

international

Monarchies arabes

Transitions et dérives dynastiques

sous la direction de **Rémy Leveau**
et **Abdellah Hammoudi**

avant-propos de **Philippe Ardant**

ouvrage coordonné par **Khadija Mohsen-Finan**



IET Princeton



les études de La **documentation** Française



Maroc : images et réflexions sur la monarchie

Mounia Bennani-Chraïbi

Au Maroc, le passage d'un règne à l'autre a pour un temps libéré la parole sur ce qui a fait l'objet de « tabous » sous Hassan II : Dieu, la patrie, le roi. Ce moment particulier constitue une phase privilégiée pour observer la construction et la reconstruction des images ainsi que leur fluctuation. Alors que la succession s'est déroulée dans un cadre hérité, préétabli, réglé (1), l'arrivée d'un nouveau roi, vécue tantôt comme une continuité, tantôt comme une possible rupture avec l'ordre ancien, donne lieu à un large éventail de visions concernant la monarchie, les sources de légitimité, la classe politique, la société... Les conceptions mêmes du changement et de l'autorité foisonnent. Il ne s'agit pas d'une remontée du refoulé ni du dévoilement de ce qui était déjà là, on assiste à de véritables renégociations intimement liées aux appréhensions et aux attentes des différents acteurs. Notons toutefois que ces productions ne sont pas propres à cette période de la succession. Sous Hassan II, les perceptions de la monarchie ont varié non sans avoir été ponctuées par les effets d'événements régionaux et mondiaux (2).

Nous nous proposons ici de reprendre, d'articuler et de compléter des éléments analysés ailleurs (3), de manière à examiner ces projections d'images autour de la monarchie, à travers quelques séquences : l'avant-guerre du Golfe, les émeutes de 1990 et les manifestations de la guerre du Golfe,

(1) Voir la postface de Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc*, Presses de Sciences Po, Paris, 1999.

(2) C'est ce que Zaki Laïdi appelle le « temps mondial », c'est-à-dire « le moment où toutes les conséquences géopolitiques et culturelles de l'après-guerre froide s'enchaînent avec l'accélération des processus de mondialisation économique, sociale et culturelle. » (*Le Temps mondial*, Complexe, Bruxelles, 1997, p. 12.)

(3) Voir Mounia Bennani-Chraïbi, *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*, CNRS éditions, Paris, 1994 ; « Le Maroc à l'épreuve du temps mondial », in Zaki Laïdi, *Le Temps mondial*, op. cit.

l'impact de la crise algérienne, la « préparation » et le déroulement de la succession. Ce tableau mouvant ne prétend nullement à l'exhaustivité. Pour le dresser, nous nous fondons sur des sources écrites (presse, déclarations et autres publications orientées politiquement), ainsi que sur une série d'entretiens réalisés à différents moments, entre 1989 et 2000, avec quelques militants – islamistes, d'extrême gauche ou appartenant à des partis issus du mouvement national – mais aussi avec des « gens ordinaires ».

Le roi tout puissant

Dans les entretiens réalisés en 1989 auprès d'une population jeune et sans appartenance politique (4) se profilait une image du roi tout puissant, castrateur de toutes les oppositions, diffusant une *hība*, cette fameuse crainte intériorisée, décourageant toute médiation, imposant des conduites de retrait du politique implicites dans l'anecdote suivante qui met en scène deux hommes au hammam : l'un d'entre eux se plaint exagérément de la trop grande chaleur qui règne dans le hammam ; le deuxième homme qui sait que son voisin est un agent des renseignements finit par s'écrier excédé : « Que le hammam soit chaud ou froid, vive le roi. » Inversement, l'opposition, qu'elle soit islamiste, socialiste ou marxiste, est présentée comme impuissante : les « bons » islamistes, les « bons » socialistes sont ailleurs, ceux localisés dans l'ici étant annihilés par la centralité de la figure royale (5).

Durant cette phase, ceux qui, dans notre échantillon, avaient qualifié positivement le roi, n'ont à aucun moment utilisé des termes religieux. Jamais l'expression de « Commandeur des croyants » n'a été prononcée ; la dimension charismatique, le savoir, l'aisance orale, la présence sur la scène internationale, voire le rôle joué dans l'unité nationale prédominaient largement. Par contre, le nombre de *nukat* (6) portant sur la mosquée Hassan II traduisait les tentatives de désacralisation des desseins de légitimation religieuse de celui-ci. En outre, si très peu de personnes s'aventuraient à affirmer que le roi et son entourage étaient mauvais, les interviewés optaient plus généralement pour une formule moins compromettante : « Le roi est bon, son entourage est mauvais. »

La guerre du Golfe : un temps de rupture

Les émeutes de 1990 et les manifestations de la guerre du Golfe ont marqué un temps de grande vulnérabilité pour le roi Hassan II. L'effet de l'effondrement

(4) Voir Mounia Bennani-Chraïbi, *op. cit.*, 1994.

(5) Nous retrouvons de manière sous-jacente les attributions de rôles féminin et masculin conceptualisés par Abdellah Hammoudi, *La victime et ses masques*, Seuil, Paris, 1988 ; *Master and Disciple : the Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1997.

(6) Pluriel de *nukta* (anecdote). Sur les jeux de langages codés comme forme de résistance, cf. notamment, James Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, Yale University Press, New Haven-Londres, p. 19, 1990 ; Comi Toulabor, « Jeux de mots, jeux de vilains. Lexique de dérision politique au Togo », *Politique africaine*, 3, 10, 1981 ; Mounia Bennani-Chraïbi, *op. cit.*, 1994.

du bloc de l'Est transite au Maroc par les événements algériens. Avec la publication de l'ouvrage de Gilles Perrault *Notre ami le roi*, fin 1990, se construit l'image d'un roi lâché par ses alliés traditionnels. Les printemps tunisien puis algérien suscitent une grande frustration au Maroc. Si le temps mondial n'est plus à l'immobilisme, si plus que jamais démocratie et développement sont associés, le royaume serait-il condamné à rester hors du temps ? L'enchantement positiviste connaît son heure de gloire et l'impatience se diffuse. L'impression d'immutabilité que donne un régime qui sort à chaque fois indemne des épreuves est brouillée. Le changement n'est plus interdit : « même les pharaons tombent, même Ceausescu a été fusillé. » (étudiant islamiste, 23 ans, janvier 1991)

La guerre du Golfe se traduit par un moment intense de défi au roi qui apparaît fragile, sans aucun appui ni au sein de la population, ni au sein de l'armée. Les rumeurs concernant des mutineries et des exécutions de militaires refusant le combat se multiplient. Le souverain, habituellement largement préservé par rapport à la classe politique, voit son tabou violé. Les anecdotes en circulation pendant les coups d'État du début des années 1970, associant Hassan II à la figure de l'âne, sont exhumées et remises au goût du jour pendant le conflit. Les plus acquis à la monarchie, ceux-là mêmes qui expliquent que celle-ci constitue le facteur d'unité du pays, qui valorisent les qualités et les compétences du roi, qui le considèrent comme irremplaçable, se laissent aller à ce moment-là à le conspuer et à imaginer un avenir sans lui. Certains n'hésitent pas à exprimer leur souhait de voir les manifestations aboutir au renversement du régime :

« Nos manifestations, c'est ça : nous appuyons une cause dérisoire et nous nous lançons [...], pas dérisoire, l'Irak n'est pas dérisoire. Qu'on se lève, qu'on aille saccager nous aussi le consulat américain, le consulat britannique et qu'on en profite pour en finir avec..., avec le système. » (étudiante de Casablanca, 24 ans, février 1991)

Le souverain délégitimé, solitaire est perçu comme terrorisé. À travers ses menaces, à travers les mesures répressives prises à l'encontre des manifestants et des lycéens, les Marocains voient le signe de sa peur et du discrédit qui le touche. On assiste à une transposition sur le plan national du schéma des rapports de pouvoir existant au niveau transnational : les bafoués osent défier les puissants, la vulnérabilité change de camp. Les rôles sont inversés : le roi perd sa place dans le camp de la virilité au détriment du héros charismatique de l'époque, comme l'indique le slogan suivant : « En Irak, se trouve Saddam Hussein, au Maroc, Fatna bent al-Hussein. » (7)

Délivrés de la figure tentaculaire du monarque, affaibli et isolé, les exclus se dégagent de l'emprise du tuteur et déferlent sur l'espace public : le monopole du savoir-faire politique, de la prise de décision est disputé. Parallèlement à l'image idéalisée du leader charismatique (Saddam Hussein, à la suite de Khomeïni, Kadhafi et Nasser) qui se caractérise, quel que soit son référentiel, par son audace, sa capacité à oser défier plus puissant que lui, pointe une forte aspiration à plus de démocratie :

(7) Fatna bent al-Hussein incarne une chanteuse populaire (*chikha*), un symbole de féminité reléguée à la sphère de la frivolité et de la légèreté, voire de la débauche.

« Si le monde arabe était démocratique, Saddam ne se serait pas retrouvé seul. Les peuples sont avec lui... Si nous étions dans une vraie démocratie, nous nous serions tous engagés derrière lui..., le monde arabe aurait été l'un des puissants de ce monde, nous cesserions d'être écrasés, humiliés... » (étudiante de Casablanca, 24 ans, février 1991)

Cependant ces tendances ne perdurent pas. Le début de la crise sonne le glas de la croyance en un nouvel ordre mondial, l'écrasement de l'Irak, puis l'évolution algérienne vers la violence brisent le charme qui auréolait le changement. L'Algérie qui a suscité de l'enthousiasme jusqu'à l'interruption du processus électoral en janvier 1992 devient un contre-modèle. Les déboires de l'État voisin revalorisent la trajectoire marocaine et constituent un nouveau point de départ de la renégociation du rapport à la monarchie et au changement.

Désenchantement et appréhension de la mort du père

Dès 1992, à l'heure des changements qui désenchangent, le Maroc tend à redevenir un « havre de paix », un « îlot de stabilité » et le monarque un « fédérateur » qui préserve du chaos (8). Progressivement, les ténors de l'ancienne puissance tutélaire en viennent à louer les vertus démocratiques du royaume. L'image de la monarchie marocaine, hier encore vilipendée sur le plan international, se métamorphose sous l'effet d'une réévaluation de la hiérarchie des valeurs enregistrée dans le royaume même. Après le constat de la « gabegie » et du « désordre organisé », Hassan II oppose sa conception « modérée » du multipartisme, à la « dose de cheval » prescrite par la France aux pays africains, lors du sommet franco-africain de La Baule (juin 1990) (9).

Une partie des éléments de ce discours se retrouvent chez certains membres de la gauche marocaine. La trajectoire marocaine est réinterprétée à la lumière de la dérive algérienne et des sources de stabilité propres au royaume sont identifiées. Tous sont d'accord pour relever que le Maroc a une histoire, un enracinement, une identité forte qui, *a priori*, le prémuniraient contre le « virus algérien ». Tout compte fait, il apparaît que ce n'est plus une si mauvaise chose que d'être « hors du temps ». La monarchie, en tant qu'institution pendant longtemps discréditée par certains opposants, apparaît dès lors comme une panacée, du fait même de la symbolique religieuse – redécouverte – qu'elle génère et dont est privée, à leurs yeux, l'Algérie « laïque » de Boumédiène. La crise algérienne réintroduit positivement la notion de « Commandeur des croyants » dans des sphères autres que celles du pouvoir. Enfin le pluralisme à la marocaine est opposé au système de parti unique qui a prédominé dans le pays voisin.

À l'inverse de cette perception de l'Algérie, saisie comme un repoussoir, une altérité absolue, se profile une identification au voisin perçu de plus en plus comme un frère, un miroir, un mode métaphorique de retour sur soi. La peur de l'éclatement et les sentiments d'urgence s'infiltrèrent peu à peu dans

(8) Les effets des événements algériens que nous évoquons ici ont été plus longuement analysés dans notre contribution à l'ouvrage précédemment cité.

(9) Voir son interview dans *Le Figaro*, le 9 janvier 1992.

le paysage marocain tel qu'il s'offre à l'observateur en 1993. Les répertoires de la *fitna* (10) et de la *siba* (11) resurgissent avec force. Si jusqu'en 1991, nombreux sont ceux qui prennent conscience en s'émerveillant, que même les pharaons tombent, en 1993, l'idée que le pire peut être devant soi fait son chemin. D'une conception du changement comme nécessairement positif, on passe à une image du changement source d'instabilité. L'objet de la peur s'est également modifié au gré des événements. D'abord une crainte inhibitrice suscitée par l'image castratrice du monarque, puis la peur qui change de camp – le pouvoir vulnérable, fin 1990 et début 1991, défié de toute part –, enfin une appréhension des conséquences de l'éventuel effondrement du centre. Derrière la hantise de l'islamisme, de l'épuration ethnique, voire de l'invasion occidentale (12), se terre une peur de la désagrégation et de la violence qui gagne tous les esprits. Gouvernants et sujets, privilégiés et marginalisés, islamistes et adversaires de l'islamisme : plus personne ne fait l'impasse sur les questions d'ordre et de stabilité. L'idée que l'Algérie est « comme un glissement de terrain qui entraînerait tout le monde » (selon les termes d'un ancien détenu marxiste) nourrit chez beaucoup la sensation de l'inéluctabilité de la catastrophe et de la nécessité du changement pour éviter l'explosion d'une société sous pression, vivant une situation « pré-algérienne ». Il n'est plus question alors de louer les choix économiques et politiques du Maroc, tous les ingrédients de la crise algérienne sont présents dans le royaume.

Tous, y compris certains antimonarchistes, appréhendent maintenant la mort du roi. Des craintes ancestrales resurgissent. Celui qui a été l'un des leaders étudiants de *Adl wa Ihsane*, au cœur de la crise du Golfe, a observé sans déplaisir la chute de Ceausescu. Mais en 1993, il quitte le mouvement et exprime une forte peur de la *fitna* tout en enviant à l'Algérie sa capacité d'entreprendre des révolutions et tout en continuant à valoriser l'action, le fait que le peuple s'empare de la rue quelle que soit la couleur du drapeau derrière lequel il se range. Le changement lui semble inévitable, mais il évoque la mort du roi (13) en l'associant à celle du XX^e siècle, en la comparant par anticipation à l'effondrement de l'Empire soviétique et en se demandant si le prince héritier est en mesure de gérer les questions ethniques, et s'il est apte à continuer à enrayer la *siba*, cette fois-ci au sens initial. Dans ses propos, l'aspect « tribalisme » est plus fort que le religieux. L'idée que les Jbala, les Fassi, les Rifains, les Chleuhs, les Sahraouis entreront en lutte les uns contre les autres prend du poids.

(10) Le sens premier de ce mot qui revient souvent dans le Coran est « mise à l'épreuve ». L'idée de scandale lui est associée. L'acceptation dominante deviendra celle de « révolte », « troubles », « guerre civile ». Les grandes luttes de pouvoir des premiers temps de l'histoire musulmane sont associées à des *fitan*. Cf. « Fitna », *Encyclopédie de l'islam*, vol. II, p. 952-953.

(11) Concept qui renvoie à l'insoumission mais aussi au désordre, théorisé par des historiens et des anthropologues. À l'origine, il s'agit du *blad siba*, lieu de l'insoumission dont les habitants refusent de payer l'impôt aux troupes du *makhzen*, la maison royale. Cf. Kenneth Brown, « Excursus sur l'« insoumission » (*siba*) », in *Rivages et déserts, hommage à Jacques Berques*, Sindbad, Paris, 1988.

(12) Rappelons que la guerre du Golfe, et l'affaire bosniaque ont laissé une impression, y compris dans des milieux privilégiés, que le monde musulman a été désigné par les nouveaux gendarmes du monde – les Américains – comme le « nouvel ennemi » et les musulmans comme les « Indiens des temps modernes ».

(13) Sur l'association établie dans les imaginaires sociaux entre la mort d'un roi et le désordre qui s'ensuit, voir notamment dans une perspective d'anthropologie politique, Georges Balandier, *Le détournement du pouvoir et modernité*, Fayard, Paris, 1985, chap. 1.

« Est-ce qu'au Maroc, on va avoir la même chose [que dans l'ancienne URSS] ? Est-ce qu'il y aura des minorités épurées sans protection ? Moi [14], de quelle origine suis-je ? Suis-je du Sud, du Nord ou de Casablanca ? Au niveau familial, nous ne sommes pas en paix, nous serons obligés de quitter le Maroc. Nous sommes des [x]. Jamais, nous ne sommes restés longtemps quelque part. Cela fait 300 ans que nous sommes au Maroc. Avant, nous étions en Arabie, puis dans le Tafilalet, puis dans le Nord. Depuis 50 ans, certains sont à Rabat, d'autres à Fès, d'autres à Casablanca ou encore en France, en Espagne, ou en Algérie. Où allons-nous partir ? Lorsque nous voyons le sort des minorités, nous avons peur. C'est pareil pour ceux qui viennent d'Andalousie, pour les Fassis. [...] J'ai peur. Les membres de ma famille sont terrorisés. On dirait qu'on vit au *Mellah* [15]. [...] Qu'est-ce qui distinguera le Maroc des autres pays ? »

Le Maroc risque non seulement l'éclatement, mais aussi le débarquement des Américains ou des casques bleus « parce que c'est comme ça que ça se passe ailleurs ». L'Algérie fait envie jusqu'à un certain point : la peur du sang, la crainte du jour où chaque famille perdrait l'un de ses membres sont réelles. Les questions qui préoccupent sont : comment préserver, « après Hassan II », un vouloir vivre ensemble dans une société jusqu'ici tenue par la peur, la répression et les méthodes makhzeniennes (16) ? Comment aborder le « changement » dans la paix ?

Autolimitation et changement au service de la paix

L'irruption de difficultés dans le pays voisin amène les uns et les autres à soulever toute une série de problèmes, à « anticiper », à prévenir un « effet de tunnel » (17), à chercher à dessiner une autre trajectoire du possible. Chez une partie des islamistes marocains se nourrit un rejet ambivalent de la « démocratie ». L'ouvrage publié en 1995 par Abdessalam Yassine (18), *Dialogue avec les démocrates vertueux*, porte pourtant la marque de l'impact des fluctuations du « temps mondial » (19). Les événements en Algérie

(14) Nom connu et selon lui *haï*.

(15) Quartier juif dans le passé de certaines villes arabes.

(16) Le *makhzen* désigne la maison royale, le territoire sur lequel s'étend son pouvoir, ses extensions administratives. Les mots qui en sont dérivés font allusion à la cooptation, à l'imprégnation par l'esprit et le style du *makhzen*.

(17) Voir l'utilisation de la métaphore d'Albert Hirschman par Claus Offe, selon laquelle les difficultés surgissent simultanément, rendant difficile le changement graduel (« Vers le capitalisme par construction démocratique ? La théorie de la démocratie et la triple transition en Europe de l'Est », *RFSP*, 42 (6), 1992).

(18) Le leader d'*Al-'Adl wa l-Ihsan* (Justice et bienfaisance), l'un des groupes islamistes les plus importants du Maroc, est un retraité de l'Éducation nationale. Il a été interné en 1974 dans un hôpital psychiatrique pour avoir osé interpeller le « Commandeur des croyants », puis emprisonné et mis en résidence surveillée en 1989, il a été libéré en 2000 par Mohamed VI. Voir François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb. La voix du Sud*, Karthala, Paris, 1988 et Mohamed Tozy, *op. cit.*

(19) Les grandes idées qu'il formule dans ce livre sont très proches de celles qu'il exprimait dans un article non signé paru à Paris, quatorze ans plus tôt (« Pour un dialogue islamique avec l'élite occidentalisée », *Le musulman*, revue trimestrielle publiée par l'AEIF (Association des étudiants islamiques en France), numéro spécial, mars 1981). Mais le contexte n'est pas le même. Il n'est plus question de la révolution iranienne, mais de l'Algérie, de la Bosnie, de l'après-guerre du Golfe.

permettent à l'auteur de réaffirmer sa méfiance vis-à-vis de la démocratie. Tout au long de l'essai, celui-ci ne cesse de répéter : « Voyez ce que la démocratie a fait de nos frères en Algérie. » Il met l'accent sur la violence subie par ses frères islamistes et inverse la tendance en attribuant les malheurs de l'Algérie au mode de gouvernement choisi. De la même façon, les expériences électorales marocaines lui permettent de tourner en dérision une telle valeur. Selon lui, ce concept, comme celui des droits de l'homme, est une arme utilisée arbitrairement par l'Occident pour soumettre les musulmans et pour servir ses propres intérêts. À un premier niveau, il choisit donc de ne pas distinguer la valeur en soi de l'instrumentalisation qui peut en être faite. Par ailleurs, il refuse une formule qui exclut le religieux de la sphère du politique. Mais en même temps, il est soucieux de rassurer ses interlocuteurs et multiplie les gestes dans ce sens. Ainsi, il invite les démocrates « sincères et vertueux », les femmes féministes... à exprimer leurs revendications, leurs différentes sensibilités sous la bannière de l'islam. En fait, il propose une sorte de rupture épistémologique avec le langage occidental, une islamisation des concepts de démocratie et de droits de l'homme. Pour ne pas choisir le despotisme pour allié, pour ne pas ranger dans le même camp la tyrannie et ceux qui la combattent, Abdessalam Yassine renonce à assimiler la démocratie à de l'impiété (*kufir*), à l'exemple d'un Sayyid Qutb ou d'un Mawdudi, pour lesquels la souveraineté n'appartient qu'à Dieu. Sans totalement accepter l'équivalence entre *chûra* (20) et démocratie, tout en fustigeant le concept de démocratie au niveau du fond – enracinement dans une tradition laïque – et de la pratique qui en est faite, il met l'accent sur l'importance du pluralisme et de la consultation. Dans un souci de ralliement des « vertueux », il affirme sa condamnation de la violence, des coups d'État et sa préférence pour une action « par le bas » : éduquer le peuple jusqu'à ce que le gouvernement selon les lois de Dieu (*bimâ anzala Allâh*) devienne une revendication populaire. Son « programme » se définit non seulement par le commandement du bien et le pourchas du mal (*al-amr bi-l ma'rûf wa-l nahy 'ani l-munkar*), l'unification de la *Umma* (Communauté des croyants) ; mais aussi par des thèmes qu'il partage avec « les démocrates vertueux » : la justice, la dignité, la libération de l'homme, l'autosuffisance alimentaire, la lutte contre le sous-développement... L'heure n'est donc pas à la rupture. Il s'agit avant tout de calmer la tension suscitée par la dérive algérienne et de proposer un gouvernement selon les lois de Dieu comme le meilleur moyen de construire une société équilibrée et de se renforcer face à l'ennemi occidental.

Le rejet de la démocratie, voire de la monarchie, peut s'appuyer sur d'autres fondements, mais la préoccupation de l'ordre est avant tout prédominante. L'étudiante qui souhaitait l'établissement d'une « vraie démocratie » pendant la guerre du Golfe, qui regrettait que les manifestations de soutien à l'Irak ne débouchent pas sur la chute du régime, n'a pas changé de sentiment à l'égard de Hassan II, qu'elle a toujours jugé comme préoccupé par la défense de ses seuls intérêts. Toutefois, au regard de ce qui se produit en Algérie, elle a cessé de percevoir la démocratie comme une solution efficace dans un pays arabe, où selon elle la liberté politique est vite assimilée à

(20) Consultation recommandée dans le texte coranique.

l'anarchie (*fūda*), à l'élimination physique de l'adversaire. *A priori* hostile aux islamistes, elle était pourtant disposée à les soutenir pendant la crise de 1991 et à se plier au port du *hijāb*, pourvu que le « tyran » soit renversé. En 1993, elle considère que les méfaits commis par ce courant en Algérie ne font qu'illustrer l'immaturation du peuple, thème qui revient fréquemment. Sous-développement, analphabétisme, « inconscience », corruption, absence de civisme, méconnaissance de l'ordre rendent impossible à ses yeux une prise en charge responsable des individus par eux-mêmes. Dans ces conditions, l'idéal est un autoritarisme éclairé, progressiste. Le schéma du leader charismatique, du dirigeant soucieux des intérêts de sa patrie, du type Boumédiène, Nasser, Saddam Hussein, relègue l'aspiration démocratique à l'arrière plan. L'enjeu est de « serrer la vis » à une population rongée par le mal. Le dirigeant providentiel revêt tous les traits d'un père aimant, mais ferme, qui rééduque des enfants glissant sur la mauvaise pente :

« Nous n'avons pas besoin de démocratie [...]. Il nous faut quelqu'un comme Gamal Abdel-Nasser, quelqu'un qui ait l'âme patriotique, mais qui soit dictateur en même temps. Voilà l'exemple de l'Algérie, il n'y a que l'anarchie. Tout le monde veut gouverner, mais personne ne sait. Ils font n'importe quoi [...]. Il nous faut quelqu'un qui aime son peuple, qui ait peur pour lui [...], et en même temps qu'il soit serré [...]. Ici, la queue, on ne connaît pas, même pour prendre le bus pour la fac. [...] On ne sait pas ce que c'est que l'ordre. C'est pour cela qu'il nous faut un dictateur qui vienne leur donner du bâton pour leur apprendre l'ordre. »

L'évolution de cette étudiante est certes surprenante mais non sans logique. *A posteriori*, le paradoxe résidait dans la coexistence dans ses propos d'avant 1992 d'une forte aspiration démocratique et d'une grande méfiance vis-à-vis de son groupe d'appartenance, toujours qualifié négativement. Les événements d'Algérie, un temps de crise cette fois-ci vécu par procuration, offrent l'exemple paroxystique d'un tissu social distendu, anémique et exacerbent le sentiment de vivre dans un pays traversé par de fortes tensions. Dans ce cas, le souci de préserver le groupe désagrégé d'une explosion qui semble de plus en plus imminente, l'emporte sur le désir de participation. La perception de soi comme appartenant à un ensemble d'êtres immatures alimente l'attente d'un leader charismatique.

Si tous ne formulent pas un rejet aussi tranché d'un mode de gouvernement démocratique, nombreux sont ceux qui révisent leurs options dans deux directions. L'une des tendances qui va dominer jusqu'à la mort du roi consiste à promouvoir une « progression heurtée » comme alternative à ce qui se passe en Algérie ; une vraie démocratisation ne pouvant pas se produire en un tour de main (21). À l'occasion, les « apprentis-sorciers, apprentis-démocrates » algériens sont dénoncés aussi bien pour avoir ouvert la voie à l'islamisme, que pour lui barrer la route illégalement (22). Parce que les événements algériens ont contribué à renforcer chez certains une image de « l'intégrisme » comme forme dangereuse d'« obscurantisme », d'« intolérance », de « fascisme » et de « terrorisme », comme agent privilégié de la division et de l'instabilité, une gradation dans la logique du pire s'opère :

« Nous désirons la démocratie et nous allons retomber dans quelque chose qui est pire que le parti unique ou le pouvoir absolu, si eux arrivent au pouvoir. [...] Ce sera "viens avec moi à la mosquée ou je te tue. Porte la barbe de la même manière que moi, sinon tu es mon ennemi." » (cadre supérieur, ancien syndicaliste, 54 ans)

« On veut des améliorations, mais pas par le biais des guerres civiles, on veut vivre dans un Maroc en paix. Oui à la religion, oui à la justice, mais pas avec des méthodes violentes. L'islam est une chose, mais la patrie est aussi importante. » (jeune femme, juriste, 30 ans, quartier populaire de Casablanca)

Chez une partie des élites, l'appréhension de la contagion de la violence engendre le souci de raffermir le lien social, de nouer un nouveau pacte pour garantir la paix intérieure. C'est dans cet esprit qu'une certaine bourgeoisie d'affaire, traditionnellement acquise au pouvoir, a voté en 1993, puis en 1997, pour l'opposition. Le choix n'a pas toujours été motivé par une proximité partisane, il s'est encore moins fondé sur un calcul en termes d'intérêts économiques immédiats. Nombreux sont ceux qui considéraient déjà les leaders de l'opposition comme de mauvais gestionnaires qui « devaient apprendre le métier de gouverner ». En fait, c'était une option à long terme, une volonté de soutenir une opposition « stable » face à des mouvements hors système incontrôlables. Selon eux, le pari économique avait été en partie tenu par l'équipe mise en place par le régime, il était temps de redistribuer la richesse, de réduire les inégalités sociales et de lutter contre la corruption et l'arbitraire. De la même façon, il s'imposait de renforcer et de crédibiliser les institutions du pays, afin d'éviter le pire, c'est-à-dire l'Algérie.

Une autre tendance, représentée par les organisations des droits de l'homme et par les partis issus du mouvement national, a consisté à combattre le réflexe sécuritaire en présentant la « vraie démocratie » comme l'unique moyen de maintenir la stabilité. Les événements algériens ont été décodés dans ce sens, et la violence plus que jamais définie dans sa dimension politique et interactive.

« Le régime démocratique et son éthique impliquent l'acceptation par la minorité, de la majorité issue d'élections libres et honnêtes, ainsi que la sauvegarde des droits de la minorité, collectivement et individuellement, dans le respect du droit à la différence, en conformité avec les vertus de la tolérance et loin de tout recours à la violence, quelle qu'en soit la forme. » (23)

Durant les mois de janvier et de février 1992, les arrestations collectives et l'état de siège en Algérie furent dénoncés par certains mouvements marocains comme une violation des droits de l'homme et comme des actes susceptibles de plonger l'Algérie dans la guerre civile. Dès le départ, la violence a été décryptée comme résultant directement du coup d'État et de la répression exercée par le pouvoir. Pour assurer la stabilité et la sécurité, il faut garantir des élections transparentes, respecter les droits de l'homme, lutter contre le chômage et faire en sorte que ce soit les peuples qui prennent en charge l'impératif de l'ordre (24). Il s'agit donc de passer de la pacification par la sujétion et de la peur à la paix durable, fille de la citoyenneté et des institutions.

(21) Entretien avec Nadir Yata, alors rédacteur en chef du quotidien *Al-Bayane*.

(22) *Al-Bayane*, 2 janvier 1992.

(23) Communiqué de l'Organisation marocaine des droits humains (OMDH), 15 janvier 1992.

(24) Ces idées sont clairement énoncées dans un éditorial d'*Al-Itihad*, du 8 janvier 1992, commentant la réunion des ministres de l'Intérieur arabes à Tunis.

Dès cette époque, la proximité de l'Algérie a amené les composantes islamistes marocaines, que l'on retrouve aujourd'hui au sein du Parti de la justice et du développement (PJD), représenté au Parlement, à renforcer leurs stratégies de « rassérèment », se démarquant en cela beaucoup plus d'un Abdessalam Yassine. Ainsi, Mustafa Ramid, avocat et directeur d'une revue islamiste très lue, fait preuve de prudence, en affirmant son adhésion totale à une « vraie démocratie », cette fois-ci définie comme la forme moderne de la *chûra*. Aux uns et aux autres, il tente de démontrer que l'islamisme n'est pas par essence violent :

« Concernant l'Algérie ou l'Iran, il faut souligner que c'est le mode d'accès au pouvoir qui détermine l'attitude des islamistes ici et là. En Iran, il y a eu une révolution, d'où le mode hégémonique de gouvernement. Mais si les islamistes parviennent au pouvoir par le biais des élections, ils ne pourront pas se permettre de tout balayer, ils constitueront une composante parmi tant d'autres. » (25)

Les islamistes qui se sont présentés aux législatives de 1997 sous les couleurs du parti coquille-vide du MPDC, qui deviendra le PJD, s'inscrivent plus particulièrement dans ce registre d'autolimitation et de prudence. Pendant les élections, ils ont sciemment présenté un nombre limité de candidats et pas nécessairement les ténors du mouvement, par crainte de paraître plus forts qu'ils ne sont. Dans certains endroits de Casablanca, ils ont choisi de faire campagne sur le thème du civisme, plutôt que sur celui du religieux.

Rejeter la démocratie « exogène », refuser une large participation porteuse de désordre et d'incertitude, préconiser un populisme autoritaire progressiste ou islamiste ; promouvoir une conception continuiste du changement, un processus contrôlé et progressif plutôt qu'une rupture brutale, ou revendiquer une « vraie démocratie », une « institutionnalisation de l'incertitude » (26) sont autant de réponses conditionnées par la crainte de l'instabilité et ayant pour arrière-plan la crise algérienne. Même la rupture avec la scène politique officielle s'accompagne souvent d'un rejet de la violence, de ce qui risque de rompre « le vouloir vivre ensemble ». Dorénavant, aussi bien au sein de la classe politique que parmi la population, le positionnement se fait par rapport à la tendance islamiste et une attitude partagée est adoptée face au changement qui cesse de devenir une aspiration lénifiante pour être pressenti tantôt comme une fatalité tantôt comme une urgence.

Pendant la guerre du Golfe, propos, anecdotes, slogans présentaient le roi comme un individu isolé et apeuré. À partir de 1993, ce sont les signes de délabrement et de vieillissement physique, psychologique et intellectuel que les uns et les autres guettaient durant ses interventions télévisées. Cette fois-ci, c'est la peur ou le désir mélangé de crainte face à l'idée de sa mort, cette anticipation même traduisait la perception de soi comme un être collectif immature ; d'où la volonté de passer du stade charismatique à la routinisation, de renégocier les règles du jeu politique tout en préservant la force de l'État et ce, du vivant du patriarche. L'alternance « consensuelle » de 1997-1998 s'est déroulée dans ce contexte qui a également favorisé la diffusion d'un nouveau

(25) Entretien à Casablanca, le 24 août 1993.

(26) Adam Przeworski, *Democracy and the Market*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

modèle politique rendu visible à travers la prolifération des associations durant les années 1990, modèle qui mérite notre attention en cela même qu'il est emblématique d'un nouveau rapport à la cité, à l'autorité, au changement.

Un autre rapport à la cité : l'exemple du phénomène associatif

À la veille de la mort de Hassan II (juillet 1999), la vision dominante qui ressort chez de nombreux acteurs se caractérise par la préoccupation de la stabilité, de la préservation de l'ordre et donc par une certaine autolimitation. La scène du charismatique comme celle de l'idéologique semble vide : échec des modèles alternatifs (république, nationalisme arabe, socialisme) à la monarchie marocaine dans les autres pays musulmans avec le dernier sursaut opéré par Saddam Hussein ; appréhension des risques de la *qawma* (soulèvement) islamiste (suscitée par les déboires algériens) ; discrédit des forces partisans existantes usées par le règne de Hassan II. Cette décomposition du champ politique alimente les désenchantements. Nous l'avons constaté pendant les rendez-vous électoraux de 1993 et de 1997, à partir des motivations de certains des électeurs interviewés mais aussi à travers les propos d'acteurs du mouvement associatif. Celui-ci apparaît comme un révélateur des transformations observées dans le rapport à la scène publique au cours des années 1990.

On constate un passage du projet global à l'énonciation, dans le cadre d'une problématique du droit, de demandes sectorielles, catégorielles ou ponctuelles cherchant à représenter, en dehors des règles classiques de la confrontation et dans « l'expérimentation » (27), l'ensemble de la société, autour du plus petit dénominateur commun. Le fait même que se diffuse une appréhension d'un possible éclatement national montre aussi que, pour les personnes interrogées, il s'agit moins de « rêver à l'unité réconciliée » sous la forme d'un « corps moral consensuel » (28), que d'imaginer des repères et des procédures pour être ensemble même dans le « dissensus » (29). Le modèle émergent dans les années 1990 fait apparaître la maturation d'une orientation traduisant non seulement une vision réformatrice, pragmatique, graduelle, mais plus que tout une modification de la perception de l'État. Si, dans des entretiens réalisés à la fin des années 1980 (30), ce dernier apparaissait comme un centre tout-puissant dont la « légitimité des origines » (religieuse et nationalisme) ne suscite plus que lassitude ou dérision, et dont on attend avant tout des réalisations, à partir de 1993, comme nous l'avons vu, l'image de sa

(27) Anne Muxel montre que les jeunes de France se démarquent également de la politique telle qu'elle se pratique, mais que d'autres formes d'engagement émergent et se caractérisent par l'expérimentation et l'orientation vers des actions ciblées (*L'Expérience politique des jeunes*, Presses de Sciences Po, Paris, 2001).

(28) Jean-Marc Ferry utilise ces termes lors d'une comparaison de la liberté positive chez Rousseau et Marx (« Qu'est-ce qu'une communauté politique ? », *Raisons Pratiques*, 3. *Pouvoir et légitimité*, EHESS, Paris, p. 124.).

(29) Voir Christian Descamps, « Présentation », *Hermès, Espaces publics, traditions et communautés*, n° 10, CNRS, Paris, 1992, p. 22.

(30) Mounia Bennani-Chraïbi, *op. cit.*, 1994.

vulnérabilité s'est diffusée. « On ne peut pas tout attendre de l'État, la société doit se prendre en charge » est devenu un leitmotiv. C'est comme si l'on exigeait moins de l'État en termes de légitimation par les réalisations (31).

Dans cet espace public en gestation, la mise à distance du politique ne se fonde pas tellement sur la crainte des représailles du « pouvoir » ; elle traduit une volonté à la fois pédagogique, pragmatique et utilitariste de dégager un espace pluriel d'expression, de discussion, de critique voire de proposition (32) à partir de la codification de ce qui peut faire l'objet d'un débat public, et du cantonnement des grandes divergences. La peur a laissé place à la prudence. Préserver le vouloir-vivre ensemble est devenue une préoccupation. Cette distanciation assumée est en soi l'ébauche d'un espace public embryonnaire, d'une part parce qu'elle tend à « désamorcer » les « tendance[s] fusionnelle[s] » (33), d'autre part, parce que la sortie de la scène politique officielle assimilée à une arène corrompue apparaît comme un préalable pour se réconcilier avec le groupe et pour se forger une visibilité publique sans faire de compromission.

De « tabous » imposés, la trilogie « Dieu, la patrie et le roi » se dresse dorénavant comme un compromis de départ.

Le nouveau règne : impatience et prudence

Alors que la fin de l'ancien règne semble avoir été marquée par le souci de préserver le vouloir-vivre ensemble, l'avènement de Mohamed VI s'accompagne de fortes polarisations et de la relance de la course aux positions sur l'échiquier politique, comme si le bon déroulement de la succession reléguait la préoccupation de l'ordre à l'arrière plan. Pourtant, l'anxiété n'a pas disparu, à partir du moment où l'on a crié : « Le roi est mort, vive le roi. » La formule « on avait peur de Hassan II, on a peur pour Mohamed VI » est le prolongement de la crainte de l'effondrement du centre dont nous avons observé l'émergence dès 1993. Nous assistons ainsi à deux dynamiques concomitantes : l'une sous-tendue par un processus de déconstruction/reconstruction du passé, voire du principe même de l'autorité monarchique ; l'autre procédant avant tout d'un souci de préservation du *statu quo* et de la stabilité.

Une brèche ouverte

L'image de sortie du tunnel s'impose avec le constat du passage du registre de la prudence à celui de l'impatience. Le ton adopté, celui des nouveaux départs, est souvent messianique. Le moment se prête plus que tout à la libération de la

(31) Voir Ghassan Salamé, *Appels d'empire : Ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*, Paris, Fayard, 1996 (chap. 2 « Pannes d'État : l'effritement de l'ordre territorial »).

(32) C'est la définition de l'espace public que propose Pierre Livet, « Les lieux du pouvoir », *Raisons Pratiques, Pouvoirs et légitimité*, n° 3, 1992, p. 62.

(33) Christian Tassin, « Espace commun ou espace public ? », *Hermès, Espaces publics, traditions et communautés*, n° 10, CNRS, Paris, 1992, p. 25.

parole et à la remontée de la mémoire (34). Certes, on peut avoir l'impression que le verrouillage du système politique opéré à partir du milieu des années 1970 a gelé les grands conflits et que ceux-ci ont ressurgi à la mort de Hassan II. En fait, il serait plus judicieux de considérer que la transition a été saisie par un certain nombre d'acteurs comme une occasion pour renégocier la nature du pacte avec la monarchie, voire comme une opportunité de réinvention de l'institution.

Si du côté du mouvement islamiste Justice et Bienfaisance (*Adl wa Ihsane*), cheikh Abdessalam Yassine « récidive » en diffusant, sur l'internet, un « Mémoire à qui de droit » (35), d'autres considèrent qu'il est temps d'envisager une monarchie à l'espagnole, la tenue d'une Assemblée constituante, la suppression ou la modification de certains articles de la Constitution... Dans des réunions publiques, des militants de la Nouvelle gauche (ancienne extrême gauche) relèvent la nécessité de s'interroger non seulement sur le contenu de la monarchie, mais aussi sur le fait de savoir si les Marocains veulent réellement de ce type de régime. L'histoire récente fait couler beaucoup d'encre, donne lieu à toute une série de déballages et de réécritures. Elle se transforme de la sorte en arène vers laquelle sont transférées des luttes de positionnement et de repositionnement qui transcendent les frontières préalables de la carte politique et qui trahissent la « déssectorisation » (36) que connaît celle-ci : les homogénéités factices imploient et les décompositions latentes s'accroissent au sein des mouvements politiques aspirant à la réforme, comme dans la nébuleuse du pouvoir. Dans chacun des camps se trouvent d'une part des « jusqu'au-boutistes » intransigeants, d'autre part des adeptes des « transactions collusives » (37), favorables aux avancées heurtées mais prudentes, qu'il s'agisse de questions de société (par exemple le code du statut personnel) ou du dossier épineux des responsabilités dans les affaires de disparition et de torture.

Parmi nos interviewés, ces tendances se retrouvent. Certains se retranchent sur leurs positions d'avant la succession, tantôt en réfutant la possibilité même d'un changement par le haut, tantôt en rejetant l'idée que le nouveau monarque soit apte à réaliser une rupture avec son père. Un ancien militant d'extrême gauche note avec affliction que les élites politiques, désemparées, coupées de leurs bases, « se jettent dans les bras du roi ». Convaincu que la construction démocratique ne peut se réaliser que graduellement, il constate un recul un an après l'accession au trône de Mohamed VI :

« J'ai l'impression qu'il développe une idéologie de la mendicité. Tu rends service à quelqu'un, il te dit : "Vive Mohamed VI". Tout le peuple est affamé et il distribue des bols de *harira*. [...] Ce n'est pas le roi des pauvres, en

(34) En Égypte, après chaque décès de président que ce soit Nasser ou Sadate, il y a eu une floraison de témoignages et de mémoires.

(35) Pour une analyse approfondie des styles d'admonestation adoptés par le cheikh, voir Malika Zeghal, « Comment "convertir" le roi : Abd al Salam Yassine et la sacralité du politique dans le Maroc d'aujourd'hui », à paraître.

(36) Terme emprunté à Adam Przeworski, *op. cit.* 1992. Voir à ce sujet l'analyse de Guy Hermet (*Le Passage à la démocratie*, Presses de Sciences Po, Paris, 1996, p. 69-85.)

(37) Terme emprunté à Michel Dobry (*Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Presses de la FNSP, Paris, 1989).

réalité, c'est le roi des mendiants. [...] Il prend la même voie que son père. Il essaie de marginaliser tout le monde. Le gouvernement est complètement marginalisé. J'ai l'impression qu'il est en campagne électorale : acquérir une légitimité, un nouveau discours, mettre en place des gens à lui, un discours à lui. [...] Aujourd'hui, il suscite un espoir parmi les chômeurs, les handicapés, les couches marginalisées..., mais dans un an, dans deux ans, dans trois ans, les gens qui sont sortis pleurer Hassan II, seront les premiers à sortir dans la rue pour mettre la pagaille (*yeqerblu ad-deniya*). Ce sont des personnes démoralisées, déçues, qui ne sont encadrées par personne. N'importe qui peut leur donner une illusion. Ils ont besoin d'une illusion. » (août 2000)

Sans rompre totalement avec les visions de type populiste, d'autres affichent leur réserve à l'égard du nouveau roi pour des raisons idéologiques ou non. La jeune casablancaise que nous avons interviewée en 1989 alors qu'elle était au lycée, en 1991 dans une université en effervescence, puis en 1993, avait manifesté à chaque fois une hésitation entre l'aspiration à une vraie démocratie et un autoritarisme éclairé. En mars 2000, nous l'avons retrouvée mère de famille et gérante d'une papeterie, à partir de laquelle elle a soutenu le mouvement des femmes, en recueillant les signatures des personnes favorables au plan d'action et d'intégration de la femme. Lorsque Hassan II est mort, elle dit n'avoir éprouvé aucune peine, elle a juste eu peur que la *siba* n'éclate.

« Concernant le nouveau roi, j'attends avant de me prononcer. Ceci dit, les histoires de distribution de la *harira*, c'est du n'importe quoi, les Marocains n'ont pas besoin de cela, mais de vraies bases sociales pour le développement. [...] En fait Hassan II n'est pas mort, il est resté marqué en nous [dit-elle en se tapant le front]. Son système est toujours vivant. Son fils est craintif (*khajoul*). L'alternative ? Les militaires feront la même chose pour leur propre compte. Les islamistes... non merci, on voit ce que ça a donné en Algérie, ils égorgent les femmes et les enfants. J'ai lu des extraits du mémorandum de Abdessalam Yassine, c'est vrai ce qu'il raconte, mais je suis contre son mouvement. L'alternative, c'est peut-être tous ces gens qui ont lutté et qui étaient dehors. Il nous faut quelqu'un de bien, qui aime son pays, qui veuille du bien pour son pays et qui soit ferme. Youssef [le Premier ministre depuis 1998] n'a pas vraiment de pouvoir [...] On peut laisser la monarchie, mais que le roi soit comme Elisabeth II. »

Des propos qui auraient pu être tenus dans les années 1960 ressurgissent. Derrière un discours républicain, laïciste, à coloration socialiste, c'est notamment le patrimonialisme et les grands écarts sociaux qui sont dénoncés. Le discours sur la citoyenneté et sur la nécessité d'obtenir les choses par soi-même cohabite avec une exigence de réalisations par le haut.

« Le nouveau concept d'autorité, c'est le discours de l'Intérieur et du roi. Est-ce un slogan ou une réalité ? [...] Il y a des slogans mensongers. Nous, nous voulons obtenir des choses par nous-mêmes, comme cette histoire de rapprochement entre l'administration et le citoyen. Ce n'est pas encore le cas. [...] Je pense que nous traversons une période transitoire. Mais je pense aussi que le roi est en train de se constituer des bases et qu'il va suivre le modèle de son père. Il pourrait au moins redistribuer les terres de la colonisation. [...] Il faut dire que jamais le régime monarchique n'a changé grand chose. La monarchie a sa propre classe. Elle peut même créer sa propre classe. [...] En tant que "Commandeur des croyants", le roi doit penser à la destinée de la population, à sa nourriture, à son emploi. [...] Sa légitimité, c'est la *bay'a* [allégeance], la *khilafa* [succession du Prophète], le fait d'appartenir à la famille

prophétique, mais tout cela est dépassé, ça ne suffit plus. [L'alternative], c'est la république. [...] Pour évoluer, il faut rompre avec la religion, [...] qui est une affaire privée [...]. Je ne suis pas contre la monarchie, je suis contre un régime fondé sur les grands écarts entre les classes. » (Fonctionnaire, baassiste pendant les années 1970, 46 ans, août 2000)

Ces deux visions du changement, l'une fondée sur une attente de rupture rapide opérée par le sommet ou par l'arrivée d'une nouvelle équipe au pouvoir, l'autre préconisant un processus lent, accompagnant les propres avancées de la société, se retrouvent y compris chez les interviewés qui ont vécu positivement la succession mais non sans inquiétude.

La monarchie comme valeur refuge

Le bouillonnement auquel on assiste sur la scène politique marocaine depuis l'avènement de Mohamed VI nourrit à son tour la crainte du désordre et de l'instabilité. La levée des tabous, le déchaînement de la presse et de certains acteurs, ne sont pas uniquement réprochés par des « conservateurs » qui suspectent l'ouverture. Ils sont perçus comme excessifs, y compris par des « réformistes » qui appréhendent la rupture d'un équilibre à leurs yeux fragile.

« Il faut tourner la page, sinon on va juger tout le système. [...] Si tu commences à juger, tu vas juger toute une nation, cela donnera une image noire du pays. [...] J'étais plus serein sous Hassan II. Aujourd'hui, on est confronté à beaucoup de défis internes et externes [...]. On entend des choses inaudibles du temps de Hassan II [...]. Tout cela peut conduire à l'anarchie. » (élu islamiste, 42 ans, avril 2001)

Ce qui est nouveau dans les propos recueillis au début du règne de Mohamed VI, c'est que le titre de « Commandeur des croyants » est maintenant évoqué par des militants islamistes du PJD ou par des personnes sans appartenance politique, qui soulignent la dimension religieuse de la légitimité de la monarchie. À partir de la reconnaissance de la Constitution et de la devise « Dieu, la patrie, le roi », ils cherchent à « préserver » les fondements de l'islam. Contre la séparation du religieux et du politique, ils sont en fait effrayés par la « hardiesse » de ceux qui ont soutenu le plan d'action pour l'intégration de la femme, ou de ceux qui réclament haut et fort la laïcité. Si ce registre a été redécouvert à partir de la crise algérienne par les acteurs dépossédés du référent religieux et a été, à cette occasion, investi en tant que garde-fou contre les islamistes, il est toujours appréhendé comme une valeur refuge, mais cette fois-ci pour « protéger l'islam ».

« La monarchie est fondée sur un principe connu dans l'islam, la *bay'a*. Dans la mesure où le roi est le "Commandeur des croyants", l'autorité religieuse doit être entre les mains du roi. [...] La devise de la nation est : Dieu, la patrie, le roi. Il faut respecter cette dimension de l'islam, qui est la religion d'État, il faut respecter ses fondements (*tawabith*). » (professeur d'arabe, ancien militant du PJD, 41 ans, août 2000)

« Personnellement, je ne pense pas qu'on puisse séparer le religieux du politique. Le Maroc est un État islamique. Dans les premiers articles de sa Constitution, il y a la monarchie et l'islam. Une monarchie dont la Constitution est l'islam. [...] Au Maroc, nous avons un "Commandeur des croyants". Comment est-ce possible de séparer le religieux du politique alors qu'il y a un

“Commandeur des croyants” ? » (médecin, 35 ans, acteur associatif dans un quartier « populaire », août 2000).

« Dieu merci, nous avons une étiquette de “Commandeur des croyants”, cela impose l’islam que l’on veuille ou non. [...] Cette étiquette de “Commandeur des croyants”, c’est ce qui protège l’islam dans ce pays. Si on n’avait pas cette étiquette, je me demande ce que serait devenu notre Maroc. » (technicien spécialisé, 40 ans, août 2000)

La monarchie émerge également comme une garantie de stabilité, voire de bien-être, comparativement aux autres pays arabes et musulmans.

« [La monarchie], on l’a trouvée et on n’y voit pas d’inconvénients. On est bien, on a tout. On peut aller voir d’autres pays arabes. On a des partis, on a un Parlement, il y a la liberté, on peut dire ce qu’on veut. On a été élevé sous ce régime, on trouve ça normal. Ça nous fiche la paix au sens propre du terme. La démocratie ne vient pas du jour au lendemain, même l’islam est venu graduellement. Il faut voir la Libye, l’Algérie, la Syrie... Comparativement, il y a une grande différence. On est mieux qu’eux. On vit alors qu’on n’a rien. On n’a pas de ressources. » (fonctionnaire au tribunal, membre d’une association de quartier, 36 ans)

« J’ai vécu une expérience à Oman. Le Maroc me semblait mille fois mieux que tous les pays arabes. [...] Mais il n’y avait aucune liberté d’expression. Ici personne ne t’empêche d’aller à la mosquée comme en Tunisie, personne ne t’interdit de te joindre à un parti, personne ne t’interdit de faire la grève. » (professeur d’arabe, ancien militant du PJD, 40 ans, août 2000)

« Lorsque j’ai ouvert les yeux, je me suis trouvé dans un régime monarchique, et je vis avec cela. En plus, je remercie le ciel, parce que *sinon, c’est le scandale*. Cela donne un *certain calme au pays, une certaine tranquillité, c’est-à-dire, tout est connu* (...) Il n’y a pas cette lutte pour le pouvoir qu’on observe dans d’autres pays. Ils sont en compétition pour la présidence. Le “Commandeur des croyants” est le roi du pays. Son successeur est le prince héritier. *On est tranquille. Et ainsi de suite.* » (technicien spécialisé, 40 ans, acteur associatif dans un quartier « populaire », août 2000)

Cette vision, qui est le corollaire de certains diagnostics dont la société fait l’objet, conjuguée aux images d’impuissance ou de démesure des acteurs de la classe politique, revigore la demande de gradualisme voire de fermeté.

« Il faut dire que nous sommes un peuple autoritaire en soi. Nous sommes autoritaires avant même que l’autoritarisme ne caractérise nos gouvernants ou nos rois. Quand tu veux aller à l’hôpital, le *chaouch* ne te laisse pas entrer si tu ne lui donnes pas 10 dirhams. Celui qui a la moindre autorité cherche à l’exploiter. » (professeur d’arabe, 40 ans, ancien militant du PJD)

« Ce peuple est pour Basri [le tout puissant ministre de l’Intérieur de Hassan II, limogé par Mohamed VI], ce n’est pas un peuple pour la liberté. Depuis le jour où on a parlé de droits de l’homme, on ne peut plus passer par *Derb Chorfa* [quartier populaire de Casablanca]. Les gens se battent au couteau. La police n’intervient pas à cause des droits de l’homme. Il faut faire les choses graduellement. On était à un stade, et on nous a donné la liberté absolue. Cela devient la *siba*. Il faut que cela soit graduel. [...] Je souhaite que l’on donne la liberté au peuple, mais que cette liberté ne devienne pas une *siba*. Ma liberté s’arrête là où commence celle des autres. Dieu merci, nous sommes libres. [...] Nous ne sommes pas encore mûrs. [...] je veux dire qu’il faut y aller

graduellement. Diminuer peu à peu la répression. » (comptable, 39 ans, membre d’une association de quartier qui affiche son attachement aux droits de l’homme)

Le fait de ne plus percevoir le détenteur du titre royal comme un obstacle au changement a orienté l’essentiel des critiques vers les élites politiques. La succession a engagé des débats sur l’état de la classe politique, son immaturité, sa décomposition, sa corruption et sur les formes éventuelles de sa recomposition. La formule prudente « le roi est bon, son entourage est mauvais » a laissé place à un énoncé qui condense une espérance par dépit : « le roi est bon, la classe politique est mauvaise ». La scène politique instituée est plus que jamais perçue comme un lieu souillé, mais il y a toujours l’espérance qu’un personnage à l’image virginale, parce que nouveau, puisse à partir de sa position d’extériorité au groupe changer les règles du jeu, nettoyer, purifier, redresser les torts. Les gestes symboliques accomplis au début de son règne par Mohamed VI, qui renouent avec la tradition de populisme monarchique, en ont fait un écran sur lequel se catalysent les attentes de ceux qui se sont remis à rêver d’un homme providentiel, qui ont voulu croire en un roi bon, bienveillant, doté d’un bon entourage, un roi jeune par opposition à une classe politique vieillissante, un roi efficace, un « roi humble qui aime le pauvre », par contraste avec une élite impuissante et discréditée. Et cette envie semblait, par moment, tellement lancinante, que certains interviewés attribuaient d’office tous les mauvais résultats au gouvernement Youssoufi et toutes les bonnes œuvres au roi. Après la mise à l’épreuve du gouvernement d’alternance qui, rappelons-le, a également bénéficié d’un délai de grâce et suscité beaucoup d’espoir, des voix ont sollicité une monarchie éclairée et forte, qui gouverne et qui fasse la jonction avec la représentation du leader charismatique « ferme » mais « bienfaisant ».

« La monarchie est une nécessité politique. Supposons une monarchie à l’espagnole, où sont les partis ? Chaque parti du gouvernement distribue des postes aux siens ! » (élu islamiste, 42 ans, avril 2001)

« Il n’y a pas de gens intègres pour diriger le pays. Le roi vaut mieux que le gouvernement Youssoufi. Ils nous servent des slogans. Le peuple veut du concret. On parle d’impuissance. On continue à payer le sucre au prix fort, acheté en contrebande, il y a toujours la crise du logement, du transport, de la pollution, de la santé, de l’enseignement. Ils luttent quand ils étaient à l’opposition. [...] Un roi dictateur, plus que Hassan II, c’est ce qu’il faut à ce pays. Parce qu’il n’y a pas de gens capables de diriger ce pays, il n’y a plus des symboles comme Abdallah Ibrahim, comme Abderrahim Bouabid. On espérait beaucoup du gouvernement Youssoufi, il n’a rien fait. Le roi est actif, il a besoin d’être épaulé. Il est gentil, il faut un roi plus dur que Hassan II. Peut-être qu’un gouvernement de technocrates serait plus efficace. » (comptable, électeur de gauche, août 2000, 39 ans)

« Le peuple n’est pas au niveau. Les responsables disent que le peuple n’est pas au niveau. Ce qui n’est pas le cas de tout le monde. Il faut du temps, il faut une éducation. [...] Peut-être faudrait-il faire sauter le Parlement et le gouvernement, et laisser le roi gouverner. Mais c’est une manière de parler, ce ne serait pas faisable. Il faut juste que des gens bien, islamistes et non-islamistes, conjuguent leurs efforts autour du bien, abstraction faite de leurs appartenances. » (salarié communal, 35 ans, président d’une association de quartier, sans appartenance politique, avril 2001)

À l'heure de la levée des tabous, ces propos tenus par des personnes aux référentiels politiques différents expriment une adhésion à la monarchie, tantôt par conviction, tantôt par pragmatisme, tantôt par dépit, souvent à partir d'un sentiment de vide et par crainte de l'incertitude politique. Cependant, ce n'est pas toujours un mariage de raison, puisque par intermittence pointe l'espérance messianique.

Il existe donc au Maroc un fort courant d'acceptation de la monarchie, mais qui n'est ni absolu, ni sans nuances. La succession au trône et la libéralisation accrue qui l'a accompagnée ont ouvert une brèche qui a permis de rendre publiques des opinions bannies sous le règne de Hassan II. Ces renégociations n'épargnent pas les fondements de la légitimité monarchique. Pendant qu'un Abdessalam Yassine continue à « mettre à l'épreuve » la légitimité religieuse des Alaouites, d'autres la sollicitent plus que jamais au moment même où certains la considèrent comme dépassée.

Parce que le passage d'un règne à un autre est souvent perçu comme une opportunité pour la négociation d'un nouveau pacte entre gouvernés et gouvernants, il constitue aussi une phase marquée par une grande incertitude face à laquelle se dresse, de manière amplifiée, le spectre de la « faiblesse », de « l'immaturation » à la fois de la société et de la classe politique. À la veille de l'alternance « consensuelle », l'appréhension de la mort du roi et la crainte d'une opposition hors système ont conduit y compris des éléments conservateurs à voter pour une opposition « stable ». Peu après la succession, parmi ceux qui ont évalué négativement l'expérience du gouvernement Youssoufi, certains ont souhaité expérimenter l'option d'une monarchie « stable » alliée à des éléments technocratiques supposés plus efficaces (éléments qui avaient pourtant cessé d'être considérés comme tels sous Hassan II).

Si les idées de « prise en charge de la société par elle-même » ont eu le vent en poupe à la fin des années 1990, l'avènement de Mohamed VI a partiellement renversé cette tendance. En cela, la succession a été un moment de régression qui semble avoir ponctuellement bousculé le travail d'accumulation opéré jusque-là. Sur un fond de désenchantement, le charismatique, la croyance au changement par la grâce d'un homme ont refait une poussée hésitante. Rêveurs et réservés ont concentré leur attention sur un homme, et les fortes attentes dont celui-ci a fait l'objet, qu'elles se modulent sous forme d'espérances ou d'exigences, ont à leur tour alimenté la vague de déception qui a commencé à gagner le pays moins de deux ans après le passage d'un règne à l'autre.

Comment interpréter alors cette alternance quasi rituelle entre optimisme fébrile d'une part, et désillusion nourrie par un sentiment de blocage, d'autre part ? Comme nous l'avons vu, abstraction faite des orientations, des dispositions et du temps d'observation, l'ensemble de ces perceptions vacillent en réalité entre deux grandes tendances persistantes. L'une conçoit le changement comme un processus rapide, initié par le haut, médiatisé par une personne charismatique, ne faisant pas partie du groupe d'appartenance souillé (la société et ses élites) et pouvant à ce titre le réformer : le leader est mis en première ligne qu'il s'agisse de réussites ou d'échecs. L'autre prend acte de cette similitude même qui existe entre la société, la classe politique et les gouvernants, pour promouvoir une construction progressive, accompagnant les

réalisations accomplies par le bas et résultant par conséquent du travail que la société effectue sur elle-même : la responsabilité est dès lors partagée. Ainsi, à chaque nouvelle opportunité, certains optent volontairement pour le droit de rêver, de tenter d'enchanter le désenchanté ; alors que d'autres continuent à soutenir que la voie charismatique et populiste, quelle qu'elle soit, ne vaut que par les illusions qu'elle laisse miroiter et que ses charmes finissent par s'évaporer.