

SCIENCE POLITIQUE

Coordonné par Mounia BENNANI-CHRAÏBI

Conflit du Sahara, processus électoral, société civile, islamisme, autoritarisme... continuent à trouver un écho dans la production scientifique portant sur le Maghreb. L'on observe peut-être davantage des démarches soucieuses d'inscrire les études portant sur le monde musulman dans les disciplines qui les concernent. Les initiateurs de cette nouvelle génération de travaux tendent à se positionner par rapport aux débats théoriques qui agitent les champs de la science politique, de la sociologie, de l'anthropologie...

En outre, des lectures de la vie politique parviennent à se détacher du culturalisme persistant, tel est le cas par exemple du livre de Rkia El-Mosadeq sur l'alternance au Maroc et de celui de Dirk Vandewalle sur la construction de l'État distributeur en Libye. L'étude de Khadija Mohsen-Finan analyse de près le rôle joué par le conflit du Sahara en termes de structuration, d'intégration et de stabilisation des systèmes internes algérien et marocain. L'ensemble de ces tentatives consistent à dépasser une série de cloisonnements jusque-là observés tant au niveau des terrains, des objets que sur le plan théorique. Les groupes qui puisent dans le référent religieux pour s'affirmer dans l'espace public, notamment, sont de plus en plus appréhendés comme des acteurs (Tozy 1999), que ce soit à partir d'un cadre tourainien (El-Khawaga 1993, Khosrokhavar 1993, Labat 1995) ou dans la perspective développée par des chercheurs comme Charles Tilly ou Sidney Tarrow, ce qui annonce un début de cumul de matériaux et de réflexions sur les mouvements sociaux dans le monde musulman. Ainsi, l'entreprise qui aborde l'islamisme sous l'angle exclusif du rapport entre le religieux et le politique ou au mieux à la lumière de l'analyse des discours cesse de monopoliser le champ. L'un des principaux intérêts méthodologiques du livre de Luis Martinez (1997) est de chercher, au niveau des acteurs, à réconcilier stratégie et culture. Une telle approche privilégie la dimension de l'interactivité, sans pour autant négliger le caractère potentiel des identités, leur enchevêtrement aussi bien avec les « effets de génération » qu'avec les réseaux de distribution économique. Certes, on peut débattre, comme le fait Hugh Roberts, de l'usage que fait l'auteur des concepts de guerre civile, d'imaginaire de guerre, voire d'économie du pillage. Mais attirons l'attention sur l'aspect positif de ce genre de démarche, que l'on retrouve d'ailleurs dans l'étude de Laeticia Buccaille (1998), à savoir que des questionnements récents sur les mouvements sociaux sous-tendent une réflexion reposant sur des études empiriques fouillées. Si l'on considère que les identités ne sont pas données une fois pour toutes, qu'elles obéissent à un processus de formation et de reformation continu, comment rendre leur fluidité et le fait qu'elles gagnent en saillance à travers le temps, l'interaction avec les autres forces en présence et la participation même un mouvement ? La prise en compte de la complexité des trajectoires et des grilles d'interprétation, dans leur imbrication avec des enjeux socio-économiques et spatiaux si importants dans nos terrains (tels que ceux des

logiques d'occupation illégale du territoire) permettent de casser l'homogénéité fictive du « peuple islamiste » ou de l'univers « société civile ». L'analyse des constructions des significations – ou de « framing » pour reprendre le concept de Snow et al. – (1998) élaborées par les différentes voix arborant une enseigne ou l'autre négligent de moins en moins le même travail réalisé par les sympathisants au fur et à mesure du déroulement des événements. Les modalités de réappropriation et d'enrichissement des répertoires d'action, ce stock de routines familières aux acteurs composant le système (Tilly, 1984), sont davantage étudiées. C'est ainsi que les modifications de la structure des opportunités (Tarrow, 1994) tant au niveau national que transnational, les effets à géométrie variable de la répression, les enjeux divers de la violence, les résultats multiples d'un mouvement commencent à trouver leur place même dans les études portant sur le monde musulman.

L'ouvrage de Abdellah Hammoudi, *Master and Disciple*, mérite une attention particulière d'abord parce qu'il constitue un événement scientifique et qu'il participe de manière frappante à cette dynamique de décloisonnement. Malika Zeghal nous en présente une lecture académique remarquable, mais il est permis d'en parler autrement. Car, il y a place pour l'émotion lorsque l'interprétation académique, la densité et l'intensité d'un texte autorisent la jonction entre les vies intérieures du lecteur, de l'auteur, des acteurs historiques, lorsque la quête de savoir ouvre la voie à l'exorcisme. Observer la scène politique du Maroc contemporain laisse penser par moment que l'on gagnerait à recourir à une sorte de psychanalyse des contes du sérail, pour interpréter, entre autres, les assassinats des proches et les coups d'État avortés. En fait, l'anthropologie historique et politique de Abdellah Hammoudi nous fait pénétrer les arcanes de cet univers, dans le respect de la règle universitaire, à construire comme objet d'analyse des sentiments aussi diffus que ceux de l'humiliation, tout en relevant les oscillations entre la haine et la vénération, la révolte et la soumission. Le point d'orgue de cette interprétation est le déterrement d'une grammaire du privé, fonctionnant sur le mode de l'inversion et en permanence réélaborée, qui imprègnerait la relation de pouvoir à tous les niveaux de la société, à celui des gouvernants et des gouvernés.

Certains, comme Rémy Leveau, comparent l'œuvre de Abdellah Hammoudi à celles de Norbert Elias sur la société de cour et la formation de l'État en Europe occidentale. Il faut convenir que l'auteur renouvelle profondément notre savoir sur le Maroc et plus généralement la recherche sur l'autoritarisme dans le monde arabe. En outre, Malika Zeghal nous le montre dans son compte-rendu, l'auteur réussit le tour de force qui consiste à analyser les fondements d'un diagramme culturel en faisant l'économie du culturalisme. Si cette étude traite des fondements culturels de l'autoritarisme marocain, s'il est question de l'élaboration du schème du maître et du disciple à partir de la sphère de l'initiation mystique, à aucun moment cela n'est prétexte pour figer ou réifier. Sur la base d'un savoir rigoureux servi par l'esthétique de l'auteur, cette œuvre se nourrit des tâtonnements, de la « précarité du sens », de l'ambivalence, de la « théâtralisation de l'ambigu ». Dans la lignée de Michel Foucault, de Paul Veyne et de Michel de Certeau,

Abdellah Hammoudi nous donne à voir justement « la beauté du mort », les péripéties de l'invention d'un peuple, d'une culture politique, les « techniques de mise au pas des esprits et des corps » (Hammoudi, 1997 : 98), et surtout les fissures par lesquelles les contre-pouvoirs se frayent un chemin. Sa lecture évoque le passage suivant : « La culture est une nuit incertaine où dorment les révolutions d'hier, invisibles, repliées dans les pratiques – mais des lucioles, et quelquefois de grands oiseaux nocturnes, la traversent, surgissements et créations qui tracent la chance d'un autre jour » (De Certeau, 1980 : 238-239).

Mounia BENNANI-CHRAÏBI

Références bibliographiques

- BUCCAILLE Laetitia, 1998, *Gaza, la violence de la paix*. Paris, Presses de Science Po.
- DE CERTEAU Michel, 1980, *La Culture au pluriel*, Paris, Seuil.
- EL KHAWAGA Dina, 1993, *Le renouveau copte : la communauté comme acteur politique*, Thèse de doctorat, Paris, Institut d'Études Politiques.
- EL MOSSADEQ, Rkia, 1998, *Les Labyrinthes de l'alternance. Rupture ou continuité ?* Casablanca, s. éd. (Distribution Sochepress.)
- HAMMOUDI Abdellah, 1997, *Master and Disciple : The cultural foundations of Moroccan authoritarianism*, Chicago, London, The University of Chicago Press.
- HAMMOUDI Abdellah, 1998, *Wa'y al-mujtama' bi dhatih : 'an al-mujtama' al-madani fi al-maghrab al-'arabi (Une société prenant conscience d'elle-même : discours et pratiques de la société civile au Maghreb)*, Conférences de l'Institut des études transrégionales de Princeton, Casablanca, Toubkal.
- KHOSROKHAVAR Farhad, 1993, *L'Utopie sacrifiée : Sociologie de la révolution iranienne*, Paris, Presses de la FNSP.
- LABAT Séverine, 1995, *Les Islamistes algériens*, Paris, Seuil.
- MARTINEZ Luis, 1997, *La Guerre en Algérie*, Paris, Karthala.
- MCADAM Doug, RONNELLE PAULSEN, 1993, « Specifying the Relationship between Social Ties and Activism », *American Journal of Sociology*, vol. 99, n° 3 : 640-667.
- MOHSEN-FINAN, Khadija, 1997, *Sahara occidental. Les enjeux d'un conflit régional*, Paris, CNRS.
- SNOW David and al., 1986, « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, vol. 51, n° 4 : 464-481.
- TARROW Sidney, 1994, *Power in Movement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- TILLY Charles, 1984, *Les origines du répertoire de l'action collective contemporaine en France et en Grande-Bretagne, xx^e siècle*, n° 4 : 89-104.
- TOZY, Mohamed, 1999, *Monarchie et islam au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po.
- VANDEWALLE, Dirk, 1998, *Libya since Independence, Oil and State-Building*, Ithaca and London, Cornell University Press.
- Rkia EL MOSSADEQ, *Les Labyrinthes de l'alternance. Rupture ou continuité ?* Casablanca, s. éd. (distribution Sochepress), 1998, 126 p.
- Ce court et fort intéressant ouvrage est la version française d'un livre paru en arabe, en 1996. Il porte sur la problématique de l'« alternance », telle qu'elle s'est développée au Maroc, de 1992 à 1995. Il permet certainement de comprendre l'« alternance » de 1998, en offrant une grille de lecture

pénétrante de systèmes de jeu que l'auteur nomme, non sans volonté critique (d'ailleurs affichée), « labyrinthes ».

Comprendre le livre de Rkia El Mossadeq implique, sans doute, d'avoir présent à l'esprit l'enjeu de la compétition politique marocaine, depuis la fin du Protectorat : la lutte pour la possession du « leadership » opposant le roi aux partis du Mouvement national. En fait, il est clair que les partis du Mouvement national ne sont plus, depuis longtemps, en mesure de contester la suprématie du souverain. Il n'en demeure pas moins qu'ils se sont refusés – à l'exception de l'Istiqlal de 1977 à 1985 – à participer au gouvernement du Maroc, jusque dans les années quatre-vingt-dix, considérant qu'il fallait que soit d'abord tranchée la question du « leadership ». Pour les partis du Mouvement national, le moyen de trancher cette question est, bien sûr, le recours au vote, c'est-à-dire à la décision de la majorité manifestée par des élections sincères. Pour le roi, la question du « leadership » n'a tout simplement pas à être tranchée parce qu'elle ne se pose pas : celui-ci lui revient de droit. Notons, d'abord, que ces deux positions ne présument pas de la nature du régime, en tant que telle. Des institutions non pluralistes peuvent, en effet, parfaitement être fondées sur une décision strictement démocratique au sens de « one man, one vote » ; en revanche, des institutions fondées sur un droit échappant à la mise en cause par un choix majoritaire peuvent, de façon tout à fait satisfaisante, garantir le pluralisme et favoriser la formation et le maintien d'un « État de droit ». C'est le sens du débat entre constitutionnalisme et démocratie (Elster et Sglaagstadt, 1992). Toutefois, la particularité du Maroc – mais qui n'est pas nécessairement une particularité marocaine – est que le principe impersonnel de la suprématie de la constitution et du droit est incarné dans un monarque, c'est-à-dire dans une généalogie (et, si l'on peut ainsi dire, dans un sang). De ce fait, la tentation est grande – et elle n'est pas immotivée – de procéder à une lecture rétrospective du « leadership », relevant davantage de la « sociologie historique » au sens de Badie (1986) ou de l'anthropologie à la manière de Geertz (1992) que de la science politique, à proprement parler. Les dispositifs que cette lecture permet d'isoler sont complexes et passionnants (Tozy, 1999). Ils ne sont, toutefois, pas exclusifs d'une approche fondée sur l'analyse des systèmes de jeu structurés par le débat sur l'attribution « leadership » et, partant, sur le rapport réflexif des acteurs de la vie politique aux institutions (Balme et Cautrès, 1997). Cette approche permet, en outre, d'éviter la navrante, répétitive et, somme toute, blessante discussion de l'adéquation des conceptions politiques des « sociétés musulmanes » à la démocratie.

Rkia El Mossadeq prend le débat sur le « leadership » au moment où la position des deux grands partis du Mouvement national – l'Istiqlal et l'USFP – rejoint sans paradoxalement la position « constitutionnaliste » du roi. Son argument est le suivant : dans la mesure où ces partis sont persuadés qu'ils ne pourraient que remporter des élections sincères (ce qui n'est d'ailleurs pas sûr) mais que celles-ci ne pourront jamais avoir lieu s'ils ne s'entendent pas avec le roi (ce qui est, en revanche, certain), ils sont prêts à passer un accord politique préalable avec le souverain, empiétant sur les prérogatives constitutionnelles du parlement et sur le choix des électeurs. D'une certaine manière, la certitude du caractère inéluctable de l'alternance – ce que Rkia El Mossadeq nomme « l'alternance-inéluctabilité » –, les conduit à mettre entre parenthèses les conditions démocratiques de la construction de l'alternance – ce que Rkia El Mossadeq nomme « l'alternance-possibilité ». La façon dont les partis de la Koutla (le Mouvement national) recourent à l'arbitrage

royal, lors de l'élaboration de la loi électorale devant régir les législatives, lui paraît typique de cette attitude. Ceux-ci ont, en effet, spontanément adopté la lecture « monarchiste » de l'article 19 de la Constitution marocaine faisant du roi « l'arbitre suprême » et lui accordant, en conséquence, un droit de regard sur toutes les affaires (Cubertafond, 1997). Un autre exemple de cette attitude est la demande d'annulation, par le roi, des élections législatives indirectes du 17 septembre 1993 (désignant un tiers des membres de la Chambre des représentants) qui privèrent la Koutla de la majorité obtenue, lors des élections directes.

Dans la perspective de « l'alternance-inéluabilité », les partis opèrent une nette distinction entre le monarque et l'administration entendue au sens large, faisant en quelque sorte « comme si » celle-ci agissait de son propre chef en « truquant » les élections. Cette construction est susceptible de plusieurs lectures. Les partis peuvent assez difficilement imaginer que l'administration agisse véritablement d'elle-même, contre la volonté du roi, et que le ministre de l'Intérieur soit autocéphale. On peut, certes, supposer qu'ils croient « en » non moins que « à », – pour reprendre la distinction de Gérard Lenclud (1990) – la légitimité supra politique du roi. Mais, cette explication ne suffit pas : elle indique un rôle plutôt qu'un intérêt à agir, le rôle du roi plutôt que son jeu. Rkia El Mossadeq note que les gouvernants ont « la conviction que le pluralisme au sein du parlement sera virtuel sans la participation des partis du mouvement national. Cela signifie que ces derniers disposent d'une certaine marge de manœuvre » (p. 35). De ce point de vue, l'action des partis en destination du roi, le reconnaissant comme arbitre, ne ressortit pas tout simplement du consentement à son statut d'acteur surpuissant. Elle peut légitimement être interprétée comme l'utilisation de la marge de manœuvre laissée à la Koutla par les « gouvernants » – et, en premier lieu, par le souverain – afin d'obtenir leur participation. La demande d'arbitrage serait ainsi une négociation sur les contreparties, présentée en y mettant les formes (Bourdieu, 1987). En évoquant le roi comme arbitre et non comme partie prenante, les « négociateurs » de la Koutla évitent simplement – par souci d'efficacité – que la question électorale n'apparaisse comme ressortissant, de leur point de vue, de la dispute sur la possession du « leadership ». Sans doute espèrent-ils prendre le « Responsable suprême » à son propre jeu – à pousser le « Responsable » à brider le « gouvernant » – et l'amener à accepter une forme de participation politique qui aboutisse à une modification des rapports de force en faveur des partis du Mouvement national. On retrouve là un cas de figure assez classique et typique de la théorie des transitions « démocratique », où les conduites stratégiques l'emportent clairement sur toutes autres considérations (Colomer, 1990 ; Przeworski, 1991). Au Maroc, cette posture essentiellement stratégique a entraîné les partis de la Koutla à passer assez facilement de « l'alternance-inéluabilité » à « l'alternance-volontaire-octroyée ».

La question qui se pose, bien sûr, – et que ne manque pas de poser Rkia El Mossadeq – est celle des bénéfices de cette stratégie. Concluant sur la situation de 1996, elle note : « En institutionnalisant la proposition royale du 14 octobre 1994, on a forgé les critères d'une participation fondée non seulement sur la dominance de la constitution implicite, mais sur l'adhésion à la lecture royale de la constitution explicite en vertu de laquelle la nomination du premier ministre est une faculté royale absolue libérée de toute contrainte de la majorité » (p. 126). Rien n'indique, en effet, que la participation acceptée par la Koutla puisse lui permettre de mettre en place,

dans un avenir plus ou moins proche, une démocratie « majoritaire » dans laquelle le « gouvernant suprême » tiendrait son pouvoir de l'élection et non de la « constitution ». Il est certain que ce choix stratégique se fonde, en dernière analyse, sur une croyance : le caractère inéluctable du fait majoritaire. À vrai dire, rien dans les faits postérieurs à la publication de la version arabe du livre – l'élection de 1997 et la formation du gouvernement Youssoufi – ne vient, pour l'instant, conforter cette croyance.

Au total, le livre de Rkia El Mossadeq possède plusieurs qualités que la simplicité de l'exposé – un texte court, centré sur le nécessaire – ne devrait pas faire oublier : 1) il présente une analyse stratégique fine, résolument non culturaliste, de la politique marocaine (ce qui, à ma connaissance, n'est pas courant dans la production française et anglo-saxonne); 2) il montre qu'un ouvrage tributaire de l'actualité politique peut également être un ouvrage de science politique (ce qui n'est pas courant non plus) et, enfin, 3) qu'un ouvrage intéressant n'est pas nécessairement un ouvrage long (ce que l'édition marocaine en sciences sociales me paraît, depuis un certain temps, démontrer brillamment).

Jean-Noël FERRIÉ

BADIE Bertrand, 1986. *Les Deux États*. Paris, Fayard.

BALME Richard et Bruno CAUTRES, 1997. « La rationalité et les fondements sociologiques de la démocratie ». *L'Année sociologique*, vol. 47, n° 2.

BOURDIEU Pierre, 1987. « La codification » dans *Choses dites*. Paris, Minuit.

COLOMER Joseph M. 1990. « Transitions by Agreements ». *American Political Science Review*, vol. 85, n° 4.

CUBERTAFOND Bernard, 1997. *Le Système politique marocain*. Paris, L'Harmattan.

ELSTER Jorn et SGLASTADT Ron, 1992. *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge, Cambridge University Press.

GEERTZ, Clifford, 1992 (1968). *Observer l'islam*. Paris, La Découverte.

LENCLUD Gérard, 1990. « Vues de l'esprit, art de l'autre. L'ethnologie et les croyances en pays de savoir ». *Terrain*, n° 14.

PRZEWORSKI, Adam 1991. *Democracy and the Market*. Cambridge, Cambridge University Press.

TOZY Mohamed, 1999. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris, Presses de Sciences Po.

• HAMMOUDI Abdellah, 1997, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, Chicago University Press.

Dans son ouvrage, *Master and Disciple, The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Abdellah Hammoudi pose une question clé : pourquoi l'autoritarisme et l'attitude corrélative de soumission perdurent-ils au Maroc, et dans les pays arabes plus généralement ? D'une part, la contrainte physique, l'utilisation de la violence et de la menace de la violence ne sont pas suffisantes pour expliquer la robustesse du modèle autoritaire. D'autre part, la notion de légitimité, relayée par celle du charisme religieux dans le cas de la monarchie marocaine, et la théorie du despotisme oriental, n'expliquent pas pourquoi la violence devient parfois la seule variable qui fait perdurer le système politique. Si légitimité religieuse et usage de la violence sont les deux grands traits du régime politique marocain, il faut revenir à la description d'un dispositif plus profond : la relation du maître et de son disciple, dont les traits essentiels se retrouvent à la fois dans la sphère de l'initiation mystique et dans les relations de domination.

Ainsi, pour Abdellah Hammoudi, l'autoritarisme marocain trouve ses fondements dans un diagramme culturel, un schème constamment travaillé et ré-élaboré par les circonstances historiques et les acteurs. Il n'y a point d'essence ou de « tradition naturelle » qui définirait à grands traits un système politique immuable dans ses grandes lignes. S'il revient à la culture pour expliquer la pérennité, comme la fragilité, de l'autoritarisme marocain, c'est sans culturalisme que Abdellah Hammoudi nous y entraîne, et c'est là que résident le tour de force et tout l'intérêt de son ouvrage.

Ce diagramme culturel, tel que Michel Foucault le définit, se réalise dans la figure de la relation du maître et de son disciple, et passe de la sphère religieuse à celle du politique entre le XIX^e et le XX^e siècle. Abdellah Hammoudi retourne donc aux formes que prend l'exercice du pouvoir au Maroc, organisant son ouvrage selon une structure thématique construite parallèlement à un ordre chronologique inversé : il part du constat de l'autoritarisme contemporain, pour retrouver les indices de sa genèse entre les XIX^e et XX^e siècles. Dans un premier chapitre, Abdellah Hammoudi décrit la perception alawiste du pouvoir, qui s'organise autour de la monarchie de droit divin, et du charisme lié à la lignée chérifienne. Dans sa description des formes d'exercice du pouvoir, il insiste donc d'emblée sur le travail de réélaboration des schèmes culturels. Ce que d'autres appellent souvent les sources de la légitimité « traditionnelle » (droit divin et ascendance prophétique qui confèrent au système politique son caractère « religieux », cérémonie de la *bay'a* qui fait converger les allégeances des groupes nationaux et locaux) ne forme pas les seules bases de préservation et de continuité de la monarchie marocaine. Il faut aussi prendre en compte l'exercice de la violence à travers la machinerie d'un appareil de coercition puissant, formé par l'armée et la police, l'opposition subtile entre la monarchie et les forces réformatrices urbaines nées du mouvement nationaliste, et l'alliance du centre avec les notables ruraux.

Abdellah Hammoudi décrit alors avec finesse ces luttes aux visages multiples nées de l'utilisation de l'appareil de coercition physique par le pouvoir monarchique, l'exploitation par le Roi des clivages de la société marocaine, les oppositions à celui-ci et la fragmentation de cette opposition elle-même. Les analyses de Rémy Leveau (1976) et de John Waterbury (1975) viennent appuyer cette description du système marocain, que A. Hammoudi complète par une analyse de ses fondations culturelles.

L'auteur nous décrit alors un schéma culturel étroitement lié à la « culture des notables », qui se réalise dans une dichotomie ambivalente entre soumission et rébellion et offre des paradigmes de l'action réappropriés par l'ensemble des acteurs. La figure idéal-typique du notable s'offre comme suit : il est dépourvu de toute idéologie, ne prend pas le risque d'innovation ouverte, fait référence à la variable religieuse dans son quotidien, et s'enracine surtout dans la tradition prophétique, en particulier à travers la notion de « service » rendu à une personne. Cette notion de service imprègne la vie quotidienne du notable et de ses réseaux, et permet le transfert des figures de soumission et de rébellion de la sphère religieuse à la sphère du politique.

Dans le deuxième chapitre, Abdellah Hammoudi décrit le fonctionnement du Dar al-Mulk avant la conquête coloniale. Le XIX^e siècle marocain permet de revenir aux racines historiques de l'humilité, de la soumission, du service et de l'échange des cadeaux. La structure même du Dar al-Mulk permet de comprendre la notion de soumission et de services. Au centre du Dar al-Mulk – une véritable société – se trouvent le roi, l'armée et la bureaucratie. Autour d'eux, des *khuddâm-s* aux fonctions diverses leur offrent leurs services. Un

lien perçu comme « naturel », mais socialement construit, relie les serviteurs au centre. Ce rapport de proximité est primordial, car il devient au fondement de toute une éthique – et d'une esthétique – qui par ailleurs contredisent la loi islamique. Cette proximité s'entretient par la circulation de cadeaux et le service rendu, qui permet de renouveler constamment le contrat politique la *bay'a*.

La compétition pour gagner la proximité au centre mène à l'inflation de cadeaux, car il faut rendre une fois le cadeau reçu, pour se rapprocher un peu plus du centre, un peu comme dans le schéma maussien qui fait du *mana*, esprit de la chose, ce qui pousse à rendre un cadeau supérieur en valeur à celui que l'on a reçu (Mauss, 1950). Mais l'échange reste ici matériellement inégal, car les choses échangées ne sont pas forcément de même nature. Cadeaux et services s'offrent en échange d'une proximité au souverain, à sa *baraka*. Le cadeau qu'offre le roi est en effet le plus souvent celui de sa présence et donc d'une proximité maximale, quoique temporaire. Cette relation inégale fondée sur la circulation des cadeaux et le service imprègne l'ensemble de la société marocaine, et pas seulement le Dar al-Mulk et ses serviteurs.

Au XIX^e siècle, la violence et le charisme sont des moyens de prendre le pouvoir. L'éthique de la proximité – et la compétition exacerbée pour parvenir à cette proximité – sont le moyen de conserver et d'entretenir ce pouvoir. Parce que le sultanat n'est pas le seul centre d'autorité, parce qu'il a besoin pour perdurer des institutions tribales et urbaines, parce que l'usage de la violence n'est pas encore centralisé, et donc parce qu'il n'y a pas encore d'État au sens wéberien de monopole de la violence légitime sur un territoire donné, le sultanat a recours à une théorie de la légitimité post-califale soutenue par le statut chérifien pour construire un véritable État, représenté symboliquement par un cérémoniel et un rituel qui soulignent le caractère sacré du sultan et poussent les sujets à se soumettre à un centre primordial, celui du système makhzénien. C'est en effet par la ré-appropriation de la généalogie prophétique au tournant du XIX^e siècle que se met en place l'État marocain. Voici comment s'organise le pouvoir marocain au XIX^e siècle : le centre, mobile, dénué d'une infrastructure territoriale qui lui donne prise sur l'ensemble de la société, utilise les groupes tribaux et les groupes urbains autonomes (milices et corporations) comme des relais qui peuvent se soumettre mais aussi se rebeller, monter en puissance ou se défaire. Le mode de mobilisation de ces relais est essentiel pour expliquer la stabilité ou l'instabilité du centre et du système politique tout entier. La violence n'est donc pas suffisante pour assurer la pérennité. Le jeu de la proximité et de l'attachement sont primordiaux. Et c'est au cœur de ce jeu de la proximité que l'on retrouve la figure de la relation patriarche-fils comme celle qui préside à la relation entre le maître et le disciple dans la sphère de la religiosité mystique. La théorie maussienne de l'échange permet d'ailleurs de comprendre la double nature de cette relation, à la fois relation de rivalité et de proximité liée à un rapport de domination. Dans l'échange des Maori, les contractants se retrouvent dans la proximité par l'échange même, et rivalisent en même temps dans l'échange. « Refuser de donner, négliger d'inviter, comme refuser de prendre, équivaut à déclarer la guerre; c'est refuser l'alliance et la communion. Ensuite, on donne parce qu'on y est forcé, parce que le donataire a une sorte de droit de propriété sur tout ce qui appartient au donateur. Cette propriété s'exprime et se conçoit comme un lien spirituel » (Mauss, 1950 : 162-163).

C'est pourquoi le chapitre 3 touche au cœur même de la relation de proximité, qui se déploie dans un rapport de domination et de soumission. Abdellah Hammoudi relie intimement le système de pouvoir à la sphère du spirituel, par le biais de la relation de l'homme saint et de son disciple, relation inégale mais ambiguë, faite à la fois de soumission, d'humilité, de proximité poussée à ses limites et de rébellion retardée, larvée, jusqu'au moment où le disciple devient saint lui-même et peut accéder au pouvoir. « Il semble (...) logique de considérer la relation maître-disciple dans l'initiation soufie comme le schéma décisif de construction des relations de pouvoir » (page 85). Il y a pour Abdellah Hammoudi, congruence entre le fonctionnement de la tribu, de la zawiya et du Dar al-Mulk. Ces trois niveaux de mobilisation et ses trois figures primordiales, le patriarche, l'homme saint et le monarque, se répondent comme dans un effet de miroir, que l'exemple de la biographie du cheikh sidi al Haj Ali, à cheval entre le XIX^e et le XX^e siècles, illustre avec pertinence et subtilité. Le tour de force de l'institution royale est d'avoir fait fonctionner sa légitimité à travers le modèle – si flexible – de la sainteté, d'avoir retravaillé la relation du maître au disciple pour se l'approprier et en imprégner l'ensemble des relations de pouvoir au Maroc. La figure la plus forte, inhérente à ce modèle, reste celle du saint, qui sert alors à celle qui va acquérir le pouvoir le plus étendu et le plus fort : la monarchie. C'est en cela qu'il y a connexion intime entre l'entreprise dynastique et l'entreprise religieuse. Abdellah Hammoudi construit ici un schéma d'interprétation qui va bien au delà de la simple idée d'une « légitimation religieuse » de la monarchie marocaine. Il entre au cœur même de la tension qui habite le pouvoir marocain. Il n'y a pas ici un simple schéma d'instrumentalisation de la variable religieuse par la monarchie marocaine, mais véritable travail de transformation et de réélaboration des schèmes culturels par ceux qui détiennent le pouvoir. On sent là l'influence de Michel Foucault, et de sa « microphysique du pouvoir » (Foucault, 1975). Abdellah Hammoudi – comme dans l'archéologie politique foucauldienne – repère un « dispositif particulier qui se mue en principe organisateur d'une technologie du pouvoir (De Certeau, 1975 : 80).

Pour expliquer cette mutation, qui conduit à une congruence entre la relation Seigneur-sujets et la relation maître-*fuqarâ'*, ou encore cette transposition et ré-élaboration d'un schème culturel du domaine du religieux au politique, Abdellah Hammoudi retourne à l'époque coloniale et à l'élaboration par la société coloniale, puis par le nationalisme, de l'autoritarisme marocain tel que nous le connaissons aujourd'hui. Dans le chapitre 4, il décrit le système de complicité bien connu entre la bureaucratie coloniale et les chefs locaux. Sous le protectorat français, un processus important prend place : celui de la stabilisation des fiefs tribaux, qui cessent de se former et de se dissoudre dans le mouvement de pendule qui les animait autrefois. En se solidifiant, ces fiefs tribaux, alliés aux hommes du protectorat, imposent leur double tutelle sur la société marocaine. Ainsi, avec la complicité des groupes locaux, les instances de la bureaucratie française évacuent l'État chérifien et imposent leur système d'expropriation des richesses et de prolétarianisation sur la société marocaine. Le système colonial allie ainsi des chefferies récentes, une bureaucratie technocratique et des technologies disciplinaires. « Tous sont clairement coloniaux et non traditionnels, ou simplement modernes – il n'y a pas de bureaucratie moderne que l'on puisse opposer sur un mode dichotomique à une forme d'organisation marocaine « traditionnelle » », écrit A. Hammoudi (page 106). L'analyse de Hammoudi sur la période coloniale veut

souligner les éléments de continuité qui la rattachent aux périodes antérieure et post-coloniale. La continuité n'est pas seulement chronologique, elle habite l'espace et les acteurs. La frontière qui semble séparer le colonisateur « protecteur » et le colonisé « indigène » n'est pas si abrupte, et la voix de l'orientalisme qui s'exprime sur le Maroc n'est pas homogène. En écho contradictoire à Edward Saïd, Hammoudi souligne la pluralité des voix du savoir orientaliste français. Le travail de *quadrillage* imposé par ce savoir, intimement lié, dans une perspective foucauldienne, au pouvoir de l'État colonial et de ses techniques disciplinaires, ne donne pas lieu à une domestication complète de l'espace colonisé et de ses hommes. Le travail de quadrillage, qui enserme en nommant et enferme donc les objets du savoir, n'est jamais parfait, car il utilise les catégories des colonisés ou des « indigènes » dans un collage qui laisse forcément la place à des failles ouvertes aux contre-pouvoirs qui permettent la mobilité, la remobilisation du cadre de quadrillage lui-même par les acteurs de la société colonisée. « Le produit colonial se trouve lui-même en porte-à-faux » (page 128). En effet, les dispositifs et les machineries disciplinaires de l'État colonial laissent aussi la place aux procédures et aux diagrammes qui régissent la société marocaine.

Moins abstraitement, la cooptation des groupes locaux par l'État colonial s'élabore en nommant les groupes locaux indigènes (Arabes, Berbères, nomades, hommes de lignages particuliers, tribus, corporations, mystiques etc). Ainsi, créant des « écarts d'identité » (page 119), la société coloniale a retravaillé les cultures indigènes pour en faire un « nouvel ordre des choses » qui porte en lui sa propre transformation. C'est par la notion d'une culture arabo-berbère, et par la création de cette nation marocaine qu'elle fonde, que le cadre colonial éclatera. L'État colonial aura été habité par la culture des notables et leurs pratiques de médiation. C'est de cet État même que vont hériter les nationalistes marocains. Il n'y aura pas eu surimposition d'un système « moderne » et d'allégeances « traditionnelles », ou déformations « néo-patriarcales » à la Hisham Sharabi (1988), mais une bureaucratie née et formée dans la culture médiationnelle, qui finira par survivre – malgré les efforts des nationalistes réformistes – après l'indépendance.

Abdellah Hammoudi décrit en profondeur, dans le chapitre 5, le schéma culturel de la relation du maître et du disciple. Le disciple subit, dans le processus d'initiation à la voie mystique, un processus d'inversion. Il se soumet, accepte l'humiliation, rompt avec sa sphère familiale et sociale, et cherche à obtenir la *baraka* par proximité au maître, en particulier par le contact physique, voire sexuel. Par l'humiliation, mais aussi par les tâches qu'il pratique, le disciple perd ses caractéristiques viriles et intègre en lui la figure de la féminité. La relation maître-disciple contient en elle les deux principes du masculin et du féminin, réunis dans une tension forte. Le disciple, lors de son parcours initiatique, passe au genre féminin, tout en restant isolé du monde des femmes, univers nié par le parcours initiatique. Le voyage initiatique s'élabore ainsi dans l'intégration et la négation du principe féminin. Le parcours vers la sainteté se construit par la métaphore de l'insémination, de la gestation et de la naissance, tout en ayant lieu dans un univers exclusivement masculin. D'une part, ceux qui aspirent à la sainteté offrent la figure d'androgynes qui contiennent le féminin tout en le niant et permettent à la communauté de se maintenir symboliquement sans faire appel aux femmes. D'autre part, l'accès au pouvoir n'est possible que par la féminisation. Abdellah Hammoudi met ainsi à jour un déni ambivalent du féminin qui produit une tension structurelle propre à l'autoritarisme maro-

cain. On n'atteint à l'autorité qu'en se féminisant, donnant ainsi vie à la communauté en se passant du monde des femmes. L'auteur permet ainsi de découvrir les principes de la construction de schèmes d'autorité en y incorporant la relation des « genres » au sens anglo-saxon de *gender*. Intégrer ainsi, de manière théorique et approfondie, les rapports masculin-féminin aux rapports généraux de domination, permet de comprendre que l'autoritarisme est ici intimement lié aux rapports de domination entre sexes. La comparaison menée par l'auteur entre le Maroc, système politique autoritaire, et l'Inde, système démocratique, permet de comprendre cette liaison étroite. En effet, les processus d'inversion ne sont pas une exception au système de domination marocain. Ils existent dans d'autres parties du monde, comme en Inde. Mais ils s'accompagnent au Maroc, et en Islam généralement, d'une inscription dans la loi religieuse de la domination du masculin sur le féminin. En revanche, les religions de l'Inde acceptent le principe du féminin comme principe divin de continuité de la communauté. Dès lors, il semble, en extrapolant sur le texte de A. Hammoudi lui-même, que la modification du système politique autoritaire en pays musulman ne peut survenir que parallèlement et en liaison étroite avec une transformation des rapports masculin-féminin.

Master and Disciple s'achève, au chapitre 6, sur une courte comparaison du Maroc avec d'autres pays arabes, qui invite à des recherches comparatives sur les fondements de l'autoritarisme. La prégnance du modèle de la relation du maître au disciple reste encore à questionner dans les autres pays évoqués par A. Hammoudi. Travailler la question des fondements des relations de domination sur un mode comparatif, telles sont les pistes de recherche offertes par l'ouvrage. Les réflexions de l'auteur sur la possibilité de l'émergence d'une société civile, qu'il voit poindre sans succès au moment où le nationalisme semble rejeter le système de patronage à l'indépendance, invitent à se poser non seulement la question des fondements de l'autoritarisme, mais aussi celle – éminemment actuelle – des conditions de sa transformation et de la naissance d'une société civile. Il faudra, dans ces recherches éventuelles, travailler à partir du modèle que l'auteur nous offre, non dans ses détails, qui sont liés ici à la spécificité d'une histoire, celle du Maroc, mais dans trois apports fondamentaux. Tout d'abord cette appréhension originale et novatrice des relations entre religion et politique qui ne fait pas obligatoirement de la première l'instrument du second, mais donne à voir l'aspect « mystique » ou « religieux » de la relation de domination. Ensuite, cette vision pluridisciplinaire qui invite à s'intéresser à la fois à l'institutionnalisation de l'autorité, à son histoire, sans jamais s'intéresser *uniquement* aux élites qui imposent cette domination. En effet, le diagramme essentiel de la relation de maître à disciple habite la société marocaine toute entière, et l'analyse donne alors à voir les sommets du système monarchique, ainsi que, par exemple, la figure de Bilmawm que Hammoudi décrit et analyse dans la *Victime et ses Masques* (Hammoudi, 1988). La prégnance de ce diagramme culturel n'est pas totalisante. Elle n'empêche pas l'existence et la formation éventuelle de « sphères d'égalité qui enveloppent les hiérarchisations rigides » (page 158). Ensuite, *Master and Disciple* évacue – enfin – la dichotomie tradition-modernité en décrivant les processus à l'œuvre dans le travail d'élaboration de schèmes culturels qui pèsent sur la réalité du pouvoir tout autant que celle-ci pèse sur eux. L'ouvrage décortique l'évolution de pratiques de pouvoir dans le monde macropolitique en les reliant aux micro-pratiques, celles-là mêmes qui s'inscrivent dans les pratiques corporelles. Il n'est pas fortuit qu'une vision

aussi entière s'élabore dans les questions éminemment politiques que pose un anthropologue. C'est pourquoi *Master and Disciple* offre une vision novatrice des rapports de pouvoir, qui montre la nécessité d'une interdisciplinarité et qui marquera sans aucun doute la réflexion des anthropologues et des politologues qui se posent la question du devenir de l'autoritarisme dans le monde arabe et musulman.

Malika ZEGHAL

CERTEAU Michel de, 1975, *L'invention du Quotidien*, Tome 1. *Arts de Faire*.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et Punir*, Paris, Gallimard.

HAMMOUDI Abdellah, 1988, *La Victime et ses Masques*, Paris, Seuil.

LEVEAU Rémy, 1976, *Le Fellah Marocain, Défenseur du Trône*, Paris, Presses de la Fondation Nationale de Science Politique.

MAUSS Marcel, 1950, *Essai sur le Don*, in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

SHARABI Hisham, 1988, *Neopatriarchy*, Oxford University Press, Oxford.

WATERBURY John, 1975, *Le Commandeur des Croyants*, Paris, Presses Universitaires de France.

- MARTINEZ Luis, *La Guerre Civile en Algérie 1990-1998*, Paris, Karthala, 1998, 429 p.

Le conflit qui ensanglante l'Algérie, comment le penser et le définir ? La descente vertigineuse dans la violence depuis janvier 1992, comment l'expliquer ? La guérilla islamiste, comment en saisir les prémisses sociologiques et les enjeux réels ? Apporter des réponses claires voire définitives à ces interrogations, que partagent l'ensemble des observateurs du drame algérien, c'est l'objet que s'est donné l'auteur de ce livre ambitieux et originel et, en l'occurrence, fort intéressant, pour ne pas dire provocateur.

Partant d'un travail de recherche sur le terrain dans la banlieue d'Alger des années quatre-vingt-dix – un travail remarquable vu le contexte de terreur et, par conséquent, la grande difficulté d'accès au terrain en ce moment-là – Luis Martinez aboutit à un ensemble compliqué de thèses et d'hypothèses d'une fiabilité plutôt variable. En effet, le véritable intérêt de son travail réside, à notre avis, dans l'analyse qu'il propose des comportements divers des acteurs sociaux successifs de la contestation islamiste au niveau local et des enjeux divers de la violence (islamiste et autre) et la contre-violence de l'État. Ces analyses, que l'on pourrait résumer comme offrant une micro-sociologie – voire une micro-économie politique – de la crise et sa violence dans la banlieue algéroise, constituent une contribution de taille à l'étude de la crise algérienne.

Par contre, du moment que l'auteur quitte son terrain particulier et abandonne la micro-analyse pour nous proposer des réflexions et des hypothèses afin d'expliquer la crise et la violence dans leur ensemble, il s'aventure dans des arguments beaucoup moins appuyés par des recherches sérieuses et d'autant plus contestables. Parlons d'abord de ces hypothèses provocatrices avant de revenir aux véritables enseignements à tirer de ce livre.

La crise sanglante en Algérie, constitue-t-elle une guerre civile ? Comme l'affirme le titre même de son livre, Martinez n'hésite pas à dire oui, et il présente l'ensemble de ses analyses comme une tentative de « construction d'un objet de recherche » qu'est la guerre civile (11-16). Cette perspective s'appuie sur deux arguments. Le premier est que la réalité du conflit armé en Algérie correspond aux critères d'une guerre civile tels qu'ils ont été définis

par Maurice Agulhon, à savoir en particulier que le conflit est caractérisé par « la formation des frontières intérieures » à tel point qu'il ressemble en cela à une guerre entre États. Or, même si l'on admet que cela peut être plus ou moins vrai pour certaines communes de la banlieue algéroise, peut-on accepter, comme le suggère Luis Martinez, que ces communes soient représentatives du pays dans son ensemble ? Rien n'est moins sûr.

Est-ce que c'est parce qu'il est lui-même conscient de la difficulté de faire admettre ce rapprochement du drame algérien aux véritables guerres civiles (espagnole, grecque, anglaise, etc.), que l'auteur se sert d'un deuxième argument qui revient à justifier son utilisation de la catégorie de guerre civile par souci de l'objectivité scientifique. Tout en notant que, pour les autorités algériennes, il ne s'agit nullement d'une guerre civile mais plutôt d'une lutte contre 'le terrorisme', tandis que les islamistes armés, pour leur part, conçoivent le conflit comme un djihad contre 'un État impie', Martinez maintient son choix sous prétexte qu'il permet « d'échapper à une lecture partisane du conflit » (14). Il est, certes, nécessaire pour l'analyste de s'en échapper et de proposer une lecture objective et indépendante, mais pour ce faire il n'est point obligé d'avoir recours à une catégorie que presque personne n'emploie en Algérie pour la bonne raison qu'elle colle très mal à la réalité d'une situation de violence d'une très grande complexité et fluidité qui est loin de ressembler aux conflits tranches qui sont les vraies guerres civiles avec des enjeux politiques clairs et des lignes de front connues de tous. Et comment concilier son deuxième argument avec le principe qu'il fait sien peu après, en citant Fanny Colonna à propos « de la violence qu'on fait aux gens en imposant (ou en offrant) un sens à leur histoire, qui ne serait pas leur » ? (15)

La violence en Algérie, faut-il l'expliquer comme étant un choix et, dans l'affirmative, traduit-elle la mentalité des Algériens, le degré auquel ils sont orientés par « un imaginaire de la guerre » peuple par ces figures emblématiques – supposés avoir en commun le caractère du 'bandit politique' – que sont les corsaires, les caïds, les colonels de l'ALN et, aujourd'hui, les émirs des maquis islamistes (23-32). Notons d'abord que le concept de 'bandit politique' ne s'applique guère aux caïds (fonctionnaires nommés par le pouvoir légal de l'époque coloniale), et que l'appliquer aux colonels de l'ALN revient à adopter la vision partisane de l'armée française d'antan aux prises avec des 'fellagas'. Par-delà ces problèmes de détail, la thèse de Martinez me semble souffrir d'un problème de fond.

L'hypothèse d'un imaginaire de la guerre, qui suppose que « la guerre est une mode d'accumulation de richesses et de prestige et est, pour cette raison, sans cesse réactualisée par les acteurs locaux » (26) est clairement opposée par Martinez à plusieurs autres hypothèses, dont trois en particulier : à celle d'un imaginaire islamique (24) et à celle d'une culture de guerre (25, 27) – sur lesquels points je suis essentiellement d'accord avec lui – mais aussi, quoique moins explicitement, à l'hypothèse d'un imaginaire plus précis de la guerre de libération nationale. Martinez essaie de se défendre contre l'accusation qu'il verse dans une explication culturaliste (donc 'orientaliste') de la violence actuelle en insistant que « la croyance dans la violence comme mode d'accumulation de richesses, de prestige et de pouvoir n'est pas un trait commun de tous les Algériens » mais qu'elle résulte plutôt « de la trajectoire individuelle des hommes de pouvoir à travers l'histoire », pour devenir « la conviction partagée par les protagonistes » du conflit armé actuel (28). Mais, enfin, qu'est-ce que tout cela peut-il bien expliquer ? Que ceux qui pratiquent

la violence le font par intérêt et croient à son efficacité et prennent pour modèles des personnages offerts par l'histoire du pays – quoi de plus normal, pour ne pas dire banal. Comment ces lieux communs peuvent-ils rendre compte de ce qui est arrivé à l'État-Nation algérien depuis 1992, à savoir le fait que ceux qui pratiquent et croient à la violence ont pris un si terrible ascendant sur tous les autres acteurs de la vie politique du pays.

Ce problème vient du fait que l'approche de Martinez est fondamentalement individualiste du point de vue méthodologique. Ce qui l'intéresse, c'est la quête individuelle de l'ascension sociale et, partant, les facteurs subjectifs qui influent sur les stratégies choisies. La question beaucoup plus pertinente, dès qu'il s'agit d'expliquer une guerre civile ou une situation générale censée être telle, des prémisses sociales, historiques (etc.) de l'action politique collective (y compris la violence) est ainsi évacuée. C'est pour cela qu'il ne développe pas dans ce livre les implications très importantes de sa remarque, faite en passant, que « le choix de la guerre civile fait par les responsables militaires en janvier 1992 constitue aussi une réponse politique à une conjoncture défavorable » (35; souligné par nous). Au lieu d'approfondir cet aperçu, Martinez se penche par la suite sur la question de l'économie de pillage etc.; ce faisant, il ferme aussitôt une perspective d'analyse politique tout aussi – sinon plus – importante que celle qu'il ouvre.

C'est aussi cet individualisme méthodologique qui explique le fait que dans le gros de son livre Martinez concentre son analyse sur les émirs du GIA (ou des GIAs) ou des petites bandes armées autonomes et ne dit que très peu sur l'action et les motivations des chefs des autres mouvements armés islamistes qui se réclament d'un projet politique national. On n'apprend à peu près rien de neuf sur les chefs du MIA, ni ceux de l'AIS ni du MEI ni du FIDA. Cette concentration de l'analyse sur les émirs du GIA ou des bandes autonomes dans la banlieue algéroise peut, bien entendu, se justifier du fait que c'était ici que l'auteur a fait son travail sur le terrain, mais elle tend incessamment à privilégier la question de la subjectivité individuelle, vu la nature de cette espèce d'activisme armé, son extrême fragmentation organisationnelle, la manque à peu près totale dont ont souffert ses chefs d'un cadre politique cohérente pour leur action et, par conséquent, à favoriser l'évacuation des questions d'analyse politique globale.

Ceci dit, Martinez nous offre un tableau passionnant de ce qui s'est passé justement dans ces banlieues, et les analyses qu'il fait à ce niveau sont pleines de subtilité et riches en renseignements aussi bien qu'en aperçus. Ses analyses des composantes sociales diverses, et les intérêts économiques et politiques contradictoires, de la coalition hétéroclite qui a soutenu le FIS en 1989-1991 (45-81, par exemple, devraient être méditées par tous ceux parmi les observateurs de la crise algérienne qui ont été tentés de voir dans le FIS un mouvement révolutionnaire cohérent. De même, l'analyse qu'il propose des conséquences du passage oblige de l'économie algérienne vers l'économie du marché à la faveur du plan d'ajustement structurel impose en contrepartie du rééchelonnement de la dette à partir de 1994 (151-152, 189-228) devrait être méditée par tous ceux qui ont eu tendance à voir dans le libéralisme économique la clé d'une sortie de crise. Car, comme il le démontre très bien, c'est justement ces changements économiques-là qui ont favorisé la généralisation de la guérilla urbaine et sa mutation en une nébuleuse de bandes très violentes visant le pouvoir local et l'insertion dans le négoce plutôt que le renversement du régime, alors que, jusqu'en 1993, « la dissidence islamiste est circonscrite aux banlieues de l'Algérois et la plaine de la Mitidja » (148)

et encadrée par des organisations orientées par des projets politiques nationaux qui tendaient à contrôler l'utilisation de la violence et épargner la population civile.

C'est en développant cette analyse que l'auteur est amené à suggérer que les bandes armées et les forces de l'ordre ont fini par devenir « des ennemis complémentaires » (364), et ce faisant il touche du doigt l'aspect du drame algérien qui a sans doute le plus frappé les observateurs étrangers ces dernières années et donne naissance à un très sérieux malaise dans leurs évaluations de la politique suivie par l'armée algérienne, dans la mesure où les divers témoignages et informations recoupés semblent étayer l'hypothèse d'une stratégie de « laisser-faire », voire de la manipulation, de la part des autorités militaires algériennes vis-à-vis des groupes armés à partir du moment que ces derniers ne menacent plus le régime lui-même.

Sur ce point précis (et capital), le débat est sans doute loin d'être clos, mais on ne peut pas s'empêcher au moins de se demander comment cette hypothèse, qui fait de certains protagonistes de la violence les sous-traitants au moins objectifs des autres, peut-elle être conciliée avec la thèse générale d'une guerre civile au sens vrai du terme. En même temps, nous pouvons nous demander s'il n'y a pas conflit ici entre la thèse de la guerre civile et celle développée dans la dernière partie du livre, de « la réactualisation du Bled es-Siba » (292-296) et de la « réinvention du beylicat » (335-368), dans la mesure où l'auteur semble vouloir faire siennes les deux thèses au lieu de choisir clairement entre elles.

Car un tel choix s'impose, à moins que l'on rejette les deux ou que l'on considère qu'il ne s'agit que de tendances dans une situation complexe qui ne sauraient caractériser cette dernière parce que contrebalancées par des tendances opposées. Des que l'on ambitionne de se servir de ces concepts pour définir la situation dans son ensemble, on doit choisir : ou bien on peut considérer, suivant Charles Tilly cité par l'auteur (21), que l'Algérie vit à travers une guerre civile un moment, certes terriblement douloureux, dans la formation de l'État-nation algérien qui finira par sortir renforcé par l'épreuve, ou bien il est question d'une régression politique immense vers justement les formes et les structures de l'État algérien pré-colonial et donc – à moins d'un renversement de tendances qui, à présent, ne se dessine pas à l'horizon – la défaite, pour une génération sinon plusieurs, de la tentative d'ériger l'Algérie en une nation souveraine dotée d'un État moderne. Que l'auteur n'a pas voulu faire ce choix nous paraît symptomatique d'un manque de clarté de la perspective générale dans laquelle il a été amené à situer et apprécier les faits et gestes du drame algérien qu'il a si magistralement décrits.

Hugh ROBERTS

• MOHSEN-FINAN Khadija, *Sahara occidental. Les enjeux d'un conflit régional*, Paris, CNRS, 1997.

L'ouvrage de Khadija Mohsen-Finan provient d'une très bonne thèse soutenue à l'IEP de Paris en 1995. Suivant les règles classiques du genre l'auteur restitue son sujet dans sa dimension historique, analyse les ouvrages et les données de base qui lui donnent la profondeur nécessaire et évitent les interprétations fondées sur une analyse hasardeuse d'événements qui montrent que le dossier est loin d'être clos. Après les accords d'Ifrane conclus en 1978 entre Hassan II et Boumédiène, la mission d'arbitrage effectuée en 1997 par James Baker dans le cadre des Nations-Unies semble avoir échoué

parce que de chaque côté certains acteurs du jeu politique interne algérien et marocain n'ont aucun intérêt à sortir du conflit. L'annonce reportée d'un référendum d'autodétermination ou d'indépendance suffit à cumuler les réactions hostiles.

L'hypothèse qui sous-tend ce travail met en avant le caractère structurant de ce conflit, à l'image des différends frontaliers du XIX^e, européen. Sa durée a servi à consolider les constructions nationales algériennes et marocaines au lendemain des indépendances. La rivalité pour la recherche de l'hégémonie au sein du Maghreb a pris très tôt le relais d'une construction maghrébine transnationale où l'arrivée au pouvoir d'une classe moyenne urbaine modernisatrice se tentait sous le couvert d'une idéologie socialisante véhiculée par des partis uniques. La guerre des sables d'octobre 1963 entre l'Algérie et le Maroc marque le tournant symbolique qui voit d'un côté la gauche marocaine se rallier à la monarchie et de l'autre les dissidents kabyles rejoindre l'ALN pour défendre le territoire national. Le conflit du Sahara occidental qui se développe à partir de 1975 ne fait que reprendre la suite de cet antagonisme structurant construit dès 1963.

Le jeu est clair pour le Maroc après les complots de 1971 et 1972. La monarchie retrouve dans la gestion du différend un rôle symbolique fort menacé tant par les militaires que par le blocage de ses relations avec les partis politiques après le renvoi du parlement en juillet 1965. Elle éloigne les militaires des centres du pouvoir, tout en les réintégrant comme défenseurs du territoire national. Sur le plan international, la prudence et le savoir-faire du Roi permettront de sortir d'un isolement menaçant au prix d'une concession majeure à la conférence de Nairobi en 1981 sur l'acceptation du principe du référendum qui sera critiquée par l'opposition de gauche.

La construction de murs de défense entre 1981 et 1987 permet d'effacer les revers subis par l'armée marocaine face à un Polisario qui poursuit la guérilla. À l'abri de ces fortifications le Maroc peut conduire une stratégie de développement et d'implantation de populations qui assure l'intégration du territoire à l'ensemble national. Cet effort restera inachevé tant que ce pays n'aura pas obtenu l'acquiescement de l'Algérie et la reconnaissance de la communauté internationale à cette possession.

Or ce changement d'attitude est d'autant plus difficile que l'Algérie n'a pas d'objectif territorial direct. En soutenant le Polisario, elle a misé sur l'incapacité du Maroc à poursuivre la guerre sans risquer l'effondrement financier et sans accroître les tensions entre la monarchie et l'armée. Sans que son but explicite soit la chute de la monarchie, elle se réservait sans doute la possibilité de prendre une part plus directe au conflit dans cette éventualité. Elle a su utiliser activement sa diplomatie et les ressources de la rente pétrolière pour isoler le Maroc sur le plan international. Cette stratégie de rupture a échoué et la pression extérieure a consolidé le système marocain en faisant apparaître la monarchie comme le meilleur garant de sa continuité et la plus apte à gérer les enjeux incertains du conflit dans l'espace international. À la dimension intermaghrébine s'ajoute après la mort de Boumédiène des rivalités entre le président Chadli Benjedid et les clans militaires hostiles au changement et aux réformes qui instrumentalisent le conflit du Sahara pour peser plus directement sur le cours des affaires intérieures algériennes. L'exaspération de ces tensions empêchera le président algérien de trouver une issue définitive au conflit après 1988 en dépit de ses efforts de bonne volonté, contrariés par les membres de son propre gouvernement. Elle s'affirmera également comme un des facteurs qui influencera la brève présidence de Mohamed Boudiaf et aboutira à son assassinat.

Dans cet affrontement indirect il faudrait se garder de considérer le Polisario comme un simple pion entre les mains de la sécurité militaire algérienne. Les principaux dirigeants de ce mouvement ont dans une première phase de leur révolte espéré trouver une issue dans le cadre d'une révolution de gauche au Maroc. Leur déception les conduira à chercher des soutiens extérieurs du côté de la Libye et de l'Algérie. Ils sauront exploiter les erreurs du Maroc au lendemain de la Marche verte et créer dans les premières phases du conflit un peuple de réfugiés qui constituera à partir des camps algériens la base sociale, politique et militaire du mouvement. Le soutien de l'Algérie, puis de diverses organisations des Nations Unies permettront leur prise en charge par une organisation de type parti unique, en assurant un encadrement idéologique fort. La création au cours des ans d'un ensemble cohérent et efficace, faisant bonne impression aux observateurs internationaux constituera l'un des succès les plus visibles du Front. Le Polisario qui prend modèle sur les résistances algérienne, palestinienne, et vietnamienne vise à créer à partir d'un peuple de réfugiés un quasi-État bénéficiant de la reconnaissance internationale et négociant à égalité avec le Maroc. De son côté le Maroc souhaite réduire l'influence du mouvement en multipliant les ralliements pour finir par traiter la dissidence comme une affaire intérieure marocaine.

Mais il y a peu de chances d'en arriver à ce stade, pas plus que l'Algérie ne peut entièrement instrumentaliser le mouvement au cas où elle déciderait de mettre fin au conflit. Il lui faudrait au moins prendre en charge, en association avec le Maroc, les 12 000 hommes armés qui constituent les milices ou la troupe du Polisario, réduite à l'inaction par la construction des murs de défense.

Si l'on s'en tient à la stratégie d'hégémonie des acteurs on ne peut que constater le blocage et l'enlisement du conflit. Si l'on revient à l'hypothèse centrale de l'auteur, analysant les enjeux en fonction du rôle joué par le conflit dans la stabilisation interne des systèmes politiques maghrébins, on peut en déduire les facteurs qui freinent la sortie de crise. Si la stabilité interne de ces systèmes n'est pas assurée le conflit peut à nouveau servir à créer une pression externe destinée à consolider la position d'un acteur, en particulier l'armée dans le cas marocain, la sécurité militaire dans le cas algérien – ou à faciliter des compromis internes comme ceux qui conditionnent le règlement de la succession marocaine. De même le destin des dirigeants du Polisario ne peut être dissocié comme le Maroc semble le supposer de la solution du problème des réfugiés restés à Tindouf notamment de la fraction militarisée de ce groupe qui risque autrement de déstabiliser le système régional là où il est le plus fragile (Mauritanie).

L'arbitrage réalisé dans le cadre des Nations-Unies par James Baker a marqué des avancées sur la gestion externe du conflit. Le Maroc a renouvelé son acceptation du référendum et des modalités pratiques contraignantes pour sa mise en œuvre. Le Polisario a de son côté accepté le principe de la réouverture des listes électorales en fonction d'un recours contrôlé au droit du sang qui permettrait l'incorporation d'une partie des populations venant de l'intérieur du Maroc. La mise en œuvre de ces principes reste délicate et comporte une large part d'incertitudes déstabilisante pour chacun des principes partenaires. On peut craindre, à partir de là, que l'un des acteurs défavorisés par l'évolution interne des régimes politiques marocain ou algérien n'instrumentalise à nouveau le conflit extérieur pour renforcer sa donne.

Vu sous cet angle on comprend mieux comment un arbitrage limité à la recherche d'un équilibre externe aboutisse régulièrement à un échec. Ce n'est que par la prise en compte des données internes de la stabilisation des systèmes maghrébins que l'on peut espérer aboutir à un résultat satisfaisant. Mais en ce domaine les limites entre un arbitrage externe légitime et une intervention dans les affaires intérieures heurtant le principe de souveraineté des États sont difficiles à tracer. L'approche ne peut que se situer, au-delà d'une demande peu probable de parties au conflit qui ne cherchent en suscitant les interventions extérieures qu'à engranger des soutiens. Elle ne reposera sans doute que sur les besoins d'aide économique extérieure que les pays du Maghreb manifesteront soit pour assurer la mise à niveau de leur économie en vue d'une association avec la Communauté européenne, soit du fait d'une baisse soudaine de leurs ressources ordinaires (rente pétrolière). Cela suppose pour être géré de façon efficace que les partenaires sollicités agissent collectivement (plutôt dans le cadre de l'Union européenne ou des institutions financières internationales que dans un cadre bilatéral) dans la mesure où il s'agira alors de faire jouer une certaine forme de conditionalité de l'aide impliquant la stabilisation interne des pays concernés.

Cette approche suppose également une action conjointe de l'Europe et des États-Unis, déjà largement impliqués dans l'arbitrage effectué par James Baker pour le compte des Nations Unies. Une action commune de partenaires extérieurs concernés par le développement économique harmonieux des pays du Maghreb devrait pouvoir s'attaquer aux différents aspects, y compris internes, de ce conflit régional. Elle devrait permettre aussi aux pays du Maghreb de s'engager dans une politique de réduction des dépenses militaires qui favoriserait la modernisation de leur économie et le maintien d'un certain niveau de dépenses sociales. La reconstruction dans le cadre de l'UMA d'une libre circulation progressive des personnes et des marchandises, ainsi que la convertibilité des monnaies pourrait constituer la garantie durable de la réduction des tensions.

Appréciée sur 20 ans l'intensité du conflit a certes décliné notamment en fonction d'une certaine stabilisation interne des régimes politiques maghrébins. La guerre civile algérienne et les incertitudes de la succession marocaine pèsent aujourd'hui sur l'issue de la crise. L'ouvrage de Khadija Mohsen a le mérite de présenter toutes ces implications du conflit. Il permet de mieux comprendre les échecs qui ont affecté jusqu'alors toutes les tentatives de solution et de repartir sur de nouvelles bases. Cet aspect pratique de l'étude n'enlève rien, bien au contraire, aux développements conceptuels qu'il permet de bâtir pour une nouvelle approche des relations internationales mettant l'accent sur les rapports internes et externes des conflits et sur les facteurs de reconstitution des équilibres régionaux.

Rémy LEVEAU

• TOZY Mohamed, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de la Fondation nationale des Sciences politiques, 1999, 303 p.

« Tout ce que vous avez toujours voulu savoir sur l'islamisme au Maroc sans oser le demander... » Ne pas lire ici une référence à Woody Allen que la gravité du sujet rendrait intempestive, mais la volonté du reviewer de souligner d'emblée les « défis » que relève M. Tozy, dans un livre de longtemps espéré. Le titre, d'abord. M. Tozy n'est pas le seul, ni le premier, à s'approcher du cœur du système politique marocain, et il n'est peut-être pas celui qui

s'en approche au plus près¹. Mais il est celui qui le fait de la façon la plus explicite en prenant pour objet – on verra en quels termes – non pas tant, ou pas seulement (c'est l'objet des trois premiers chapitres), l'instrumentalisation du référent religieux par la monarchie marocaine – grand classique de l'orientalisme et du néo-orientalisme politologique –, que la façon dont l'islam politique est constitué par la monarchie elle-même et par l'ensemble des acteurs en présence comme une composante structurelle de la scène politique marocaine, voire comme le « ressort » de l'histoire qui s'y joue, dans la logique de ce que l'auteur désigne comme une « culture de l'autoritarisme et de la servitude »². En d'autres termes, ce qui fait de Monarchie et islam politique au Maroc un « livre-événement », ce n'est pas, ou pas seulement, les choses qui y sont dites, mais la façon dont sa diffusion dans ce pays participe de et traduit les recompositions du champ politique en cours au Maroc. J'y reviendrai. Défi, encore, en ce sens que l'auteur entreprend de délivrer le sens de ce qui est bien près de lui apparaître comme une « spécificité » de l'islam politique marocain, ce qui peut se décomposer en deux questions dans lesquelles se nouent les termes mêmes du défi. Pourquoi y a-t-il, au Maroc, de l'islamisme plutôt que pas ? – ce qui pose la question du fondement « ultime » du système politique marocain en même temps que de la nature de ce lien social qui irait se reproduisant, de dynastie en dynastie depuis au moins les Almohades – pour ne pas remonter à la geste prophétique –, contre (ou avec) les vents et marées de l'histoire. Mais surtout, pourquoi l'islamisme en question ne menace-t-il pas le régime plus sérieusement qu'il ne le fait – jusqu'à preuve du contraire... –, ce qui met à l'épreuve les analyses le plus souvent mises en avant en termes d'exclusion économique, de modernisation avortée ou trop mal partagée, de retour du refoulé identitaire, voire de syndrome de rejet de la « mondialisation ».

La première question, qui pose le cadre théorique de l'enquête, est celle de la centralité politique du référent religieux, ou plus précisément de ce qui fait que se perpétue cette centralité, du « vieux Maroc » des sultans à l'Etat-nation issu des luttes pour l'indépendance, en passant par la période coloniale, et jusqu'au Maroc de l'« alternance ». La cause est entendue : la dite centralité se joue dans tous les registres de l'énonciation et de la représentation du politique : dans les rituels du pouvoir (la bay'a), dans la façon dont se noue la question constitutionnelle, dont s'énonce l'identité marocaine, ou encore dans le rôle – largement formel – dévolu aux oulémas dans la consécration des actes du souverain. Mais en quels termes cette centralité elle-même fait elle sens ? Que fait l'auteur en dissociant ce qu'il désigne comme « trois sphères identitaires, revendiquées par les acteurs ou subies par eux : la sphère califale, la sphère chérifienne et la sphère makhzénienne » (p. 19) ? Si l'on entend bien que la « sphère makhzénienne » désigne cet appareil séculier qui ne cesse d'instrumentaliser le référent religieux pour consolider son système d'emprise et conforter sa légitimité hic et nunc, et si la « sphère chérifienne » désigne le mécanisme même de reproduction de ce système politique – « même si la chérifibilité n'est pas une condition suffisante pour garantir automatiquement le droit au pouvoir, elle n'en reste pas moins nécessaire pour déterminer l'accès au cercle des compétiteurs dans le jeu de

1. Par exemple Hammoudi, Saaf, et bien sûr Laroui.

2. P. 18. C'est à peu de choses près la thèse défendue par A. Hammoudi, d'un point de vue plus anthropologique dont on s'étonne qu'il ne soit pas cité.

la succession. En effet, l'enjeu du pouvoir est historiquement circonscrit au groupe des Chorfas » (p. 81) –, que peut bien désigner la « sphère califale » si ce n'est ce qu'il y aurait de proprement « marocain » en même temps que de spécifiquement « musulman », « islamique » dans ce système, dimension de sa pérennité et de sa recevabilité, voire de son incontestabilité, pour tous ceux auquel il s'impose, ce que traduirait « l'étrange actualité du débat [sur le califat qui] pourrait suggérer un imaginaire en panne ou à des principes de gouvernement désormais obsolètes. Il n'en est rien, parce que les fondements mêmes du pouvoir et de mécanismes mêmes de sa dévolution y sont en cause » (p. 30). En d'autres termes, faut-il croire M. Tozy quand il se défend par avance du soupçon de « sombrer dans le culturalisme » (p. 18) et affirme s'en tenir à une analyse des mécanismes de domination (...) articulés à un jeu de nomination qui introduit des équivalences entre une réalité archaïque et son expression institutionnelle moderne » (p. 19), un simple « lexique », aussi sophistiqué et enraciné dans l'histoire puisse-t-il être ? Ou son analyse nous introduirait-elle à quelque chose de l'ordre du fondement identitaire, porteur du « sens originel » qui se perpétue à travers les métissages, « ancrage historique » et substrat culturel profond, voire substantiel, autorisant par exemple à écrire de la monarchie marocaine qu'elle constitue « un régime politique autoritaire et musulman (...) [qui] se conforme à un principe d'unicité du pouvoir monolithique dont celui de Dieu est le modèle parfait » (p. 26). À tout le moins, si l'on crédite l'auteur de cette prise de distance critique avec le « culturalisme », les développements consacrés au califat « historique », qui mobilisent Mawardi, les Ash'arites et les Mu'tazilites, et Ibn Khaldûn lui-même, sont trop longs ou trop courts, tout comme ceux consacrés au modèle mystique, parabole qui éclaire une des facettes de l'archétype du pouvoir autoritaire » (p. 35). Trop long, s'il ne s'agit que de faire référence aux origines historiques d'un lexique politique. Trop court s'il s'agit, comme le fait A. Hammoudi, d'interroger le fondement anthropologique d'une société et d'un système politique. Et puis, que vient faire Ibn Toumert au détour d'un portrait du shaykh Zouhal, prêcheur casablançais exerçant son éloquence au détriment des « corrompus » sous la protection d'une des plus grosses fortunes du pays ?

La deuxième question, liée à la première pour laquelle elle fait en quelque manière fonction de vérification empirique, est celle de la centralité de « l'islamisme » sur la scène politique marocaine : la constitution même de cette scène ferait que le principal problème de positionnement et le principal facteur discriminant entre les partis – ou à tout le moins les partis issus du Mouvement national – serait de savoir quoi faire avec la religion dès lors que le monarque s'est assuré le monopole de la légitimité religieuse et le contrôle des clercs autorisés : « Le mouvement national a été traversé par deux visions, confuses certes, mais assez contrastées. La première, représentée par l'Istiqlal et accessoirement par l'USFP, inscrit son projet politique dans une politique salafiste qui place la religion au centre du projet politique » (p. 134), ce que confirmerait, a contrario, l'échec de l'UNFP d'Abdallah Ibrahim et du parti de la Choura de Hassan al-Wazzani, sanctionnés pour avoir « évacué la religion de leur vision politique » (p. 135)³. Sur une scène

3. La question est ici de savoir ce que l'on entend par salafiya : qu'y a-t-il de commun, en effet, entre l'instrumentalisation politique du référent religieux par un 'Allal al-Fassi ou un Mohamed Al-Jabri et les exigences d'application littérales des prescriptions divines d'un shaykh Yacine ou d'un Abdelilah Benkirane ?

où le principal ressort de la légitimité est la religion, on trouve toujours plus pieux et plus conforme que soit, ce qui expliquerait que dès que commencent à se manifester les islamistes, vers la fin des années 1970, les autres acteurs en présence n'aient d'autre choix que d'entrer dans leur jeu, qu'il s'agisse du souverain lui-même pour qui la « consécration idéologique de la sacralité de la monarchie » (p. 75) apparaît comme un enjeu plus crucial que jamais, ou des acteurs politiques partisans, soumis à leur concurrence : « Le processus de réinvention de la tradition, auquel ont concouru, aux côtés du Palais, toutes les composantes de la classe politique, s'est nourri de l'approche développée par les islamistes. Même si cette tentation existait avant même l'apparition du courant, elle n'a jamais constitué un projet cohérent et explicitement pensé de réinvention de la tradition religieuse, mettant à contribution la doctrine constitutionnelle et la philosophie politique. L'apparition du courant islamiste a non seulement accéléré le processus mais l'a transformé. On est passé d'un projet de traditionalisation à la recréation/réinvention de celle-ci. L'espace du sacré est devenu illimité. » (p. 75-76). Dans cette perspective, l'opposition structurante de cette scène politique serait, non pas tant celle qui oppose – ou a opposé – le Palais et les partis issus du Mouvement national, mais celle qui confronte la monarchie à sa propre légitimité, c'est-à-dire aux islamistes : « Au terme d'une stratégie de légitimation à laquelle ont contribué toutes les composantes du Mouvement national, le pôle monarchie/islam est devenue une référence par rapport à laquelle se définissent les autres acteurs. » (p. 130). Encore une fois, la question qui se pose est celle de savoir s'il pouvait en être autrement, c'est-à-dire si le jeu des acteurs aurait pu faire advenir une autre scène politique où l'islam et les islamistes n'auraient pas acquis une telle centralité. À cet égard, sans céder à la théorie du complot, on peut se demander si l'analyse de M. Tozy ne sous-estime pas les efforts concernés du souverain et de son bras politique pour qu'il en soit ainsi : sans doute l'Université constitue-t-elle une cible « naturelle » des islamistes, mais les « facilités » qui leur ont été consenties pour s'y implanter avaient, comme dans l'Égypte d'Anouar al-Sadate ou dans l'Algérie de Chadli Benjedid, précisément pour objet de contrer la gauche et les nationalistes sur un terrain qui leur était également « naturel » – une implantation qui reste, comme le souligne l'auteur lui-même le fait de petits groupes de militants assez peu nombreux mais qui suffisent à « tenir les facts » ; et comment ne pas s'interroger sur le choix des participants à la première université d'été organisée par le ministère des Habous à Casablanca en août 1990, que l'auteur rappelle sans commentaire (p. 115) : Mahfoudh Nahnah et Abassi Madani, auréolés de leur triomphe aux municipales algériennes ; Rached Ghannouchi, représentant d'un islamisme modéré et légaliste en butte à la féroce répression du régime tunisien ; Mustapha Machhour, représentant de la ligne la plus dure des Frères musulmans égyptiens... Dans le même ordre d'idées, on peut évoquer ici la façon dont la manifestation organisée à Rabat par les islamistes pour protester contre la reprise des frappes aériennes anglo-américaines contre l'Irak, à l'hiver 1999, a pu être instrumentalisée par le ministre de l'Intérieur, Driss Basri, pour mettre le premier ministre socialiste et l'USFP en porte-à-faux avec leurs propres partisans : interdite, eu égard aux risques qu'elle faisait courir à la sécurité publique, cette manifestation avait néanmoins eu lieu dans un ordre parfait, rassemblant sans doute plus de 100 000 personnes, avec le soutien « négatif » du ministre de l'ordre qui ne fit rien pour l'empêcher, laissant les islamistes faire affluer leurs militants et sympathisants à

Rabat par bus et trains entiers, alors que la gauche s'était abstenue d'appeler ses propres partisans à y participer, au grand dam de ceux-ci, abandonnant la rue et la défense de la cause irakienne aux islamistes qui trouveront ainsi l'occasion de faire contre la gauche au pouvoir la démonstration de leurs capacités de mobilisation et d'organisation. Non bien sûr que les islamistes aient attendu l'autorisation du Makhzen pour exister et se manifester, comme en atteste la première confrontation ouverte entre le souverain et le shaykh Yacine, fondateur d'al-'Adl wal-Ihsân (équité et bienfaisance, à l'occasion de la diffusion, courant 1973, d'une lettre ouverte du second au premier, « L'islam ou le déluge », qui valut à son auteur plusieurs années entre prison et hôpital psychiatrique suivies d'une assignation à résidence toujours en vigueur. Mais, comme le montre bien M. Tozy, c'est clairement le pouvoir qui balise la scène politique – et sociale, la fameuse « société civile » – sur laquelle il fait sens de se positionner en termes « islamistes », soit qu'il s'agisse de s'opposer – mais c'est l'opposition, devenue entre-temps la majorité qui est la cible prioritaire beaucoup plus que le souverain⁴ –, soit encore qu'il s'agisse de se présenter comme candidat à une possible cooptation par le Makhzen sur la scène politique « formelle ». Tout comme c'est le roi, comme le montre très bien M. Tozy, qui trace les lignes de partages en fonction desquelles se répartissent « radicaux » et « modérés » autorisant tel groupe – al-Islah wal-Tawhid (réforme et unicité) – à se constituer en parti politique, même si c'est « par procuration », à travers la réactivation d'un parti déjà existant l'association demeurant, elle, non autorisée, et maintenant tel autre – al-'Adl al-Ihsan – dans la clandestinité, ou autorisant tel troisième – Jam'â'a al-Ta-bligh – à pratiquer un « conversionisme » à grande échelle.

La deuxième partie de l'ouvrage, où l'auteur passe en revue monographique les modes de mobilisation, l'organisation, les pratiques et les positions doctrinales des principaux groupes, constitue sans conteste, le principal apport de M. Tozy à la connaissance de l'islam politique marocain. Je voudrais souligner ici ce qui m'apparaît comme les deux points saillants de son analyse :

– En premier lieu, ce que montre l'auteur, c'est que l'ensemble des manifestations de l'islam politique au Maroc, qu'elles soient orchestrées par le pouvoir ou qu'elles soient le fait des islamistes, doivent être envisagées en regard d'un contexte où la sphère religieuse est de plus en plus dissociée de la sphère privée/civile, par opposition à la sphère publique/politique qui serait le lieu de sa centralité : « D'un côté, la religion s'affirme comme le constituant identitaire principal qui sous-tend toutes les stratégies de conquête du pouvoir. De l'autre, les individus et les communautés perdent de plus en plus l'initiative de cette construction identitaire. Il semble que tout en s'affirmant haut et fort, la religion reflue dans des espaces circonscrits » (p. 167). En d'autres termes, les islamistes, dans un pays habituellement présenté comme irréductiblement « traditionaliste », loin d'exprimer une résurgence archaïque du sacré ou un rejet de la modernité, participent à part entière d'un processus global de recomposition de la scène politique marocaine

4. De ce point de vue, « L'islam ou le déluge », dont M. Tozy montre bien qu'il doit faire l'objet d'une lecture à plusieurs niveaux, constitue une sorte de « acte unique » qu'il n'est pas besoin de répéter une fois qu'il a produit son effet, menace de rupture qui ne peut être et efficace que si elle demeure informulée : « Yacine se sert de la référence chérifienne pour invoquer une sorte de droit virtuel de préemption, mais il se contente de l'évoquer et s'en détourne très vite pour s'installer dans la logique d'une dissidence maîtrisée d'ouléma réformateur » (p. 70).

dont ce n'est pas prononcer un jugement de valeur que de considérer qu'elle va dans le sens d'une modernisation et d'une « civilisation » du système.

– En second lieu, ce que montre M. Tozy, c'est que c'est au sein d'un « champ politique sans enjeux de pouvoir » (p. 20) que se développent et font sens les mobilisations et les systèmes d'action mis en œuvre par les islamistes, contribution de leur part à la consolidation d'une visée réformatrice de plus en plus hégémonique comme « passage au politique dépolitisé » qui trouve surtout à s'exprimer dans le champ de la morale ou dans celui de l'économie du salut. De ce point de vue, l'un des aspects cruciaux de sa démonstration est de montrer que les militants islamistes sont le plus souvent sociologiquement indifférenciables, en termes de trajectoires, formation, arrière-plans sociaux..., de ceux qui constituent la clientèle de la gauche : ni plus riches, ni plus pauvres ; ni plus exclus, ni mieux insérés ; ni représentants de telle ou telle catégorie socioprofessionnelle ou appartenance régionale plutôt que de telle autre... Dans cette perspective, les islamistes apparaissent comme le révélateur du problème structurel, axiologique, auquel sont confrontés les partis – et en particulier ceux du Mouvement national affaiblis par l'usure de la légitimation nationaliste –, la scène politique et la société marocaine elle-même : celui de ménager une place aux nouveaux arrivants, aux générations montantes, auxquelles la génération des pères a le plus grand mal à se résigner à passer le relais, voire à associer aux décisions qui engagent leur avenir et celui du pays. D'où la lecture générationnelle que propose M. Tozy qui voit dans la « très mouvante mouvance » islamiste, tout comme dans les turbulents mouvements de jeunesse des partis de gauche – en particulier la Chabiba de l'USFP – la « voix/voie des cadets » (174) dans leur quête d'une place au soleil qui, face à la violence d'État et au refus des pères, impose « le choix de l'option zélote dans la lutte pour le pouvoir » (p. 176). Où l'on retrouve l'hypothèse d'une « culture de la domination et de la servitude » – en fait celle de la persistance d'un ordre patriarcal – dans le mouvement même de sa contestation : non pas contestation du système lui-même, mais revendication d'y participer. C'est sans doute là la note la plus optimiste de l'ouvrage de M. Tozy.

In fine, le principal reproche qu'on peut faire à cet ouvrage est de n'avoir pas suffisamment ciblé son public. Souvent trop allusif, négligeant de fournir au lecteur des éléments de compréhension indispensables, il reste d'une lecture difficile pour quiconque ne possède pas déjà une très bonne connaissance de l'histoire tortueuse du Maroc depuis l'indépendance. Mais précisément, ce sont peut-être ces sous-entendus, ces allusions qui constituent les conditions de sa réception au Maroc même, c'est-à-dire auprès d'un public amplement averti des enjeux de sa diffusion dans ce pays – ce qui en fait un livre-événement, par quoi il participe des recompositions de la scène politique marocaine elle-même.

Alain ROUSSILLON

• VANDEWALLE Dirk, *Libya since Independence, Oil and State-Building*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1998, 226 p.

La littérature sur le système politique libyen vient de s'enrichir d'un nouvel ouvrage de Dirk Vandewalle, qui constitue une synthèse orientée vers l'étude de la construction de l'État libyen. Cette contribution s'inscrit dans la suite des travaux qui se sont déjà intéressés à la question de l'État. L'hypothèse du livre concerne « l'État distributeur », que l'auteur semble préférer au

concept d'État rentier appartenant à la théorie marxiste. Il montre comment, dans une société où l'impôt ne joue aucun rôle, la rente pétrolière influence la construction de l'État.

Dans une partie théorique bien développée, l'auteur examine les théories qui analysent les relations entre capital pétrolier et construction de l'État. Dans l'État distributeur, les experts et les bureaucrates jouent un rôle prédominant. L'État libyen comme tous les États distributeurs est par essence un État non démocratique. L'argumentation se situe dans la continuité des théories fiscalistes : l'État qui ne dépend pas de la fiscalité pour son développement ne peut être démocratique (« there is no democratization without taxation » ou encore « no taxation, no representation »). Cela veut dire que l'État qui se développe par le monopole de la fiscalité est nécessairement un État qui résulte de la négociation et du compromis entre les gouvernants et les gouvernés. En revanche, l'État distributeur ne peut être qu'imposé à la société et donc non-démocratique.

Les chapitres consacrés à l'analyse de l'ancien régime et les premières années de la « République » sont intéressants, même s'ils ne contiennent pas d'éléments nouveaux. La partie consacrée au coup d'État de 1969 est même en deçà de ce que les chercheurs ont déjà analysé. Rien n'est dit sur la crise de la monarchie entre 1967-1969. La discussion sur la signification de la prise du pouvoir en 1969 est éludée. La notion de « putsch classique », utilisée par l'auteur, ne constitue pas une réponse suffisante par rapport à une discussion en cours. Nous savons que la prise du pouvoir est intervenue dans un contexte de crise sociale et politique et dans une atmosphère pré-révolutionnaire : on aurait aimé que l'auteur reprenne ses éléments pour nous fournir une interprétation nouvelle.

Par ailleurs, l'auteur évoque « la profonde dépolitisation » des Libyens, encouragée selon lui par les gouvernants depuis 1969. Mais ce qu'il faut rappeler c'est que la société libyenne d'avant 1969 n'était pas une société politisée et que les éléments de politisation qui se sont développés entre 1951 et 1960 ont été affaiblis avec l'interdiction des partis politiques et par la censure exercée par la monarchie sanoussie. Il n'est pas certain en revanche qu'il n'y ait pas une repolitisation depuis 1973, surtout du côté des femmes. Par ailleurs, même si l'opposition est interdite, nous savons que des contestations s'expriment régulièrement au sein des congrès populaires.

La partie qui traite de l'évolution des institutions entre 1969 et 1986 est un peu courte. L'explication selon laquelle la période 1969-1973 a constitué une phase de consolidation du pouvoir de Kadhafi, s'inscrit dans l'hypothèse de l'auteur selon laquelle ce sont les revenus pétroliers qui ont permis l'établissement du pouvoir de Kadhafi. Nous avons montré nous-mêmes que cette transformation a été une sorte de « fuite en avant » devant la résistance d'une société en mutation, en même temps qu'elle représentait un effort d'innovation en matière d'institutions politiques autoritaires que Kadhafi s'est efforcé de leur conférer une certaine légitimité culturelle. À cet égard, on ne peut réduire, comme le fait l'auteur, le pouvoir de Kadhafi et de l'État libyen à de la « manipulation », car toute relation de pouvoir est une relation sociale qui implique deux acteurs.

Le court passage où l'auteur traite des comités révolutionnaires ne prend pas en compte les interprétations avancées par d'autres auteurs pour montrer la dimension culturelle de la relation entre Kadhafi et les membres de ces comités. Le très court passage sur le charisme de Kadhafi ne reprend que très partiellement les hypothèses élaborées par d'autres. L'hypothèse du

« prophétisme idéologique et politique » de Kadhafi est ignorée. Certes, l'auteur mentionne au passage le travail de Hinnebusch (1984); mais d'autres travaux plus récents ne sont pas discutés.

L'explication économique de la « révolution culturelle » inaugurée par le discours de Zouwara le 15 avril 1973 (et non pas le 16 avril) est cohérente avec l'hypothèse fiscaliste. Elle néglige néanmoins l'importance de l'histoire politique et les phénomènes culturels. Pourquoi les revenus pétroliers ont-ils conduit Kadhafi à développer un système jamâhîriyen et non pas un régime militaire, comme c'est le cas en Algérie où existe également un État distributeur au sens où l'auteur emploie ce concept ? Cette question ne peut trouver de réponse satisfaisante dans le cadre de l'hypothèse développée dans ce livre.

Le chapitre qui traite de l'échec de « l'infitâh » est bien développé. Mais l'explication par la faiblesse de l'État reste insuffisante. L'auteur pense que l'État libyen est faible et non institutionnalisé, et c'est cela qui explique l'échec de l'ouverture économique. J'ai montré pour ma part que l'État n'a fait que se renforcer depuis 1969; l'idéologie du « non-Etat » (*statelessness*) développée par Kadhafi ne doit pas faire illusion sur la réalité d'un État fort en voie de différenciation. L'échec relatif (ou le retardement) de cette ouverture est dû également à des facteurs externes. À cet égard, l'auteur n'examine pas les répercussions internes de l'affaire Lockerbie, suite à l'explosion de l'avion de la Pan Am en décembre 1988 (et non pas en décembre 1989) et aux sanctions internationales.

En conclusion, ce livre de synthèse est intéressant, stimulant et bien présenté. On regrette cependant qu'il ne soit pas mieux référencé. Même quand les références sont indiquées, elles sont souvent imprécises, surtout lorsqu'il s'agit d'événements politiques importants. On est par ailleurs surpris de retrouver quelques concepts, comme les « mécanismes consultatifs du congrès général du peuple », notion que l'auteur ne développe pas, et où il n'est fait nulle référence à ce que nous-mêmes avons appelé les « institutions de consultation » que sont les congrès et comités populaires (dont les membres sont choisis selon la pratique de *l'ikhtiyar et tas'îd* et ne sont pas élus comme l'écrit l'auteur : p. 95). Ces institutions ne sont pas démocratiques puisqu'elles procèdent d'une logique autoritaire, contraire à l'idéal démocratique, mais ont une légitimité culturelle et assurent une relative participation politique à l'élaboration de certaines décisions.

Le livre nous fournit une hypothèse nouvelle (dans son application) pour interpréter la construction de l'État libyen et pour expliquer pourquoi l'État n'est pas démocratique. Partant cependant des structures économiques telles qu'elles sont, l'auteur ne nous dit pas clairement si les institutions mises en place depuis 1973 constituent (ou non) l'amorce du développement de la démocratie et de l'État de droit dans une société en mutation, comme nos propres travaux tendent de le démontrer. Pour y répondre pleinement, il aurait fallu que l'auteur examine mieux l'évolution juridique intervenue dans ce pays depuis quelques années.

Moncef DJAZIRI