MONOPOLISATION DE LA PRODUCTION SYMBOLIQUE ET HIÉRARCHISATION DU CHAMP POLITICO-RELIGIEUX AU MAROC (1)

Les discours sur le sous-développement et les rapports de dépendance, de même que les discours sur les stratégies du palais, rendent difficilement compte à eux seuls du statu-quo que vit apparemment le Maroc depuis bientôt cinq ans. L'acceptation de la misère et la gestion de la pénurie ne passent pas toujours par la suprématie de l'Etat et par la résignation des Marocains. L'intériorisation de l'autorité produite et légitimée dans un champ politique à dominante religieuse, la confusion de ce qui est politique avec ce qui est religieux, constituent des éléments importants pour la compréhension d'une situation où la compétition pour le pouvoir est déterminée par la position qu'occupent les acteurs dans le champ religieux (2).

Le Maroc a sans aucun doute manqué le cap d'une éventuelle laïcité (3) au début des années soixante avec le départ du gouvernement Abdellah Ibrahim, l'interdiction du parti communiste au nom de la religion et l'institutionnalisation du califat par la constitution. La concentration du pouvoir religieux – et partant politique – aux mains d'un monarque à la fois Sultan, Roi et *Amîr al-muminîn* (commandeur des croyants) s'est progressivement instaurée. Du fait qu'il cumulait trois types de légitimité : rationnelle (4), charismatique (5) et historique (6), le monarque est devenu non pas seulement le dépositaire d'un

(1) L'étude présentée ici ne peut se comprendre que dans le contexte d'où elle est extraite, c'est-à-dire celui beaucoup plus large de la théorisation du mode de production des valeurs symboliques et de leur investissement dans le champ politique. Il nous faut donc exposer les prémices d'un ensemble de réflexions formulées à titre d'hypothèses, qui font encore l'objet d'un travail de groupe et d'enquêtes sur le terrain sous la direction de B. Etienne.

(2) Le cheminement théorique a été largement inspiré de la lecture de Weber par BOURDIEU, *in* : Une interprétation de la théorie de la religion selon Weber », *Archives Européennes de Sociologie*, 1971, p. 3 à 21.

(3) La laïcité ne se situe pas, comme en Occident, entre l'Islam en tant que religion et la politique en tant que pratique profane mais à l'intérieur de l'Islam, entre *dîn* (religion *stricto-sensu*) et *dunya* (vie temporelle) régie par l'esprit de la révélation.

(4) Au sens islamique c'est-à-dire celui de la nécessité religieuse d'un chef (*Imâm*) qui guide la communauté et protège *Dâr al-Islâm* (le domaine de l'Islam).

(5) On parle de charisme lorsque un prophète ou un guide arrive à un moment donné à assurer la jonction d'un signifiant et d'un signifié; autrement dit, il apporte le type de réponse qu'il faut, au moment où il faut.

(6) La légitimité historique est évoquée dans le double sens d'une historicité dynastique, référence au père libérateur de la nation, et d'une historicité mystique et hagiographique par référence au Prophète et à sa chaîne d'autorité symbolique.

pouvoir symbolique, c'est-à-dire un sultan investi par d'autres centres de production du sacré d'un pouvoir révocable, mais le producteur initial et exclusif de la symbolique; et cette production tire sa justification non pas d'institutions positives comme la constitution ou la volonté du peuple, mais de sources presque mythiques. Cette situation de fait, non sanctionnée systématiquement par les textes officiels, mène à constater l'existence d'un champ politico-religieux clos et hiérarchisé où la monarchie joue le rôle d'un auteur hégémonique qui détermine, proportionnellement à son crédit symbolique, la place que peuvent y occuper les autres acteurs : partis politiques, *'ulamâ,* confréries et associations religieuses, syndicats et grandes familles politiques, etc.

Le monarque, sûr de son leadership, renforce ses acquis symboliques en faisant référence à la fois au droit moderne et à la religion, tandis que les partis politiques de gauche ou de droite et les *'ulama,* tout en faisant usage de la religion dans leur discours politique, se retrouvent dans une position soit de marginalité (partis politiques), soit de subordination (*'ulama*) – et non d'opposition.

Notre analyse s'appuie sur des textes actuels et est orientée dans trois directions :

I. – L'étude des attributs symboliques actuels du monarque, autrement dit de la façon dont, à la fin du XIVe siècle de l'hégire, le souverain marocain pense et réalise son pouvoir.

II. – L'étude de la subordination des *'ulamâ* au monarque et de leur nouvelle promotion, sous conditions, en tant que gardiens de la *charî'a* (loi islamique) et non du *'adl* (équité).

III. – L'étude de la marginalisation des partis politiques et de leur passage obligatoire par le champ religieux.

I. – LES ATTRIBUTS SYMBOLIQUES ACTUELS DU MONARQUE

La chaîne d'autorité politico-religieuse dont se réclame le monarque tire directement sa force symbolique de Dieu, du Prophète et des quatre califes : 'Omar, Abu Bakr, 'Othmân, 'Ali. Cet itinéraire symbolique de l'autorité est rappelé lors des cérémonies d'allégeance *bay'a*(7), qui marquent annuellement les fêtes du trône; elles permettent aux autres acteurs (entres autres aux partis politiques) de vivre et d'accepter la structure traditionnelle (8) de l'Etat, et surtout de mettre en évidence les composantes sacrées du pacte symbolique qui a uni jadis le Prophète à ses compagnons, en les actualisant.

(7) La signification de la *bay'a* a été très controversée; souvent on l'a assimilée à un contrat social, alors qu'elle constitue plutôt une adhésion au pouvoir déjà établi. La *bay'a* ne crée pas un pouvoir, elle constate son existence. Un rituel annuel donne lieu au renouvellement de cette adhésion sous la forme d'une *bay'a* simplifiée, dont il est question ici.

(8) Traditionnelle, au sens du retour aux sources (*açâla*).

C'est ainsi qu'en août 1979 la récupération de la province de Oued Eddahab (Sahara Occidental) a été l'occasion d'une grande *bay'a* (9) qui commence en ces termes :

« Louange à Dieu qui a fait du Calife un facteur d'ordre dans les domaines spirituels et temporels, l'a placé au degré suprême de la hiérarchie des magistratures et lui a assigné pour finalité la sauvegarde de la vie, des biens et de l'honneur des hommes ainsi que la prévention des méfaits que les puissants seraient tentés de commettre. [...] Nous [représentants des tribus] attestons qu'il n'y a d'autre divinité que Lui, qu'Il dispose de la plénitude du pouvoir de la sagesse et de la libre initiative, décide sans recours, donne le pouvoir à qui Il veut... Nous attestons aussi que notre seigneur Prophète et maître Muhammad est son serviteur et son envoyé, qui nous a enseigné les actions recommandables et les règles impératives selon la religion et a dit : « Si vous passez à côté d'un territoire où n'existe aucune autorité légitime, n'y pénétrez pas car le détenteur du pouvoir légitime est l'ombre de Dieu et son bras séculier sur terre », affirmant aussi que « Celui qui meurt sans être lié par un serment d'allégeance à une autorité légitime meurt en païen » [...]. Ceci dit il est établi et connu, tant de spécialistes que du commun des mortels, que Dieu possède la plénitude de la sagesse et comble ses créatures de bienfaits; or c'est par une manifestation de sa sagesse que Dieu [...] a confié la direction de ce monde aux sultans, rois et califes qui servent de guides et assurent à la perfection l'ordre et la paix dans les voies, veillent à la sécurité des routes [...].

Nous tribus des Ouled Dlim, Rguibât, Aît Lahcen [...] habitants de Oued ed-dahab qui comptons au nombre des tribus qui connaissent le plus les nobles qualités du roi [...] avons décidé d'un accord commun, sans faille et à une unanimité telle qu'elle exclut toute erreur, de renouveler à l'*Amir al-muminîn* notre serment d'allégeance [...] dont l'objet est le même que celui du serment prêté au Prophète par ses compagnons sous l'arbre béni *(Chajarat ar-ridhouân)* (9), reconnaissant par là même son autorité, nous engageant à lui être toujours obéissants et loyalement dévoués »...

Ce texte révèle la persistance des formules de rédaction anciennes qui se réfèrent aux mêmes arguments scripturaires clasiques, faisant état de la nécessité du califat; les mêmes versets du Coran et les mêmes *hadith* reviennent pour justifier l'allégeance. Elément significatif, cette allégeance est faite non pas au pouvoir central an tant que structure organisée et anonyme selon le modèle constitutionnel occidental mais à un calife personnifié dans le roi actuel. De même, on est très loin de l'idée du pacte social exalté par Mohammed Lahbabi (10), l'allégeance étant un engagement unilatéral de la part de la communauté.

Cette idée de transfert à sens unique de la légitimité est davantage perceptible dans certains discours du roi, notamment ceux du 13 octobre 1978 (11) inaugurant la saison parlementaire, et du 12 mars 1979 à l'occasion de la nomination du chef d'état major de la zone Sud (12).

(9) *Bay'at ar-ridhouân* : c'est l'acte d'allégeance par lequel les compagnons du Prophète lui jurèrent fidélité. Le texte cité est extrait de la *bay'a* du 18 Ramadhan 1399 (date de l'anniversaire de la révélation du Coran à Mohammed) = 13 août 1979. *Bulletin Officiel du Maroc*, n° 3490 bis, 20 septembre 1979. Traduction officielle.

(10) LAHBABI (Mohamed) : *Le gouvernement marocain à l'aube du XXe soiècle*, ed. Techniques, 1956, p. 56.

(11) Discours publié dans *Le Matin* du 16 octobre 1978.

(12) *Revue des Forces Armées Royales*, n° 16, avril 1979.

Dans le premier de ces dicours le Monarque rappelle que :

Dieu a dit : « Dis-leur d'agir car leur action sera appréciée par Dieu, par son Prophète et par l'ensemble des croyants ». 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 la mission de contrôler les contrôleurs revient à Dieu, à son Prophète et aux 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 par le représentant de son Prophète sur terre qui est le responsable suprême dans le pays. C'est ainsi que se confirme ce que je vous ai toujours affirmé, que vous soyez pouvoir législatif ou pouvoir exécutif; si la séparation des pouvoirs est indispensable, elle ne peut en aucun cas concerner la responsabilité suprême [...]. Le contrôle par celui que Dieu a chargé de la haute mission d'être le successeur du Prophète est indispensable, non seulement sur le pouvoir exécutif mais encore sur le pouvoir législatif [...]. Et les croyants sont ceux qui vous ont confié l'ensemble de leurs problèmes et qui vous ont confié la responsabilité d'exprimer leur volonté. Ainsi nous constatons qu'il résulte du Livre sacré que tous ceux que Dieu a chargés d'une responsabilité législative ou exécutive doivent obéir à un contrôle : un contrôle de Dieu d'abord, un contrôle de la part de celui que Dieu a chargé des affaires de la communauté musulmane ensuite, et enfin un contrôle des électeurs; ce contrôle ne peut par ailleurs être efficace que s'il s'applique à un domaine déterminé... ».

Dans le second discours, s'adressant à un oficier des Forces Armées Royales qu'il a nommé dans la zone sud, le monarque lui rappelle que :

« Quiconque est investi par nous dans une charge civile ou militaire se doit d'incarner notre propre mission, celle de commandeur des croyants tenu d'être l'ombre divine sur terre et l'arc de Dieu, et doit refléter notre propre responsabilité qui frappe [...]. Sois donc notre glaive qui frappe quiconque rompt l'unité des rangs et se rebelle contre l'ordre du commandeur des croyants... ».

Si l'origine du pouvoir est divine, ici comme dans le texte de la *bay'a* (le monarque demeure l'ombre et le glaive de Dieu), il n'en est pas de même pour la répartition des pouvoirs. En effet le texte des deux discours, tout comme la pratique, instaure une hiérarchie qui diffère des normes législatives enseignées actuellement pas les spécialistes du droit public au Maroc. Au sommet de cette hiérachie il y a Dieu; puis vient le Prophète, ensuite le calife son descendant, qui gouverne la communauté et contrôle les représentants de celle-ci auprès lui. Si Dieu est indivisible, mais existe dans la conscience de chacun de ceux qui croient en Lui, par contre le Prophète n'est réalisé pleinement que dans son représentant et descendant qui contrôle tous les pouvoirs.

Plusieurs conséquences découlent de cette conception :

1) Une application extensive du pouvoir califal. Le calife n'est pas seulement le détenteur du pouvoir exécutif, il détient aussi le pouvoir de contrôle du législatif; plus même que cela, il transcende toute séparation des pouvoirs.

2) La faillite du discours constitutionnel qui fait du principe de la séparation des pouvoirs, comme de celui du roi arbitre, la clef de voûte de tout son raisonnement. Cette faillite, on la constate aussi au niveau de la hiérarchie des normes, la constitution ne couronnant pas l'édifice normatif puisque le roi-sultan-calife-*amîr-al-muminîn* avec tout son arsenal symbolique se place entre

elle et Dieu. Dans la logique du texte cité, la constitution ne limite pas les pouvoirs du roi puisqu'ils lui sont antérieurs et surtout parce que le roi tire son pouvoir de Dieu et du Prophète.

3) La légitimité contractuelle est écartée, le contrat se situe à un niveau inférieur de la hiérarchie, c'est-à-dire entre les représentants de la communauté et cette dernière. Une telle minimisation (du moins dans les discours cités) de cette dimension contractuelle entraîne par là-même l'élimination des *'ulama* de la décision politique : ceux-ci ne sont plus les porte-parole de la communauté, c'est-à-dire qu'ils ne sont plus habilités à conclure le pacte avec le sultan et à le faire respecter.

L'intégration des *'ulama,* depuis l'indépendance, dans la fonction publique, a d'ailleurs rendu difficilement concevable leur autonomie en vue d'une production symbolique crédible; mais plus que cela même, leur fonctions d'intermédiaires, d'exclusifs interprètes du message religieux initial et de prédicateurs des âmes ont été centralisés par l'*amîr al-muminîn.*

II. – LA SUBORDINATION DES 'ULAMA AU MONARQUE ET LEUR « PROMOTION » COMME GARDIENS DE LA *CHARI'A* ET NON DU *'ADL*

Au lendemain de l'indépendance les *'ulama* sont devenus plus qu'avant des fonctionnaires gérant le patrimoine des biens *habous,* leur hiérarchisation n'obéissant plus exclusivement au degré du savoir religieux accumulé et à leur audience auprès des « laïcs » mais à une échelle permanente établie par la fonction publique.

Cette désintégration du corps des *'ulama* en tant qu'instance politico-religieuse décentralisée et autonome trouve son origine dans l'époque du protectorat et deux facteurs l'expliquent :

a) la compromission d'un nombre important de *'ulama* avec les autorités du protectorat, surtout par leur confirmation des destitutions successives de Moulay 'Abdel'aziz (1908), de Moulay Hafid (1912) et de Moulay Mohammed Ben Youssef (1953), par l'incohérence de leur intervention dans la vie publique et leur avalisation fréquente des décisions des autorités françaises, au risque d'acrobaties théologiques (13);

b) l'intégration d'une grande partie des *'ulama* dans le corps des *qâdi* et auxiliaires des tribunaux du *Char'* (droit musulman), avec la création dès 1930 à Fès d'une école, parallèle à la Qaraouiyine, enseignant aux futurs *qâdi* à côté

(13) Interrogé par nous en 1979, le fils du général Mougin, officier des affaires indigènes dans les années trente dans la région de Béni Zéroual (Fès), affirmait : « Les *'ulamâ,* c'était une belle farce, la résidence leur a fait dire ce qu'elle voulait ».

de la *charî'a* des matières de droit français. Cette orientation de la formation des *qâdi* a fait perdre alors aux *'ulama* toute crédibilité religieuse à cause du contenu profane de leur savoir, et toute autonomie du fait de leur fonctionnarisation; par conséquent toute liberté, sinon dans les jugements, du moins dans la production symbolique.

Ce caractère suspect (parce qu'elle lie les fonctionnaires) qui entache la fonction rétribuée régulièrement, a fait dire à Mokhtar Essoussi dans une lettre adressée à cette époque à un autre *'âlim :*

« Je ne sais pas si je dois te féliciter de ta promotion à cette fonction ou te présenter mes condoléances pour la perte de la liberté dont tu jouissais avant ce jour [...]. Aujourd'hui tu tends tes pieds à des chaînes dorées et scintillantes [...] auxquelles tu t'accoutumeras rapidement, tu t'adapteras aux conditions nouvelles d'obéissance et de servilité à l'égard de tes bienfaiteurs pour continuer à jouir de leur faveur » (14).

Actuellement le constat de la marginalité du groupe des *'ulama* est unanime. Les discours officiels comme les discours contestataires s'accordent à déplorer l'absence de ce corps dans la vie publique.

Le monarque, dans un discours du 1er février 1980 (15), leur reproche leur incapacité :

« Je ne sais pas et je ne veux pas savoir, vénérables *'ulama*, à qui ou quoi, à vous, à l'administration, à la politique, ou aux programmes, doit être imputée votre absence dans la pratique quotidienne marocaine. Je puis même affirmer que vous êtres devenus « étrangers », pas de ces étrangers dont la tradition dit « bienheureux les étrangers ». Messieurs, nous payons ensemble, enfants, jeunes, adultes et vieux, le prix de ce phénomène car dans les universités et les établissements secondaires, en guise d'enseignement de l'Islam, on n'évoque plus que les causes de rupture des ablutions et d'invalidité de la prière et on n'analyse guère le système économique, social véritablement socialiste de l'Islam; étudiants et élèves n'apprennent plus que la religion est, d'abord, rapports entre les hommes... ».

De son côté un islamiste écrivant dans « *al-Jamâ'a* » (16) rappelle que :

« Les citoyens à Tanger se posent une question sur le silence des *'ulama* concernant l'atteinte commise par les minorités à leurs droits fondamentaux, en l'occurence à leur compétence prioritaire sur les affaires religieuses. Tout le monde se demande pourquoi on n'entend plus la « *Râbitat* » *al-'ulamâ* » (Ligue des *'ulamâ*); on se demande à la fin quel est son rôle. Si elle ne s'érige pas en gardiennage de la justice, quelle est donc son utilité ?... Elle devrait s'élever contre tous ceux qui osent porter atteinte à la religion, pour que les Marocains sachent qu'il y a une *râbita* sérieuse qui défend leurs droits religieux [...]. Malheureusement tout ce que les *'ulamâ* savent faire, c'est réunir des conférences annuelles – comme le font la plupart des partis – et voter des résolutions froides qui n'ont aucun intérêt ».

Enfin El-Makki Naciri, président du conseil des *'ulama* de Rabat, tout en justifiant l'évolution de la fonction de *'âlim,* reconnaît aussi ce phénomène :

« Avant 1912, ils étaient assez autonomes du fait qu'ils n'étaient pas intégrés dans un système hiérachisé et qu'ils ne recevaient pas de salaire. C'étaient les notables

(14) *al-Alghiyât,* Casablanca, an Najah, 1963, t. I.
(15) Marrakech, le 1er février 1980, *Le Matin du Sahara,* 3 février 1980, n° 3015.
(16) Lettre anonyme d'un lecteur de *al-Jamâ'a,* n° 4, Marrakech, sept.-oct. 1979.

de la ville qui mettaient certains de leurs biens sous *habous* pour subvenir aux besoins des *'ulamâ,* de même que le sultan en visite dans la ville leur offrait la *kessoua* (vêtement) et la *moûna* (nourriture). A partir des années vingt, le sultan a commencé à faire appel aux plus grands *'ulamâ* et les a intégrés au *makhzen* – et ceci a entraîné pour eux la perte des privilèges qu'ils avaient auparavant – en raison de la domination croissante du droit positif européen sur la *charî'a* et surtout à cause de l'amorce du processus de leur fonctionnarisation après la réforme de la Qaraouiyine (17) ».

Le tournant crucial de l'histoire des *'ulama* se situe en 1956, juste après l'indépendance, lorsque le parti de l'Istiqlal triomphant a tenté d'instaurer son leadership politique et religieux, en condamnant une grande partie d'entre eux pour collaboration avec le colonialisme (18) et en essayant d'intégrer les autres en son sein.

Par réaction à cette menace qui pesait sur eux, les *'ulama*, encouragés par le palais, ont fondé « l'Association des *'ulama* du Sous » *(jam'îya 'ulamâ Sûs),* dirigée par Mokhtar Essoussi, puis la « Ligue des *'ulama* du Maroc *(Râbita 'ulamâ al-Maghrib).* Mais actuellement la fonction de *'âlim* est devenue secondaire parmi les occupations des gens du culte, avant tout fonctionnaires des *habous* ou de l'enseignement secondaire. Parmi les milliers de *'ulama* titulaires du diplôme de la *charî'a* (licence en théologie dite *'ilmîya*), 241 seulement (19) prêchent d'une manière régulière et continue (20). Les autres sont des gestionnaires du culte.

Quant à la « Ligue des *'ulama* », elle est devenue une simple association de défense de leurs intérêts moraux et matériels; son intervention sur le plan politique est à la fois formelle et occasionnelle. C'est le cas par exemple du 7e Congrès, tenu à Oudja, en mai 1979, à l'occasion duquel les *'ulama* se sont limités à voter des résolutions générales en reprenant principalement les slogans de partis politiques (21).

A côté de cette institution symbolique, il existe dans les principales villes du royaume (Fès, Marrakech, Taroudant, Rabat, Tetouan, Oujda) des *Majâlis 'ilmîya* » (conseils scientifiques) (22) qui continuent à animer, parallèlement aux écoles de la *charî'a,* des cercles épisodiques d'étude du *fiqh.*

Cette démission des *'ulama*, souhaitée au départ par les pouvoirs publics parce qu'elle a facilité la monopolisation de la production symbolique par le monarque, a engendré un vide idéologique aux conséquences imprévisibles. En fait, c'est la perte de crédibilité des *'ulama* qui a favorisé la réunion des conditions propices à l'apparition d'un contre-courant se réclamant du dogme. C'est dans ce contexte, où l'enjeu religieux est devenu déterminant, qu'il faut placer les mesures prises par le monarque lorsqu'il a repensé, toujours au sein

(17) Entrevue avec Mekki Naciri, Rabat, le 13 mars 1980.
(18) Une liste noire des *'ulamâ* collaborateurs a été établie en 1956.
(19) Statistiques officielles des Habous. Revue *al-Awqâf,* Rabat, 1978.
(20) Trois heures par semaine de prêche (*oua'dh*) selon des programmes établis par le ministère des Habous. Ils reçoivent une rétribution de 150 à 200 DH par mois [Cf Ch. Souriau, Note d'information documentaire].
(21) Cf. Zakya DAOUD : « Pétrole et Islam au-delà des mythes ». *Lamalif* (107), juin-juillet 1979, p. 22.
(22) La science se limite ici au *fiqh.*

d'une structure hiérarchisée, à la fois la fonction et la structure du corps des *'ulama*.

Dans son discours du 1er février 1980, il leur déclare :

« J'attends de vous que vous soyez non seulement des professeurs dispensant la connaissance mais aussi des animateurs de cercles intellectuels [...]. Nous devons savoir une fois pour toutes que les conseils *(majālis)* n'ont rien à voir avec les sermons de prédication. Certains pays ont pensé créer une arme de défense de la religion en instituant de tels conseils de prédication ; en vérité ils n'ont fait que créer des foyers de scepticisme. La prédication ne fait pas partie de vos attributions. Vous devez savoir, Messieurs les professeurs, que le Maroc ne peut vivre dans la contradiction [...]. Le rôle du *'ālim* ne peut se limiter à dénoncer le mal. On ne peut le mettre en présence d'une affiche cinématographique représentant par exemple une femme en maillot de bain et dire : voilà le mal ; ce faisant on assimilerait son rôle à celui d'un *moqaddem* de quartier préposé aux affiches. Ce n'est pas ainsi que l'on combattra le mal, certainement pas ainsi ». Et le monarque ajoute : « Vos interventions doivent ne pas être celles de *'ulama* face à un gouvernement, tant il est vrai que le gouvernement et les *'ulama* constituent une seule et même famille. Religion et monde d'ici bas interfèrent. Le jour où un état musulman séparera religion et monde, ce jour-là – si jamais il doit venir – justifierait que nous célébrions d'avance les obsèques d'un tel Etat » (23).

Cette nouvelle fonction, précise et délimitée, suppose une structure très hiérarchisée.

« [...] Par ce dahir nous avons décidé que soient consacrés et affermis les conseils actuels de *'ulama* et qu'ils soient dotés d'une administration et de compétences particulières en faisant d'eux ainsi les interlocuteurs des autorités locales et centrales... Au sommet nous avons institué le « Haut Conseil des *'ulama* » présidé par nous ; il se réunira deux fois par an au moins en session ordinaire et siègera si nécessaire en session extraordinaire à notre initiative » (24).

Les *'ulama* sont désormais chargés d'une mission exclusivement religieuse, sans aucune prétention politique, dans le cadre d'un système clos et hiérarchisé. On se demande s'il ne s'agit pas, à côté d'un projet de revivification de la religion, d'une tentative de se doter d'un organe exécutif religieux qui, en vertu du monopole de l'interprétation et de la manipulation du sacré, aura la possibilité et la compétence de condamner et d'exclure du champ religieux dominant tous les autres acteurs religieux (contestataires ou réformateurs) qui commencent à émerger actuellement.

III. – LA MARGINALISATION DES PARTIS POLITIQUES ET LEUR PASSAGE OBLIGATOIRE PAR LE CHAMP RELIGIEUX

Plusieurs démarches sont possibles pour situer les partis politiques marocains dans un système à dominante religieuse, notamment l'analyse de leur rapport à la religion et des conséquences qui en découlent. La plus simplifiante,

(23) Discours de Marrakeich, 1er février 1980. Voir *Le Matin* du 3 février 1980.
(24) *Idem*.

quoiqu'elle date, reste celle adoptée par Rezette (25) qui a retracé la génèse des partis politiques depuis 1934 en essayant de mettre l'accent sur les emprunts fréquents qu'ils font au système des valeurs religieuses. Selon lui l'apport de l'islam aux partis politiques marocains revêt des modalités diverses et le souci logique doit céder ici le pas aux circonstances historiques et à l'impact de l'Occident, qui ont déterminé les points de cristallisation de cet apport. Le parti trouve dans la religion musulmane tout à la fois des moyens d'action, une philosophie politique générale et des prédispositions à des structures totalitaires correspondant respectivement aux manifestations extérieures de la religion, à l'idéal du pan-arabisme et aux confréries religieuses.

Cet investissement religieux dans l'action nationaliste, Rezette le retrouve tantôt dans des manifestations externes de la religion : la mosquée est un lieu de réunion *horm* (26), les sermons du vendredi et des fêtes cachent un discours éminemment politique et la prière *Yâ latîf* (27) constitue un slogan de mobilisation ; tantôt dans des manifestations internes, notamment pour l'organisation, empruntée selon Rezette aux confréries religieuses. Mais cette approche ne dépasse pas le simple constat de la présence du religieux dans la pratique du mouvement nationaliste et plus tard dans les idéologies des partis politiques.

Dans notre recherche, la problématique se présente différemment, dans la mesure où il ne s'agit pas simplement de repérer l'élément religieux dans le discours des partis politiques et dans leur comportement mais d'essayer d'analyser les tactiques des différents partis politiques, dans un champ où la symbolique dominante est d'origine religieuse et où c'est le capital symbolique initial ou concédé (essentiellement par le monarque et fonctionnant comme une sorte de banque d'émission des valeurs religieuses) qui détermine à la fois la place qu'occupe le parti dans la marge politique et surtout sa tactique de conquête du pouvoir.

Si l'on tient compte de cet éclairage particulier, le système des partis politiques s'articulerait autour de trois pôles caractérisés chacun par un type de comportement face à la religion :

1) celui des partis politiques qui font de la religion un élément de base de leur discours et de leur projet politique : c'est le cas de l'Istiqlal ;

2) celui des partis qui entretiennent avec la religion un rapport ambigu dans la mesure où ils ne l'intègrent à leur discours officiel (ou officieux) que dans le cadre d'une tactique défensive ou bien sous la pression d'une clientèle qui a intériorisé ses valeurs ; c'est le cas de l'Union Socialiste des Forces Populaires et du Parti du Progrès et du Socialisme.

3) celui de partis comme le Mouvement Populaire, le Parti de l'Action, le Rassemblement des Indépendants et le Parti Libéral Progressiste, dont le discours, du moins en ce qui concerne la religion, est aligné sur celui de la

(25) REZETTE (A.) : *Les partis politiques marocains.* Paris, Armand Collin, 1955. p. 21.
(26) Lieu sacré inviolable.
(27) Prière collective récitée en cas de sécheresse ou de danger grave menaçant la collectivité.

Monarchie; pour eux, elle occupe la totalité du champ religieux et toute justification de leur existence doit passer par l'affirmation du droit de la monarchie à l'existence et au pouvoir.

Vu l'alignement de ce troisième groupe, je ne retiendrai que les deux premiers types de comportement.

A) *Le parti de l'Istiqlal*

Pour le parti de l'Istiqlal la religion constitue une valeur essentielle du projet de société et il en fait un élément déterminant de son arsenal idéologique. Ce projet, qui a été systématisé par 'Allal el Fassi dans ses nombreux écrits (28), a été repris après sa mort par deux théoriciens du parti : Abdelkrim Ghallab et Abou Bakr Al-Kadiri.

Le discours istiqlalien s'articule autour de trois idées : a) le souci de traditionnalisation par l'attachement à l'Islam pur (29); b) l'égalitarisme comme résultante d'une exégèse de la *charî'a*; c) la recherche des fondements d'un pouvoir autonome par rapport à la monarchie. Reprenons ces trois points.

a) Le souci de traditionnalisation s'illustre essentiellement dans l'importance qu'accorde l'Istiqlal à l'enseignement traditionnel, d'abord comme garantie sécurisante pour ses propres cadres, l'élite de culture traditionnelle y étant prédominante (30), et ensuite pour assurer une rentabilité croissante à son investissement en symbolique à dominante religieuse auprès d'une clientèle de classe moyenne fortement urbanisée (31).

On peut relever cela dans plusieurs textes de 'Allal El fassi (32), entre autres celui-ci (33) :

« La décision de célébrer durant toute cette année 1400 (34) l'anniversaire de la révélation du Coran, a été respectée [par le parti]; des conférences et des cours ont eu lieu sous le patronage des sections locales de la « Jeunesse scolaire » et de « l'Association pour la protection du Coran », notre action touche autant l'aspect religieux que l'aspect nationaliste [...]. Le parti a appuyé tant à l'échelon central que dans les sections la lutte menée par les *'ulama* de la Qaraouiyine contre les menées visant à anéantir l'enseignement religieux [...]. L'Islam est devenu étranger au Maroc malgré ses quatorze millions du musulmans, la meilleure preuve en est que l'enseignement du Coran et des préceptes religieux, dispersé dans les écoles et les instituts, fait l'objet de conspirations et de marchandages mystérieux [...]. Certains verront dans notre défense du Coran et des

(28) Voir entre autres *An-naqd al-dhâtî* [l'autocritique]. Beyrouth, Al Kachaf, 1966 et La bataille d'aujourd'hui et de demain pour la démocratie et l'égalitarisme. 1967, 128 p.

(29) Voir PIQUIN (J.) : Thèmes unitaires du nationalisme marocain à travers le journal *Al Istiqlal*. Rabat, 1959. Thèse de doctorat.

(30) Sur un échantillon de 14 dirigeants de partis politiques sortis des facultés de théologie, 7 appartiennent à l'Istiqlal; les 7 autres sont répartis entre les autres formations politiques.

(31) Classe qui développe selon Weber une forte demande de religion rationalisée, contrairement au paysannat.

(32) La référence au *Za'îm* est toujours présente dans les écrits et les discours des dirigeants; contrairement à une tradition établie dans l'histoire des partis politiques, l'Istiqlal n'a pas encore dénoncé le culte de 'Allal et Fassi.

(33) Discours prononcé à la seconde session du Conseil national de l'Istiqlal, tenu à Rabat les 15 et 16 juin 1968. Annales E.S.C., mai-juin 1970. Cf. GAUDIO (Attilio), *Allal El Fassi, l'histoire de l'Istiqlal*, Paris.

(34) Il ne s'agit pas de l'ère hégérienne mais du début de la révélation.

préceptes religieux le degré de réaction des istiqlaliens; oui je suis réactionnaire si l'on entend par réaction la défense de l'Islam au Maroc car l'Islam est fondamentalement progressiste et nous sommes progressistes parce que nous sommes musulmans ».

b) L'égalitarisme (projet économique et social qui prétend n'être ni capitaliste ni socialiste) résulte d'une exégèse de la *charî'a*. En effet, la référence à l'Islam pour meubler le vide idéologique, surtout au niveau de la doctrine économique, est une constante dans le discours officiel de l'Istiqlal. Deux piliers traditionnels de l'égalité selon l'Islam reviennent à plusieurs reprises dans les écrits politiques istiqlaliens : le respect par l'Islam de la propriété privée et la réduction de l'inégalité des fortunes par la *zakât* (aumône obligatoire). Pour 'Allal El-Fassi « la thésaurisation est déconseillée et le Coran taxe toute somme dépassant deux cents francs restée immobile pendant un an révolu » (35). Ces deux principes sont développés aussi par Abdelkrim Ghallab qui ajoute :

« En plus de la *zakât*, l'Islam tend à réaliser une assurance sociale *(tamîn ijtimâ'î)* pour tous les pauvres; il impose à l'Etat l'obligation de garantir le minimum vital à chaque musulman et si la *zakât* ne suffit pas, il faut créer d'autres impôts; plus que cela, l'*Imâm* doit réaliser la solidarité sociale même s'il doit partager la nourriture d'un seul pour la distribuer à trois... 'Omar n'a-t-il pas dit l'année de Ramadhân : j'ai décidé d'héberger dans chaque maison autant de gens qu'il y en avait, l'individu ne meurt pas d'un estomac à moitié plein » (36).

c) L'idée de la recherche des fondements d'un pouvoir autonome par rapport à la monarchie a été développée par 'Allal El Fassi dans tous ses écrits et principalement lorsqu'il a commenté le manuscrit du texte anonyme de la constitution de 1908 (37). On la retrouve systématisée dans l'ouvrage de Ghallab (38). Plusieurs principes islamiques reçoivent de la part de l'Istiqlal une interprétation particulière conforme à son projet politique.

Par exemple, l'idée que l'Islam instaure la démocratie et fait de la *umma* la source de tout pouvoir, est présente dans tous les écrits du parti :

Pour Ghallab, « l'Islam est venu non seulement pour guider les hommes dans le chemin de l'adoration de Dieu, mais aussi pour organiser la société d'une manière saine [...]. Il est avant tout un ensemble d'idées et de principes visant à organiser les rapports des hommes entre eux : dans cette perspective, « les musulmans sont les premiers à avoir dit : la *umma* est la source de tout pouvoir [...]; la souveraineté n'appartient pas à une personne mais à toute la *umma* musulmane [...]. Le Prophète lui-même n'a jamais possédé la souveraineté pour lui, il n'était qu'un mortel à qui Dieu a révélé le Coran et qu'Il a orienté vers la construction d'une *umma* islamique ayant sa propre organisation et sa propre foi; il ne possédait pas un droit dépassant la transmission du message, il ne guidait la *umma* que parce qu'il était chargé de transmettre le message de Dieu et la

(35) Conférence de presse du 14 janvier 1963, cf. Attilio GAUDIO, *op. cit.*

(36) 'Abdelkrim GHALLAB, *Difâ'an 'an ad-dîmuqrâtîya.* (Pour une défense de la démocratie). Dar Al-Fikr, 1966, p. 26.

(37) Il ne s'agit pas du texte publié par le journal de Tanger « *Lisân al Maghrib* », mais d'un autre texte découvert par 'Allal dans une chronique anonyme publiée dans *Hafrîyât fî-l-haraka-d-dustûrîya* (Archéologie du mouvement constitutionnel au Maroc avant le protectorat). Rabat, Ar-Rissâla.

(38) GHALLAB, *op. cit.*, p. 24.

religion (39) [...]. Ceci signifie que l'idée du Calife en tant que représentant (lieutenant) de la souveraineté divine, a été rejetée par l'Islam dès sa naissance, bien avant les démocraties modernes qui ne l'ont fait qu'au XVIIIe siècle (40).

Pour l'Istiqlal, la démocratie trouve son expression la plus exaltante dans la *Bay'a*, considérée comme une sorte de référendum populaire par lequel on requiert de ceux qui y sont préparés par leur savoir *(ahl ar-ray)*, de donner leur avis – en même temps que celui du peuple – sur le chef *(hâkim)* « désigné » et sur ses actions; dans la version arabe, le sujet du verbe « désigner » est anonyme, ni Dieu ni les hommes ne sont spécifiés. Cette idée est née du temps du Prophète, lors de l'allégeance du *Ridhouân*, quand les musulmans ont décidé de reconquérir la Mecque.

Une autre preuve irréfutable de l'essence démocratique de l'Islam est illustrée par les principes de *chûrâ* (consultation) et d'*ijmâ'* (consensus).

Pour Ghallab la *chûra* est :

« Un des principes fondamentaux de l'Islam; Dieu l'a conseillé à son Prophète [...]. Les meilleurs compagnons du Prophète constituaient un conseil que ce dernier consultait à propos de tout problème dont Dieu n'avait pas révélé la solution, même si le problème était d'ordre religieux ».

Ghallab ajoute que cette consultation n'entraîne pas une obligation de solliciter l'opinion de la majorité mais seulement celle de ceux qui sont habilités par le savoir à le faire, c'est-à-dire *ahl ar-ray* (41).

« L'*ijmâ'* est un des rouages essentiels des mécanismes législatifs, il tire son fondement du Coran; tout ce qui n'a pas été prévu par le Livre ou par la *sunna* tombe dans la compétence de l'*ijmâ'* des *ahl ar-ray*. Naturellement c'est là un des principes fondamentaux qui donne à la *umma* la compétence souveraine pour légiférer, même dans les affaires religieuses; c'est là la signification du pouvoir législatif de la communauté que l'Islam a instauré depuis treize siècles » (42).

A la lecture de ce discours de l'Istiqlal, une grande question se pose : comment un parti qui puise son capital idéologique dans le même système de valeurs symbolique que la monarchie peut-il être évincé du champ religieux et, partant, du champ politique dominant ?

Une explication convaincante et exhaustive est très difficile à fournir mais ceci ne nous empêche pas d'avancer quelques éléments d'analyse.

L'incapacité de l'Istiqlal à rivaliser avec la monarchie à l'intérieur du champ religieux est due en partie à la nature même des fondements de sa légitimité, tirée essentiellement du nationalisme. Autrement dit la légitimité de l'Istiqlal est uniquement politique alors que le monarque tire sa légitimité de la religion – fait reconnu et accepté par l'Istiqlal.

Un deuxième élément vient du fait que ce parti n'a pu intégrer en son sein tous les courants disponibles après l'indépendance; une partie de sa

(39) GHALLAB, *op. cit.*, p. 24.
(40) GHALLAB, *op. cit.*, p. 25-26.
(41) *Idem.*
(42) *Idem.*

clientèle (la grande bourgeoisie) a été incommodée par son discours égalitariste, quand il était dans l'opposition, et a préféré ménager toutes les susceptibilités en réintégrant le sillage du monarque (43); une autre partie, essentiellement rurale (44), a déserté l'Istiqlal au lendemain de l'indépendance et a été aussitôt encadrée par un parti inconditionnel : le Mouvement Populaire (45).

Un troisième élément réside dans le discours salafiste de l'Istiqlal qui a condamné les autres acteurs du champ religieux (*'ulamâ* et confréries), ce qui a affaibli sa position au sein de ce champ; erreur que le monarque a évitée en intégrant les *'ulamâ* de même que l'ancien *makhzen* dans l'administration.

Quatrième élément : le fait de se réclamer de l'ancêtre (*as-salaf aç-çâlih*) par la seule chaîne du savoir, était insuffisant dans une société où la parenté avec le Prophète et ses compagnons a, durant toute l'histoire du Maroc, déterminé l'issue de la lutte pour le pouvoir.

B. – *L'USFP et le PPS* (46).

Les partis marocains dits de gauche se caractérisent par un rapport ambigu à la religion; la référence à celle-ci dans leurs discours solennels – tels les Rapports idéologiques du 3e congrès régional de l'U.S.F.P. du 29/30 avril 1978 et du 4e congrès de 1979 – est très rare, quoique les tentatives d'adaptation de la tradition marxiste-léniniste aux données locales constituent la leçon quotidienne du militant idéal.

La variable « religion » est intégrée dans le discours officiel non pas comme un élément fondamental du complexe idéologique mais comme un élément de défense, permettant à un parti de gauche de se mouvoir dans un champ à dominante religieuse (47).

L'hypothèse d'un investissement de la variable religieuse par les partis dits de gauche – principalement d'une manière opportuniste (48) – comme un

(43) A ce propos Waterbury avance l'argument suivant : « Le capitalisme marocain... souhaite conserver le maximum de portes ouvertes, il lui faut pour cela rester en contact avec toutes les formations politiques et économiques qui ont émergé depuis 1956. L'Istiqlal a perdu beaucoup de son attrait depuis que sa tâche est terminée... Les lamentations politiques d'Allal El Fassi sur l'état des finances du parti prouvent bien que les milieux d'affaires ont tendance à se démarquer des organisations politiques. » *Le commandeur des croyants*, PUF, Paris, 1975, p. 126, 127, sv.

(44) LEVEAU (Rémy) : *Le fellah marocain au service du trône*. Paris, Presses de la FNSP, 1976, 281 p.

(45) Comme Rémy Leveau, Waterbury insiste sur le caractère rural du Mouvement Populaire dont la constitution a été grandement facilitée par l'incapacité de l'Istiqlal d'intégrer en son sein tous les notables de l'ancien *makhzen*. WATERBURY, *op. cit.*, pp. 210 et sv.

(46) Je tiens à préciser que je ne fais pas une analyse exhaustive de tous les partis marocains; toutefois, partant de leur fond idéologique commun qui est le nationalisme des années 30, j'aimerais faire une place particulière à un parti non encore étudié, qui a représenté une option idéologique laïciste unique au Maroc : c'est le parti de Ouazzani (*ach-Chura*).

(47) Ceci ne veut pas dire que la manipulation de la religion comme arsenal défensif est consciente et qu'elle n'est pas le résultat en partie d'une pression de la base du parti ou d'une fraction traditionnaliste de l'équipe dirigeante. Voir Lahbib Forquani qui a représenté le parti dans le Congrès national des *'ulamâ* à Oujda le 21 mai 1979.

(48) Déjà en 1929 des tracts communistes conseillaient aux militants de « se tenir à l'écart de toute discussion religieuse ». Cité par Robert MONTAGNE dans *Les tendances du jeune Maroc*, Rabat, 1929.

élément fondateur de leur projet politique, devient envisageable si on considère que les grandes attaques subies par ces partis ont été de nature plus religieuse que politique; le meilleur exemple de ces attaques à motivation religieuse est, par sa teneur formelle et son contenu idéologique, l'interdiction du Parti Communiste Marocain en 1960 (date de l'amorce du processus de centralisation du champ politico-religieux).

Une remarque s'impose aussi à propos des attaques non officielles menées par certains partis (Istiqlal, Mouvement Populaire) et surtout par les associations religieuses après 1975 (49) : ceux-ci n'ont jamais visé la dimension de justice sociale et de réforme économique de l'idéologie socialiste (chose plus étrange, cet aspect a été récupéré et intégré dans leur discours); ils ont visé seulement le matérialisme anti-religieux (50).

La riposte de l'USFP et du PPS à ces attaques dans le cadre du champ religieux a été très occasionnelle jusqu'en 1979. Elle n'a pris un caractère régulier, construit et officiel (51) qu'au moment où la concurrence des associations religieuses au monopole de l'encadrement par les partis est devenue plus aiguë, et surtout sous la pression d'événements internationaux, tels la révolution iranienne ou l'affaire afghane. Cette régularité dans la référence à la religion est vérifiée davantage dans la production théorique officieuse de l'USFP que dans celle du PPS (52).

De juin à décembre 1979, une vingtaine d'éditoriaux s'inscrivant parfaitement dans notre problématique ont été publiés par « *al-Muharrir* ». Mais faute de pouvoir retenir toute la production théorique de l'USFP dans ce domaine (53), on s'en tiendra à l'éditorial du 3 oût 1979, suffisamment significatif pour qu'on soit dispensé de le commenter (54).

(49) *An-Nûr* [La lumière] : Association islamique, 2 novembre 1978, p. 1. « Dans notre pays musulman il y a des courants détracteurs [...]; le pouvoir a donné l'occasion à ces courants de semer le doute et l'anarchie ».

(50) *Ad-da'wa* [L'appel] : Organe officiel des Frères musulmans d'Egypte, août 1978. Le Caire. Les Frères musulmans, dans une lettre ouverte au Roi du Maroc, soutiennent que le public musulman en général, et marocain en particulier, dénonce avec force ce qui se passe au Maroc : actuellement, le pouvoir laisse une grande liberté de manœuvre à la gauche athée, alors qu'il gêne les groupes islamiques et leur interdit même tout mouvement.

(51) Par discours officiels j'entends les éditoriaux publiés dans *al-Muharrir* [Le Libérateur], quotidien du parti USFP sous la rubrique : « Causeries du Vendredi » en première et dernière pages (avec toute la signification que représente un tel emplacement dans un quotidien).

(52) La production théorique du PPS est moins régulière, le dépouillement du quotidien *al Bayân* [Le Manifeste] dans ses deux versions française et arabe ne nous a permis de retenir qu'un seul numéro digne d'intérêt, celui du 20/21 mai 1979 comportant en première page la lettre adressée par M. Bourquia, membre du bureau politique, au XIXe Congrès des *'Ulamâ* tenu à Oujda.

(53) Je fais abstraction ici de la *fatwa* rendue par le *Chaykh al-Islam* Moulay al-'Arbi al-'Alaoui en décembre 1963 (sur demande de l'UNFP) et relative à la succession par hérédité en Islam, *in Athrît* du 25 et 27 décembre 1962, n°s 853 et 855.

(54) Autres titres : « L'éducation et la responsabilité de l'Etat », *al-Muharrir*, 5/10/1979. – « L'Islam un arsenal révolutionnaire dans les cœurs des masses », 28/9/1979. – « Ramadane est fini sans que finisse sa fonction », 24/8/1979. – « L'individu entre le pouvoir et sa conscience et celui de la loi, 10/8/1979. – « L'Islam et l'économie capitaliste, 20/7/1979. – « Celui qui se tait en présence de la vérité est un « *chaitân* » sourd », (*hadîth*), 13/7/1979. – « Une parole de justice d'un *'âlim* courageux » (*hadîth*), 22/6/1979. – « L'Islam politique », 8/6/1979.

L'éditorialiste du quotidien socialiste commence par constater que les attaques entreprises contre le socialisme sont injustifiées. Selon lui :

« Le socialisme est un terme grand et pur, dont les intrigants veulent faire ces derniers temps un spectre qu'ils brandissent pour en éloigner les gens, les amener à en avoir peur et à ne pas adopter son contenu contemporain. Pour ces intrigants, les socialistes sont des renégats de l'Islam qui œuvrent contre les fondements nationaux et historiques de la société et ses intérêts matériels et spirituels [...]. Mais ce sont là des allégations et des accusations débiles qui ne peuvent provenir que d'esprits obtus, incapables de comprendre l'essence de la religion musulmane et d'assimiler sa philosophie ainsi que ses objectifs économiques et sociaux en matière d'édification et d'organisation des sociétés ; ou bien elles proviennent de volontés conscientes qui continuent à faire de la religion un instrument aliénant, à détourner les gens de la vérité islamique et à s'opposer à les rendre capables de percevoir son contenu révolutionnaire, qui s'oppose à toute injustice politique et exploitation économique (55) [...]. Dans ces deux cas, ces ignorants font du tort à la religion et à eux-mêmes, autant qu'à un peuple et à sa lutte de libération et d'édification ».

Dans un deuxième temps *al-Muharrir* essaye de définir « *al-ichtirâkîya* », terme arabe utilisé couramment pour traduire « socialisme ».

« Ce concept économico-scientifique qui a pris sa signification à travers les luttes économiques du XIXe siècle est une traduction non rigoureuse du concept « socialisme » qui a été utilisé par les théoriciens Marx et Engels. Certains proposent « *al-Jamaïa* ». Le concept « socialisme » signifie scientifiquement et économiquement, dans le cadre de l'économie politique contemporaine, un programme économique et scientifique visant à organiser les moyens de production nationale [...] sur une base claire et stable [...] qui protège l'économie nationale de toute forme d'exploitation et de monopole et assure une distribution équitable du revenu national ».

Une fois la signification et le contenu du concept « socialisme » éclaircis, l'éditorialiste s'interroge sur le degré de contradiction qui peut exister entre la démarche rationnelle et scientifique du socialisme et une religion qui est d'essence rationaliste ; il pose une seule question à ceux qui ne cessent de nourrir un « complexe imaginaire » vis-à-vis du socialisme et croient qu'ils détiennent en conséquence le monopole de la défense de l'Islam :

« Est-ce que le contenu économique et social, et le but humanitaire du socialisme tel que nous l'avons expliqué sont contradictoires avec l'Islam ? N'est-il pas essentiellement la lutte contre la tyrannie, l'exploitation et l'oppression économique, sociale et politique de la société et des citoyens ? [...]. ... Est-ce que la *charî'a* muhammadienne a d'autres objectifs que d'être ce noble message qui réalise la justice et l'égalité entre les hommes sur le plan économique et social ? [...]. Une organisation économique et une planification scientifique dont le but est noble au même titre que l'Islam ne peut porter atteinte en aucune manière à la religion et ne peut par là même aboutir à un athéisme ou à une déchéance morale [...]. Ce caractère scientifique du socialisme qui fait peur aux conservateurs n'est qu'un reflet d'une opération supérieure plus précise par laquelle Dieu organise l'univers, opération qu'on ne peut nier ni à plus forte raison combattre ». « *al-Muharrir* » conclut : « C'est seulement le mot qui suscite cette animosité, du fait qu'il a eu pour origine l'Europe occidentale ; nous ne sommes pas obligés de nous y attacher en tant que concept et conception. Le monde a changé matériellement et théoriquement depuis le XIXe siècle. Nous appartenons à une religion qui s'intéresse au réel et à son contenu et non aux concepts ».

(55) *al-Muharrir*, 3 août 1979. « Le socialisme est une chose et l'athéisme en est une autre ».

En mode de conclusion de notre analyse, la question qui s'impose au Maroc, en 1979 est de savoir si, dans un champ politico-religieux structuré verticalement et traversé de haut en bas par une chaîne d'autorité qui descend de Dieu, l'hypothèse de la structuration récente d'un contre-champ où s'exprimerait le refus est pertinente. La réponse n'est pas encore évidente quoique plusieurs éléments, notamment la prolifération des associations religieuses, la renaissance du mouvement confrérique de la *boudchichîya* et la démarcation du discours intégriste par rapport au réformisme tendent à confirmer cette hypothèse et, corrélativement, la survivance pour le moins vivace et efficace d'un champ illégitime au niveau des pratiques décrétées non-orthodoxes. C'est là en tout cas le premier résultat d'un ensemble de recherches effectuées à Casablanca, et dont deux autres articles (56) rendent compte dans le présent volume. En tout état de cause il s'agit d'une « re-lecture » (57) de l'espace symbolique marocain, qui devrait susciter de nouvelles recherches comme le souhaite Mohammed Arkoun pour le renouveau de l'islamologie.

Mohamed TOZY.

(56) Voir art. Bruno ETIENNE dans le présent volume. Voir aussi Bruno ETENNE et Mohamed TOZY (*ibidem*).

(57) ARKOUN (Mohamed). Pour une Islamologie appliquée, *in Le mal de voir*. Paris, 10 : 18, 1976. Collection Cahiers de Jussieu, pp. 273-274.