité n'existe pas.

### Spécificités marocaines

Face à la violence meurtrière en Algérie, face à une Tunisie qui a choisi la voie de la répression sévère de l'islamisme et dont le président actuel se fait du pouvoir une conception singulièrement unanimiste, pour ne pas dire policière, quels sont les traits caractéristiques de la situation et de la voie marocaines ?

D'une manière générale, on peut estimer que la contestation islamiste n'est pas en mesure actuellement d'inquiéter sérieusement le régime. Il est vrai qu'à la différence de l'Algérie voisine, le Maroc bénéficie d'atouts

non négligeables. Il y a d'abord, l'existence très ancienne d'un Etat-nation, malgré la parenthèse du protectorat qui n'était d'ailleurs ni une administration directe, ni une colonisation massive. Et de fait, ce pays n'a pas connu, contrairement à l'Algérie, une déstructuration aussi profonde, par la colonisation, des rapports sociaux, ni la terrible violence de la décolonisation ; on peut même dire que son identité fut pour l'essentiel préservée, en tout cas beaucoup moins compromise que celle du pays voisin. Ensuite, la permanence d'un système makhzénien complexe est un fait indéniable ; ce système a su à la fois encadrer la société et tisser des réseaux denses de clientélismes tout en répondant aux diverses sollicitations grâce au jeu habile d'une monarchie pratiquant des stratégies de récompenses et d'alliances sans cesse renouvelées. A cela, il convient d'ajouter une autre caractéristique marocaine : le maintien des structures traditionnelles de religiosité<sup>6</sup> et la tolérance à l'égard des phénomènes de renouveau confrérique et des associations de prédication (*Jamâ'ât al-Da'wa*). Les administrations locales ont toujours tenté, en effet, de nouer des liens étroits avec les représentants de ces Confréries (*Zawwâyyâ*) et de ces associations, se montrant réceptives à leur langage, à leurs pratiques, à leurs aspirations, les récupérant, parfois même les impulsant. Mais si le mouvement confrérique (dans ses multiples versions, spiritualiste, élitiste et populaire) joue un certain rôle dans les alliances politiques et la reproduction des mécanismes du pouvoir, celui-ci est de moins en moins important. Il est vrai notamment qu'une partie de la mouvance islamiste marocaine a bénéficié du phénomène de renouveau confrérique. Cependant, force est de constater que son impact direct sur le politique est aujourd'hui marginal eu égard aux bouleversements socioculturels qui ont affecté le mode de vie urbain. Comme l'écrit, à très juste titre, Mohamed Tozy : «*Les alternances inscrites dans les cycles des prophéties mahdistes dont les confréries constituaient le creuset sont, à notre sens, passées de mode*»<sup>7</sup>. Notons, en outre, que la question linguistique (berbère) se pose avec beaucoup moins d'acuité qu'en Algérie. Enfin, l'aspect le plus important de ces spécificités marocaines réside dans le contrôle étroit exercé par la monarchie sur le champ religieux et sa référence à l'origine chérifienne du «*Commandeur des croyants*» (*Amîr al-Mou'minîn*)<sup>8</sup> surtout sous le règne du roi Hassan II ; ce qui permet d'expliquer que les autorités religieuses officielles (*oulémas*) n'ont quasiment jamais été contestées, y compris par les islamistes.

A ces traits caractéristiques du Maroc, il faudrait ajouter plusieurs autres éléments, par exemple la relative ouverture politique en direction d'une opposition limitée dans ses possibilités de critique, mais qui cana-

lise, par le biais notamment des appareils syndicaux, une partie non négligeable des mécontentements populaires. Mais aussi l'éclatement de l'islamisme en plusieurs associations essentiellement socio-caritatives et culturelles, dont l'objectif n'est manifestement ni la remise en cause du régime monarchique, ni la prise du pouvoir au moyen de la violence. Le troisième élément, enfin, est la présence d'une « islamité populaire » très enracinée dans la société et qui imprègne les comportements publics ou privés (il convient d'ailleurs de parler de pratiques populaires de religiosité extrêmement variées, plurielles et teintées parfois de syncrétisme<sup>9</sup>). De même, il faut prendre en considération l'existence, à côté de ces islams populaires d'un courant *salafî* (réformisme musulman, islam savant, véhiculé par des lettrés) modéré aussi bien dans certains milieux proches du pouvoir qu'au sein de l'élite nationaliste (par exemple, le parti de *l'Istiqlal*, dont la figure emblématique est celle de Allâl al-Fâssî)<sup>10</sup>.

### Le Maroc : un rempart contre l'islamisme ?

Tout cela suffit-il pour autant à préserver absolument le Maroc d'une déstabilisation qui risquerait, à l'avenir, de remettre sérieusement en cause les assises du régime ? Assurément non ! Car, répétons-le, le pays vit, depuis quelques années déjà, une crise sociale grave : chômage des jeunes, y compris des diplômés ; pauvreté de la paysannerie ; analphabétisme inquiétant, en particulier celui des femmes ; inégalités sociales criantes<sup>11</sup> ; développement de l'économie parallèle et de la corruption, etc. Quant à l'alternance politique, il est légitime de se poser la question de savoir si elle est vraiment devenue une réalité irréversible au Maroc. La nomination du socialiste Abderrahmane Youssoufi (USFP) à la tête du gouvernement semble marquer un véritable tournant, même s'il s'agit, en fait, pour la monarchie de retrouver une nouvelle légitimité, de renforcer sa domination (en ayant recours à une rhétorique axée cette fois-ci non plus exclusivement sur l'histoire et la tradition, mais sur la « modernisation ») et d'essayer de se renouveler par la cooptation de nouvelles élites, incluant celles venues de la gauche, voire d'une partie de l'islamisme. Mais tout le monde le sait : les marges de manœuvre du nouveau « gouvernement d'alternance » sont, hélas, très étroites, même s'il faut d'ores et déjà mettre à l'actif de la gauche marocaine la réhabilitation de la notion de droits de l'homme dans ce pays jusque-là connu pour avoir été « la prison du roi »<sup>12</sup>.

Formé en mars 1998 à partir d'une coalition de sept partis, de convictions et de sensibilités diverses, le gouvernement de Abderrahmane

Yousoufi, contraint tout à la fois de gérer quotidiennement les affaires de l'Etat, de faire face à l'omnipotence de l'inamovible, autoritaire et «ultra-conservateur» ministre de l'Intérieur Driss Bassri (aux compétences exagérément étendues, et dont il est légitime de douter de la sincérité de la brusque conversion aux vertus de l'Etat de droit démocratique), de garantir la paix sociale, et surtout, de mettre en œuvre les réformes fondamentales promises (en particulier la modernisation administrative, l'emploi, l'amélioration du système éducatif et de formation, la refonte de la loi sur l'audiovisuel), tarde, un an après sa mise en place, à répondre aux espoirs placés en lui par la population. Mais la question la plus importante pour l'avenir démocratique du pays est celle de savoir si les actions gouvernementales, les alternances et les différentes réformes demeureront, comme ce fut le cas jusqu'à présent, une simple application de «directives royales»<sup>13</sup>. Le problème grave — et non encore vraiment résolu, malgré les avancées démocratiques — est la superposition malaisée ( pour ne pas dire très conflictuelle ) entre deux modes d'administration : le makhzen et l'Etat moderne. Une telle «cohabitation» aboutit finalement à la sclérose de l'ensemble du système, la monarchie demeurant même après la mort de Hassan II — quoi qu'on dise — l'acteur central du système politique. D'ailleurs, plusieurs ministères de premier plan demeurent toujours directement contrôlés par le Palais qui a, en plus, ses propres «conseillers» qui pèsent lourdement sur les orientations et décisions stratégiques du pays.

Si la majorité des responsables politiques, y compris ceux de l'opposition, ne semble pas vouloir remettre en cause le principe monarchique, la question demeure de savoir comment réformer de fond en comble un système makhzénien, entièrement organisé autour du pouvoir royal, qui ne répond plus aux nouvelles contraintes internes et internationales. La monarchie, pour sortir définitivement d'un système qui a fait son temps et est même parfois critiqué par les milieux internationaux, n'est plus en mesure, comme par le passé, de tout imposer.<sup>14</sup> La légitimité démocratique suppose, en effet, un réel partage du pouvoir, la monarchie ne pouvant se situer au-dessus des lois. Peut-on considérer l'alternance actuelle comme le premier pas vers une véritable transition démocratique «à l'espagnole», qui a su concilier tradition monarchique, modernité étatique et démocratisation effective des esprits et des institutions ?

Depuis de longues années le drame de l'Algérie, en proie à une guerre civile qui ne dit pas son nom, sert de repoussoir et incite les différents partenaires à privilégier les compromis et le consensus en lieu et place d'une audace dans la mise en œuvre d'un projet ambitieux de rupture avec le

passé et de modernisation des mœurs politiques au Maroc. Néanmoins, il est vrai que globalement, au regard des autres pays voisins de la rive sud de la Méditerranée, la situation marocaine peut, à juste titre, être considérée comme enviable. Plusieurs éléments nous incitent, en effet, à penser cela. Tout d'abord, il est vrai qu'en comparaison avec la quasi-totalité des pays arabes, le Maroc est certainement l'un des rares où la question de la légitimité du pouvoir ne semble pas remise en cause. Certes, le pays n'était pas — il y a peu d'années encore — un modèle de respect des droits de l'homme. Mais il semble tourner — définitivement ? — cette page. Certes, il a connu, depuis l'indépendance, des phases d'intenses turbulences, des émeutes de la faim, voire de très graves déstabilisations (pour preuve, les deux tentatives de coup d'Etat de 1971 et 1972). Mais force est de constater, aujourd'hui, que — malgré la crise sociale et la montée de l'islamisme, signalées plus haut — jamais la monarchie n'a été, me semble-t-il, aussi consensuelle surtout avec l'intronisation de Mohamed VI. Ensuite, le pluralisme politique, pétri par l'histoire du nationalisme marocain depuis plus de six décennies et nourri par la diversité séculaire de la société (y compris dans les pratiques populaires de religiosité) y est reconnu et semble s'être installé de manière durable et profonde.

Cependant, les défis socio-économiques — en particulier l'éducation, l'emploi, le logement, la santé, la lutte contre la pauvreté, les injustices sociales et le chômage des jeunes diplômés<sup>15</sup> — et politiques — en particulier, l'instauration d'un véritable Etat de droit respectueux des libertés et des droits de l'homme — imposent aux décideurs économiques, aux pouvoirs publics et à toutes les forces vives (partis, syndicats, associations) l'amorce d'une véritable réforme de fond guidée par une vision stratégique de l'avenir et par un authentique esprit de solidarité.

Une dynamique nouvelle — basée sur le respect scrupuleux du droit, sur la justice sociale, sur l'accueil de la diversité et l'ouverture à toutes les sollicitations et à toutes les critiques — doit être impulsée, loin des tentations autoritaires, populistes ou nationalistes, afin d'ancrer dans les esprits et les institutions la culture du pluralisme, de la tolérance et de la citoyenneté démocratique, bref, ancrer le Maroc dans la modernité.

D'une manière générale, la démocratie est seule à même de permettre aux Etats du Maghreb de répondre aux aspirations de la société, aux nécessités du développement et de l'accès à la modernité, dans le cadre de la mondialisation. Mais l'avenir de cette transformation démocratique dépendra lui-même de la manière dont sera résolu le problème de l'isla-

misme. A dire vrai, tant que l'on n'aura pas réglé le problème de la justice sociale, celui de la liberté d'expression et de la démocratie, on n'en aura pas fini avec les fondamentalismes islamistes — avec leurs différentes variantes. Une chose est sûre : le choix d'une solution exclusivement sécuritaire est voué à l'échec et à l'impasse. Parmi les enjeux fondamentaux qui sont en question, la problématique de l'inclusion des islamistes modérés dans le jeu politique — d'une manière ou d'une autre — demeure essentielle. Les dirigeants ont tendance à oublier qu'un développement stable repose sur des institutions démocratiques, que la sécurité repose sur l'instauration d'un régime ouvert, pluraliste et tolérant. C'est vers cet objectif qu'ils doivent tendre car du même coup il contribuera à la baisse de l'influence de l'islamisme radical. Il ne faut pas accepter la thèse selon laquelle les sociétés maghrébines ne sont pas mûres pour la démocratie. Une chose est de constater que l'islamisme naît en raison d'une absence de culture démocratique, autre chose est de dire que les sociétés maghrébines ne pourront accéder à la démocratie qu'après en avoir appris les rudiments. Car c'est l'exercice même de la démocratie qui en assure l'apprentissage.<sup>16</sup> L'implantation de la culture démocratique accompagne la mise en place d'institutions pluralistes et l'exercice de la démocratie. Il n'y a donc pas lieu d'attendre l'émergence de pseudo et hypothétiques «conditions» d'établissement d'une démocratie : il faut la réaliser maintenant.

*Abderrahim Lamchichi.*

#### **Notes :**

1. Cf. *Abderrahim Lamchichi, Islam et contestation au Maghreb, L'Harmattan, 1989 et Le Maghreb face à l'islamisme, L'Harmattan, 1998, ainsi que : «Etat, légitimité religieuse et contestation islamiste au Maroc», Confluences Méditerranée, automne 1994. Voir également l'article «Maroc» d'Agnès Levallois, réactualisé par Khadija Mohsen-Finan, dans la très intéressante et très complète, Encyclopédie des conflits : Jean-Marc-Balencie et Arnaud de la Grange (présentée par Jean-Christophe Rufin), Mondes rebelles. Guerres civiles et violences politiques, édition revue et augmentée, Michalon, 1999, p.1017-1023.*

2. *Comme le fait remarquer Mohamed Tozy : «Dans toutes les interviews qu'il a accordées aux médias étrangers, le roi Hassan II a eu tendance à minimiser l'impact du mouvement islamiste au Maroc, en distinguant le fondamentalisme (...), qu'il revendique, et l'intégrisme, qu'il condamne. Cette attitude laisse peu de chances à l'insertion officielle du mouvement : les autorités, jusqu'à maintenant, n'ont toujours pas délivré de récépissé de dépôt à l'association Al-Islah wat-Tajdid*



(ce qui équivaut à une semi-reconnaissance) et ont refusé de reconnaître l'association *Al-'Adl wa'l-Ihsan*. L'influence des islamistes se situe avant tout dans l'espace privé. Leur présence sur la scène publique a eu comme conséquences de banaliser la figure de l'islamiste et même de la faire accepter comme partenaire possible par les partis de l'opposition. Des rapprochements entre l'aile fondamentaliste du parti de l'*Istiqlal* et quelques groupes islamistes, notamment ceux des villes moyennes (Safi, Tétouan ...), sont envisageables. Néanmoins, il ne faut pas oublier que les structures clandestines sont aussi mal connues qu'actives. L'activisme étudiant représente le côté visible de cette nébuleuse. Le mouvement islamiste, notamment *Al-'Adl*, voudrait profiter de l'espace d'opposition laissé par la gauche pour l'occuper dans la perspective d'une alternance future. Il a donc essayé de faire valoir ses droits politiques à l'Université. Le pouvoir semble hésiter sur l'option à prendre. Pour l'instant, il ne semble pas envisager de changement radical dans le rôle futur des islamistes. En effet, si on se base sur les conclusions de l'Université d'été sur le réveil islamique, organisée en août 1990 et en 1991, on pourrait même affirmer que le principal souci du pouvoir est d'encadrer la prédication religieuse (*da'wa*) en s'assurant les services d'un islamisme modéré et apolitique, incarné dans le mouvement des tablighi ou même, en cas de besoin, de tolérer l'existence d'un mouvement adoptant le modèle des Frères musulmans comme *Al-Islah*. Jusqu'à maintenant, l'hypothèse du parti politique de sensibilité islamiste n'a pas été retenue». Mohamed Tozy, dans la conclusion de son excellent livre : *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, 1999.

3. Voir notamment l'intéressant article de Remy Leveau : «Réussir la transition démocratique au Maroc», in *Le Monde Diplomatique*, novembre 1998, ainsi que son ouvrage sur le Maghreb : *Le Sabre et le turban*, François Bourin, 1993. Voir également l'article de Zakiya Daoud et Brahim Ouchelh : «Le Maroc prêt pour l'alternance», *Le Monde Diplomatique*, juin 1997, ou encore : Hicham Ben Abdallah : «La monarchie marocaine tentée par la réforme», *Le Monde Diplomatique*, septembre 1996.

4. Voir Abderrahim Lamchichi : «L'islamisme s'enracine au Maroc», in *Le Monde Diplomatique*, mai 1996.

5. On peut même affirmer que l'islamisme est actuellement une idéologie sans projet concret et fiable. Dans l'ensemble du monde musulman, à quelques rares exceptions, le phénomène de l'islamisme semble avoir subi des mutations significatives au regard de «l'âge d'or» qu'il a connu dans les années 70 et 80 : soit il se trouve divisé et affaibli, soit il semble accepter une certaine «normalisation» pouvant le conduire à accepter d'être une composante parmi d'autres dans les différentes sociétés où il s'épanouit. On assiste ainsi, depuis quelques années, à une mutation significative de l'islamisme dans la plupart des pays musulmans : une partie de cette mouvance semble, en effet, disposée à abandonner la rhétorique radicale et le projet révolutionnaire d'origine pour participer au jeu politique et s'insérer dans la société civile à côté des autres forces sociales et idéologiques : cas de la Turquie, du Maroc, de la Jordanie, etc. Comme le dit si justement Gilles Kepel : «Dans le monde musulman, les gouvernements ont tiré les leçons de la révolution iranienne : ils se sont efforcés de dissocier les classes moyennes pieuses de la jeu-



nesse pauvre. En Algérie, en Egypte, l'Etat fait tout pour persuader ces couches moyennes qu'il est le meilleur rempart face à la rage de la jeunesse urbaine pauvre, et il a entrouvert le système pour les intégrer. Si, en Turquie, la pression des militaires pour mettre un terme au gouvernement du Refah n'a pas entraîné les violences que beaucoup prévoyaient, c'est que les classes moyennes pieuses avaient le sentiment d'avoir obtenu satisfaction au moins partiellement, en participant au système. La solidarité avec les plus démunis n'était plus une nécessité pour elles. Comme l'Etat turc, l'Etat égyptien, l'Etat algérien dans une certaine mesure, et d'autres encore, par exemple, celui de Malaisie, ont ouvert à la fraction islamiste bourgeoise de nouveaux espaces sociaux et culturels qui leur semblent ne pas menacer leur pouvoir». Gilles Képel, dans : «L'islamisme : déclin ou mutation ?», débat entre Gilles Kepel et Nilufer Göle, in. *Le Monde des débats*, n°1, mars 1999, p.4-6. Voir également de Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Seuil, 1992 et *Les Politiques de Dieu*, Seuil, 1993. Et de Nilufer Göle, *Musulmanes et modernes*, La Découverte, 1995.

6. Comme l'avait très bien observé Paul Pascon, les Marocains vivent avec plusieurs systèmes de croyances et jouent sur plusieurs registres de religiosité : un ensemble hétéroclite de pratiques rituelles pré-monothéistes, une religion révélée — l'islam — et, à partir de cette dernière, des formes plurales de religiosité populaire. Syncrétisme ou respect de registres parallèles, en apparence antinomiques, cohabitent dans l'alliance comme dans la compétition ; le système des mythes et croyances au Maroc n'est évidemment pas le même pour le mystique soufi, le clerc citadin, le paysan illettré, l'étudiant en faculté des sciences, le fonctionnaire ou encore l'ouvrier... Paul Pascon : «Système des croyances au Maroc», in André Akoun (dir.), *Le monothéisme. Mythes et croyances du monde*, rééd. Brepols, 1990. Cf. également : Emile Dermenghen, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Gallimard, 1954. Voir aussi l'excellent ouvrage de sociologie historique et religieuse du Maroc, de Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, 1999.

7. Mohamed Tozy, dans la conclusion de son livre : *Monarchie et islam politique au Maroc*, op.cit.

8. Cette référence à l'origine chérifienne du «Commandeur des croyants» (Amîr al-Mou'minîn) permet d'expliquer, dans une très large mesure, pourquoi la légitimité de la monarchie n'est actuellement pas contestée ; bien au contraire, tous les partis y font référence — afin de préserver l'unité du pays surtout au moment crucial où la succession du roi Hassan II (par le prince héritier Sidi Mohammed) fut posée. Néanmoins, il serait faux de croire que cette question a toujours été évidente dans l'histoire politique du pays. Rappelons brièvement que la scène politique marocaine fut, pendant de longues années, et ce dès l'indépendance, le théâtre d'affrontements, parfois très violents, entre la monarchie et les partis et syndicats de gauche (l'enlèvement et l'assassinat de Mehdi Ben Barka en constituent l'épisode le plus ténébreux), puis dans les années 70, avec l'extrême gauche — la répression, les enlèvements et assassinats ou encore l'usage de la torture contre les opposants furent terribles — la sensibilité islamiste n'apparaissant que plus tard. Rappelons également qu'en 1971-1972 l'armée devint, pendant quelques années, le vecteur de la contestation : deux tentatives de coup d'Etat — au moins (car il y a celle,

connue, fomentée par le général Dlimi mort peu après dans un «accident de voiture») — ont eu lieu, voire des attentats directs contre la personne même du roi ; la première, celle de Skhirat, le 10 juillet 1971, à l'occasion de la fête marquant le dix-huitième anniversaire du règne d'Hassan II, s'est soldée par plusieurs centaines de morts et blessés ; la deuxième se produisit le 16 août 1972, lors de l'attaque par l'armée de l'Air du Boeing royal : le prétendu «suicide» du général Oufkir fut annoncé le lendemain, puis vint le calvaire de la famille du général. Voir à ce sujet le tout récent ouvrage de Stephen Smith, *Oufkir, un destin marocain*, éditions Calmann-Lévy, 1999, ainsi que Michèle Fitoussi et Malika Oufkir, *La Prisonnière*, édition Grasset, 1999. Il faut, enfin, signaler les émeutes populaires (mars 1965, juin 1981, janvier 1984, décembre 1990, etc.) et les grèves ouvrières ou de la faim qui ont émaillé la vie sociale du Maroc depuis la fin des années 60, en raison notamment des injustices sociales et des écarts scandaleux de niveaux de vie.

9. On peut citer parmi les mythes et croyances «préislamiques» qui, avec l'industrialisation et l'urbanisation, ont évidemment, depuis fort longtemps, tendance à disparaître progressivement : le paganisme, le culte des grottes et des sources, la croyance en l'existence de génies (y compris des «sorcières», telle 'Aycha Quandisha : antique déesse de l'Amour — Astarté —, qui était adorée dans tout le bassin méditerranéen par les Cananéens, les Phéniciens et les Carthaginois et alimentait les cultes de la «prostitution sacrée»), les croyances dans l'existence de trésors souterrains, les croyances dans l'existence de la «Baraka» (transmission et lecture directe des pensées, hypnotisme, maniement de la malédiction et de la grâce, communication directe agréée par les puissances célestes, sagesse qui tend à compenser l'injustice sociale : croyance dans le pouvoir occulte des pauvres et des déshérités, etc.). On peut également mentionner le rôle joué par les talismans (grimoires prophylactiques, comme la très connue «main de Fatma», crainte de l'envieux et du «mauvais œil» — 'ayn —, chapelets, protection magique, etc.). A côté de la «main de Fatma» — survivance, après d'autres, du signe de Tanit —, on peut évoquer la fête du Mouloud que beaucoup considèrent comme ayant été introduite au XIe siècle contre l'usage des musulmans de s'associer à la célébration chrétienne de Noël. Au XXe siècle encore, bien des Marocains réveillaient à l'occasion de cette fête, devenue, y compris en Europe, plus «païenne» que chrétienne. Il faut, enfin, signaler la persistance, pendant très longtemps, de formes d'«idolâtrie» ('ibâdat al-asnâm : pierres qui font l'objet de dévotions détournées ; vœux confiés à des bandes d'étoffes, à des arbres, etc.) ; c'est pourtant le culte le plus réprouvé par l'islam. Entre la magie, l'islam populaire, l'islam orthodoxe et l'islam mystique, il n'y avait pas toujours d'exclusive, mais souvent coexistence, voire alliance et relais. Les saints justement étaient ceux-là qui, mystiques, avaient fait triompher l'islam combattant et rigoureux dans les espaces païens et magiques, et qui ont été ensuite peu à peu vulgarisés et récupérés dans une inévitable confusion d'hérésies et d'orthodoxie. Comme l'a observé Paul Pascon, le Maroc passe pour honorer un grand nombre de saints. Il n'y a guère de colline qui ne soit couronnée d'un sanctuaire, peu de villages ou de cimetières sans mausolée glorifiant un saint ou plusieurs. Cette structure a sa généalogie, son histoire, ses hiérarchies : puissantes et opulentes Zâwiyya (édifices religieux principalement destinés à l'enseignement), succursales où officient des sacristains, des offertoires et des stations souvent désertes et à l'écart des routes, mais où se presse, tel jour calendaire, un peuple de pèlerins. Le réseau des sanctuaires qui tisse les mailles les

plus fines du filet magico-religieux tendu sur le pays est encore traversé par la forte armature des confréries, appelées *Zawwâ'y'* (pluriel de *Zâwiyya*), comme les *derqawa*, *tijâniya*, *cherqawa*, etc., sortes de chaînes mystico-religieuses, mais aussi «clubs politiques» confidentiels. Enfin, les pôles des centres mystiques du soufisme dominant le tout. Dans l'histoire du Maroc, les confréries mystiques ont joué un rôle important dans l'expression de la religiosité populaire. Elles étaient aussi bien des lieux de haute spiritualité que des ordres mystico-militaires, parfois à l'origine de dynasties — celle des 'alawîtes étant la dernière. Elles pouvaient également superposer des strates de religiosités hétérogènes et mêler les vieilles pratiques berbères et puniques à de l'«animisme» africain sous une apparence islamique tout à fait classique. Ainsi que l'ont montré de nombreux travaux anthropologiques (Emile Dermenghen, Jacques Berque, Paul Pascon, etc.), la symbiose entre l'islam et les religions antérieures était assez subtile ; elle était fonction de la structure et de l'évolution de ces dernières et des conditions économiques et culturelles qui leur permettaient de survivre dans un environnement islamique. En conséquence, suivant que l'on était bédouin, montagnard berbère, petit commerçant ou homme d'étude, l'articulation entre des religions anciennes et l'islam pouvait être différente. Au surplus, elle évoluera suivant les groupes, les familles et les individus. De nombreuses constructions s'élaborent sur des ruines mythologiques et les restes de croyances déchues. Ainsi l'idée de la présence réelle des âmes des morts le vendredi dans les cimetières confine à l'«animisme», et la multitude de pratiques issues des rites agro-pastoraux, amalgamée au culte des saints musulmans locaux dans des quêtes de fertilité et de fécondité, montre à quel point l'islam populaire et rural du Maroc, au même titre que l'ancien christianisme populaire et rural de l'Europe, est resté proche des religions anciennes.

Ainsi que le fait remarquer très judicieusement Rochdy Alili («L'histoire de l'islam au Maghreb», in Yves et Camille Lacoste (dir.), *Maghreb : peuples et civilisations, La Découverte*, 1995, p.128-136. Voir également de Rochdy Alili, *Qu'est-ce que l'islam ?*, La Découverte, 1996.), à l'encontre des formes plurales et syncrétiques de religiosité populaire, des tendances à l'«épurement» se manifestent régulièrement — mobilisant, notamment, la référence à la thématique, récurrente en islam, du «retour» aux «fondements» de la foi (Usûl al-Dîn). Soit elles émergent à partir des conditions strictement locales, soit elles sont directement importées de l'Orient arabe (l'influence des Frères musulmans fut, on le sait, capitale). Cette tendance qui met l'accent sur un islam lettré, strictement doctrinal, est fort ancienne ; depuis le début du siècle, en effet, elle a prôné, face aux contraintes et remises en cause de la colonisation européenne, un retour aux «sources premières» de l'islam débarrassé des relents de religiosités anté-islamiques. Cette démarche a nourri une réforme (Islâh) des conceptions et des pratiques musulmanes : ses partisans prétendent rejeter les «scories» de la religiosité magique et les «superstitions» accumulées dans l'islam rural. Ce Réformisme était anticolonialiste ; il exaltait l'arabité (al-'Urûbah), ou encore le nationalisme (al-Wataniyya) ; néanmoins, il invoque, dans le même temps, les musulmans à être à l'écoute de l'Europe pour ce qu'elle a de positif à transmettre, à savoir : sa capacité d'organisation, ses modèles politiques pluralistes, ses institutions démocratiques, son droit, privé ou constitutionnel, ses techniques sophistiquées, etc. Depuis la fin du XIXe siècle, des générations entières — intellectuels, étudiants, élites politiques ou syndicales — ont été marquées par ce modèle musulman du

*Réformisme (al-Islâh ou encore al-Salafiyya) qui imprègne toujours fortement les mentalités, en dépit des succès récents de la rhétorique, plus radicale et populiste, des islamistes. Car cette démarche de «retour aux sources initiales de la foi musulmane», toujours ranimée, peut prendre des formes fortement réactives qui s'inscrivent dans une très ancienne tradition populiste (Shu'ûbiyya), déjà présente à Bagdad au IXe siècle et dans le Maghreb kharijite du VIIIe siècle. C'est l'islam ultra-égalitaire, qui condamne la «corruption» (al-Fassâd) et les abus des possédants — la rhétorique de la «justice sociale», al-'Adâla al-Ijtimâ'iyya, y est, en effet, très présente et se substitue, allégrement, à l'aspiration (elle aussi populaire, ne l'oublions pas) à la démocratie et à l'Etat de droit. Cet islam ultra-égalitaire — ou radical — condamne tout aussi sévèrement les abus de la «casuistique» des écoles jurisprudentielles, les exégèses des philosophes et des théologiens (Fuqahâ') et la connivence des autorités religieuses (Oulémas) avec le pouvoir. On le voit : cette sensibilité fondamentaliste n'a pas tout à fait tort de se réclamer parfois de l'héritage du réformisme, mais elle s'en distingue fortement, donnant lieu progressivement — en particulier à la charnière des années 70 et 80, dans un contexte de crise et d'affrontements idéologiques beaucoup plus forts qu'aujourd'hui — à l'islamisme radical. Ce dernier va mêler les vieilles traditions populistes de dénonciation des «despotes» (Tâghût) à un rejet de ce que le Réformisme musulman acceptait du modèle européen (l'objectif des réformistes était d'accélérer le processus de «modernisation de l'islam»), ne gardant de ce dernier que les sciences et les techniques : c'est la fameuse thématique — reprise récemment encore par Abdessalam Yassine — de l'«islamisation de la modernité».*

11. Comme l'écrit Mohamed Tozy en conclusion de son livre déjà cité : «Une étude vient d'être publiée par le ministère des Populations qui montre que plus de 47% de la population sont en marge de la société. Sur la base d'une enquête sur la pauvreté, l'étude donne des chiffres qui se passent de tout commentaire : 13,1% des Marocains vivent au-dessous du seuil de pauvreté avec moins de 303 dirhams par mois et par personne ; 5,4 % sont considérés comme totalement marginalisés et 41% sont classés, selon la définition de la Banque mondiale, comme populations vulnérables susceptibles de basculer dans la pauvreté à tout moment (sécheresse, catastrophe naturelle...) ; 8,5% sont considérés comme aisés dépendant mensuellement plus de 900 dirhams par personne. L'enquête montre les principaux facteurs de déstabilisation et de ralentissement de tout développement politique, à savoir l'inégale répartition des ressources entre ville et campagne et l'absence d'une véritable classe moyenne. En effet, seuls 4% des ruraux sont considérés comme aisés, alors que 18% sont au-dessous du seuil de la pauvreté. Par ailleurs, 10% de la population effectuent 30% de la dépense totale».

12. Voir Abraham Serfaty, *Dans les prisons du roi*, éd. Messidor, 1992.

13. Cf. Pierre Dévoluy : «Maroc : où est passé le changement ?», in *Jeune Afrique*, n° 1992, du 16 au 22 mars 1999, p. 32-35. Pierre Dévoluy écrit très justement : «Il est permis de se demander si les nouveaux ministres ont vraiment su — ou voulu — exploiter au fond l'effet du changement. Leur souci prioritaire semble avoir été de ne surtout pas donner l'impression de vouloir tout casser. «Nous procédons par microruptures», explique volontiers le porte-parole du gouvernement. «Oui, mais

*ils n'aboutissent qu'à des microrésultats», ricane un député d'opposition.»*

14. *Comme l'écrit très justement Rémy Leveau : «La monarchie n'est plus en mesure de tout imposer et le retrait, toujours possible, du Premier ministre apparaîtrait, tant sur le plan intérieur que sur le plan extérieur, comme un échec lourd de conséquences pour le souverain. En revanche, la poursuite de l'expérience (d'alternance) calme les attentes et fait espérer une consolidation de la transition débouchant sur de véritables choix démocratiques. C'est seulement lorsque les différents partenaires auront apaisé leurs craintes que des élections à risque seront acceptables dans la pratique. Le mécanisme en cours est l'aboutissement d'un long cheminement de rapports de complémentarité et d'affrontements entre la monarchie et l'opposition de gauche (...) Le compromis esquissé est instable. Il dessine cependant un champ de forces évolutif qui maintient la monarchie comme acteur central du système politique. La suite des événements dépendra de l'habileté des partenaires, de la situation internationale et des équilibres internes. Dans les partis comme au sommet de l'Etat, une génération venue à la vie publique au lendemain de l'indépendance doit passer la main.» : «Réussir la transition démocratique au Maroc», Le Monde Diplomatique, novembre 1998.*

15. *Rémy Leveau note que : «Le Maroc compte 60 % d'analphabètes et se situe au 125e rang des pays classés selon leur indice de développement humain par les Nations unies en 1998. Il se situe largement derrière l'Algérie et la Tunisie, et même après l'Egypte et la Syrie, si l'on se fonde sur des indicateurs de base concernant l'école, la fourniture de soins ou le Produit intérieur brut (PIB) par habitant. En même temps, les inégalités sociales sont plus fortement ressenties, y compris dans la répartition de la population dans l'espace urbain. Le nombre et la visibilité des nouveaux riches rendent perceptibles un écart entre les extrêmes, qui échappe au contrôle de l'Etat. La crainte des révoltes urbaines s'installe en arrière-plan des comportements sans que cela arrive à motiver les responsables en faveur d'une politique de réduction des inégalités (...) la classe moyenne, comme les dirigeants, craint de voir basculer de larges pans de cette population des bidonvilles dans l'islamisme radical, qui apparaît comme la seule forme d'opposition crédible, notamment après l'incorporation de la gauche (socialiste et communiste) au bloc du pouvoir.»*, op.cit.

16. *Guy Hermet, Culture et démocratie, Albin Michel/Unesco, 1994.*