

LE MOUVEMENT DES DROITS DE L'HOMME AU MAROC DU MAKHZEN À L'ÉTAT DE DROIT

Mohamed MOUAQIT*

L'émergence d'un mouvement (1) des droits de l'homme au Maroc, ces dernières années, pose à nouveau la problématique du changement politique de l'État makhzénien. Une telle problématique n'est évidemment pas inédite. Inscrite à l'horizon politique du Maroc depuis que celui-ci a commencé à subir les assauts de la modernité européenne, promue par le mouvement nationaliste au rang d'une problématique nationale, la question du changement de l'État makhzénien hante toute la vie politique du Maroc indépendant. La dynamique du mouvement des droits de l'homme au Maroc se situe par rapport à cette problématique et son intelligibilité se détermine à partir des contraintes que celle-ci fait peser sur le champ politique marocain.

Le mouvement des droits de l'homme au Maroc apparaît d'abord comme une revendication juridico-éthique qui prolonge incontestablement dans le présent une problématique qui s'était posée bien avant l'indépendance et qui n'a cessé depuis de se poser. C'est en effet cette continuité de fond qui s'impose d'emblée lorsqu'on s'intéresse aux événements qui ont constitué la trame du mouvement des droits de l'homme au Maroc. Mais dans cette continuité de fond, le changement de forme dans la contestation que représente l'action politique par un mouvement associatif se donnant un objectif de protection et de promotion des droits de l'homme est aussi un fait important dont il faut saisir la signification et la portée. Cette signification et cette portée semblent intelligibles à partir des deux caractéristiques du mouvement des droits de l'homme. Celui-ci se présente comme une contestation dans l'État de nature juridico-éthique qui invoque la loi, la justice, la morale, la dignité humaine. Mais en se situant dans une loi qui ne se confond pas avec le droit positif, en faisant appel à la justice et à d'autres valeurs extra-juridiques, la contestation politique véhiculée par ce mouvement fait transcender l'État par l'idéal des droits de l'homme, qui joue ainsi le rôle de contestation de l'État, en l'occurrence sa forme makhzénienne. Autrement dit, la contestation politique d'un système

* Professeur à la Faculté des Sciences juridiques de Casablanca.

(1) Dans la littérature sociologique, l'attention a porté davantage sur la dimension sociale des mouvements que sur leur dimension politique. Voir CHAZEL (F.), La place du politique dans les mobilisations contestataires : une découverte progressive, in *Action collective et mouvements sociaux*, CHAZEL (F.) (dir.), PUF, 1993, p. 145-152. La sociologie des mouvements dans les pays en voie de développement me semble relever d'une réalité où la différenciation est moins marquée que dans le cas des pays démocratiques industrialisés entre ce qui est social et ce qui est politique, comme on le verra au cours de cette étude.

peut jouer davantage au niveau symbolique qu'au niveau des rapports de force. L'importance du mouvement des droits de l'homme au Maroc se situe davantage dans la mise en œuvre d'une contestation de la symbolique makhzénienne et de sa nature répressive, que dans le rapport de forces qui peut transparaître à travers le fonctionnement de cette dynamique.

Dans le champ politique symbolique marocain, une double « transcendance » politique semble se dessiner ou se préciser dans ses contours : d'un côté, une légitimité politico-religieuse séculaire où la relation gouvernants/gouvernés obéit à une culture de sujet, de l'autre, une culture de la citoyenneté qui fait profiler à l'horizon le dépassement de la relation de sujétion. Le mouvement des droits de l'homme au Maroc représente un certain degré de formalisation de cette conflictualité sur le plan de la représentation politique. La contestation juridico-éthique en termes de droits de l'homme semble déplacer la problématique du changement politique du lieu de la radicalité des moyens, reflété par un discours de type révolutionnaire ou procédant d'une logique de la confrontation, vers le lieu de la radicalité des fins, sous forme d'un discours juridico-éthique promoteur d'un projet d'État de droit.

Par rapport à d'autres analyses de ce mouvement (2), je chercherai à privilégier la mise en relief de la configuration de la problématique de l'État de droit telle qu'elle se pose au Maroc. L'analyse mise en œuvre dans cette étude du mouvement des droits de l'homme au Maroc pourrait s'appliquer, dans certains de ses aspects, à d'autres expériences maghrébines de mouvements des droits de l'homme (3). Cette analyse articule en tout état de cause trois dimensions : une conscience politique dont se nourrit la contestation ; une organisation (ou des organisations) qui canalise et formalise l'action sur le terrain des droits de l'homme ; une idéologie qui véhicule une conception de la société politique, le tout s'insérant dans un contexte et un environnement d'action et d'acteurs sociaux et politiques. Appliquée au cas marocain, l'analyse approche le mouvement des droits de l'homme au Maroc en termes de

(2) Sur le mouvement des droits de l'homme au Maroc, voir : KAREM (M.), *La Notion de droits de l'homme au Maghreb. Essai sur une nouvelle culture politique*. Thèse pour le Doctorat en science politique, juin 1991, Faculté de Droit et de Science politique d'Aix-Marseille. WALTZ (S.), Making waves. The political impact of human rights groups in North Africa, *The Journal of Modern African Studies*, septembre 1991, p. 481-504. Cette étude examine le cas particulier du Maroc. BILAL (C.), *Le Mouvement des droits de l'homme au Maroc*, mémoire soutenu à l'IEP, Paris, 1993. AHNAF (M. Al). Maroc : Force et faiblesses des acteurs juridiques, *Maghreb-Machrek*, n° 142, octobre-décembre 1993. NACIRI (K.), Les Organisations marocaines de défense des droits de l'homme, in *Maroc et droits de l'homme. Positions, réalisations et perspectives*, BASRI (D.), ROUSSET (M.) et VEDEL (G.) (dir.).

(3) Les mouvements des droits de l'homme maghrébins témoignent d'un même enjeu politique, celui de l'État de droit. La différence des contextes politiques imprime certainement des variations dans la configuration de la relation de ces mouvements aux États auxquels ils sont confrontés, mais cette différence ne me semble pas l'emporter sur l'enjeu en question. Que ces États aient procédé, au long de leur histoire indépendante, de légitimités différentes et d'une structuration différenciée de leur champ politique (parti unique en Algérie et en Tunisie, pluralisme des partis au Maroc) ne met pas en cause le fait que c'est l'enjeu de la démocratisation et de la libéralisation des systèmes politiques maghrébins qui constitue la signification politique commune des mouvements des droits de l'homme. La composition sociologique de ces mouvements présente aussi quelques ressemblances (des acteurs anciennement révolutionnaires convertis à une idéologie politique libérale agissant avec des individualités au profil libéral plus marqué et à l'itinéraire politique moins partisan). Pour d'amples détails, voir l'étude de KAREM (M.), *La Notion des droits de l'homme au Maghreb*, op. cit.

continuité/discontinuité de la contestation politique. Elle met en exergue une conscience de la citoyenneté contre le statut de sujet du makhzen de l'individu marocain. Elle situe le mouvement des droits de l'homme entre deux forces d'attraction : le makhzen et l'opposition. Elle saisit, enfin, l'ambivalence idéologique de ce mouvement : un libéralisme non doctrinaire situé quelque part entre salafisme et sécularisme (4).

« *Chkoun n'ta* » ? (5) Ou le citoyen contre le sujet

La notion de « mouvement » implique que la dynamique de la contestation politique en termes de droits de l'homme ne s'identifie pas à l'organisation (ou aux organisations) qui en sont les instances dirigeantes ou représentatives. Le « mouvement » est fait d'acteurs et d'actions qui s'inscrivent d'une manière variée et dispersée dans la dynamique sociale (6). Toutefois, l'acteur dans le mouvement des droits de l'homme est, me semble-t-il, d'abord l'individu, en tant qu'il est porteur d'une conscience politique. C'est cet acteur qui est, quand il agit par l'intermédiaire d'une instance associative, le moteur de la dynamique collective. Il ne s'agit pas ici de faire de la conscience individuelle le moyen d'accéder à l'intelligibilité d'un phénomène collectif, mais de pouvoir repérer dans la conscience de l'individu l'articulation de l'histoire et du présent et la forme d'explicitation d'une culture politique alternative en tant que dimension intégrante d'une dynamique politique. L'analyse des faits ne doit pas faire abstraction de la conscience que les acteurs individuels ont de la réalité ou de l'idéal qu'ils veulent lui imprimer. La conscience en tant que capacité d'explicitation et de formulation d'enjeux politiques et/ou sociaux est aussi un facteur de changement et de construction de la réalité.

Au Maroc, l'arrière-plan historique et culturel sur lequel se détache cette entreprise d'explicitation d'un idéal de citoyenneté repose sur le complexe symbolique dont l'institution monarchique est l'incarnation. Ce complexe est constitué d'une part de la dimension temporelle de la monarchie, dont rend compte la catégorie de « makhzen » et, d'autre part, de sa dimension religieuse, dont rend compte cette fois-ci la catégorie de « commandeur des croyants », au

(4) Il convient aussi de préciser que l'auteur de cette étude est lui-même un acteur individuel impliqué dans la dynamique du mouvement des droits de l'homme au Maroc, puisqu'il est membre militant de l'Organisation marocaine des droits de l'homme (OMDH). S'il faut croire le sociologue A. Touraine, la réponse à la question de savoir si le sociologue doit être engagé dans le mouvement qu'il étudie est : « Engagé dans le mouvement oui, mais aussi dégagé de son organisation (...), de toute « association volontaire », car le mouvement social n'est jamais séparable d'une politique et d'une organisation et s'identifier à une association est accepter de mêler dans l'action les niveaux que l'analyse doit distinguer » (*in Pour la sociologie*. Éditions du Seuil, p. 53). Sans s'attarder sur ce problème, je pense qu'il n'y a pas un grand fossé entre le sociologue qui, pour les besoins de son enquête et de son étude, s'immerge dans un groupe pour le connaître et celui qui, pour les mêmes besoins, émerge de sa position d'acteur et de militant dans une organisation pour analyser l'ensemble du mouvement dans lequel celle-ci s'insère : dans le premier cas, la distance avec l'objet est prise *avant* l'immersion, dans le second cas, la distance est à prendre *après*.

(5) Question en arabe dialectal marocain signifiant « qui es-tu ? ».

(6) TOURAINE (A.), « L'étude d'un mouvement social n'est donc possible que si le sociologue peut trouver l'unité d'éléments disjoints, unité qui est la logique d'une action déchirée entre l'affirmation et le refus, la spontanéité et la mobilisation », *op. cit.*, p. 52.

regard desquels l'individu se définit par son statut de sujet. Dans cette perspective, le mouvement des droits de l'homme au Maroc exprime dans sa teneur collective l'acte individuel de révolte de la conscience citoyenne contre le statut de sujet. Il porte, dans sa dynamique anonyme, la multiplicité des itinéraires biographiques individuels se sentant à l'étroit dans leur statut de sujets du makhzen et aspirant à la citoyenneté.

L'explicitation d'une conscience de la citoyenneté, à la fois par sa projection comme idéal et par sa dimension contestataire, n'est pas à chercher d'abord dans le langage et le discours élaboré et standardisé des droits de l'homme que les organisations ont en charge de véhiculer, mais dans son expression la plus « spontanée » ou la moins élaborée (7). Cette explicitation, je la chercherai dans la lettre ouverte adressée le 22 novembre 1993, à travers les colonnes de son journal, par le rédacteur en chef du quotidien de langue française *« L'Opinion »* au ministre d'État à l'Intérieur et à l'Information. Cette lettre ouverte eut un retentissement public particulier et sa teneur intégrale fut reprise et traduite par les autres quotidiens des partis de l'opposition en langue arabe. Son importance réside dans cette tentative d'explicitation de l'enjeu politique au Maroc que l'expression, muselée ou auto-censurée, n'expose que de manière euphémisée ou par procuration d'articles de presse étrangers reproduits ou traduits.

À l'origine de cette lettre, une interpellation de l'auteur et sa convocation au bureau du ministre d'État à l'Intérieur et à l'Information pour s'expliquer entre autres sur le contenu d'un de ses précédents articles où il dénonçait le truquage pendant vingt ans des élections, l'existence d'un « parti unique clandestin ». Au-delà du cas d'espèce, qui a trait à la liberté d'opinion, d'expression et de presse, la portée de la lettre ouverte s'étend au système politique dans son ensemble, ce qui n'est pas hors de l'intention de l'auteur. Sans méconnaître la règle principale du jeu du système politique makhzénien, qui veut que la monarchie et les dits et édits du monarque restent hors d'atteinte et de discussion, l'auteur ne manque pas, avec insistance et non sans ironie, d'opposer au ministre d'État les dits et édits du monarque que le Gouvernement ne respecte pas. Mais en face du makhzen, en l'occurrence son représentant gouvernemental principal en la personne du ministre d'État à l'Intérieur et à l'Information, l'individu, quelle que soit son envergure personnelle, est renvoyé à l'insignifiance de son individualité. C'est le sens de la question que le représentant gouvernemental du makhzen pose à l'interpellé : *Chkoun n'ta ?*, par laquelle l'individu est renvoyé à la masse informe d'où il a émergé en osant interpellier le pouvoir.

En répondant à cette question par une lettre ouverte, l'auteur combine et alterne la référence à l'État de droit, dont le support constitutionnel est constamment non respecté, et la référence à une transcendance éthique dont les

(7) K. Dwyer a procédé, par interviews de quelques individus marocains, essentiellement des universitaires, à l'explicitation de cette conscience politique. Il remarque à propos des Marocains : « The notions of the individual and human freedom, and the related idea of democracy, were stressed more in my discussions in Morocco than elsewhere ». Voir son ouvrage : *Arab Voices. The human rights debate in the Middle East*, London, 1991, p. 110.

principes constituent l'ultime recours contre la tyrannie. Le contenu de la lettre s'intercale entre des dispositions constitutionnelles placées à l'entrée du dispositif argumentaire et des aphorismes tirés de l'archétype du « bon calife » musulman par lesquels il termine sa lettre. Une telle disposition des choses articule l'avenir de la citoyenneté, déjà intégrée dans le présent par son appropriation comme idéal, à un support mythique qui lui confère le poids de la légitimité et de la transcendance de l'islam et du passé. La lettre est close par ce passage :

« Le pouvoir est exemple et non force ». Ceci constitue-t-il une réponse à votre sempiternelle question « Chkoun n'ta » ? Je vous ai parlé de citoyen à citoyen (8), car un ministre, soit-il d'État, se doit d'abord d'être un citoyen, sinon comment peut-il comprendre ses concitoyens ? Lorsqu'il a été proclamé calife, Abou Bakr Saddik a déclaré à ceux qui l'avaient porté à ce poste : « Je ne suis pas meilleur que vous. Si je fais bien, aidez-moi. Si j'agis mal, redressez mes erreurs ». N'est-ce pas là, Monsieur le ministre d'État, la règle qui doit régir les rapports entre gouvernants et gouvernés » ?

La référence au mythe du « bon calife » sert ici de substitut ou d'équivalent au jusnaturalisme de la conception occidentale des droits de l'homme, et celui qui s'y réfère fait office de conseiller et de pourvoyeur de *nacih*, ce devoir de conseil qui incombe au musulman vis-à-vis des mauvais gouvernants. Entre la référence à la constitution et la référence au mythe du « bon calife », il est question de peur à exorciser, du regret d'avoir obtempéré à un ordre illégal ou illégitime, du modèle démocratique occidental :

« J'avoue qu'en m'exécutant, j'ai commis une lourde faute. Car rien ne m'obligeait juridiquement à me plier, ni à obtempérer. L'ai-je fait par peur, par courtoisie, par solidarité avec mon directeur ? Peut-être que la réponse se trouve dans la connexion de ces trois motivations. Peut-être aussi parce que cette pratique était devenue courante, qu'elle s'est transformée, au fil des années, en l'une de ces lois non écrites qui ont fini par rendre, dans la praxis et les faits, caduques celles écrites et qui, par conséquent freinent encore le total établissement de l'État de droit (9). (...) [J']avoue que nous avons, en tant que citoyens et en tant que journalistes, une très grande part de responsabilité dans cette situation. Et ce, parce que nous avons accepté des règles qu'aucune loi ne nous imposait, parce que nous avons plié l'échine, parce que nous avons oublié que nous avons une colonne vertébrale dont la fonction première est de nous tenir droit et de lever la tête, parce que nous avons fini par ignorer que notre pays dispose d'une batterie de lois qui le défendent. Cette ignorance a été voulue et encouragée par ceux à qui elle profite. Les petites concessions finissent par se transformer en grandes compromissions, et les petites lâchetés et petites peurs en soumission et résignation. L'abus de pouvoir se nourrit de notre peur, de notre lâcheté et de notre résignation quotidiennes ».

Le trait caractéristique de cette conscience politique aux prises avec l'arbitraire du pouvoir est son ambivalence, due à la superposition de deux

(8) C'est moi qui souligne.

(9) Souligné par l'auteur.

registres que cette conscience articule en situation de confrontation avec le pouvoir. L'explicitation de l'enjeu dans cette conscience politique se construit à l'intersection de ce qui, dans l'imaginaire islamique et l'idéal moderne des droits de l'homme, se rencontre ou se construit au moyen de l'éclectisme. Mais il est clair que c'est l'idéal du citoyen qui configure cette intersection plutôt que l'utopie du « bon calife », dont la référence sert plus à mettre le pouvoir en porte-à faux avec sa propre légitimité religieuse qu'à autre chose.

En tant qu'expression d'une culture politique participative et d'un acte de révolte contre le statut de sujet, le mouvement des droits de l'homme au Maroc se rattache à une double évolution du système politique et social marocain. D'une part, il s'insère dans une dynamique qui exerce sur le makhzen une action de conversion institutionnelle et idéologique à un modèle de type moderne. Le constitutionnalisme marocain avait été, bien avant l'indépendance du pays, l'expression d'un projet de transformation, dans le domaine des idées et des pratiques politiques, du modèle patriarcal et autocratique du sultanat en monarchie constitutionnelle qui intègre une philosophie de la liberté politique et de l'émancipation de l'individu en citoyen (10). La conscience, marginale et diffuse à ses débuts, d'un idéal de la citoyenneté a été l'effet de séduction exercé sur l'individu marocain par le modèle de la citoyenneté de la Révolution française, à l'instar de l'élite acculturée des peuples conquis ou à la veille de la colonisation. Les auteurs du projet de constitution de 1908, ou tout au moins de ceux qui s'en réclameront par la suite, destinés à la modernisation des institutions politiques du Maroc, réfèrent à ce modèle de la citoyenneté quand ils revendiquent entre autres la liberté individuelle, l'abolition du châtimement par le fouet et de la torture, l'interdiction d'actes dégradants et humiliants à l'encontre des prisonniers, l'instauration d'institutions représentatives. Ce projet de constitution tiendra dans la conscience politique du mouvement national marocain le rôle d'acte d'inauguration et de promotion d'un projet d'émancipation politique. Depuis ce contact avec la modernité européenne, toute l'histoire de la conscience politique marocaine, à des degrés variables selon les étapes, est travaillée par le conflit entre le citoyen auquel l'individu aspire et le sujet qu'il est. C'est cette culture politique de la citoyenneté qui affleure aujourd'hui dans la conscience politique de l'individu marocain à une échelle plus large, et le mouvement des droits de l'homme en est la manifestation dans le champ politique. Par rapport à cette évolution, le mouvement des droits de l'homme assure la continuité de cette aspiration et, ce qui est plus important, en assure l'explicitation sous forme d'une alternative politique au modèle makhzénien.

D'autre part, dans un système politique comme celui du Maroc qui ne permet pas aux individus ni aux groupes l'exercice d'un droit qu'il leur reconnaît juridiquement, le mouvement des droits de l'homme s'analyse comme une légitimation de la contestation du makhzen, de la *siba* (dissidence) selon la terminologie marocaine, une *siba* certes juridiquement canalisée. C'est peut-

(10) Sur l'histoire du constitutionnalisme au Maroc, voir : GHALLAB (A.), *L'Évolution constitutionnelle et parlementaire au Maroc. 1908-1992*, (sans éditeur), 1993, en arabe.

être dans cette légitimité de la *siba*, installée dans le système lui-même, que réside une des significations politiques les plus intéressantes du mouvement des droits de l'homme. Le fait que le pouvoir makhzénien ne soit pas parvenu, après plusieurs tentatives, à faire échec à la constitution de l'Organisation marocaine des droits de l'homme (OMDH) montre combien l'inscription à l'intérieur même du système politique makhzénien de l'expression organisée du mouvement (11) des droits de l'homme était significative d'une brèche dans le système. La *siba* est, à travers le mouvement, non seulement légitimée mais aussi individualisée (12). La *siba* a été dans le passé le mode de contestation tribal du makhzen ; elle portait la signification d'une revendication ou d'une affirmation de l'autonomie de la tribu par rapport au pouvoir central. De ce point de vue, la *siba* était l'expression normale d'un système politique régi par la dynamique de centralité/segmentarité qui ne pouvait pas qu'engendrer des attitudes et des comportements d'adhésion ou d'obéissance. Une telle attitude s'exprimait par le refus des tribus de payer l'impôt. La relation d'allégeance de la tribu au pouvoir central était problématique parce que la prétention du makhzen à la légitimité d'extraire des ressources financières, par laquelle il manifestait son pouvoir effectif de soumettre les tribus, se heurtait à la propension de celles-ci à l'autonomie. Le paysage politique et social marocain d'aujourd'hui n'est plus structuré par cette relation de la centralité/segmentarité (13) dans son articulation traditionnelle. Seule la centralité du pouvoir, notamment à la faveur du jacobinisme colonial, a continué à fonctionner et à renforcer son étau sur la société et sur l'individu. Celui-ci s'est trouvé de plus en plus exposé directement au pouvoir et à la force du makhzen. Désormais, le makhzen n'affronte plus l'opposition de la tribu à l'impôt. En revanche, il affronte de plus en plus le refus de l'individu d'acquiescer à son statut de sujet. À la dissidence tribale a succédé la dissidence individuelle. Celle-ci trouve, dans le cadre du mouvement des droits de l'homme, à la fois son expression et sa légitimation.

Les questions qui se posent maintenant sont les suivantes : comment cette conscience politique, à travers le mouvement des droits de l'homme dans sa forme organisée, a-t-elle fonctionné à l'intérieur du champ politique ? Comment le mouvement organisé des droits de l'homme a-t-il réagi aux contraintes du champ politique et quels effets a-t-il exercés au sein de celui-ci ?

(11) S. WALTZ a bien vu qu'il s'agissait là d'une défaite politique : « a graceful defeat for the monarch and his men », écrit-elle, *op. cit.*, p. 502.

(12) Le mot *siba* désigne, dans le langage populaire marocain d'aujourd'hui, le comportement non conformiste ou non conforme à la loi d'un individu ou de l'administration.

(13) La segmentarité, perdant de son impact dans la réalité politique et sociale marocaine moderne, a trouvé refuge dans la sociologie politique américaine du Maroc. On sait l'importance que lui a donné J. Waterbury, qui en a fait, dans son ouvrage, *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*, PUF, Paris, 1975, un concept clé pour la compréhension du système politique marocain. Elle tend maintenant à signifier le processus, non spécifiquement marocain, de fragmentation des forces politiques. Voir WALTZ (S.), *op. cit.*

Le mouvement des droits de l'homme marocain entre l'autonomie et l'institutionnalisation

Le contexte international de la fin des années 1980 a été certainement propice à l'émergence de mouvements organisés des droits de l'homme dans les pays maghrébins. Cela ne doit pas occulter cependant le fait que ces mouvements sont aussi le produit de facteurs endogènes. Il serait vain peut-être de chercher à privilégier dans l'explication de la genèse des associations maghrébines des droits de l'homme soit le contexte international, soit le contexte interne. Il y a cependant, dans le cas marocain, une relative précocité du processus de genèse des associations de droits de l'homme, ce qui renforce l'explication « endogéniste » (14).

La première association de militants des droits de l'homme au Maroc, la Ligue marocaine de défense des droits de l'homme (LMDDH) a vu le jour en 1972, c'est-à-dire antérieurement au contexte international de la fin des années 80. Elle fut suivie en 1979 par l'Association marocaine des droits de l'homme (AMDH), par l'OMDH en 1988, et par le Comité de défense des droits de l'homme en 1992, le champ d'action de ce dernier ayant été plutôt restreint à un niveau local (Marrakech). Les deux premières associations importent moins par ce qu'elles ont fait avant 1988 (15) que par leur genèse. La LMDDH et l'AMDH ont dépendu, dans leur création et leur fonctionnement, des partis politiques : du parti de l'Istiqlal pour la première, de l'USFP (l'Union socialiste des forces populaires) dans un premier temps, puis du PADS (Parti de l'avant-garde démocratique et socialiste) (16) par la suite pour la seconde. L'OMDH, en revanche, fit de son indépendance des partis politiques et des pouvoirs publics une marque de son originalité et doit incontestablement sa crédibilité et son succès à cette indépendance. L'OMDH, en servant de catalyseur d'une dynamique contestatrice, a presque identifié à elle le mouvement des droits de l'homme. Dans cette différence entre l'OMDH et les deux premières associations, réside la principale signification du mouvement des droits de l'homme : l'initiative et la capacité d'impulser un processus de changement se démarquait dans sa forme du jeu classique des acteurs du système politique. La question qui se pose est : quelle pouvait être et quelle a été effectivement la marge d'autonomie d'une telle initiative par rapport aux acteurs du système ?

La réponse me semble plutôt aller dans le sens de la confirmation de la pesanteur que représente le cercle de jeu politique tracé autour de la monarchie et des partis de l'opposition par rapport à toute entreprise politique de changement. Autrement dit, toute initiative d'un changement politique au Maroc semble encore devoir inscrire sa possibilité dans l'immobilisme de ce cercle de jeu. C'est par ce paradoxe que l'expérience de l'OMDH apparaît

(14) Sur ce point, mon analyse diverge quelque peu de celle de S. Waltz. Selon elle : « In the moroccan case, at least, both international and domestic factors converged to plant human rights firmly on the national political agenda, and it is difficult to imagine the same result without either of the two sets of pressure », *op. cit.*, p. 503.

(15) La création de l'OMDH a donné une nouvelle impulsion à l'activité des deux premières associations.

(16) Parti formé par dissidence de l'aile gauche de l'USFP.

intéressante. La démonstration de cette analyse se place d'abord au démarrage du processus de genèse de l'OMDH. Si le rôle des individus non partisans a été mis en avant lors de la création de cette association (17), l'initiative, ou au moins l'idée, d'une telle création est en fait partisane. C'est de l'USFP qu'elle a émané. Ensuite, la composition de l'OMDH puise largement dans les rangs des partis de l'opposition (USFP, PPS, OADP) et, de façon très minoritaire, dans un parti de la majorité (RNI). L'autre composante était faite d'individus, particulièrement des universitaires, non affiliés à des partis politiques. Cette dernière composante était significative par le rôle d'avant-garde de l'organisation qui lui a été laissée, et qui s'explique certainement par le besoin de crédibilité d'une association de ce genre, mais aussi par la tentative de mobilisation d'une élite universitaire longtemps confinée dans l'attente, soit de jours meilleurs, soit d'une promotion dans les postes makhzénien. Elle était significative aussi par son entraînement dans l'action politique avec la composante partisane. Cet entraînement signifie soit l'incapacité des acteurs non partisans à exercer, d'une manière autonome, une contrainte de changement sur le système politique, soit la conscience de la nécessité ou de l'inéluctabilité de co-agir avec les forces politiques représentatives d'un projet de changement politique. En fait, l'explication peut se trouver aussi dans le fait que les acteurs individuels de l'OMDH, partisans et non-partisans, appartiennent à une génération qui articule le temps de la décolonisation au temps de la post-indépendance. C'est une génération de transition. Sa socialisation politique est l'effet d'une proximité aux – ou d'une immersion dans les – idéaux nationalitaires. Sa maturité politique coïncide avec les effets de désenchantement idéologique des idéaux révolutionnaires et de la radicalisation islamiste des générations nouvelles. Sa culture puise largement dans un référentiel moderne occidental. Tous ces traits ont certainement aussi joué dans le sens de la jonction de ces deux composantes dans l'organisation de ce mouvement des droits de l'homme.

Ce qui est toutefois sûr, c'est que par cette composition, l'OMDH s'ancrait inévitablement dans le champ de la tension politique, non pas par son rapport, par définition conflictuel, au makhzen, mais par son inscription dans un des deux pôles qui définissent ce champ, l'opposition au makhzen, et, par conséquent par la réaction inévitable du pôle makhzénien. N'ayant pu faire avorter la création de l'OMDH – interdite de constitution à trois reprises –, manifestement embarrassé par la mobilisation d'une partie de l'élite, en particulier l'élite universitaire, et non moins manifestement désarçonné par la pression internationale, le makhzen négocia d'abord la création de cette association qu'il voulait démarquée de tout rôle de relais des organisations étrangères des droits de l'homme. Il créa ensuite le Conseil consultatif des droits de l'homme (CCDH) en mai 1990 et, en novembre 1993, il couronna le processus d'institutionnalisation de la dynamique des Droits de l'homme par la création d'un ministère des Droits de l'homme. Au cours de ce processus, une querelle opposa entre eux les acteurs partisans et non-partisans de l'OMDH sur la question de son affiliation

(17) Les postes de président fondateur et de président en exercice de l'OMDH lors de la création de celle-ci avaient été attribués à des individus non affiliés à des partis politiques.

à la Fédération internationale des droits de l'homme (FIDH), qui coïncida avec la démission des principaux responsables non-partisans fondateurs de l'association. Le CCDH marqua la frontière entre le dedans et le dehors du système de légitimité politique makhzénien en divisant l'organisation du mouvement des droits de l'homme en associations qui y siègent (OMDH et LMDDH) et celles qui n'y siègent pas (l'AMDH est seule dans ce cas). Le ministère des Droits de l'homme, enfin, échut au président non-partisan démissionnaire de l'OMDH et ses dépendances administratives puisèrent en partie dans le lot des autres partants. Au terme de ce parcours, le mouvement des droits de l'homme marocain se trouva représenté aux deux pôles du système politique : le pouvoir d'un côté, l'opposition de l'autre.

Faut-il conclure de ceci à l'instrumentalisation politique, c'est-à-dire à l'utilisation à des fins de pouvoir, du mouvement des droits de l'homme au Maroc et en fin de compte à son absorption par le champ de la tension politique et à son indifférenciation par rapport aux acteurs de ce champ, le makhzen et les partis politiques de l'opposition ? La réponse à cette question se trouve dans la nature du contexte macro-sociologique dans lequel le mouvement des droits de l'homme, aussi bien au Maroc que dans d'autres pays similaires, a fonctionné. Ce contexte diffère de celui dans lequel évoluent les organisations des droits de l'homme des pays démocratiques développés, où l'enjeu des droits de l'homme n'est pas tellement celui de leur consécration et de leur garantie juridiques comme de leur respect, mais plutôt celui de leur « gestion » et de l'articulation de leurs dimensions politique, économique et sociale. Dans ce contexte démocratique développé, l'action en faveur des droits de l'homme n'a pas la portée d'une « subversion » du système de valeurs et du changement des modes d'organisation et de fonctionnement des systèmes politiques en place, leur action étant d'ailleurs davantage tournée vers l'extérieur que vers l'intérieur du pays. En revanche, dans les pays non-démocratiques en voie de développement, l'enjeu des droits de l'homme est une véritable légitimité de substitution. L'action en faveur des droits de l'homme y est nécessairement l'expression d'une contestation politique qui promeut une alternative tout autant politique. Dans ce contexte, le référent des droits de l'homme remplit une fonction symbolique d'illégitimation politique du pouvoir en place. Dès lors, l'action en faveur des droits de l'homme ne peut être qu'une action ambivalente, c'est-à-dire une action qui fait de la promotion des droits de l'homme l'objectif de la contestation politique, en même temps qu'elle fait de la contestation politique l'objectif de la promotion des droits de l'homme, donc articulable objectivement à la contestation des autres acteurs politiques du système. Étant donné l'extrême « politisation » du contexte des pays non-démocratiques, où tout ce qui ne plaît pas aux gouvernants en place, et en même temps tout ce qui peut servir à l'opposition dans sa lutte contre le pouvoir, a toujours un caractère politique, le mouvement des droits de l'homme dans ce contexte ne peut échapper à la pesanteur que celui-ci exercera sur lui. Presque inévitablement, les acteurs du mouvement seront pris dans l'engrenage de la tension politique qui existe entre le pouvoir et l'opposition. Par ailleurs, les organisations des droits de l'homme dans ces pays ne se voulant pas uniquement des officines de comptabilisation des victimes, mais aussi des vecteurs d'une nouvelle culture politique, et

l'action politique étant moins susceptible de mobiliser ceux qui ne sont pas engagés dans les partis que ceux qui le sont ou qui l'ont été, en raison notamment de l'isolement et de la fragilité des premiers, la composition des organisations des droits de l'homme a plus de chance de puiser dans les éléments engagés de la société que dans les éléments qui ne le sont pas. Dans un tel contexte, les organisations des droits de l'homme ne peuvent être ou apparaître que comme des acteurs politiques, la vocation à gouverner en moins, dont l'action s'articule directement ou indirectement aux autres acteurs politiques contestataires quand ils existent, ou se substitue à l'action des acteurs politiques inexistantes ou défaillants, ou se confronte aux manœuvres politiques du pouvoir qui réprime les organisations des droits de l'homme ou crée ses propres organisations des droits de l'homme ou récupère le mouvement soit à travers ses dissidents soit à travers son institutionnalisation (18). Mais quel que soit le contexte macro-sociologique d'un mouvement, la dynamique de celui-ci s'évalue à l'un ou/et à l'autre des deux résultats suivants : l'entrée dans le champ politique de nouveaux groupes ; l'inscription de nouveaux problèmes sur l'agenda politique (19).

Dans le cas marocain, le système politique a exercé en amont et en aval son influence sur le mouvement des droits de l'homme : en aval d'abord, par l'inscription du processus génétique des organisations des droits de l'homme dans le sillage de l'opposition, davantage dans le cas de la LMDDH et de l'AMDH que de l'OMDH, et par l'implication importante de militants des partis de l'opposition dans leur composition ; en amont ensuite, par l'intégration des dissidents de l'OMDH dans le gouvernement. L'instrumentalisation de la question des droits de l'homme était en quelque sorte inscrite dans les contraintes du système politique. Mais au lieu de voir dans cette instrumentalisation une dérive du mouvement des droits de l'homme vers la politisation de son enjeu, ce qui est à mon avis une analyse un peu superficielle, il faut au contraire y voir un effet inévitable du contexte macro-sociologique décrit plus haut et de la configuration spécifique du champ politique marocain. La différenciation du mouvement des droits de l'homme en tant qu'acteur spécifique est, dans le contexte des pays en voie de développement et de démocratisation, un processus sociologique qui se construit à partir d'une situation où les divers enjeux sociaux et politiques sont trop imbriqués entre eux ; elle n'en est pas une caractéristique inhérente et ne dépend pas uniquement de la composition non partisane, puisque les individus non-partisans sont autant instrumentalisables que ceux qui sont partisans, comme l'a montré l'expérience des dissidents de l'OMDH.

Toutefois, l'importance d'un mouvement des droits de l'homme tient aussi à sa capacité à imprimer à la réalité politique ses propres enjeux ou/et à

(18) Pour une comparaison entre les organisations des droits de l'homme des pays démocratiques développés et celles des pays en voie de développement, voir STEINER (H.J.), *Diverse Partners. Non-governmental organizations in the human rights movement. The report of a retreat of human rights activists*. A publication of the Harvard Law School Human Rights Program and Human Rights Internet, 1991.

(19) Voir CHAZEL (F.), *op. cit.*, p. 155.

intégrer les acteurs politiques dans une dynamique de changement, au lieu de se trouver uniquement sous l'effet des contraintes du champ politique dans lequel il s'insère. De ce point de vue, le mouvement des droits de l'homme au Maroc a eu un double effet sur la vie politique marocaine : d'un côté, il a permis de régler des dossiers importants et a impulsé une dynamique de réformes juridiques en matière de respect des droits de l'homme ; de l'autre côté, il a eu pour effet indirect de mettre à l'ordre du jour, entre le makhzen et les partis d'opposition, la question de l'alternance politique. Voici le catalogue des principales initiatives politiques prises par le pouvoir dans le cadre de la dynamique suscitée par le mouvement des droits de l'homme :

- création du CCDH en mai 1990 (Conseil consultatif des droits de l'homme) ;
- réforme du régime juridique de la garde à vue en février 1991 ;
- révision de la constitution en septembre 1992, dont le préambule nouveau affirme l'« attachement [du Maroc] aux droits de l'homme tels qu'ils sont universellement reconnus » ; la nouvelle constitution institue un Conseil constitutionnel et renforce quelque peu la compétence de la Chambre des représentants, entre autres modifications ;
- création du ministère des Droits de l'homme en novembre 1993 ;
- création de tribunaux administratifs en septembre 1993 ;
- révision partielle de la *moudawwana* (code de la famille) en septembre 1993 ;
- ratification par le Maroc en juin 1993 de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes, de la convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants ;
- libération de prisonniers politiques en mai 1989, en août 1991 et en juillet 1993 ;
- délivrance de passeports à ceux qui en avaient été privés en 1993 ;
- abrogation du dahir de 1935 relatif à la répression des manifestations en 1994 ;
- révision annoncée pour 1996 de la constitution en vue de l'adoption du système bicaméral ;
- une « alternance » politique négociée a été proposée par le Roi aux partis de l'opposition, et elle demeure en instance de réalisation.

Une nouvelle culture politique. La perspective libérale et séculariste au Maroc

L'objectif d'une association des droits de l'homme n'étant pas la prise du pouvoir politique, c'est dans la fonction d'agents de protection des droits de l'individu et surtout de diffusion d'une nouvelle culture politique que le mouvement des droits de l'homme pourrait trouver son enjeu propre. Cela suppose que les acteurs du mouvement des droits de l'homme soient, idéologiquement parlant, suffisamment ancrés dans le référentiel de cette culture politique des droits de l'homme. Qu'en est-il en réalité ?

La contestation politique du mouvement des droits de l'homme au Maroc, comme dans les autres pays maghrébins, fait valoir un système de valeurs où les principes libéraux et démocratiques apparaissent prédominants. L'enjeu du mouvement des droits de l'homme est, en définitive, une configuration philosophique dans laquelle des problématiques de sens existentielles, politiques, économiques et sociales sont résolues selon une certaine conception du monde. Dans la mesure où cette configuration philosophique procède d'une culture aux sources occidentales, elle pose le problème du rapport du mouvement des droits de l'homme dans les pays musulmans au paradigme de la conception des droits de l'homme, lequel est constitué de trois dimensions philosophiques : un anthropocentrisme rationaliste et junsaturaliste ; un libéralisme politique contractualiste et juridico-égalitaire ; un sécularisme universaliste. Dans quelle mesure la valorisation d'une culture politique participative par le mouvement marocain des droits de l'homme puise-t-elle son inspiration dans le modèle idéologique et politique libéral et séculariste que sous-tend le concept des droits de l'homme (20) ?

Au Maroc, au regard d'un passé assez proche où le libéralisme s'était réduit à des « lambeaux de pensée libérale [...] éparpillés à travers notre champ culturel » (21), le mouvement des droits de l'homme peut signifier une cristallisation plus marquée du modèle culturel et politique libéral qui fonde la revendication de l'État de droit. L'élaboration d'une charte nationale par les acteurs du mouvement des droits de l'homme s'analyse en effet comme une explicitation d'un modèle de l'État de droit d'inspiration libérale. Cette charte, rendue publique le 10 décembre 1990 et à laquelle ont contribué les trois associations marocaines des droits de l'homme, en collaboration avec l'Association des barreaux du Maroc (ABM) et l'Association des juristes marocains (AJM), explicite un enjeu philosophico-politique dans lequel « la nation exerce souverainement, par le biais des représentants issus d'élections libres et impartiales, ses pouvoirs aux niveaux de la décision, de l'exécution et du contrôle », l'indépendance de la justice est sauvegardée, les droits de la défense sont respectés, tous les instruments internationaux de protection des droits de l'homme sont ratifiés, le droit interne est harmonisé avec ces instruments internationaux, le contrôle de la constitutionnalité de la loi est garanti. En passant, la charte souscrit à l'abolition de la peine de mort et, sans plus, appelle

(20) Cette question, formulée de la sorte, se démarque de deux attitudes à l'égard du concept de « droits de l'homme ». La première « désidéologise » le référent des droits de l'homme en le situant en dehors de toute configuration philosophique et idéologique. Cette attitude est à la base de la codification par le droit international des droits de l'homme, qui ôte au concept des droits de l'homme sa dimension junsaturaliste. La seconde attitude, par son concordisme, façonne à sa mesure le référent des droits de l'homme, voire en revendique l'origine, et le rend approprié à ses déterminants intellectuels et culturels au point de le rendre méconnaissable, comme c'est le cas avec la Déclaration islamique universelle des droits de l'homme, document rédigé par le Conseil islamique de l'Europe, association de droit privé sise en Angleterre regroupant des musulmans, cautionné par l'OCI et proclamé sous l'égide de l'UNESCO, et avec la « Déclaration sur les droits de l'homme en Islam » de l'OCI adoptée lors de la conférence du Caire du 31 juillet au 4 août 1990 (les textes de ces deux déclarations figurent dans l'ouvrage d'ALDEEB ABU SAHLIEH (A.), *Les musulmans face aux droits de l'homme. Religion, Droit, Politique*, Bochum, 1994). Ces deux attitudes pèchent par la méconnaissance de l'historicité du concept de droits de l'homme : la première procède par un occultisme lénifiant, la seconde par le bricolage au sens lévi-straussien.

(21) LAROUTI (A.), *L'Idéologie arabe contemporaine*, Maspéro, 1973, p. 46.

à la ratification de la convention sur l'élimination de toutes les formes de discrimination à l'égard des femmes.

Le paradigme libéral dont procède ce modèle de l'État de droit est cependant moins le produit d'une culture juridico-politique assumée explicitement dans sa teneur idéologique libérale que d'une contrainte du système politique local et de l'environnement international, le premier parce qu'il ne laisse comme possibilité d'expression que la contestation judiciaire, le second parce qu'il est, à la suite de la déliquescence du monde communiste à la fin des années 1980, à l'origine d'un désenchantement politique des adeptes des idéaux révolutionnaires. C'est surtout au niveau local qu'il faut à mon avis situer les conditions de possibilité d'une telle culture. En effet, pour que la culture juridico-politique prévale comme mode d'action politique, encore faut-il que le contexte sociologique et la culture correspondante ne favorisent pas des stratégies de contestation et d'action qui, niant au système contesté toute légitimité, placent les acteurs contestataires en dehors du système dans une position de légitimité de substitution au pouvoir en place, mais qu'elles privilégient plutôt des stratégies qui se situent à l'intérieur du système et adoptent des tactiques d'érosion dont les effets à moyen ou long terme peuvent déboucher sur un système politique transformé. Ces deux stratégies d'action procèdent de deux types d'attitudes : une attitude « belliqueuse » par laquelle on est en guerre avec un système, sans pour autant que cette attitude s'exprime nécessairement par des moyens violents ; une attitude « contentieuse » par laquelle on est en litige avec le système, on interpelle sa responsabilité en raison de ses abus en cherchant à l'amender. Tant que l'attitude « belliqueuse » prévaut, soit à cause d'un choix de stratégie des opposants, soit à cause de l'intransigeance des détenteurs du pouvoir enfermés dans une logique répressive, soit à cause des deux, le mode d'action juridique en termes de droits de l'homme présente moins de crédibilité pour les acteurs politiquement engagés.

Au Maroc, la contestation politique face au makhzen a relevé longtemps d'une confusion de ces deux attitudes. Mais compte tenu de la politique sécuritaire de domestication de la société marocaine des années 70, et à la faveur de l'unanimité politique sur l'affaire du Sahara occidental, la contestation juridique du système politique makhzénien par le biais du prétoire est restée le seul mode d'action possible à ceux qui veulent faire valoir leurs points de vue et leurs arguments. Dans cette perspective, le mouvement des droits de l'homme apparaît comme le prolongement dans l'espace politique de l'action juridique dont le prétoire a été longtemps la « caisse de résonance ». Cette jonction entre les deux instances, juridique et politique, est opérée par le biais de l'implication des avocats dans le mouvement, à la fois individuellement par leur action dans les associations des droits de l'homme, et collectivement à travers l'Association des barreaux du Maroc, et par les universitaires issus des facultés de droit, suffisamment représentés. Cette « juridicisation » de l'action politique pourrait être rapprochée du processus que Norbert Elias a désigné par la « curialisation du guerrier » (22), dans un contexte différent qui est le contexte

(22) ELIAS (N.), *La Dynamique de l'Occident*, Calmann-Lévy, 1975.

féodal. Si dans le contexte féodal, la «curialisation du guerrier» désigne le processus par lequel la concurrence entre plusieurs princes débouche sur une position d'un monopole princier qui réduit les anciens concurrents à des courtisans et façonne l'État moderne. Dans le contexte que j'étudie, je lui fais désigner ce processus par lequel les acteurs contestataires passent de l'attitude «belliqueuse» à l'attitude «contentieuse», ou au moins par lequel l'attitude se clarifie nettement en attitude «contentieuse». Dans les deux cas, ce processus signifie la consolidation du pouvoir central et l'intégration des anciens opposants sous la domination de celui-ci, la possibilité d'agir sur le système devenant située à l'intérieur, et non pas en dehors de lui.

Le mouvement des droits de l'homme au Maroc obéit relativement à la logique de cette évolution, dans la mesure où la culture juridico-politique des droits de l'homme ne représentait pas auparavant, aux yeux de beaucoup d'acteurs, d'intérêt pour l'engagement politique par rapport à la logique de l'affrontement. Le profil de l'acteur individuel marocain engagé dans le mouvement des droits de l'homme, et c'est le cas aussi dans les autres pays du Maghreb, est en effet moins celui d'un fervent croyant envers les droits de l'homme et d'un porteur d'une formule politique libérale déclarée que celui du révolutionnaire désenchanté de ses anciens engagements politiques ou du politicien rompu aux manœuvres politico-partisanes, les deux étant mus par une volonté de (se) faire justice. Parmi tous les militants des organisations des droits de l'homme au Maroc, les individualités non-partisanes de l'OMDH sont presque les seules à correspondre au profil politique et idéologique libéral. La crise de 1989 au sein de l'OMDH s'explique en partie par le heurt entre les deux profils.

Par rapport au sécularisme de la culture politique des droits de l'homme, il convient de remarquer que le mouvement des droits de l'homme au Maroc a vu le jour dans un contexte où, comme dans les autres pays du Maghreb, il n'est pas seul à occuper le champ de la contestation au pouvoir. La contestation islamiste, dont l'apparition sur la scène politique maghrébine est contemporaine de celle du mouvement des droits de l'homme, représente dans ce champ une force politique importante. Cela implique que la signification du mouvement des droits de l'homme n'est pas seulement fonction de son rapport au pouvoir en place, mais également de son rapport à l'islamisme et au référentiel islamique.

Le mouvement des droits de l'homme et le mouvement islamiste représentent, sur l'échiquier idéologique du monde arabo-musulman, les deux voies d'issue, l'islamisation et la sécularisation, du salafisme du XIX^e siècle (23),

(23) Le terme «salafisme» est imprécis dans son emploi, dans la mesure où il sert à désigner des penseurs inscrits dans des temporalités différentes et éloignées. Allal El Fassi a regroupé dans cette désignation tous les penseurs musulmans préoccupés par la problématique de la réformation (*tajdid*) islamique, citant Ibn Hanbal, Ibn Taymiyyah, Al Shatibi notamment, comme prédécesseurs du courant salafiste moderne. Il est évident que la temporalité dans laquelle se situe le courant salafiste depuis la seconde moitié du XIX^e siècle est, dans une perspective historique, trop singulière pour pouvoir être confondue avec d'autres formes du salafisme antérieures au XIX^e siècle. Sur la pensée salafiste moderne, voir : *Le mouvement salafiste*, ouvrage collectif, Éditions Ouyoune, Casablanca, 1986, en arabe.

entendu ici comme mode intellectuel d'intégration herméneutique de l'innovation par son inscription dans la légitimité islamique, à partir de la relation au modèle de la modernité européenne. Le salafisme du XIX^e constitue la matrice de la configuration intellectuelle et idéologique de la pensée arabo-musulmane du XX^e siècle. Tout en ayant joué un rôle important dans le processus de la sécularisation de la société arabo-musulmane depuis la seconde moitié du XIX^e siècle, le salafisme s'est lui-même sécularisé, en ce sens qu'il est passé d'un salafisme organique, qui est le fait d'oulémas au sens strict du terme, à un salafisme artificialiste. Celui-ci est le fait de penseurs et d'intellectuels n'ayant pas la formation de *'alim*, qui sont des intellectuels modernes et modernistes, mais dont le concordisme théologico-politique procède de la reproduction d'un mode de pensée de type salafiste. Le mouvement des droits de l'homme, au Maghreb en général et au Maroc en particulier, se rattache à ce processus d'artificialisation accrue de l'idéologie salafiste au profit d'une culture sécularisée. L'antagonisme entre le référentiel islamique et le référentiel des droits de l'homme est neutralisé par la profession de foi de l'harmonie entre l'esprit égalitaire et de justice de l'islam et les valeurs des droits de l'homme (24), et par l'appel à l'*ijtihâd*, ce qui ne veut pas dire que le conflit entre les deux référentiels ne peut se poser (25). Ceci signifie que le salafisme reste encore au Maroc, et dans l'ensemble du monde arabo-musulman, la voie légitime dominante de la sécularisation politique (26).

(24) La charte nationale des droits de l'homme du 10 décembre 1990 se réfère aux « [...] victoires successives remportées par l'Humanité tout au long d'un combat acharné, guidée par les valeurs de l'islam, par les prescriptions des religions révélées, par les accumulations émancipatrices de la civilisation marocaine à travers toutes les composantes, par la pensée progressiste de l'Humanité et par les déclarations et pactes internationaux ayant codifié, organisé et universalisé les principes des droits de l'homme ».

(25) Il s'est effectivement posé au sein de l'OMDH. La lecture du communiqué de l'OMDH daté du 19 septembre 1992 portant Déclaration relative aux droits de la femme adoptée par le Conseil national de cette organisation (son parlement) peut donner l'impression que la référence à l'article 23 du Pacte relatif aux droits civils et politiques est « logique ». Il n'en est rien. Il fut au contraire l'occasion d'un âpre débat. Le préambule du statut constitutif de l'OMDH faisant référence tout autant aux valeurs de l'islam qu'aux instruments internationaux des droits de l'homme – ambivalence dont la potentialité conflictuelle avait été relevée par un *'alim* « éclairé » invité à l'assemblée constitutive de l'organisation –, d'aucuns voulaient éviter la référence audit article, qui pose le principe d'égalité de l'homme et de la femme « au regard du mariage, durant le mariage et lors de sa dissolution », soit par refus de se couper de la société (argument des partisans), soit par incompatibilité avec l'islam, dont l'OMDH n'avait pourtant retenu que les valeurs de tolérance, d'égalité et de non-discrimination, soit par cumul des deux. Le problème ayant été posé dans les termes d'une alternative : « lire » l'islam à la lumière du concept de droits de l'homme, ou « lire » le concept de droits de l'homme à la lumière de l'islam, ce qui est le cas des lectures islamistes dont la « Déclaration universelle Islamique des droits de l'homme » est un prototype, l'enjeu idéologique du débat fut court-circuité, mais tranché en faveur de l'explicitation de la référence à l'article 23, à l'aide d'un argument juridique qui faisait valoir que l'OMDH, qui n'avait lors de sa constitution fait aucune réserve à l'encontre d'aucune disposition des pactes internationaux de 1966, ne pouvait faire moins que l'État marocain qui avait ratifié lesdits pactes en 1979 sans aucune réserve, et ne pouvait par conséquent passer sous silence l'article 23 du Pacte international sur les droits civils et politiques.

(26) Allal El Fassi, Mohamed Hassan El Ouazzani et, plus récemment, Mohamed Abed El Jabri illustrent par leur pensée le salafisme à la fois comme vecteur d'une sécularisation de la culture politique au Maroc et comme artificialisation accrue de ce mode de pensée, cette artificialisation se vérifiant surtout avec El Jabri. Pour une présentation générale de leur pensée politique, on se reportera à l'ouvrage collectif : *Penseurs maghrébins contemporains*, Editions EDDIF, Casablanca, 1993.

Conclusion

De l'analyse du mouvement des droits de l'homme au Maroc, je dégage essentiellement les idées suivantes :

- dans une perspective historique cumulative, le mouvement des droits de l'homme au Maroc apparaît comme l'expression d'une culture constitutionnaliste qui, enracinée dans le temps de la légitimité nationaliste, s'explicité davantage en un idéal de la citoyenneté en opposition avec le modèle makhzénien ;
- le champ politique marocain est encore largement hypothéqué par la relation entre le makhzen et l'opposition des partis politiques enracinés ou positionnés dans l'héritage nationaliste, de sorte que tout positionnement dans ce champ subit la pesanteur de cette relation conflictuelle ;
- le mouvement des droits de l'homme au Maroc exerce un effet d'artificialisation sur la pensée salafiste au moment même où celle-ci constitue le lieu de sa promotion ;
- le mouvement des droits de l'homme au Maroc procède moins d'un positionnement à l'intérieur de l'option idéologique libérale, qui semble cependant plus cristallisée que dans le passé, que de l'opportunité de la mise en valeur de la fonction critique de ce référentiel à l'égard d'un makhzen devenu omnipotent, et ce dans un environnement international désenchanté pour les uns, contraignant pour l'autre.