Dynamiques de protestation et processus politico-religieux au Maroc

Dynamics of protest and politico-religious process in Morocco

Dinámica de la protesta y proceso político-religioso en Marruecos

Zakaria Rhani

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38514>

DOI : 10.4000/assr.38514

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 mars 2018

Pagination : 27-46

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Zakaria Rhani, « Dynamiques de protestation et processus politico-religieux au Maroc », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 181 | janvier-mars 2018, mis en ligne le 01 mars 2020, consulté le 08 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38514> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38514>

Zakaria Rhani

Dynamiques de protestation et processus politico-religieux au Maroc

Au lendemain des « soulèvements » dans le Monde arabe, les sciences sociales et humaines ont été pointées du doigt du fait de leur manque de prescience, comme si leur tâche principale consistait à prédire l'avenir et non à analyser les structures et les dynamiques historiques et sociopolitiques qui animent les sociétés dans leurs aspirations à un avenir meilleur*. On ne peut certes juger la pertinence des analyses sociologique ou politique en fonction de leur don « astrologique », d'autant plus que l'événement « révolutionnaire » est un phénomène imprévisible, émergeant souvent là où il est le moins attendu. Cette tentation « astrologique » en sciences sociales est vraisemblablement ravivée par la tendance évolutionniste qui domine encore, sous différentes formes, les approches en sciences politiques et dont le schéma peut se résumer à l'idée selon laquelle l'association de certains indices rendrait possible de prédire un type d'avenir. Le passage, téléologique, d'un stade à un autre, d'un système politique à un autre, se voit ainsi déterminé par une combinatoire de « stratégies rationnelles » qui orientent la transition d'un régime dictatorial à un autre plus démocratique. Mais dans cette optique, les changements sont perçus comme des épiphénomènes tant qu'ils sont toujours assimilés par un système capable de reproduire son homogénéité et sa stabilité. S'agissant des transitions dans le « Monde arabe », ce sont souvent des causes politico-économiques et socioculturelles, voire civilisationnelles, qui sont invoquées pour expliquer le retard démocratique. Certains indicateurs politiques et socio-économiques – quand ils sont réunis – pourraient, certes, être révélateurs d'un confinement historique, mais prétendre en dégager des lois qui expliqueraient la marche de l'histoire vers un ordre meilleur revient d'une part à méconnaître les aléas de l'histoire et des dynamiques sociales, et d'autre part à encastrier l'élan du changement dans des schèmes directeurs qui le figent¹. L'idée, ici, n'est guère de plaider pour un

* Je tiens à remercier Gilles Bibeau et Baudouin Dupret qui ont généreusement accepté de lire et commenter ce texte. Des versions de celui-ci ont été présentées devant l'American Anthropological Association (Montréal, 2011) et l'Association canadienne des sociologues et anthropologues de langue française (ACSALF) (Montréal, 2012).

1. Les analyses politiques de ce type sont légion. J'en discuterai différents aspects dans la dernière section de ce texte.

quelconque « relativisme démocratique » – pris souvent comme prétexte pour justifier, sinon légitimer, l'exceptionnalité de certains systèmes politiques – et encore moins pour un quelconque « universalisme démocratique » – pris souvent pour un ordre métaphysique. La compréhension d'un événement « révolutionnaire » exige plutôt de sortir des cadres analytiques préétablis et d'imaginer des outils d'analyse, eux-mêmes révolutionnaires, qui laissent une grande place à ce qui ne peut être enfermé dans des cadres explicatifs téléologiques, englobants et essentialisants.

L'histoire, comme le dit si bien Paul Veyne (1978 : 20), « ne se répéterait jamais, même s'il lui arrivait de redire la même chose ». Elle est faite d'événements singuliers qui surviennent dans un contexte précis. Certes, cette non-reproductibilité du fait historique n'empêche pas a priori de l'expliquer. Mais l'expliquer n'est pas l'enfermer dans un cadre préétabli, une structure de prêt-à-porter qui, en déterminant l'explication, l'empêcherait de livrer ses propres vérités historiques et anthropologiques. La notion d'« intrigue », développée par Veyne, fait justement référence à un tissu d'histoire qui lie entre eux des faits ou des événements, mais moins sous la forme de rapports de causalité et de détermination que sous celle d'une association largement aléatoire de causes matérielles, de fins et de hasards. Ainsi, un événement historique implique un contexte et renvoie à un nombre indéfini d'intrigues qui ne s'ordonnent pas nécessairement selon une suite chronologique – il est davantage un nœud de relations et d'interactions de toutes sortes. La notion d'intrigue est tout aussi judicieuse d'un point de vue méthodologique. Elle permet d'appréhender un tissu d'événements non pas en tant qu'une histoire globale tangible, mais en termes de réseaux dynamiques d'actions et de relations, ayant parfois, mais pas toujours, des liens de causalité les uns avec les autres.

L'analyse adoptée dans cet article ne se veut donc pas une histoire exhaustive du mouvement de protestation au Maroc connu sous l'appellation de Mouvement du 20 février (M20F). Elle souhaite plutôt mettre l'accent sur des situations et des moments particuliers où certains processus politico-religieux se sont déployés et amplifiés. Il s'agit, en fait, d'une analyse par « arrêts sur image » dont l'objectif primordial est de zoomer sur des situations où se déploient des dynamiques à la fois politiques et religieuses. Une telle approche permet de multiplier les angles de vue pour illustrer des situations et des événements qui constituent des matrices de temporalité où se déploient de nouvelles formes de vie, de nouvelles perspectives politiques et de nouvelles configurations du religieux. Cela dit, situer ces arrêts sur image dans la séquence des événements, sans prétendre relater une histoire globale du mouvement, s'impose, tant pour la clarté de l'exposé que pour l'intelligibilité des situations choisies. Je suivrai donc une séquence qui respecte la succession des événements depuis le déclenchement de la dynamique protestataire jusqu'à l'élection d'un gouvernement dirigé par un parti politique à référent islamique, le Parti justice et développement (PJD), en passant par les réformes annoncées par le pouvoir, notamment la réforme constitutionnelle. Par ailleurs, la méthode adoptée met en relation trois niveaux d'analyse : l'observation des pratiques en participant aux marches de protestation, à Rabat et à Casablanca, et aux

assemblées générales du M20F, surtout à Rabat ; les entretiens semi-directifs et les discussions informelles avec certains membres du M20F ; l'analyse du discours – manifestes, déclarations officielles, slogans et discussions sur internet – et des représentations iconographiques – caricatures, pancartes et banderoles – tels qu'ils ont été exprimés lors des manifestations. L'accent est surtout mis sur les dynamiques et les processus politico-religieux, à savoir les situations et les moments d'intensité politique où le rapport au religieux est exprimé, de manière positive ou négative.

Ainsi définis, les « processus politico-religieux » renvoient, tout d'abord, aux interactions et aux tensions, notamment sur la question de la participation ou non aux événements, tant entre les multiples composantes du M20F, dont les rapports à la religion sont variables, qu'entre différentes organisations à référent religieux – parfois au sein de la même organisation. Ils réfèrent ensuite à la nature des revendications du M20F et des manifestants concernant la place de l'islam et de la « sacralité » dans les sphères sociales et politiques. Ils renvoient enfin aux différentes stratégies d'instrumentalisation de certains aspects de la religion pour ou contre les dynamiques protestataires. Ces processus politico-religieux concernent aussi l'implication (ou la non-implication) de ce que l'on désigne par « islam politique », à savoir les mouvances connues pour leur engagement dans la sphère politique, notamment le PJD et Jama'a al-'adl wa-l-ihsan (l'Association de Justice et Bienfaisance, dorénavant Jama'a ou Jawi²), qui représentent deux postures islamiques quant au changement sociopolitique au Maroc. La première, celle du PJD, est pragmatique : elle prône une démarche participative et réformatrice et accepte le jeu démocratique. L'autre, celle de Jawi, en s'opposant au pouvoir monarchique et à ses institutions, prône un système politico-religieux basé sur le principe du califat.

L'émergence du M20F et le positionnement des mouvances à référent religieux

L'émergence du M20F a le plus souvent donné lieu à deux explications divergentes. Si certains acteurs, surtout ceux qui ont été à un moment de leur histoire attachés à des organisations politiques, religieuses ou associatives, inscrivent le mouvement dans la lignée d'un activisme de longue date, d'autres, essentiellement des jeunes indépendants, considèrent les soulèvements tunisien et égyptien comme des matrices. Ainsi, si les premiers³ voient dans le M20F un moment

2. Jawi, abréviation de Jama'a al-'adl wa-l-ihsan, est le nom donné à l'Association par les membres du M20F.

3. Plusieurs de mes interviewés l'affirment, notamment : M. Ouidad, membre fondateur du M20F et actif dans les associations de la défense des droits de l'homme ; K. Mohammed, membre du Jawi ; R. Omar, actif depuis 2000 dans l'Association marocaine des droits humains (AMDH) et dans l'Association pour la taxation des transactions financières et pour l'action citoyenne (ATTAC Maroc) ; I. Houssein, membre fondateur du M20F et aussi membre d'ATTAC ; M. Hamza, ancien membre du Mouvement de l'unité et de réforme (MUR), une organisation religieuse très proche du PJD.

très important inscrit dans une histoire de militantisme plus ancienne – et il en est même, pour certains, la conséquence logique –, les seconds⁴ y voient une histoire-à-part qui prend forme avec et dans les soulèvements arabes, à partir de décembre 2010. Pour ces jeunes indépendants, le véritable militantisme se fait sur le terrain, et non dans des formations politiques bien structurées : selon certains interlocuteurs, celles-ci ont montré leurs limites et celles des tentatives de réforme de l'intérieur du système. Cela dit, les uns et les autres convergent pour dire que le M20F n'est pas un mouvement politique alternatif et qu'il n'est pas censé présenter des alternatives politiques. Il est un mouvement de contestation qui revendique des valeurs humaines et politiques globales, telles que la justice, la démocratie et la liberté. De même, la force du M20F réside, comme l'affirment d'autres interlocuteurs, dans le fait qu'il soit « un mouvement nébuleux, décentralisé et acéphale (sans bureau ou leadership exécutif)⁵ », les décisions étant prises dans des Assemblées générales localisées (AG)⁶.

Dans ces récits, les histoires personnelles se confondent souvent avec les histoires politiques. Mais réunies, elles en disent long sur la double temporalité du soulèvement marocain que nombre d'analystes ont eu la tentation de réduire à une histoire linéaire, voire déterminée, ravalant le M20F à une séquence, évidente, dans une histoire globale de militantisme social et politique. Le Mouvement fait certes partie de cette histoire, mais il a aussi sa temporalité propre, en lien surtout avec des conjonctures régionales et les opportunités nouvelles qu'elles ont ouvertes ainsi qu'avec les contextes médiatiques et technologiques dans lesquels elles se sont inscrites – notamment, les réseaux sociaux, les téléphones cellulaires et certains médias non-conventionnels. Certes on ne peut réduire le monde arabe à un bloc culturel uniforme, ce qui serait céder à une perspective culturaliste et essentialiste. Mais il ne fait aucun doute qu'une langue commune, une longue histoire d'échanges et d'influences mutuelles et une religion partagée ont pesé sur la position et le rythme des protestations dans ces pays et les ont amplifiées. Ainsi nombre des interviewés, surtout parmi les non-politisés, ont-ils mis l'accent sur l'impact significatif des mouvements de soulèvement tunisien puis égyptien et, partant, sur les champs du possible et du faisable qu'ils ont ouverts au Maroc. B. Moncef exprime cet effet de manière éloquente :

Quand j'ai vu ce qui s'est passé en Tunisie, j'ai été possédé, j'ai vu l'espoir ressusciter en moi. En voyant l'Égypte, je me suis dit : « il est impossible que rien ne se passe au Maroc ». J'ai commencé à suivre la dynamique sur Facebook. Un premier mouvement a vu le jour qui s'appelle « Liberté et démocratie maintenant » et on a lancé des discussions sur Facebook. Ensuite est apparu le Mouvement du 20 février. Puis je suis sorti avec ce mouvement dans la rue.

4. Tous mes interlocuteurs du M20F qui sont sans précédent d'activisme sociopolitique organisé vont dans ce sens, notamment : R. Hilana, B. Moncef, A. Mohammed, M. Mustapha, B. Hicham.

5. C'est notamment la position d'A. Mohammed.

6. Sur la question de la genèse du M20F et de sa composition, voir surtout : Bennani-Chraïbi et Jekhllaly (2012), Desrués (2012) et Vairel (2014).

Une autre interlocutrice, R. Hilana, va dans le même sens :

Inspirée par les Mouvements en Tunisie et en Égypte, je rejoins de manière spontanée le Mouvement de contestation au Maroc. Puis avec d'autres on a fait la fameuse vidéo pour appeler les Marocains à manifester le 20 février [...]. Ce sont surtout les revendications d'ordre social, dans les domaines de la santé, de l'éducation et de l'habitat, qui m'ont poussée à rejoindre le Mouvement de protestation depuis le début sur le net.

Mais cette influence va au-delà de l'effet médiatique indirect, surtout pour les pionniers du M20F, dont certains, comme M. Hamza, ont tissé, dès le début, via internet, des réseaux avec des activistes de la région. De même, pour monter leurs premières pages Facebook afin d'impulser une dynamique de protestation virtuelle au Maroc, certains activistes se sont inspirés des expériences tunisienne et égyptienne :

Au début, m'explique un autre fondateur du M20F, on s'est inspiré des pages de Facebook de la Tunisie et de l'Égypte pour créer les nôtres. Puis on a décidé de sortir nous aussi. L'idée au début était de sortir le 27 février et non le 20. Mais on a réalisé que le 27 coïncidait avec la fondation du Polisario, et on ne voulait pas que l'on nous assimile avec un mouvement séparatiste. Puis on a décidé de sortir le 20.

Outre l'impact des cas tunisien et égyptien, ce qui émerge, en fait, de l'ensemble des récits, c'est la diversité des trajectoires des acteurs, politisés ou non, et des fins qui les motivaient. Ainsi, un ancien membre du MUR est-il « sorti pour la première fois pour célébrer la chute de Housni Moubarak ». Puis, par la suite, il s'est « branché » sur Facebook pour suivre la dynamique protestataire. D'autres interviewés ont contribué aux discussions initiales qui y ont été tenues et aux premiers mouvements créés :

J'ai participé, m'explique l'un d'eux, aux premiers mouvements sur Facebook. Il y a eu, tout d'abord, le mouvement « des Marocains s'entretiennent avec le Roi », puis le mouvement « Liberté et démocratie maintenant » et, enfin, le « Mouvement du 20 février pour le changement ». Les discussions sur Facebook focalisaient sur la question du changement. Le 20 février, je suis sorti avec les autres dans les rues de Rabat.

Sur la composition du M20F, mes interlocuteurs réitèrent le caractère pluraliste du mouvement et la diversité de ses revendications socio-économiques et politiques. B. Moncef l'exprime ainsi :

Quand j'ai rejoint le M20F, j'ai constaté une grande diversité de courants et de demandes politiques. Pour moi la demande la plus urgente est une constitution démocratique, seule capable d'éliminer le despotisme et la corruption et de contribuer à un partage équitable des ressources. La corruption et une pieuvre qui tend ses tentacules partout. On ne peut la combattre si on ne crée pas un espace démocratique, grâce à une constitution démocratique.

Cette hétérogénéité du mouvement était rarement considérée comme handicapante, même si elle était de fait difficile à gérer dans la pratique. Le M20F, soulignent plusieurs interlocuteurs, est un « mouvement populaire » qui n'est pas dans une dynamique d'exclusion, tant que les participants respectent sa plateforme et son « éthique démocratique et pacifique »⁷. La capacité du M20F à gérer et absorber les différences, au moins au début de son action, est imputée à trois paramètres supplémentaires non moins importants : 1) le mouvement s'inscrit dans un nouveau paradigme qui n'est pas motivé par la conquête du pouvoir ; 2) le mouvement est acéphale, il refuse les leaderships charismatiques et les décisions sont prises de manière collective lors des AG ; 3) l'appartenance au M20F se fait de manière individuelle et non collective, c'est-à-dire indépendamment des affiliations politiques et politico-religieuses de chacun. Ce dernier point, on le verra, est resté un idéal politique davantage qu'une réalité sur le terrain de l'action. Outre les indépendants, dont certains, on l'a vu, ont une histoire politique ou politico-religieuse et ont pris leur distance avec leurs anciennes appartenances, d'autres acteurs politisés ont rejoint le M20F. Ils représentent différentes tendances et obédiences⁸. L'hétérogénéité du M20F, comme l'ont aussi noté Bennani-Chraïbi et Jeghlaly (2012), renvoie d'une part à la porosité des frontières entre les domaines associatif, syndical et politique, d'autre part au « multi-positionnement » des acteurs qui, mettant en veille leurs anciennes affiliations à des organisations politiques, religieuses ou politico-religieuses, se sont insérés dans d'autres structures d'appartenance ou seulement dans des réseaux d'échange et d'interaction, durables ou ponctuels, basés sur le partage de valeurs, de causes et de ressources. Mais par-delà cette grande hétérogénéité, la composition du M20F a été marquée par une double polarité entre les jeunes indépendants et les acteurs politisés et, parmi ces derniers, entre les tendances de la gauche et les organisations politico-religieuses. Au sein de cette dernière dualité, enfin, deux forces majeures se sont distinguées et ont formé, avec les indépendants, la majorité influente au sein du M20F : la Jama'a et Al-Nahj (La voie démocratique). Cette coprésence est passée par deux moments significatifs qui ont aussi marqué le destin du mouvement de protestation. Le premier est celui de la « suspension » des identités irréductibles et des revendications singulières au sein du M20F, moment que symbolisa le terme fort évocateur de « *camarakh* »⁹. Cette contraction sémantique entre le « camarade » et le « *akh* » (le frère

7. Similairement, B. Hicham affirme : « Le mouvement du 20 février a réussi là où les partis et les syndicats ont échoué. Car il a pu attirer toutes les tendances. Les divergences au sein du mouvement sont gérées de façon démocratique ».

8. Des formations politiques de la gauche et des groupes de la gauche radicale, notamment Al-Nahj (la Voie démocratique) ; des militants de l'AMDH, d'ATTAC Maroc et du Mouvement alternatif pour les libertés individuelles (MALI) ; des organisations syndicales ; des militants d'associations culturelles amazighes ; des membres d'associations politico-religieuse, à l'instar du Jawi, du parti de la Nation (*al-haraka li-l-Umma*), de l'Alternative civilisationnelle (*al-badil al-hadari*), de Baraka, une tendance qui s'est dissociée du PJD après la décision du parti de ne pas soutenir le M20F.

9. Entretiens avec A. Mouna et El-B Malika, deux activistes du M20F de Casablanca.

« islamiste »), réfère justement à cette consonance et convergence des horizons. Plus tardif, le second moment a été celui de la « radicalisation » du tandem la Voie démocratique et Justice et bienfaisance, qui a refusé de s'aligner sur la demande des autres membres du M20F de fixer la « monarchie parlementaire » comme horizon légitime et raisonnable des revendications. Ce moment de polarisation de ce tandem, constitué d'un groupe d'extrême gauche, al-Nahj, et d'une association politico-religieuse, Justice et bienfaisance, est symbolisé par une autre contraction sémantique forgée par certains membres du M20F : *Al-Nahj wa l-Ihsan* (la Voie et la bienfaisance).

Les jeunes de la Jama'a ont été accusés de « recevoir les consignes d'en haut », c'est-à-dire de leur hiérarchie, et de « descendre » en surnombre lors de certaines AG et marches pour faire passer l'agenda politique de leur propre organisation. Leur participation au M20F ainsi que la suspension de leur idéologie politico-religieuse ont été suspectées d'être seulement stratégiques. « Les membres de la Jama'a nous disaient : "laissez-nous faire tout d'abord la révolution, puis nous passerons à la discussion par la suite" », m'explique un membre fondateur du M20F de Casablanca. Selon lui, la Jama'a, étant bien organisée et disposant d'une large base de membres et sympathisants, « sera la première à récolter les fruits d'une éventuelle révolution ». Il faut rappeler qu'au fil des marches et des manifestations, les jeunes de Jawi se sont, en effet, illustrés par leur discipline, leur organisation et leur nombre important qui ont donné de la prestance et de la force au M20F. « Certains membres de notre Jama'a sont plus actifs que d'autres et certains participent à tour de rôle », m'explique un activiste de Jawi. Ce mode alternatif de participation est interprété de différentes façons : si pour certains, il est un indice qu'aucune forme de récupération n'était envisagée, pour d'autres, il est le signe d'une « démonstration de force » qui visait à intimider les autres membres et à imposer la loi du plus fort. Par ailleurs, le discours officiel, réitéré par certaines voies académiques et médiatiques, allait dans le même sens. La Jama'a était accusée, avec des organisations de l'extrême gauche, d'utiliser le M20F pour « servir des objectifs liberticides ». Ainsi leur objectif primordial aurait-il surtout été de se confronter avec l'État afin d'entraver le « processus de réforme visant à faire entrer le Maroc dans une nouvelle ère de démocratisation et de modernisation » (Aswab, 2011).

Ces propos visent à dissocier le M20F de sa plus grande force, alors que les militants de Jawi que j'ai interviewés ont catégoriquement récusé de tels reproches. Sans doute le M20F représentait-il pour les dirigeants de la Jama'a une plateforme susceptible de les confirmer dans leurs choix stratégiques (la « rue et non les institutions »)¹⁰, et de réitérer leur position politique critique envers le pouvoir monarchique. Dans une lettre ouverte, signée en février 2011, le cheikh fondateur de la Jama'a, Abdessalam Yassine,

10. Voir, à ce sujet, l'entretien de Hassan Bennajeh, membre du Secrétariat général de la Jama'a, dans l'hebdomadaire *al-Machaal* du 22 décembre 2011, n° 305.

faisait justement référence au mémorandum qu'il avait déjà envoyé en 2000 à Mohammed VI, quelques mois seulement après son intronisation, dans lequel il avait « tiré la sonnette d'alarme sur le risque des promesses non tenues », ce qui, selon lui, « ne pouvait que pousser à bout une jeunesse subissant le chômage et la misère » (Sehimi, 2011 : 16). Le Cheikh réitérait, ainsi, dans sa nouvelle missive, la nécessité d'une réaction urgente, mais pacifique, contre le totalitarisme et contre le pervertissement de la vie économique et politique. Il a appelé, entre autres, à la mise sur pied d'une assemblée constituante afin d'élaborer une nouvelle constitution apte à instituer la séparation des pouvoirs et l'indépendance de la justice. Yassine a également dénoncé la corruption ainsi que « l'accaparement des richesses nationales et la mainmise de l'institution monarchique et de son entourage privé sur l'économie nationale et les deniers publics » (*ibid.* : 17). Outre la corruption économique, le Cheikh visait aussi la corruption morale, déplorant la déchéance des valeurs qui mine la société et la réduction de la religion à des rites qui en excluent son référentiel de justice, d'éthique et de vérité.

La posture des activistes de la Jama'a reflète, me semble-t-il, moins une volonté de phagocyter le M20F et de le transformer en un médium organisationnel pour imposer un agenda politico-religieux qu'une attitude de principe vis-à-vis du M20F. Premièrement, celui-ci n'était qu'une étape dans une histoire de « véritable militantisme » à laquelle les membres de Jawi ont fortement contribué et pour laquelle ils se sont sacrifiés : « avant Bouaazizi, que Dieu ait son âme, m'affirme l'un d'eux, il y avait un véritable militantisme », mené par la Jama'a s'entend. Deuxièmement, le M20F fournissait un espace et un moment politique favorables pour que les membres de l'Association de Yassine puissent s'exercer à l'action militante et citoyenne avec d'autres composantes de la société. Troisièmement, les revendications sociopolitiques de Jawi ne convergeaient que partiellement avec celles du M20F, notamment sur la place de la religion dans la politique et la société, quand bien même leurs demandes socio-économiques concordaient avec certaines réclamations du M20F concernant surtout l'inégalité des chances et la distribution des richesses. Ce qui dérangeait dans la position de la Jama'a, me semble-t-il, c'était moins sa stratégie politique – qui, il faut le rappeler, désapprouve dans la théorie comme dans la pratique la violence – ou sa posture religieuse et moralisante que la radicalité de ses positions idéologiques qui désavoue la légitimité politico-religieuse de la monarchie en place. Cette posture explique, on le verra, leur désaccord avec les autres composantes du M20F sur la question de la « monarchie parlementaire ».

Contrairement au Jawi, l'autre grand groupe « islamique » du pays, le PJD, a, quant à lui, refusé de manière officielle toute participation au M20F. Certes, la jeunesse du parti a publié une déclaration de soutien le 17 février, mais elle l'a aussitôt retirée, s'alignant sur la position ferme de son secrétaire général, Benkirane. Dans une sortie médiatique remarquée, celui-ci a exprimé à la fois son refus de prendre part au mouvement de protestation et son soutien à la monarchie. Mais à dire vrai, sa position était quelque peu ambivalente,

surtout au début et avant les élections remportées par son parti. Si son soutien à la monarchie était indéniable, il reconnaissait, tout de même, les raisons de la grogne populaire, non pas contre le souverain en personne, plutôt contre certains de ses proches, ceux-là même qui ont été pointés par les manifestants du M20F comme source de corruption politique et économique. Mais la décision de Benkirane n'a pas fait l'unanimité. Des figures influentes du parti ont gelé leur adhésion au secrétariat général et un nombre de jeunes a constitué le groupe « Baraka » (littéralement : ça suffit !) qui a décidé de participer au M20F. Cette tendance à la « dissension » restait, néanmoins, marginale au sein du PJD, non seulement parce que les « fâchés » ont fini par regagner les rangs du parti – quelques-uns sont d'ailleurs devenus ministres plus tard –, mais parce qu'aussi, et surtout, la majorité a opté pour cette position ambivalente de l'entre-deux que certains de mes interviewés désignent comme une « troisième voie », autrement dit : « non au M20F mais non au statu quo aussi ». Cette position reflète la démarche institutionnelle du PJD qui, contrairement à celle de la Jama'a, prône la réforme de l'intérieur et désapprouve toute approche « révolutionnaire ».

Mustapha Khalfi, à l'époque membre du Conseil national du PJD¹¹, exprime de manière plus claire la nature de cette troisième voie qui, selon lui, se place entre la « révolution » et le « vieux système du contrôle politique ». « Nous avons la monarchie, affirme-il, et au sein la monarchie, nous essayons de mettre en place un processus de réformes sérieux et soutenu, sans perdre notre stabilité ». Il situe cette voie dans le cadre d'une « exception marocaine » : celle essentiellement d'une monarchie qui a, historiquement, joué un rôle majeur d'unification, notamment grâce à la légitimité religieuse qui lui a donné les capacités d'entreprendre des « réformes » et des « interprétations modérées de l'islam ». Son rôle central dans la promotion et la préservation du pluralisme lui a aussi permis, selon lui, de mener le pays vers davantage de « réformes démocratiques ». Ce pluralisme a été, en outre, renforcé par l'intégration des « partis islamiques modérés », dont son propre parti, le PJD. En effet, cette troisième voie, se situant entre la « reproduction autocratique » et le véritable accomplissement d'une « transition démocratique », a orienté l'action et le discours politiques du PJD selon deux principes directeurs : 1) la demande de changement dans un cadre de stabilité qui respecte l'environnement politique ambiant ; 2) l'utilisation de l'« ambiance révolutionnaire » comme un instrument de pression afin de réaliser des « réformes consistantes ». Les dirigeants du parti auraient ainsi utilisé de façon « pragmatique » le moment « révolutionnaire » pour contrer les « approches despotiques » et pour proposer, voire imposer, des « réformes politiques et constitutionnelles courageuses »¹².

11. Il est l'actuel ministre de la Communication. Je fais ici référence à son discours « Islamist Political Parties and Governing » prononcé dans le cadre de : *The Carnegie Endowment for International Peace: Political Transition and New Constitution*.

12. On trouve le même argument chez Talidi (2012), un auteur du PJD.

Revendications du M20F et réaction du pouvoir

Les demandes du M20F, on l'a vu, sont nombreuses et multiples. Elles sont de natures socio-économique et politique qu'on peut résumer en deux grands thèmes liés l'un à l'autre : 1) séparer l'économique du politique ; 2) séparer le politique du religieux. Dès la première marche, les manifestants ont pointé ces formes d'association comme source de corruption politique et économique. Ainsi, les revendications et les indignations du genre « Non à l'association entre pouvoir et richesse ! » ou encore « Soit le pouvoir soit la richesse ! » ont-elles été scandées et écrites sur des pancartes et banderoles, ciblant parfois directement le holding royal et ses prolongements économiques. Les manifestants du M20F ont ciblé de manière plus générale la corruption et ses sources, notamment l'économie de la rente, le favoritisme social et la mauvaise gouvernance. M. Ouidad, l'une des figures fondatrices du M20F, présente comme suit les revendications du mouvement : « le M20F a trois demandes majeures. Politiquement, on revendique une constitution démocratique. Sur le plan économique, on veut combattre l'économie de la rente. Au niveau social, on conteste la mauvaise gouvernance ».

En fait, les revendications d'ordre économique ne sont que les prolongements de demandes politiques et constitutionnelles plus explicites, sachant que les premières, selon beaucoup de mes interviewés, ne peuvent se réaliser sans les secondes. Ces demandes concernaient la dissociation des pouvoirs et une révision constitutionnelle qui prenne sérieusement cette séparation en compte. De même les activistes du mouvement et les manifestants ont-ils revendiqué une « monarchie parlementaire dans laquelle le roi règne mais ne gouverne pas ». Ils ont surtout ciblé la fusion du politique et du religieux et les sources sacrées de la légitimité politique. L'article 19 de la Constitution était tout particulièrement pointé du doigt. Les manifestants ont demandé l'abrogation de ce fameux article, souvent qualifié à lui seul de « supra Constitution », comme en témoignent les slogans suivants : « *Al-fasl 19, game over* » ; « Aujourd'hui le 20 février, à bas l'article 19 ». Selon cet article, le roi est *amir al-mu'minin*, Commandeur des Croyants. Il est donc à la fois un amir, chef politique, et un imâm, chef religieux. Les termes et les modes de transmission sont précisés par d'autres articles de la Constitution, surtout les articles 20, 23 et 29. Si les deux derniers réitéraient la sacralité de la personne du roi et consacraient ses pouvoirs absolus, l'article 20 désignait le mode de transmission de ce pouvoir politico-religieux. Celui-ci est héréditaire et se transmet de père en fils aux descendants mâles en ligne directe et par ordre de primogéniture.

En dénonçant l'article 19, les manifestants visaient les fondements sacrés de la légitimité politique et leur répercussion sur les rapports sociaux et politiques : « Pas de place à la sacralité en politique », peut-on lire dans d'autres pancartes et banderoles agitées par les manifestants. Aux yeux des activistes, cette sacralité royale, s'exprimant en termes d'inviolabilité, d'inégalité sociale et d'impunité juridique, compromettait non seulement les fondements de la

justice et de l'impartialité mais aussi l'idée même de citoyenneté. Les slogans comme « Non à une constitution d'esclaves ! » et « Pas de sujets. Pas de sacralité. C'est notre peuple qui choisit ses politiques » résumaient bien la position du M20F sur ce double effacement du politique et de la citoyenneté. Ainsi, selon certains de mes interlocuteurs, N. Khalid et EA. Mohammed en l'occurrence, corruption et despotisme sont intimement liés. Car, selon eux, le vide socio-politique généré par l'absence de toute opposition politique effective, d'une concurrence économique transparente et d'une active participation citoyenne – à cause justement des bases sacrées de la légitimité politique – a été occupé par une culture très complexe de « favoritisme » social, économique, politique et même religieux.

Le 9 mars 2011, Mohammed VI prononce un discours dans lequel il annonce une réforme constitutionnelle – l'inscrivant dans la ligne des réformes qu'il a déjà amorcées – et présente une feuille de route articulée autour de plusieurs points dont certains concordent avec les demandes du M20F, notamment celles relatives au renforcement des libertés publiques et des droits de l'homme, à l'indépendance de la justice et à la séparation des pouvoirs. Mais l'initiative a été jugée « insuffisante » par la majorité des activistes du mouvement, d'autant que le roi a nommé lui-même une commission consultative de révision de la Constitution – contrairement à la demande d'une assemblée constituante élue – et a posé la Commanderie des croyants parmi les constantes immuables de la nation qui ne doivent pas être touchées par la réforme¹³. Pour certains, la réforme ne répond pas à la demande d'une « monarchie démocratique », tant que le roi continue de monopoliser les pouvoirs politique et religieux. Certes, dans la réforme annoncée, l'article 19, qui constitutionnalisait ce double pouvoir, a été abrogé et ses dispositions partagées entre deux articles, art. 41 et art. 42¹⁴. Mais cette répartition a été jugée « superficielle » ou « cosmétique » par une grande partie du M20F¹⁵.

Dans la même intention de désamorcer le mouvement de protestation, des élections législatives anticipées, prévues pour l'année 2012, sont annoncées. Le 25 novembre 2011 voit la victoire électorale du PJD, qui devient ainsi la première force politique du pays. La réussite d'un mouvement à référent islamique et ses arrangements avec une géographie politique composite ainsi qu'avec la monarchie élucide, sans doute, un processus complexe de reconfiguration des

13. Les autres sont : la monarchie ; le caractère islamique de l'État ; l'unité nationale et l'intégrité territoriale ; le choix démocratique.

14. Cette nouvelle répartition sépare ainsi les deux fonctions du roi : celle de « chef de l'État » qui symbolise l'unité de la Nation et assure la pérennité et la continuité de l'État, grâce à son rôle d'« Arbitre suprême » (art. 42) et celle de « Commandeur des croyants » (*amir al-mu'minin*) qui veille au respect de l'islam et garantit le libre exercice des cultes (art. 41).

15. C'est l'argument réitéré, notamment, par B. Moncef, B. Hicham et R. Omar, pour qui la nouvelle constitution ne réalise pas la véritable démocratie : les avancées qu'elle stipule restent marginales, tant que le roi reste au centre de toutes les décisions politiques, économiques et religieuses. Selon eux, la réforme constitutionnelle est un changement « cosmétique » et ne touche pas au fond ; elle n'est qu'une « ruse » qui offre des « demi-mesures ».

rapports entre le politique et le religieux. Vis-à-vis de cette victoire, la position des membres et sympathisants du M20F était presque unanime, mais quelque peu ambivalente. Ainsi en va-t-il, par exemple, de certains activistes pour qui ce succès reflète en fait la réussite des « slogans du mouvement du M20F ». Pour eux, le parti avait repris, pendant sa campagne électorale, une grande partie de ses slogans contre la politique de corruption. En outre, s'il est vrai que les élections étaient transparentes et qu'une majorité non négligeable avait bel et bien voté pour le PJD – montrant ainsi leur volonté de tester un parti politiquement « vierge » –, l'ensemble du processus, de la réforme constitutionnelle à l'élection du parti islamique, n'est qu'une « mise en scène », dans laquelle le PJD a accepté de jouer un rôle important pour désamorcer la dynamique de la « révolte ». Car même à la tête du gouvernement, le pouvoir du PJD reste périphérique. Il est doublement limité, par la constitution et par la concurrence du « cabinet royal »¹⁶ qui, lui, possède tous les pouvoirs effectifs. Le parti islamique est considéré, dès lors, comme l'« issue de secours » et la « dernière carte politique » que le pouvoir central a habilement utilisées pour donner l'« illusion d'une transition démocratique », se donnant par là une « nouvelle crédibilité » et contenant le mouvement de contestation¹⁷.

Le PJD est, certes, le grand gagnant de ce mouvement de protestation, affirme l'un de mes interlocuteurs. En tant que parti politiquement vierge, il a été utilisé par le pouvoir pour donner une crédibilité aux changements constitutionnels. Mais en présence d'un autre gouvernement d'ombre, représenté par les conseillers du roi, le PJD est sans pouvoir réel. En plus, le PJD n'a ni le courage ni l'audace, ni non plus les potentiels politique et intellectuel pour contrer la corruption économique et politique¹⁸.

On retrouve là l'argument avancé par les membres de la Jama'a, avec, de surcroît, des conséquences immédiates sur leur engagement dans la dynamique protestataire. Dans les semaines qui ont suivi le succès du PJD, le Jawi a, en effet, annoncé son retrait du M20F. Dans une déclaration officielle, ce retrait est justifié par le fait que les réformes apportées par le pouvoir sont « cosmétiques » et « reproduisent l'esprit du despotisme ». Ainsi, le fait que le pouvoir ait « laissé le PJD gagner et diriger un gouvernement sans pouvoir effectif » n'est qu'une stratégie pour « absorber la colère populaire », « avorter les espoirs du peuple qui souhaite un changement véritable » et « prolonger la vie du Makhzen ».

16. Représenté par les nouveaux conseillers royaux, dont A. Mennouni, qui avait présidé la commission de révision de la constitution, et F. A. El Himma, le fondateur du PAM.

17. Ainsi selon M. Ouidad : « c'est pour chercher une crédibilité que le pouvoir a laissé le PJD gagner. Pour se donner un nouveau souffle aussi. Mais que ce soit le PJD ou un autre parti, le véritable pouvoir reste entre les mains du Makhzen ». Le terme « Makhzen » désigne le pouvoir central et l'ensemble de ses institutions politiques, économiques, culturelles et religieuses.

18. Même argument avancé par B. Hicham : « Le PJD était la seule carte du pouvoir pour calmer les protestations. Si un autre parti, le PI par exemple, avait réussi ça allait s'enflammer au Maroc [...] ». Le PJD ne peut rien changer. Il n'a pas le pouvoir. Ce n'est qu'un parti de façade. Le véritable gouvernement est celui désigné par le roi ».

Une telle stratégie vise également tant à « souiller la réputation des islamistes » qu'à apporter une nouvelle « légitimité religieuse à l'islam officiel du Makhzen qui instrumentalise la religion pour justifier le despotisme¹⁹ ». Cet argument est repris, souvent avec des élaborations fort évocatrices, par tous les sympathisants de la Jama'a que j'ai interviewés. Ainsi, selon C. Mohammed :

Le Makhzen était très intelligent dans sa réaction contre le mouvement de protestation. Il a pris des mesures intelligentes qui lui ont donné une popularité : les réformes constitutionnelles, les élections anticipées qui ont permis au PJD d'arriver premier. Ceci a affecté l'impact du mouvement du 20 février, qui s'est affaibli progressivement et nous ne voulions pas qu'il meure entre nos mains.

Et d'ajouter, sur le succès du PJD :

Le Makhzen ne pouvait pas se permettre de laisser le PAM arriver premier et gouverner, alors que dans les autres pays ce sont les islamistes qui ont pris le pouvoir ; ça aurait été suicidaire. Le Makhzen ne pouvait qu'encourager la montée du PJD qui représentait son salut. Le Makhzen s'est servi du PJD pour se redonner une légitimité politique et religieuse, pour retrouver un nouveau souffle pour quelques années encore (...). Benkirane désirait tant devenir premier ministre ; le Makhzen, compte tenu la conjoncture, acceptait qu'il le devienne à ce moment de l'histoire, pour servir ses desseins despotiques.

L'analyse de M. Mohammed, un autre sympathisant de la Jama'a, est moins nuancée, surtout en ce qui concerne le retrait de son mouvement du M20F :

Notre militantisme ce sont les autres qui en ont profité. Le PJD a récolté les fruits de notre activisme. On s'est retiré du M20F pour que le PJD n'instrumentalise pas la Jama'a dans sa confrontation avec le pouvoir. Le PJD, et surtout Benkirane, ne voulait pas que nous quittions le M20F pour qu'il puisse continuer à marchander avec le pouvoir en position de force. Ce que Benkirane voulait, il l'a finalement obtenu ; ce que la Jama'a veut, elle ne l'a pas encore atteint. Nous sommes une force tranquille. Après le M20F, le militantisme prendra d'autres formes.

Non à la monarchie parlementaire ! Le projet califal de la Jama'a

Par-delà le discours officiel des dirigeants de Jawi, le retrait de ses militants du M20F a, sans doute, d'autres raisons stratégiques. D'abord, les processus constitutionnel et électoral ont grandement affaibli la dynamique protestataire et ont, partant, accru la responsabilité de la Jama'a au sein du M20F, en ce

19. Déclaration officielle de la Jama'a sur son site internet : <http://www.aljamaa.net> (19 décembre 2011). Toutes les interventions médiatiques de ses membres influents sont allées dans ce sens, voir notamment les positions d'Arsalane (dans le journal *Akhbar al-yawm* du 24-25 décembre 2011, n° 632), d'El Hamdaoui (dans l'échange interactif avec les internautes sur le site de la Jama'a : <http://www.aljamaa.net/ar/live/discussion.php?id=68>, 23 février 2012) et de Bennajeh (dans l'hebdomadaire *al-Machaal*, 22 décembre 2011, n° 305).

sens que tout échec de ce mouvement lui serait imputé. D'autre part, par son retrait, elle voulait, fort probablement, affaiblir davantage la position du PJD dans ses négociations avec le pouvoir central et réduire ainsi ses chances de réussite politique. Ces deux explications vont dans le même sens que des analyses données par les membres « indépendants » du M20F. Si pour certains, c'est la « peur » de Jawi de se « découvrir » et de « montrer les limites » de ses capacités de mobilisation qui l'avait poussé à se retirer²⁰, pour d'autres c'est, plutôt, la crainte d'être instrumentalisé dans les négociations politiques entre le PJD et le « Makhzen »²¹. Une crainte corollaire à la volonté de fragiliser la position du premier dans ces négociations et de s'imposer ainsi, plus tard, comme la véritable alternative islamique. Cela dit, la situation des activistes de la Jama'a au sein du M20F, on l'a vu, était flottante bien avant le succès électoral du PJD, à cause notamment de la question de la « monarchie parlementaire » qui s'était imposée, contre la volonté de ses militants, comme la revendication politique « ultime » du Mouvement de protestation. Ainsi, outre les raisons déjà avancées, C. Mohammed ajoute :

M20F n'est plus ce cadre efficace pour militer, d'autant plus que la monarchie parlementaire est devenue, petit à petit, le plafond des revendications du mouvement. La monarchie parlementaire est un leurre [...]. En fait ce qui pose réellement problème c'est la commanderie des croyants [...]. L'article 19 n'a pas été supprimé, mais remplacé par deux autres articles, 41 et 42. Le califat est notre destin ; c'est la parole de la prophétie. Le califat selon la voie prophétique est la seule bonne façon de gouverner.

Il faut rappeler ici qu'à partir de 2004, l'idée d'une instauration imminente, entre 2006 et 2010, du califat était devenue très populaire au sein de la Jama'a. Cette conviction était fondée sur des prémonitions oniriques qui désignaient le Cheikh Yassine et sa communauté comme les héritiers légitimes du pouvoir politico-religieux. C'est pourquoi j'ai tout de suite rétorqué à mon interlocuteur : « mais le rêve du califat que vous aviez annoncé pour 2006 puis 2010 ne s'était pas réalisé ? ». « Il s'agit d'erreurs d'interprétations », réagit-il :

Tant de la part des observateurs externes que de la part de certains membres de la Jama'a. Le rêve est une vérité ; elle fait partie de la prophétie. Mais l'erreur réside dans les interprétations qui ont été données à ces rêves. On n'aurait pas dû affirmer que le califat sera établi en 2006 ou en 2010. Il aura lieu, certainement, mais on ne saurait dire quand exactement. Le califat est un long processus.

20. Selon M. Hamza, par exemple, « Le Jawi a réalisé qu'il avait un pouvoir de mobilisation limité par rapport à ce qu'il annonçait. C'est la peur que l'on dévoile ses limites qui l'a poussé à se retirer du M20F ».

21. C'est la position notamment de R. Omar pour qui « le retrait du Jawi s'explique par le fait qu'il ne voulait pas garantir la réussite du PJD. Car, étant majoritaire au sein du M20F, le Jawi pourrait assurer une sorte de pression que le PJD voudrait instrumentaliser dans ses négociations avec le pouvoir ».

Mais par-delà ce califat rêvé, la pensée politique de Yassine comprend toute une théorie du califat selon laquelle le retour au pouvoir califal serait l'ultime phase et la sortie d'un cycle de *pervertissement* du pouvoir qui avait déjà commencé avec la première royauté omeyyade – *al-mulk al-'âdd* (une royauté mordante) – et continue sous la forme des royautés actuelles que Yassine englobe sous l'expression *al-mulk al-jabri* (royauté despotique). La transmission héréditaire du pouvoir est, de manière générale, un perversissement du califat bien-guidé des premiers compagnons du Prophète. Selon la doctrine du Cheikh, le califat s'accomplira moins par une « révolution populaire » que par un soulèvement spirituel, *qawma*, qui mènera progressivement mais sûrement à un changement politique radical (Rhani, 2014). Cette posture politico-religieuse explique sans doute pourquoi les militants de sa Jama'a se sont opposés à la notion de « monarchie parlementaire », comme elle explique la crainte de certains membres du M20F d'être manœuvrés et entraînés, par les activistes de Jawi, dans une aventure politique qui profiterait exclusivement à ces derniers, avec le grand risque de produire une autre forme de pouvoir politico-religieux, le califat.

Le Mouvement de protestation marocain s'est donc trouvé fortement « affaibli » par la position des deux grands mouvements islamiques du pays, l'un y adhérant mais ne partageant pas ses visions et revendications (la monarchie parlementaire et la séparation des pouvoirs), l'autre s'y opposant, tout en adhérant, probablement, à certaines de ses demandes de réforme, notamment celles qui concernaient la justice sociale et la bonne gouvernance économique et politique. Ainsi, entre l'idéal d'un califat, basé essentiellement sur l'idée de la commanderie des croyants, et le pragmatisme d'un islam démocratique, référant à une commanderie des croyants historico-culturelle et désapprouvant toutes formes de ruptures radicales, on peut se demander si l'on n'est pas, dans les deux cas, dans une sorte de « continuité » avec le pouvoir monarchique. Si pour la Jama'a cette continuité est surtout idéologique, voire mythico-mystique (Rhani, 2014), mais se traduit par une divergence politique sur les voies d'actualisation de l'idéal prophétique, pour le PJD, elle est essentiellement sociopolitique – et vise à assurer le maintien tant de la cohésion sociale que du statut de l'islam. Dans ce dernier cas, on l'a vu, la continuité se définit comme une « troisième voie », celle qui se situe entre la rupture démocratique et la reproduction autocratique.

Islams, politique et scénarios postrévolutionnaires

Si avant les soulèvements, les sciences sociales étaient pointées du doigt pour leur manque de préscience, après les événements, les analyses futuristes se sont multipliées, surtout après les succès répétés des partis à référent islamique dans les élections parlementaires ou présidentielles qui ont suivi. Les plumes et les voix tant académiques que médiatiques se sont, en effet, précipitées pour imaginer des scénarios « postrévolutionnaires » à l'aune des idéaux politiques et discursifs des partis islamiques, qui pour certains ont « détourné » les

« révoltes » du Maghreb et de l'Orient²². Les uns et les autres ont imaginé le succès des partis à référent islamique comme un éventuel retour de l'islam. Autrement dit, l'« islam politique » est pensé comme le médium stratégique par lequel l'islam finit toujours par revenir. Par ailleurs, les expériences iranienne et turque sont posées comme les deux modèles antinomiques, entre lesquels ce retour islamique pourrait s'articuler²³. Ultimement, pour certains auteurs, ce retour de l'islam-isme pourrait éventuellement mener à un retrait de l'« islamisme », menant de facto à un « post » ou un « néo-islamisme » capable d'engager une réforme radicale de ses propres idéologies et idéaux²⁴.

On peut d'emblée remarquer que deux problèmes majeurs minent ces analyses. Elles sont, d'une part, foncièrement évolutionnistes. Elles supposent en effet la sécularisation, appréhendée comme l'éviction du religieux du monde politique, comme stade ultime du processus « postrévolutionnaire ». Les préfixes « post » et « néo » illustrent justement une évolution graduelle d'un stade fortement religieux à un autre stade où le rapport avec la religion s'affaiblit et se « sécularise ». Ainsi, le néo-islamisme postrévolutionnaire est considéré comme une étape post-post-islamiste dans laquelle l'« islamisme » se modernise par l'abandon de ses positions idéologiques, religieuses et politiques « classiques ». C'est au prisme de cet évolutionnisme qu'il faudrait également lire les analyses qui avancent les expériences turque et iranienne comme les deux modèles postrévolutionnaires possibles. La première renvoie à un « islamisme » sécularisé (l'après-islamisme) : le modèle idéal à suivre. La seconde réfère à une forte islamisation du politique et du social : il exemplifie ainsi l'échec de la révolution (l'avant-révolution)²⁵.

Elles sont, d'autre part, essentialistes. En effet, elles prennent les catégories et les acteurs, notamment l'« islam », les « islamistes », la « modernité », la « sécularisation », l'« expérience » turque ou iranienne, pour des principes bien établis et immuables. L'expérience turque serait ainsi une étape intermédiaire entre l'« islamisme », où la religion gouverne la sphère du politique, et le « sécularisme » où c'est, au contraire, le politique qui dicte la place du religieux dans la société. Aussi oublie-t-on que ni le modèle turc ni le modèle iranien (ni même le modèle de sécularisation moderne) ne sont des fatalités historiques, mais plutôt des expériences contingentes qui dépendent des contextes historiques et socioculturels dans lesquels elles ont émergé et pris sens. Souvent, dans cette perspective essentialiste, les « islamistes » sont considérés comme des excroissances sociologiques moins affectées par les changements anthropo-historiques et sociopolitiques, en l'occurrence ceux

22. Voir, notamment, Bradley (2012) et Goldberg (2012).

23. Voir surtout Kuru (2013) et Torelli (2012).

24. Voir Bayat (2011), Khalifa (2012), Roy (2012), Wright (2012) et Chamkhi (2013).

25. Voir aussi Al-Azm (2011), *Financial Times* (2011, 21 décembre) et Cavatorta (2012). D'autres auteurs réfèrent au modèle turc non pas comme un « néo-islamisme », mais comme un « néo-sécularisme » qui ne contredit pas l'islam (Kuru, 2013), tandis que Ramadan (2012) propose la Turquie comme un modèle de réconciliation entre les islamistes et les sécularistes et comme un projet alternatif à la modernité.

relatifs aux processus complexes de modernisation, que par leurs idéaux religieux inscrits dans les textes et les principes sacrés²⁶. Par conséquent, la pluralité des postures religieuses est gommée et les débats historiques sur les relations entre politique et religion, qui ont traversé le monde musulman depuis l'époque fondatrice, sont obscurcis, voire ignorés. Ainsi, à l'instar de certaines positions fondamentalistes qui subordonnent la réussite d'un futur politico-religieux aux possibilités de réactivation d'un modèle historique idéal, celui de la période prophétique au premier chef, ces analyses politiques ne font que proposer un modèle alternatif, inscrit lui aussi dans une autre temporalité, celle d'une sécularisation à l'occidentale.

Le succès électoral du PJD, comme celui des autres partis à référent islamique de la région, est, avant tout, un fait politique. Il ne peut être réduit à une forme de « retour du religieux » (Rhani, 2015), et aux représentations ou croyances religieuses véhiculées par les islamistes. La réussite politique de ces derniers s'explique par un ensemble contingent de paramètres sociétaux et politiques et non pas par un dessein culturel ou religieux. Le désir d'un retour à l'islam, s'il est effectivement le moteur de l'activisme politico-religieux de certaines factions de l'islam politique, – à l'instar du Jawi, (faire régner la charia sur la sphère politique et publique) – ne peut à lui seul permettre de comprendre le succès politiques des partis islamistes. Associer les deux c'est confondre les intentions des acteurs et leurs actions avec l'élan imprévisible de l'histoire elle-même.

Zakaria RHANI

Université Mohamed V-Rabat

Institut universitaire de la recherche scientifique

zrhani@gmail.com

26. On trouve le même argument tant chez les « islamistes » que chez certains académiciens. Tariq Ramadan (2012), qui combine les deux postures, opère une séparation entre politique et religion qu'il veut non séculariste. Mais, il le fait par un simple glissement sémantique, en remplaçant la conception islamiste d'« État islamique » par « État civil ».

Bibliographie

- AL-AZM Sadek, 2011, « Arab Nationalism, Islamism and the Arab Uprising », *LSE, Middle East Centre*, <http://www.lse.ac.uk/website-archive/publicEvents/pdf/20111130%20Sadek%20AI%20Azm.pdf>
- ASWAB Mohamed, 2011, « Al Adl Wal Ihssane et le 20 février : Pourquoi la Jamaâ cherche la confrontation avec l'état ? », *Aujourd'hui le Maroc*, 27 mai, <http://aujourd'hui.ma/focus/al-adl-wal-ihssane-et-le-20-fevrier-pourquoi-la-jamaa-cherche-la-confrontation-avec-letat-77398>
- BAYAT Asef, 2011 April 26, "The Post-Islamist Revolutions", *Foreign Affairs*, <http://www.foreignaffairs.com/articles/67812/asef-bayat/the-post-islamist-revolutions>
- BENNANI-CHRAÏBI Mounia et JEGHLLALY Mohamed, 2012, « La dynamique protestataire du mouvement du 20 février à Casablanca », *Revue française de science politique*, 5, 62, p. 867-894.
- BRADLEY John R., 2012, *After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*, New York, Palgrave MacMillan.
- CAVATORTA Francesco, 2012, « The war on Terror and the Transformation of Political Islam », *Religion Compass*, 6, 3, p. 185-194.
- CHAMKHI Tarek, 2013, « Neo-Islamism: Post Arab Spring », *Australian Political Studies Association Annual Conference*, Murdoch University.
- DESRUES Thierry, 2012, « Le Mouvement du 20 février et le régime marocain : contestation, révision constitutionnelle et élections », *L'Année du Maghreb*, « Un printemps arabe ? », 8, p. 359-389.
- GOLDBERG Jeffrey, 2012, « Is the Arab Awakening a victory for Islamism? », *The Atlantic Monthly Group*, <http://theatlantic.com/archive/2012/01/is-the-arab-awakening-a-victory-for-islamism/250806>.
- KHALIFA Sherif, 2012, « The Neo-Islamists », *Foreign Policy Journal*, <http://www.foreignpolicyjournal.com/2012/01/29/the-neo-islamists/>
- KURU Ahmet T., 2013, « Muslim Politics without an "Islamic State": Can Turkey's Justice and Development Party be a Model for Arab Islamists? », *Policy Briefing*, Doha, Brookings Doha Center.
- RAMADAN Tariq, 2012, *Islam and the Arab awakening*, Oxford, Oxford University Press.
- RHANI Zakaria, 2014, *Le pouvoir de guérir. Mythe, mystique et politique au Maroc*, Leiden-Boston, Brill.
- RHANI Zakaria, 2015, « Révoltes arabes et islams politiques : retour du religieux ou transition politique ? », in Marie-Claude Haince et André Tremplay (éds.), *Crise et mise en crise, Actes du colloque de l'ACSALF 2012*, Ottawa, Presses de l'ACSALF, p. 23-43.
- ROY Olivier, 2012, « The New Islamists », *Foreign Policy*, http://www.foreignpolicy.com/articles/2012/04/16/the_new_islamists
- SEHIMI Mustapha, 2011, « Les Islamistes d'Al Adl Wal Ihsane se positionnent », *Maroc-Hebdo International*, 11 février, p. 16-17.
- TALIDI Belal, 2012, *Al-Islamiyûn wa al-rabî' al-'arabî... Les islamistes et le printemps arabe...*, Beyrouth, Markaz Namaa.
- TORELLI Stefano Maria, 2012, « The "AKP Model" and Tunisia's Al-Nahda: From Convergence to Competition? », *Insight Turkey*, 14, 3, p. 65-83.

VAIREL Frédéric, 2014, *Politique et mouvements sociaux au Maroc. La révolution désamorcée?*, Paris, Presses de Sciences Po.

VEYNE Paul, 1978, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.

WRIGHT Robin, 2012, *The Islamists are coming: who they really are?* Washington, Woodrow Wilson Center Press.

Dynamiques de protestation et processus politico-religieux au Maroc

La dynamique protestataire au Maroc initiée par le Mouvement du 20 février (M20F) a déclenché un ensemble de processus politico-religieux assez significatifs des débats sociopolitiques sur la place de l'islam et de la sacralité dans l'espace public. Outre les demandes contrastées du M20F de séparer, ou non, les pouvoirs et la réaction de la monarchie à ces revendications, ces processus concernent aussi l'implication de mouvances politiques à référent islamique. Deux postures sont analysées: celle d'un islam pragmatique qui prône une démarche participative et réformiste, acceptant le jeu démocratique; celle d'un islam millénariste qui, s'opposant au pouvoir monarchique et ses institutions, prône un système politico-religieux basé sur le principe du califat.

Mots-clés: Maroc, Mouvement de 20 février (M20F), processus politico-religieux.

Dynamics of protest and politico-religious process in Morocco

The dynamics of protest in Morocco, initiated by the 20 February Movement (20FM), have inducted a series of politico-religious process very significant of the socio-political debates regarding the place of Islam and the sacredness in the public space. Besides the contrasting demands of 20FM to separate, or not, the religious and political powers and the reaction of the Monarchy to it, these processes refer also to the involvement of different tendencies of political Islam. Two positions are analyzed: that of a pragmatic Islam which advocates a participatory and reformist approach, accepting the democratic game; that of a millenarian Islam which, opposing the Monarchy and its institutions, advocates a political-religious system based on the principle of the caliphate.

Keywords: Morocco, 20 February Movement, Political and religious processes.

Dinámica de la protesta y proceso político-religioso en Marruecos

El movimiento de protesta en Marruecos iniciado por el Movimiento 20 de Febrero (M20F) desencadenó un conjunto bastante significativo de procesos político-religiosos de debates sociopolíticos sobre el lugar del Islam y lo sagrado en el espacio público. Además de las demandas contrastantes del

M20F para separar, o no, los poderes y la reacción de la monarquía a estas demandas, estos procesos también se refieren a la implicación de movimientos políticos con referencia islámica. Se analizan dos posturas: la de un Islam pragmático que defiende un enfoque participativo y reformista, aceptando el juego democrático; la de un Islam milenarista que, oponiéndose al poder monárquico y sus instituciones, defiende un sistema político-religioso basado en el principio del califato.

Palabras clave: Marruecos, 20 de febrero Movimiento (M20F), proceso político-religioso.