



HAL
open science

La place de la colonisation européenne dans la transformation du politique en Afrique du Nord

Jean-Noël Ferrié

► **To cite this version:**

Jean-Noël Ferrié. La place de la colonisation européenne dans la transformation du politique en Afrique du Nord : Constitutionnalisme, démocratie et autoritarisme au Maroc et en Egypte. Mariella Villasante-Cervello avec la collaboration de Christophe de Beauvais. Colonisations et héritages actuels au Sahara et au Sahel, L'Harmattan, pp.383-408, 2007. halshs-00196522

HAL Id: halshs-00196522

<https://shs.hal.science/halshs-00196522>

Submitted on 12 Dec 2007

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**La place de la colonisation européenne
dans la transformation du politique en Afrique du Nord.
Constitutionnalisme, démocratie et autoritarisme
au Maroc et en Égypte**

Jean-Noël Ferrié

Sur l'expansion du constitutionnalisme en Afrique du Nord, au lendemain des indépendances et dans la décennie qui suivit, l'essentiel si ce n'est tout semble avoir été écrit par Michel Camau (1984, 1979, 1975a, 1975b, 1975c, 1974, 1973, 1971a). Je voudrais simplement, ici, insister sur un fait précis qui semble de quelque conséquence quand on considère la dynamique politique des sociétés de l'Afrique du Nord et notamment du Maroc : l'intrication des arrangements constitutionnels typique du régime représentatif à la trame des enjeux politiques locaux et, tout particulièrement, sur la rupture radicale d'avec le passé que cette intrication révèle autant qu'elle l'entraîne. Certains auteurs ont insisté sur le fait que les institutions étatiques ne correspondraient pas aux particularités des sociétés arabes et, de ce point de vue, que les arrangements constitutionnels importés depuis l'Europe ne parviendraient pas à réguler la vie politique en Afrique du Nord et au Proche-Orient. L'unique domination de l'autoritarisme dans la région a donné quelque apparence de réalité à ce point de vue simpliste et faux. Ce point de vue est simpliste car il ignore la généalogie de l'autoritarisme, en lui accordant, sans trop y regarder, une profondeur historique qu'il ne possède pas, cherchant dans le passé arabe la cause de faits qui découlent, pour la plupart, de la période coloniale ; il est faux parce qu'il confond l'autoritarisme et l'absolutisme, ignorant que l'autoritarisme est un dévoiement des institutions représentatives et non un régime *sui generis*. Ainsi, la colonisation aurait importé des institutions si étrangères au génie des peuples arabes que ceux-ci les auraient utilisés sans pouvoir y prendre leurs habitudes. Ironiquement, ce discours convenu se retrouve aussi bien chez d'éminents juristes occidentaux¹ que chez de sourcilleux partisans de la réislamisation.

Cependant, si l'on quitte ces vieilles lunes jumelles de l'orientalisme et de l'identitarisme, l'autoritarisme apparaît alors comme une rupture avec l'ancien régime absolutiste et se caractérise, d'abord, par l'adoption du système représentatif ; c'est ainsi,

¹ Un exemple particulièrement déprimant figure chez Chantebout (1998 : 365) qui écrit dans son manuel : « (...) le poids de la tradition s'oppose au fonctionnement des institutions de type occidental qu'ils (les leaders des années 1950-1970) avaient — sans trop y croire eux-même — mises en place... »

à l'intérieur même de l'organisation de ce système, que se déploie la vie politique des nouveaux Etats, de manière si inclusive que leur contestation même s'alimente au principe de la représentation. En un mot, l'ancienne société politique n'a pas subi une forme particulièrement dévastatrice d'acculturation ; elle a entièrement disparu dans la formation d'une nouvelle société politique qui ne peut être désormais jugée qu'à l'aune de ses propres références.

Le constitutionnalisme² n'est, en ce sens, ni une importation ni une greffe mais une parfaite idiosyncrasie. Il ne s'attache pas non plus à des structures préexistantes, mais se développe sur des structures nouvelles nées de la disparition des anciennes structures³. Certes, les partisans de la réislamisation⁴ tiennent bien un discours de refondation, mais la force même de l'organisation politique autoritaire dérivée du régime représentatif fait que ce discours doit se soumettre à ces références qu'il dénonce, pourtant, comme étrangère et qu'il ne peut qu'accepter pour trancher le conflit qui l'oppose au gouvernant pour espérer, un jour, détenir les moyens politiques d'imposer cette peau de chagrin par quoi il entend tout changer : la morale sexuelle (par exemple Ismaïl 2000).

En fait, deux questions se posent, dont la première est une question d'épistémologie et la seconde une question de sociologie. La question d'épistémologie est celle de l'origine de l'erreur qui a consisté à sous évaluer la modernisation politique en Afrique du Nord et à mal comprendre la place prise par la période coloniale dans cette nouvelle dynamique. La question de sociologie est plus vaste dans ses conséquences mais peut-être formulée assez simplement : pourquoi *alors* l'autoritarisme l'a-t-il emporté plutôt que la démocratie ? Je crois que l'on peut répondre sagement à cette seconde question, dès lors que l'on ne prête plus d'attention à l'idée selon laquelle l'autoritarisme d'aujourd'hui aurait sa source dans le despotisme du passé ou, plus largement, dans les conceptions passées du politique, idée que l'on retrouve encore sous la plume de pourtant estimables *social scientists*⁵.

² On entend par là, formellement, le principe selon lequel les droits, la vie politique et les pouvoirs des gouvernants sont déterminés et réglés par une loi fondamentale et, substantiellement, l'adoption du régime représentatif qui relie le droit de gouverner à l'élection.

³ Il ne s'agit pas de prétendre que tout ait disparu mais, qu'à l'instar de ce qui se passe dans le bricolage, au sens où l'entend Lévi-Strauss, les éléments des anciens systèmes sociaux ont été assemblés dans un nouvel objet, de sorte qu'ils n'ont de sens qu'en fonction de l'architecture de cet objet. C'est ainsi, par exemple, qu'en Afrique du Nord le clientélisme organisé autour des grands notables ruraux n'est pas une survivance du "féodalisme" mais la conséquence de leur requalification politique par la monarchie marocaine, requalification destinée à contrebalancer l'influence du parti nationaliste et salafiste *Istiqlal* chez les fonctionnaires et la bourgeoisie instruite.

⁴ Par réislamisation, on entend la volonté de renforcer la présence de la référence islamique dans la vie sociale et l'ensemble des conduites ostensibles qui découlent.

⁵ Voir, par exemple, l'introduction d'un ouvrage précisément intitulé *Emirs et Présidents* (Bonte, Conte et Dresch, 2001) : « Dans le monde politique contemporain de l'islam, qu'il s'agisse de certaines

Les deux questions, en effet, sont logiquement liées, puisqu'il faut mettre de l'ordre à notre conception de la manière dont les choses se sont faites pour en arriver à bien comprendre ce qu'elles sont exactement. Je vais donc d'abord m'attacher à répondre à la première question. Je parlerai assez longuement du Maroc qui me semble offrir un exemple saillant de mon propos sur la rupture introduite par la colonisation ; différentes comparaisons seront néanmoins faites avec les autres pays de l'Afrique du Nord parmi lesquels je compte l'Égypte. Après avoir montré la radicalité de la rupture introduite par la colonisation et, plus exactement, par l'intrication du nationalisme et de la revendication démocratique, je m'attacherai à décrire l'adéquation des schèmes institutionnels aux situations politiques. Certes, il est indéniable que le constitutionnalisme français est la matrice des constitutions de l'Afrique du Nord, à l'exception de l'Égypte (et sans évoquer la Libye). L'étude des isomorphismes constitutionnels dans l'espace francophone ne laisse aucun doute à cet égard (Cabanis et Martin 2004).

Toutefois, ces isomorphismes sont intrinsèquement dépendants du jeu politique local, ses tensions et de la recherche d'un équilibre politique à travers la manipulation des schèmes institutionnels. L'autoritarisme apparaît, dans ce contexte, non comme la conséquence de la répulsion des systèmes sociaux arabes — voire des “ mentalités ”⁶ — pour l'organisation sociale démocratique mais comme une conséquence de la rupture avec “ l'ancien régime ”.

L'autoritarisme arabe : une vision orientaliste des faits

L'autoritarisme dont on parle, ici, n'est pas, on le voit, la continuation du “ despotisme oriental ” et des conceptions locales du politique qui seraient, par nature et à jamais, adverse du régime représentatif, constitutionnel et de la démocratie occidentale : les “ Orientaux ” ne vont pas plus chercher les sources de leur organisation présente dans des écrits médiévaux que nous ne le faisons, et Ibn Tamiyya, jurisconsulte du XIII^e

monarchies tirant leur légitimité de la religion, ou des formes républicaines de l'Etat, on observe les mêmes phénomènes récurrents d'individualisation du pouvoir et d'appel aux solidarités issues de la filiation et de l'alliance, la même dialectique des rapports entre dominants et dominés, entre gouvernants et sujets, les mêmes difficultés à faire siennes certaines formes contemporaines de la démocratie. » (p. 44).

⁶ Dont on sait (ou devrait savoir) qu'elles n'existent pas mais avec lesquelles on n'arrive pas à en finir malgré le juste acharnement de maints auteurs (par ex. Lloyd, 1993). L'ouvrage *Emirs et Présidents*, toujours, en donne un exemple étonnamment suranné. Il est ainsi affirmé : « Plusieurs analyses pertinentes ont été développées dans les termes atemporels de ‘mentalités’ (...) un type d'analyse contre lequel les anthropologues occidentaux, comme les historiens, réagissent plus vigoureusement encore, alors que notre insistance sur les contingences et les spécificités historiques peut sembler à d'autres une manière d'évacuer obstinément les problèmes essentiels. » (Bonte, Conte et Dresch, 2001, p. 44).

siècle, n'est pas davantage l'inspirateur des politiques arabes contemporains que Jean Bodin, illustre juriconsulte français du XVI^e siècle, ne l'est des politiques français. On dira la même chose d'Ibn Khaldun qui, malgré l'accumulation de propos convenus, ne nous permet davantage de comprendre la vie politique actuelle dans les pays arabes que la lecture de Machiavel ne nous permet de comprendre la politique italienne d'aujourd'hui.

Obscurcissant cette évidence, de zélés spécialistes de la langue arabe, qui ignoraient pour la plupart les travaux de la science politique, et de trop nombreux *social scientists*, que fascinait la pédanterie condescendante des orientalistes, ont fait accroire, et ont sans doute cru, qu'il était possible de comprendre la politique en Afrique du Nord et au Moyen-Orient à partir d'une perspective historique ramenant le présent à n'être que le bégaiement du passé. Plutôt que de constater l'apparition simultanée de l'autoritarisme et du constitutionnalisme démocratique dans le monde arabe, ils ont préféré ne voir qu'un jeu d'apparence dans les institutions constitutionnelles mises en place et en débat. Elles masqueraient la continuation de l'éternel despotisme oriental, de cette tyrannie dont Voltaire fit de Mahomet l'incarnation⁷, et de l'illégitimité native des dirigeants Arabes qui remonterait à la succession du Prophète.

Or, il n'en est rien : le constitutionnalisme et l'autoritarisme, quand ils apparaissent, au XIX^e siècle et se répandent le siècle d'après, sur la rive sud de la Méditerranée, prennent la forme, l'un et l'autre, d'une rupture avec les anciens régimes locaux et, plus exactement, avec l'absolutisme ; car l'autoritarisme n'est rien moins que l'opposé du régime représentatif : il n'en est que le dévoiement, l'opposé du régime représentatif résidant, lui, dans l'absolutisme, c'est-à-dire dans le gouvernement en dehors de la représentation et en vertu de la croyance concomitante que le droit de gouverner vient d'en haut. C'est pour cela, par exemple, que l'instauration de l'Empire par Napoléon n'est pas une restauration de l'absolutisme mais l'installation d'un régime autoritaire, qui utilise le clinquant d'institutions anciennes pour suivre son propre chemin. Comment se fait-il que ce qui nous paraît si évident, s'agissant de notre propre pays, la France, nous apparaisse si étrange et difficile à concevoir s'agissant de pays voisins sortant de l'absolutisme dans le siècle même qui suivit nos premières expériences constitutionnelles ?

Des conséquences collatérales de la colonisation : nationalisme et démocratie

Une précision, enfin, en soutenant que la colonisation a introduit une rupture

⁷ Voltaire, dans *Le Fanatisme ou Mahomet le prophète* (1972).

radicale, je ne soutiens pas que la colonisation a été un instrument de modernisation. La modernisation a plus exactement été la conséquence bénéfique et involontaire d'une action conduite à d'autres fins. Ainsi qu'en témoignent, par exemple, les attermoissements honteux de la France au Maroc et la violation du traité de Protectorat par le Maréchal Juin, décidant de la déposition d'un souverain qu'il se devait de protéger, la logique d'Empire l'emporta toujours largement sur l'idée de modernisation politique. Néanmoins, en suscitant le nationalisme, c'est-à-dire l'idée de souveraineté de la nation portée par un projet autonome, la colonisation modifia profondément l'identité des peuples colonisés : ceux-ci, en revendiquant la reconnaissance de leurs droits politiques, ne pouvaient manquer de revendiquer la démocratie, puisque l'idée même de droits politiques s'enracinait dans l'idéal démocratique. On dira même qu'il s'agissait d'une démocratie d'essence " républicaine ", au sens de Philipp Petit, qui nomme ainsi la liberté découlant du statut public des personnes contrairement à la liberté découlant de leur indépendance privée (Petit 1999). En effet, le colonisateur français en Afrique du Nord ne limitait pas la liberté privée des Marocains, des Tunisiens, des Algériens, ou encore des Mauritaniens, mais leurs libertés publiques. C'est ainsi en revendiquant cette liberté publique que leur vint le goût de la démocratie. *Prima facie*, il paraît ainsi ridicule de prétendre que ce goût soit issu de la philosophie politique " occidentale " : il est lourdement — si l'on peut ainsi dire mais comment le dire autrement ?— la conséquence d'une situation et d'un antagonisme.

La surestimation du passé : l'exemple de Geertz au Maroc

La colonisation est assurément mal comprise : on lui prête trop et pas assez. On admettra ainsi assez facilement que les structures sociales et politiques de l'Algérie ou de la Mauritanie ont été sapées par la colonisation. On ne dira pas une telle chose du Maroc, la continuation de la monarchie marocaine venant à l'appui de cette distinction. Une anthropologue s'est même donnée le ridicule d'expliquer la pérennité de l'organisation étatique marocaine par la perpétuation du sacrifice de l'*ayd al-kâbîr* par le souverain chérifien (Combs-Schilling 1989). L'idée que les rituels sont constitutifs d'une identité collective stable ne tient pas compte du fait que la participation à ceux-ci est bien souvent limitée, fragmentaire et oblique (Piette 1993). En fait, la position de cette anthropologue ne fait que pousser à l'extrême une idée répandue selon laquelle la nature religieuse de la monarchie marocaine – le Roi étant, on le sait, " Commandeur des croyants " – donnerait aux sultans et aux Rois du Maroc une ressource de légitimité particulière et puissante, cette fameuse légitimité charismatique empruntée à Weber sans trop de discernement. S'agissant de l'anthropologie du Maroc, il est de coutume d'opposer Geertz à Gellner, mais l'on pourrait considérer — sans entrer dans différences

paradigmatiques séparant leurs travaux — que l'un comme l'autre, à l'instar d'un nombre imposant de *social scientists*, considèrent la sainteté comme un fait de structure essentiel à la compréhension des échanges sociaux au Maroc. Sans doute cette position est-elle encore plus marquée chez Geertz qui fait de la sainteté du sultan l'axe de son interprétation de la politique et des mœurs marocaines (un peu comme Tocqueville avait déduit, de l'attachement des Américains à l'égalité, l'état de la politique et des mœurs en Amérique du Nord).

Marabouts, maraboutisme et *baraka*

Dans l'ouvrage qu'il consacre partiellement à cette question, *Observer l'islam* (1992), Geertz fonde, en effet, la définition du style religieux classique marocain sur le maraboutisme (Geertz 1992 : 58 *et sqq.*). Le marabout est un homme possesseur de la *baraka* de manière « superlative » (*ibid* : 59), la *baraka* étant entendu comme un mélange « [de] prestance personnelle [de] force de caractère, (...) de vigueur morale » (*ibid.*). Elle a deux bases, l'une généalogique, l'autre miraculeuse (*ibid* : 60), l'ascension de la dynastie alaouite signifiant la victoire de la *baraka* généalogique sur la *baraka* miraculeuse (*ibid.*). Ainsi ce qui caractériserait le style religieux du Maroc serait l'existence d'homme chez qui « les énergies divines » se transformeraient en « potentialités terrestres » (*ibid.* : 65). Ce style classique s'est toutefois modifié avec la colonisation qui a entraînée une crispation identitaire fondée sur le volonté de se différencier du désormais trop proche : « jusqu'alors, les gens étaient musulmans de façon pour ainsi dire contingente ; à partir de ce moment-là et de plus en plus, ils en firent une politique. Ils devinrent musulmans *par opposition*. Pas uniquement par opposition, bien entendu ; mais leur noble dédain médiéval à l'égard des infidèles fit place, dans la modernité, à une certaine crispation, où se mêlaient l'inquiétude, la jalousie et l'amour-propre » (*ibid.* : 80). Se pose alors, non la question « Que dois-je croire ? », puisque l'identité religieuse demeure stable, mais « Comment dois-je croire ? » (*ibid.* : 76).

C'est dans ce contexte que le scriptualisme réformiste, le salafisme⁸, s'attaque au maraboutisme, donnant naissance, au moment de son déclin, aux « premières organisations nationalistes de masse » (*ibid.* : 88-89). Quelle place pouvait alors avoir la monarchie maraboutique ? Geertz relève, tout d'abord, que la légitimité du sultan était à la fois maraboutique et « contractuelle » (*ibid* : 91-92), puisqu'il ne devenait pleinement sultan que par la *bay'a*, allégeance marquant le consentement de ses sujets. Mohammed V parvint néanmoins à être en même temps le Roi du nationalisme maraboutique et celui

⁸ Il s'agit du retour aux textes, c'est-à-dire de la volonté d'établir une pratique littéraliste de la religion.

du nationalisme réformateur, la possibilité pour les deux nationalismes de s'exprimer communément résultant de l'affaire du *dahir* berbère⁹. C'est son exil et celui de la famille royale, de 1953 à 1955 qui permit au souverain de bénéficier directement du soutien de l'un et de l'autre (*ibid.* : 94-97).

Toutefois, Geertz insiste sur le fait que la tension entre l'homme saint et chef d'Etat nationaliste ne fut résolue pour autant :

“ Mohammed V, qui ôtait le voile de ses filles mais cloîtrait ses épouses, portait des vêtements occidentaux en privé mais arabes en public, qui rationalisa la bureaucratie gouvernementale mais remit en vigueur les procédures juridiques traditionnelles, constitua un parfait exemple de [la] disjonction radicale entre les formes de la vie religieuse et la substance de la vie profane (...) comme caractéristique de l'islam marocain contemporain ” (*ibid.* : 96-97).

Geertz ajoute en conclusion :

“ Au Maroc, le divorce entre les formes de la vie religieuse et la substance de la vie quotidienne atteint quasiment la schizophrénie spirituelle ” (*ibid.* : 131).

Si l'on suit le fil argumentatif de Geertz, la crise du style religieux classique liée au développement d'un islam scripturaire réactif n'aurait abouti ni à la victoire du salafisme sur le maraboutisme ni à l'intégration de la modernité dans le réformisme, mais, au contraire, à une juxtaposition de postures tout à la fois inconciliables et dialectiquement liées, relevant de l'aporie réformiste (Roussillon 1996). C'est ici que se pose le problème des sources.

Légitimité maraboutique ou nationaliste ?

A l'époque coloniale, le maraboutisme semblait effectivement la définition dominante du style religieux du Maroc ; dans le même ordre d'idées, il privilégie la généalogie chérifienne des souverains marocains, comme fondement de leur légitimité, en considérant celle-ci d'un point de vue doublement diachronique, comme provenant du passé et à partir de source elles-mêmes quelque peu anciennes (pour certaines, sinon dans le temps, du moins dans la conception, en ce sens qu'elles font corps avec les publications produites dans les deux premières décennies du Protectorat) : les travaux de Bel (1938), de Lévy-Provençal (1922) ou de Dermenghen (1954) ou de Le Tourneau

⁹ L'émois causé, entre 1930 et 1934, par la décision des autorités du Protectorat de séparer les systèmes de justice islamique des arabophones et le système coutumier des berbérophones.

(1962), notamment.

Afin de rendre compte de la légitimité maraboutique, Geertz fait explicitement référence à la légitimité charismatique de Weber (*ibid.* : 60). Or, la conception weberienne de la légitimité renvoie à des antécédents, à quelque chose qui, depuis le passé, structurerait le présent. Toutefois, il est possible de considérer la légitimité d'un autre point de vue, synchronique celui-ci, ainsi que le souligne Michel Dobry dans sa critique de la vulgate weberienne (Dobry 2002), c'est-à-dire de concevoir une légitimité provenant des relations que l'on établit, *hic et nunc*, avec les différentes parties de la sociétés ou, du moins, avec les plus visiblement influentes d'entre-elles. Ainsi, il est clair que Mohammed V a fondé sa légitimité aussi bien dans la synchronie que dans la diachronie, en s'alliant explicitement avec les notables ruraux (Leveau 1976), cette alliance ne découlant pas d'une préférence avérée pour le Maroc " traditionnel " mais du fait que l'*Istiqlal* [l'indépendance], le grand parti nationaliste et salafiste concurrent de la monarchie dans le combat pour la primatie politique, s'avérait dominant dans les villes.

De même, si l'on considère maintenant l'inscription du mouvement national dans l'islam scripturaire, il semble important de noter les faits qui vont à l'encontre de cette interprétation ; c'est ainsi que Hassan Rachik note que la contestation du *dahir* berbère s'est préparée aussi bien à la plage, à l'école ou dans les maisons privées qu'à la mosquée (Rachik 2002 : 64). Plus largement, Rachik montre précisément comment « le Roi marabout » de Geertz est devenu le symbole de la lutte pour l'indépendance, suivant un processus qui doit moins à la légitimité maraboutique qu'à lutte nationale, en prenant comme exemple la Fête du Trône créée, en 1933, à l'instigation des nationalistes (*ibid.* : 95 *et sqq.*). Quant au costume national — le costume « arabe » de Geertz — il fut l'un des éléments de l'affirmation de soi dans la lutte pour l'indépendance (*ibid.* : 89 *et sqq.*) et devrait plutôt, de ce point de vue, être comparé au costume militaire porté par le Général De Gaulle, qui rappelait l'homme de la France Libre et n'évoquait en rien la suprématie de l'Armée.

Si l'on admet ce qui précède, la distance séparant le « Roi marabout » du « Roi moderne » ou encore celle séparant le monde de la vie religieuse du monde de la vie quotidienne n'apparaît pas relever de la « schizophrénie spirituelle », comme dit Geertz, en tout premier lieu parce que les gens ne vivent pas en fonction de l'origine des objets et des croyances peuplant le monde, mais en fonction de la valeur d'usage de ceux-ci, c'est-à-dire en fonction de leur inscription dans une synchronie ou en fonction d'une actualité récente dont ils ont été les témoins. En apparaissant en costume marocain, le Roi s'avère ainsi parfaitement « moderne », puisqu'il s'inscrit dans la lutte nationale qui

vient de triompher.

De même, la religiosité orientée vers la sainteté apparaît aussi « moderne » que n'importe quel autre type de sainteté, dès lors qu'elle s'inscrit dans des préoccupations actuelles. En ce sens, considérer la généalogie d'une « chose », nous fait souvent manquer son utilité immédiate, puisque on explique alors le présent en fonction du passé lointain et non en fonction du contexte et de l'histoire immédiate de la « chose ». Il est évident que cette erreur ne serait pas commise si l'on ne croyait pas que le présent s'enracine *fonctionnellement* dans le passé, alors qu'il ne s'y enracine que causalement et que cette causalité diachronique est *extrinsèque* à l'accomplissement des interactions constitutives du présent. C'est en somme l'erreur qui consisterait à croire, par exemple, qu'une histoire du moteur automobile nous permettrait de comprendre pourquoi notre voiture marche quand nous démarrons ou pourquoi nous prenons nous conduisons plus rapidement la nuit que le jour (ou l'inverse). Que le Roi du Maroc soit ou ne soit pas un « Roi maraboutique » n'a de sens que du point de vue des interactions qui, *hic et nunc*, le construisent comme tel : c'est donc un fait d'actualité et non un fait historique.

Cependant, cet aspect radicalement actuel de la monarchie de Mohammed V ne pouvait être directement sensible à Geertz, dès lors qu'il considérait que la royauté moderne s'enracinait dans la royauté passée et qu'il était ainsi possible d'en rechercher les caractéristiques dans les travaux disponibles traitant du maraboutisme marocain de jadis ou de naguère. Ce faisant, il ne procédait toutefois pas à une description de la monarchie marocaine, mais traitait d'un problème de recherche posé par ses prédécesseurs ; il interagissait ainsi avec une figure de la littérature savante et non, à proprement parler, avec ce qu'était effectivement la monarchie ; en un mot l'objet se confondait – au moins partiellement – avec la source. Une telle confusion ne produit pas nécessairement des erreurs, de même que la littérature ethnographique et historiographique de l'époque coloniale n'est pas de part en part, et par nature, erronée. Elle fausse, cependant, la perspective dans laquelle nous apparaissent les faits sociaux : certes, ils sont présents mais leur taille et leur agencement les uns par rapport aux autres témoignent bien davantage de l'ordre des préférences du peintre que de l'ordre de l'interaction (et il existe de bonnes raisons pour ne pas partager un certain point de vue post-moderne selon lequel il n'y a pas de réalités que dans la perspective du peintre et, partant, autant de réalités que de peintres).

La naissance d'un ordre politique radicalement nouveau

Ce qu'il nous faut donc admettre — et qui découle de la critique de l'erreur de

Geertz —, c'est que la monarchie marocaine que nous connaissons, celle qui, en quelque sorte, débute avec Mohammed V, n'est pas la continuation d'une chose ancienne mais une chose radicalement nouvelle qui s'explique synchroniquement par le contexte politique. Cette chose nouvelle implique d'autres règles du jeu fondées sur la représentation. Que l'on songe, afin de mieux comprendre cette différence, à la tension qui précipita la crise de l'Ancien régime, en France : l'Etat absolutiste était, au départ, un Etat décentralisé composé de collectifs jouissant d'une large autonomie organisationnelle ; cet Etat évoluait, néanmoins, vers une centralisation de plus en plus grande et une limitation croissante de l'autonomie des collectifs (voir Baker 1993).

Sans doute l'erreur de la monarchie fut-elle de ne pas concéder de contreparties à la dissolution des statuts locaux, c'est-à-dire de ne pas concevoir que la modification radicale de la gestion des hommes impliquait une modification non moins radicale de leur prise en compte politique. Si tout le monde est soumis aux volontés d'un pouvoir central, il est clair que les demandes de chacun se porteront directement vers lui et qu'il sera, de ce fait, soumis au jugement de l'opinion comme ne le serait jamais un pouvoir distant.

En entrant dans le jeu politique nationaliste en même temps qu'elle bénéficiait de l'organisation centralisée de l'Etat mise en place par le Protectorat, la monarchie marocaine se trouvait dans une situation de publicité et d'engagement vis-à-vis de tous, qui impliquait une relation différente à la société, fondée non sur le localisme, mais sur l'appartenance à une nouvelle entité collective, coextensive à la centralisation et à l'engagement vis-à-vis de chacun, la nation (Rachik 2003 : 162-163). Or, dès que l'on prend en compte la nation, les arrangements symboliques et institutionnels cessent, presque mécaniquement, d'être des arrangements d'ancien régime et quelque chose comme un frémissement de démocratie apparaît, c'est-à-dire un début d'égalisation des conditions impliquant que les dirigeants, quelques suprêmes qu'ils soient, ne peuvent plus l'être que par le consentement au moins symbolique des citoyens.

On a souvent cité les exordes « paternalistes » d'Hassan II débutant par l'appel à son « Cher Peuple », sans tenir compte de la nouveauté radicale que représente le fait de s'adresser à la nation en son entier. Mohammed V fut le premier sultan à s'adresser à ses sujets pour leur parler du Maroc. Or parler en public, c'est s'adresser au public, requérir l'intérêt de tous et faire fond sur la compréhension de la majorité. On remarquera qu'un souverain de droit divin et *a fortiori* un despote ne s'adresse pas à son peuple pour lui parler des affaires de l'Etat, non plus qu'un souverain constitutionnel soumis à régner sans gouverner. Par exemple, la reine de Grande-Bretagne ne parle pas à la nation, sauf

quand elle prête sa voix au Premier ministre. Celui qui s'adresse au Peuple pour lui dire l'état des choses ne peut être que son représentant. Ainsi, quand la constitution marocaine fait du Roi le « représentant suprême de la nation », elle lui confère sans doute le rôle et la fonction d'un dirigeant autoritaire, puisqu'elle affirme ainsi qu'il l'emporte à lui seul sur les autres représentants, mais elle le définit par rapport à la nation et non par rapport à l'ordre transcendant. En un mot, le pouvoir du Roi n'est déjà plus d'essence divine ; il devient d'essence démocratique. Ce mot peut choquer parce qu'il suggère des accomplissements dont nous sommes fort loin, c'est pourtant le mot qui convient, puisque l'essence de la démocratie réside dans le rattachement du pouvoir aux hommes, celui-ci ne venant pas de Dieu mais venant du Peuple. Cette relation est d'autant plus forte que l'affirmation nationale — en ce compris la revendication d'indépendance — s'est inextricablement développée avec la revendication démocratique, l'une et l'autre étant les deux faces d'une même demande (Camau 1971b ; Camau et Geisser 2003 : 113 *et sqq.*).

Démocratie, nationalisme et monarchie : le symbolisme politique de la fête du Trône

Ce n'est pas tout : si l'on suit la remarquable démonstration conduite par Hassan Rachik à propos de la fête du Trône, il apparaît que la monarchie a modalisé le pluralisme de la société marocaine, en favorisant l'intégration nationale de groupes sociaux ayant des modes de vie et des références identitaires différentes (tribales, ethniques ou régionales par exemple), mais partageant la même orientation vers un « symbole clef », le Trône (Rachik 2003 : 161-162). La fête du Trône est une invention du mouvement national dans les années trente ans : elle ne marque donc pas la relation traditionnelle entre le souverain et son peuple ; elle est, comme le souligne un journal nationaliste marocain, « une fête nationale, populaire et officielle de la nation marocaine et de l'Etat marocain » (cité par Rachik 2003 : 103). Cette fête n'est donc pas fondée sur des identités tribales ou collectives précédant la centralisation et l'acquisition d'une identité politisée — être membre d'un Etat porteur d'un projet national autonome — mais, tout au contraire, la conséquence de l'une et la manifestation de l'autre. L'effet immédiat de ceci est que la monarchie en vint, d'elle-même, à lier démocratie et réalisation nationale. C'est ainsi qu'en 1952 Mohammed V déclarait :

« Le Gouvernement représentatif est considéré dans l'étape actuelle de l'évolution politique, comme le signe caractéristique de la maturité des nations et de leur suprême épanouissement. Nous pensons organiser le pays sur les bases d'une monarchie constitutionnelle » (Mohammed V, s.d. : 15).

En ce sens, c'est bien à juste titre que l'on peut considérer que l'essence du pouvoir du Roi a changé, qu'elle repose, désormais, sur le peuple et que, dans le même mouvement, l'identité sociale du peuple lui-même a changé, celui-ci devenant le protagoniste et le public de son représentant suprême. Rien ici n'est comparable avec le passé, parce que dans cette nouvelle situation du pluralisme, les Marocains deviennent des entités politiques individuelles en tant que membres d'une nation.

J'entends bien que la monarchie s'attacha à limiter les conséquences libérales des institutions représentatives qu'elle mit en place au lendemain de l'indépendance. Toutefois, cette limitation fut une limitation *interne*, c'est-à-dire conduite depuis la logique de ces institutions représentatives et non depuis une logique externe. Décrivant l'organisation de la salle ou la première Assemblée consultative marocaine tenait ses séances, entre 1956 et 1959, Ebrard notait :

« L'ambiance des séances est caractéristique. Toute intervention royale se déroule dans un climat sacré. Le discours inaugural de chaque session est empreint d'une grande pensée religieuse, on y trouve généralement l'évocation des traditions musulmanes (...) Le Souverain se souvient qu'il est l'Imam de l'Islam au Maroc et que son pouvoir est aussi spirituel. » (Ebrard 1964 : 49).

Cette description ne révèle pas une bien grande intelligence de la situation et présente la même erreur que la position postérieure de Geertz : surinterpréter la légitimité religieuse au détriment du contexte de son expression. Or, il est ici patent que la référence religieuse ne détermine pas le lieu de son expression, mais s'inscrit, tout au contraire, dans un ordre qui lui préexiste et qui est organisé en fonction d'une fin utile qui lui est étrangère : délibérer en commun pour prendre des décisions politiques. En ce sens, et si l'on reprend la vieille opposition durkheimienne, le sacré se proportionne au profane. Ainsi que cela a été observée par la suite, dans d'autres assemblée, la référence religieuse n'organise pas ni le cours des actions ni l'ordre des préoccupations ; c'est la logique de l'organisation, des intérêts et des conflits parlementaires qui l'emporte (Ferrié et Dupret 2004). La référence religieuse n'a ainsi pas empêché les luttes politiques pour la primatie, l'*Istiqlal*, le grand parti de la lutte pour l'indépendance, tentant de s'imposer et la monarchie organisant, dès le début, un fort pluralisme politique destiné à empêcher sa constitution en parti dominant (Ashford 1961 ; Zartman 1964). Le statut religieux du Roi ne pu ainsi s'imposer que parce que la politique du Roi empêchait la formation d'une opposition consolidée ; en même temps, ses exordes et ses péroraisons nourries de références religieuses, quand il s'adressait à l'assemblée, ne créaient un climat sacré que parce qu'elles étaient séquentiellement distinctes des débats et se cantonnaient à la

périphérie de l'activité parlementaire. Notons, enfin, que l'indistinction s'étant faite, dans le cours de la lutte nationale, entre ce qui dans le Roi symbolisait l'autorité religieuse, c'est-à-dire la source généalogique du pouvoir suprême exprimant, par-delà sa personne et sa lignée, l'intangibilité de la nation, et ce qui caractérisait le héros de l'indépendance, il pouvait requérir, du fait de sa seule personnalité, le respect des représentants qu'il avait (de plus) nommé.

Luttes politiques actuelles : mouvement national contre monarchie

Si l'on suit maintenant la politique marocaine jusqu'à nos jours, on est frappé par l'acharnement de la lutte continue entre le mouvement national — représenté d'abord essentiellement par l'*Istiqlal* puis par l'*Istiqlal* et l'UNFP — et la monarchie. Cette lutte, pourtant, ne porte pas sur l'existence réciproque de ces deux acteurs, mais sur les limites des pouvoirs de chacun. L'*Istiqlal* souhaite une monarchie régnante qui ne gouverne pas ; la monarchie souhaite un pluralisme politique sans parti dominant, afin de n'être pas limitée, par celui-ci, à un rôle symbolique. Les tentatives réciproques d'élimination ne viendront que plus tard, quand chacun des partis en présence, excédé par la résistance de l'autre, pensera trouver dans son élimination le remède à ses maux, encore qu'il faille considérer que le Roi ne recourut jamais à l'interdiction des partis politiques et que l'extrémisme ne fut pas la caractéristique principale de ceux-ci. En fait, chacun des protagonistes voulait placer l'autre sur le pied qu'il entendait lui voir conserver.

Le Roi tenta de gouverner avec les partis de 1963 en 1965 mais la morgue du premier ministre, Ahmed Bahnini finit par lui aliéner sa propre majorité. De 1965 à 1970, Hassan II gouverna en dehors du Parlement. Il tenta de codifier ce mode de gouvernement dans une constitution qui le dotait de l'ensemble des prérogatives de l'Exécutif au sens où les posséderaient le chef de l'Etat dans un régime Présidentiel. La répression s'accrut mais, en même temps, le Roi ne remit pas en cause les principes organisateurs du libéralisme, en s'opposant à l'activité « normale » des partis politiques (Santucci 1985 : 30).

Le tentative de coup d'Etat conduite par le général Oufkir (le 16 août 1972) et l'attentat de Skhirat contre le Roi Hassan II qui l'avait précédé (le 10 juillet 1971), faisant une centaine de morts de centaines de blessés, convainquirent le Roi que la répression comportait un risque provenant, non de ses opposants, mais de l'appareil sécuritaire qu'il avait mis en place. L'année 1972 fut ainsi consacrée à une tentative d'entente avec les partis du Mouvement national, afin d'étendre l'assiette du régime de sorte que ne tenant pas qu'à la personne du Roi, il pu lui survivre (ou qu'il fut clair que

son élimination n'emporterait pas nécessairement la victoire). En fait, il semble (pour autant que l'on puisse s'aventurer ainsi à prêter des pensées à des acteurs) que les dangers encourus par le pluralisme démocratique, quand les projets politiques en présence sont radicalement inconciliables, se présentent à l'esprit des différents acteurs de la vie politique marocaine.

Ce ne fut pas sans raisons. Il existe, en effet, une position de déséquilibre produite par le développement de conceptions antagonistes de l'organisation sociale, supportées par (ou supportant) des collectifs se refusant, pour des raisons plus ou moins circonstanciées, au compromis.

Ce déséquilibre empêche la stabilisation du régime et profite à l'acteur, généralement extérieur à la dispute, capable d'imposer sa loi aux autres et qui ne trouve, du fait de la fragmentation du système politique, aucune force, en face de lui, capable de s'opposer à ses visées. Un tel déséquilibre politique du pluralisme a été caractérisée, par exemple, l'évolution de la démocratie chilienne, de 1958 au coup d'Etat de Pinochet, en 1972, ainsi que la l'évolution de la République allemande de Weimar (Santiso 2000 : 218-219). C'est ce même déséquilibre qui risquait d'emporter le régime politique marocain, non du fait de son indéniable composante autoritaire, mais du fait du pluralisme radical auquel l'avait voué l'acharnement conjoint du Mouvement national et du Roi à vouloir s'imposer à l'autre.

Dès cette époque, le Roi tenta donc, avec un remarquable acharnement, d'intégrer les partis du Mouvement national dans une formule consensuelle qu'il dominerait. Il ne s'employa pas à réduire le pluralisme mais à le stabiliser ou, plus exactement, à limiter sa composante oppositionnelle en accentuant la fragmentation partisane et en diminuant le caractère répressif du traitement des opposants. La première manœuvre peut sembler contradictoire ; ce n'est pourtant pas le cas. La fragmentation de la vie politique, en situation d'antagonisme radical, produit bien un dangereux déséquilibre, dont il n'est pas certain que les titulaires du pouvoir puissent profiter ; en revanche, un accroissement de cette fragmentation en situation d'apaisement du conflit et au profit d'un acteur dominant favorise la formation du consensus. Celui-ci devient possible parce que les opposants n'ont plus les moyens d'envisager leur victoire indépendamment d'une entente avec les gouvernants et parce les gouvernants ont, désormais, plus à gagner à intégrer les opposants au jeu politique qu'à les réprimer (Ferrié 2003). De ce point de vue, l'acteur dominant détient la clef des arrangements politiques et ceux-ci se négocient donc avec lui.

C'est ainsi, qu'au Maroc, l'alternance de 1997 a été négociée entre le Palais et les représentants de l'opposition, de sorte que le résultat des élections législatives, donnant une courte majorité aux anciens opposants, n'a fait qu'entériner un accord politique survenu entre les parties (El Mossadeq 1998 et 2001). On remarquera que cette capacité à créer des majorités à l'intérieur d'un système multipartisan travaillé par la scissiparité (Santucci 2001) découle de l'état d'équilibre du système et non d'une ressource extra systémique dont bénéficierait l'un des acteurs. En d'autres termes, ce n'est pas le charisme du Roi qui lui permet d'arbitrer entre les partis, ceux qui défendent sa politique et ceux qui s'y opposent, et de définir les majorités ; c'est la faiblesse des partis politiques, y compris des partis dits " de l'administration ", qui les oblige à recourir à un acteur dominant¹⁰.

Au surplus, cet acteur n'est-il pas dominant parce qu'il posséderait une légitimité particulière, héritée de l'ancien temps, mais parce qu'il détient les moyens techniques — notamment le contrôle des élections — de former et fixer les majorités parlementaires. Et, s'il bénéficie néanmoins d'une forme de légitimation, celle-ci découle précisément du fait que les partis recourent à lui et du fait consécutif qu'il répond à leur demande (sans pour autant avoir à en accepter le contenu). En d'autres termes, sa légitimité relève pleinement de ce que Michel Dobry (2001) nomme les transactions collusives ; elle est synchronique et non diachronique, découle d'échanges s'effectuant dans le présent et non de ressources s'enracinant dans le passé. C'est dire la faible portée explicative des théories faisant du statut de " Commandeur des croyants " l'une des ressources principales du système politique marocain.

Les schèmes institutionnels nouveaux

Alors que le Maroc est souvent présenté comme le plus " traditionnel " des Etats de la région — une " monarchie maraboutique ", dans les termes de Geertz — , il est apparu, tout au contraire, que l'organisation actuelle de son système politique était entièrement issue de la période coloniale et de la structuration des conflits de pouvoir après l'indépendance. Le rôle de pivot tenu par la monarchie ne découle donc pas du maintien d'un empilement de légitimité ¹¹ qui verrait le Roi, " Commandeur des

¹⁰ Malgré les différences des trajectoires historiques et politiques, et la distance symbolique et politique qui sépare un Roi d'un Président républicain, on peut suggérer ici une analogie avec la situation politique actuelle de la Mauritanie. En effet, malgré le multipartisme de façade garanti par la Constitution depuis 1991, et la dominance concrète du parti du gouvernement [*Parti républicain, démocratique et social*, PRDS], la faiblesse effective des partis politiques les oblige à recourir en permanence à l'arbitrage du Président Ould Sid'Ahmed Taya [NDE]. Voir M. Villasante Cervello, *infra*.

¹¹ Au sens où Paul Pascon (par ex. Bouderbala et Pascon, 1970) parlait, à propos du Maroc, de « société composite ». Il dépeignait ainsi, en quelque sorte, une société structurellement proche de la société

croyants”, user de ressources du califat, du sultanat ou du *makhzen*, cette désespérante (et bien inutile) boîte noire de l’analyse de la vie politique marocaine. Le rôle de pivot tenu par le Roi découle d’une situation d’équilibre engendrée par des choix stratégiques aboutissant à la mise en place de schémas institutionnels stables, non parce qu’ils sont “légitimes”, mais parce qu’on a plus à perdre à tenter de les changer qu’à s’en accommoder¹². Certes, on ne pourrait pas remplacer le Roi par un Président de la République ; toutefois, cette impossibilité ne découle pas de ce que la légitimité institutionnelle du Roi serait supérieure, mais de ce qu’un souverain n’ayant pas à être élu, il ne lui est point nécessaire de compter sur les forces d’un parti dominant, alors qu’un Président de la République, qui voudrait bénéficier d’une position de pivot, devrait, lui, recourir à un schéma institutionnel fondé sur l’existence d’un tel parti.

On objectera, certes, que les choix stratégiques sont insérés dans des rituels politiques — au sens ou les analyse Kertzer (1988) —, impliquant une relation émotionnelle à des objets symboliques. La réponse à cette objection est simple : il n’y a aucune raison de penser que les choix stratégiques n’impliquent pas des investissements émotionnels et que raison, valeurs et émotions ne puissent aller de pair (Livet 2002). On peut à la fois vouloir restaurer la dignité royale, parce que l’on y voit le symbole de la nation, et souhaiter cantonner le Roi dans un rôle protocolaire, parce que l’on réprouve le gouvernement solitaire d’un homme qui ne serait pas l’élu de tous ; on peut craindre une personne et en user stratégiquement avec elle ; on peut croire en des valeurs et composer avec elles. Les possibilités sont nombreuses, fondées, toutefois, sur le seul fait que ce n’est pas parce que des principes, des valeurs et des émotions nous habitent que nos actions sont pour autant soumises à la suggestion de mondes antérieurs (le poids du passé, en somme).

Le cas du Maroc est ainsi double. Sociologiquement, elle montre qu’il existe bel et bien une rupture radicale entre l’ancienne société politique et la société politique actuelle, rupture née de la colonisation. Cette rupture ne peut cependant pas être décrite en terme

décrite par Geertz — c’est-à-dire une société divisée entre des ressorts d’ordre différents — mais en tirait des conclusions bien plus roboratives sur la robustesse de l’homme de la société composite, apte à passer d’une structure sociale à l’autre et à jouer avec les règles de chacune. Néanmoins, je crois que ceci n’ôte rien à l’erreur sociologique, plus ou moins tirée des analyses marxistes conduites en termes de stratification sociale et de formation de classe, qui consiste à imaginer les sociétés comme des assemblages de structures parfois « contradictoires ». Les formations sociales ne sont pas des objets naturels mais des constructions théoriques liées à un paradigme. Si l’homme de la « société composite » est robuste, ce n’est pas parce qu’il sait jouer des contradictions du monde social, c’est simplement que ces « contradictions » n’existent pas dans le monde social mais seulement dans l’univers théorique de l’analyste.

¹² On importe, ici, les remarques de Colomer faites à propos d’autres arrangements institutionnels mais relatives à des mécanismes généraux valides dans toutes les situations (Colomer 1997 : 122-123).

de dérèglement social et d'acculturation, puisque elle est la conséquence d'une réorganisation *interne* de la société politique, conduite par des *insiders*. Sociologiquement encore, le cas du Maroc montre également que la légitimité découle bien d'arrangements synchroniques, nés de la recherche stratégique d'une situation d'équilibre, et non du passé, de sorte que — ceci est l'aspect épistémologique de la question — l'on doit décrire les relations de pouvoir politique en ne cédant pas à l'illusion diachronique qui consiste à croire que le passé survit dans le présent. Pour le dire autrement : la société politique marocaine est une production nationale et contemporaine sans dépendance vis-à-vis d'un modèle passé (i.e. la « monarchie maraboutique ») et sans dépendance vis-à-vis d'un modèle extérieur (i.e. la théorie politique occidentale). Cette absence de dépendance découle du caractère nécessairement auto centré de la recherche d'une situation d'équilibre entre les participants à un jeu, ici politique.

La colonisation a bien introduit une rupture ; elle n'a pas, pour autant, introduit d'aliénation ; en revanche, la surévaluation contemporaine du rôle de la légitimité charismatique du Roi et de l'organisation des échanges sociaux et des identités à partir de ce principe d'ordre est, pour une bonne part, une conséquence de l'insistance de la littérature « savante » coloniale à ne voir dans le Maroc que le pays de ceux que Geertz nommait aussi joliment que faussement les « hommes fétiches ».

L'Égypte monarchique et la Tunisie beylicale

Si nous élargissons maintenant notre point de vue, il apparaît que la seule explication de la nature des régimes modernes de l'Afrique du Nord réside dans les circonstances politiques de leur mise en place. Prenons deux cas de figure proche du Maroc : l'Égypte monarchique et la Tunisie beylicale. Les Britanniques accordent l'indépendance à l'Égypte en 1922. Ils tiennent, toutefois, à conserver plus qu'un œil sur la vie politique du pays et restreignent sur quatre points sa souveraineté¹³. Toutefois, comme ils souhaitent que ces réserves soient approuvées par un traité qui engage réellement l'État égyptien, ils imposent au Roi Fouad un régime constitutionnel représentatif. On s'étonne encore de la naïveté de ce calcul (ou de sa sottise duplicité), dans la mesure où la première conséquence de celui-ci est la victoire électorale des

¹³ On renverra, pour l'histoire de cette période, à l'ouvrage consacré par Marcel Colombe (1951) à l'évolution de l'Égypte sous la période monarchique. Sans doute est-ce encore la meilleure synthèse consultable qui ne soit pas obscurcie par le parti pris nationaliste, la dévaluation systématique de la monarchie et l'hagiographie du *Wafd* et de son chef, Sa'd Zaghloul.

nationalistes du parti *Wafd*¹⁴, radicalement opposés à la présence britannique.

Le *Wafd* vainqueur n'aura de cesse de réduire à rien le pouvoir du Roi. Un exemple de cette volonté est donné par la controverse qui opposa le Roi à Zaghloul, qu'il avait nommé Premier ministre après les élections de 1924 largement remportées par le *Wafd*. Il s'agissait de la désignation par le souverain du tiers des sénateurs (les deux autres tiers étant élus). Celui-ci entendait choisir qui il voulait ; Zaghloul, au contraire, tenait que le Roi devait se conformer au choix du gouvernement. Le Roi et le ministre décidèrent de consulter le baron Firmin Van den Bosch, Procureur Général près les juridictions mixtes — et surtout juriste belge, pays dont la constitution venait se servir de modèle à la constitution égyptienne — sur ce que le monarque devait faire. Celui déclara qu'il devait se conformer au choix de ses ministres. Il ressortait de cette confrontation le Roi ne pouvait espérer conserver sa dominance qu'en disposant d'un ministère dévoué et ne pouvait disposer d'un tel ministère qu'en falsifiant la vie parlementaire, puisque le ministère, dans le régime mis en place devait être l'émanation du Parlement. Par la suite, il nomma donc Premier ministre des proches du Palais et les protégea de la majorité parlementaire en ajournant ou en dissolvant le parlement. Néanmoins, il apparut que de tels procédés n'amenaient pas de changements effectifs : le *Wafd* remportant invariablement les élections. En 1930, le Roi promulgua donc une nouvelle constitution, préparée par Ismail Sidqi, nommé Premier ministre la même année. Cette constitution ne modifiait pas sensiblement les pouvoirs du souverain mais augmentait l'indépendance du gouvernement par rapport au législatif, modifiait les conditions de l'élection des députés et la composition du Sénat, l'ensemble des sénateurs étant désormais nommés. Elle était suivie, ce qui est plus important, d'une loi électorale instaurant à nouveau le suffrage à deux niveaux. En même temps, le Premier ministre entrepris une action plus radicale consistant à empêcher la formation d'une majorité *Wafd* par le truquage des élections et la formation d'un parti dévoué à sa politique.

Si l'on résume, maintenant, les deux décennies qui suivirent, on insistera sur le fait que le *Wafd* ne revint au pouvoir que sous la pression des Britanniques, notamment en 1942 quand le Roi Farouk fut contraint par ceux-ci de nommer le chef politique du *Wafd* à la tête du gouvernement. En fait, le *Wafd* comme le Roi comptaient sur ceux-ci pour en imposer à leur adversaire. On retrouve la même structure de jeu — mais décentrée — que celle qui a été décrite pour le Maroc : deux acteurs s'opposant pour le bénéfice de la dominance politique ; mais alors que le morcellement partisan place, au Maroc, le Roi en

¹⁴ Parti fondé en 1919, par les opposants égyptiens à l'occupation britannique et présidé par Sa'd Zaghloul jusqu'à sa mort en 1927. Parti populiste et nationaliste, il n'a pas de programme précis, à part l'indépendance totale de l'Égypte et la subordination de la monarchie à son *leadership*.

position d'arbitre, c'est, en Egypte, la radicalité de l'opposition entre le Roi et le Wafd qui accorde cette place aux Britanniques. L'autoritarisme de la monarchie égyptienne apparaît alors exactement comme une réaction *interne* aux conséquences sur le partage du pouvoir politique de l'organisation des institutions constitutionnelles, c'est-à-dire comme un résultat de la volonté du Roi de ne pas dépendre d'une majorité parlementaire adverse. Ce que voulait le souverain, sans doute, était un parlement n'interférant pas avec l'exécutif, un parlement semblable à celui de la Charte de 1830 où eussent dominés des notables sans appartenances partisans. C'est ce parlement que la nouvelle constitution de 1930 tenta de mettre en place. Elle ne représente donc pas un retour à l'absolutisme, puisqu'elle ne modifie en rien la nature représentative du régime. Toutefois, le Roi ne pu jamais aller au bout de son projet conservateur, faute de pouvoir l'emporter sur le *Wafd*. Il paraît évident que le jeu (pervers) de balance des Britanniques, en empêchant la victoire de l'une des deux parties en présence, rendit impossible la consolidation des institutions représentatives.

Ce n'est pas ce qui advint en Tunisie, lors de l'indépendance. On y retrouve bien un souverain, un grand parti nationaliste avec son dirigeant et le colonisateur. Le colonisateur se retire. Une Assemblée constituante est élue, dominée par le Néo-Destour, qui s'arroge tous les pouvoirs au détriment du *bey* [souverain] (Debbasch 1964). La monarchie est rapidement abolie. Habib Bourguiba devient alors, en 1957, le premier Président de la République tunisienne. C'est un nouveau régime fondé sur un parti dominant et son chef qui se met ainsi en place. Ce régime ne tient à rien du passé. L'idée de parti dominant, discipliné, soumis à un chef de file est une idée indéniablement moderne dans l'histoire européenne où elle s'établit avec la « démocratie des partis » succédant au « parlementarisme » (Manin 1995), c'est-à-dire à la démocratie des notables ; c'est de cette même idée que sont dérivés les partis dominants en Afrique du Nord. Comme l'autoritarisme est un dévoiement du régime représentatif, le régime de parti dominant est un dévoiement de la démocratie des partis ; ce n'est donc pas l'évolution d'une forme locale du politique mais la conséquence directe des luttes opposant les acteurs en présence (Camau et Geisser 2003, chapitre III).

Voir ou ne pas voir les ruptures

Il est étrange que l'existence des ruptures intervenant entre l'absolutisme, d'une part, et le constitutionnalisme et l'autoritarisme, d'autre part, n'est jamais reçue ce statut d'évidence que la simple prise en considération des faits aurait du lui accorder. Indépendamment de ce comparatisme du pauvre qui consiste à ne voir dans les institutions constitutionnelles mises en œuvre hors d'Europe qu'un impossible clonage, la

part du colonialisme semble déterminante dans ce fait. Revenons rapidement, pour l'illustrer, à l'Égypte khédiviale dominée par les Britanniques.

En 1882, durant la révolte de 'Urabi *pasha*¹⁵ le parlement égyptien adopte une loi organique libérale. Cette loi n'est pas l'œuvre du souverain. Elle est issue d'un vaste mouvement de protestation contre la mainmise étrangère sur l'Égypte. Cette révolte a été dévaluée, défendue et réévaluée (voir Cole 1999). 'Urabi a été présenté « ...un colonel d'humble origine, de médiocre intelligence, mais à qui une certaine faconde donnait un air avantageux [...] qui ne brillait pourtant pas par le courage... » (Amad 1938 : 55). Le 4 octobre 1881, sous la pression de ce que l'on nommait alors le parti national, c'est-à-dire les partisans de 'Urabi *pasha*, le *khédive*¹⁶ Tewfik convoqua les élections afin de réunir l'Assemblée consultative instituée par son père¹⁷. La session fut ouverte le 26 décembre de la même année. Le Premier ministre, Sharif *pasha* qui passait pour un nationaliste modéré, afin de répondre à une part des attentes du parti national, présenta un projet de loi organique qui donnait à l'Assemblée le droit de délibérer des propositions législatives du gouvernement, de les accepter ou de le refuser, sans avoir, pour autant, d'initiative en la matière ; en revanche, l'Assemblée ne pouvait renverser le gouvernement. Cette limitation était compensée par le droit qui lui était reconnu de contrôler les fonctionnaires. Le projet ne satisfit point l'Assemblée dominée par les nationalistes. Différentes propositions et contre propositions aboutirent à la loi organique de 1882. Celle-ci confère à l'Assemblée élue — la Chambre des députés — le pouvoir délibératif ainsi qu'un droit d'amendement soumis à l'acceptation du gouvernement. Le principe du contrôle du gouvernement par le parlement est également établi, mais la sanction de ce contrôle est difficile à mettre en œuvre, puisque le désaccord persistant entre le gouvernement et l'Assemblée implique la dissolution de l'assemblée, de nouvelles élections et un vote de la nouvelle Assemblée également opposé au gouvernement pour que celui-ci soit contraint de démissionner. Le parlement est, certes, toujours centré sur la légitimité électorale et le gouvernement n'est plus centré sur la seule légitimité du *khédive*.

Un gouvernement parlementariste eut-il pu naître en Égypte ? La question demeure ouverte, puisque la suite de la révolution de 'Urabi entraînera l'intervention et l'occupation britannique, l'abrogation de la loi organique de 1882 et son remplacement

¹⁵ Il s'agit d'abord de la révolte d'une part des officiers de l'armée du khédive Ismaïl (le père du khédive Tewfik), à la suite d'une mesure de réductions des cadres, s'inscrivant dans le cadre de la politique de restriction budgétaire imposée par les puissances européennes à l'Égypte, à la suite de sa banqueroute. Cette révolte prit rapidement pour cible l'intrusion européenne et à l'absolutisme khédivial considéré comme le vecteur de cette intrusion.

¹⁶ C'est le titre porté par les vice-rois d'Égypte à partir d'Ismaïl *pasha*.

¹⁷ Sur cette période et les événements qui suivirent, voir le compte rendu détaillé quoique partisan de A. Biovès, 1910, chapitres I et II.

par la loi organique de 1883, dont la “ mise en scène ” nous intéresse particulièrement ici. L’histoire de cette loi est, en effet, inséparable des conceptions que les Britanniques se faisaient de leur rôle en Egypte. Si l’on suit Milner (1970), il s’agissait, ni plus ni moins, de réhabiliter l’administration, d’établir la justice et de mettre en place un gouvernement réglé¹⁸. Milner attribue ainsi à Lord Dufferin, le prédécesseur de Cromer chargé de la remise en état de l’Egypte la mise en place de modestes institutions représentatives : « *The modest and sensible scheme of Representative Institutions elaborated by Lord Dufferin* » (Milner 1970 : 66) comme si celles-ci n’avaient jamais existée. Or, les institutions représentatives mises en place en 1883 s’avèrent dotées de prérogatives réduites, si on les compare aux prérogatives de la Chambre de 1882. La nouvelle Assemblée, dénommée Conseil législatif, est composée de trente membres, dont quatorze nommés et seize élus, nommés “ membres délégués ”. Ceux-ci sont désignés par leurs pairs, parmi les membres des Conseils provinciaux. L’Assemblée ainsi désignée perd son caractère délibératif et redevient consultative comme l’Assemblée de 1866. Ni le gouvernement ni les ministres ne sont plus responsables devant elle. Elle n’aura le droit de poser des questions aux ministres qu’en 1909, et encore ceux-ci auront la faculté de ne pas y répondre.

La création d’impôts nouveaux relève d’une autre instance, l’Assemblée générale, comprenant les ministres, les membres du Conseil législatif et quarante-six notables délégués. Seule cette Assemblée a le droit de consentir à l’impôt. A nouveau, l’indépendance du gouvernement est totale vis-à-vis de l’Assemblée. Celle-ci voit, de plus, sa légitimité électorale singulièrement amputée, puisque un peu moins de la moitié de ses membres est nommée. Le pouvoir délibératif est reconnu à une seule formation, l’Assemblée générale, et pour un seul cas : le consentement à l’impôt. Si la théorie classique du parlementarisme fait précisément découler du consentement collectif l’obligation commune, notamment en ce qui concerne l’impôt — “ *No taxation without representation*¹⁹ ” — ce principe ne s’applique, ici, que de manière limitée, le “ parlement ” égyptien s’avérant partagé entre deux assemblées afin que l’expression du suffrage soit distincte de l’expression d’une volonté politique. Consentir à l’impôt, c’est s’engager vis-à-vis des gouvernants en même temps que limiter l’absolutisme gouvernemental ; ce n’est cependant pas contrôler, même indirectement, les actions de l’exécutif. En un mot, le principe du système représentatif est ici affirmé indépendamment du Conseil législatif. La configuration de 1883 met en place une légitimité diffuse. Le gouvernement ne peut s’appuyer sur l’assemblée. La légitimité de

¹⁸ Voir Milner, 1970, chapitre V.

¹⁹ Voir Manin, 1995 : 116-119.

l'Assemblée est partagée entre deux instances dont la principale n'est que partiellement issue d'une élection indirecte et n'a d'avis que consultatif. L'exécutif suprême n'apparaît donc pas soumis à un contrôle parlementaire. Toutefois cette autonomie du souverain est, en fait, l'autonomie que se concèdent les Britanniques dans l'administration de l'Égypte, puisque, pour l'essentiel, ils se substituent à lui dans le gouvernement du pays.

Conclusion

Comme on le voit, les Britanniques ont, ici, parfaitement occulté la rupture de 1882 ; pareillement, ils ont ignoré que la première Assemblée représentative égyptienne avait été mise en place en 1866. En fait, il faut toujours que la rupture modernisatrice ait été le fait du colonisateur et qu'elle ait été imposée au colonisé. La réalité est bien plus complexe et fort peu hagiographique. La colonisation a brouillé la reconnaissance des ruptures, soit en ignorant celles, réelles, qui n'allaient pas dans le sens du récit de ses partisans et zéloteurs, soit en inventant des ruptures qu'elle aurait créé là où rien ne changeait, soit en niant les ruptures qu'elle avait elle-même engendrée afin de ne pas avoir à en tirer les conséquences. La dispute sur la nature du Protectorat au Maroc provient précisément du refus des autorités françaises d'admettre qu'une partie du programme de " modernisation " qu'elles avaient promu avait effectivement transformé radicalement la société marocaine. On pourrait faire la même remarque s'agissant de la Tunisie, de l'Algérie, de la Mauritanie, ou encore du Mandat français au Liban.

D'une manière générale, la littérature coloniale « savante » et la vulgarisation qui s'en inspirait ont distingué, de manière constante, un fond culturel inaccessible au changement et des " modernisations " qui, de ce point de vue, n'apparaissent que comme un phénomène trompeur. Or, la littérature savante se déploie selon une structure dialogique²⁰, en s'appuyant rétrospectivement sur ce qui a déjà été publié : textes érudits, analyses, témoignages crédibles — on l'a vu avec Geertz — et en s'établissant, prospectivement, comme source ou référence pour la littérature à venir, ce qui aboutit inévitablement, ici, à réintroduire les continuités constamment affirmées durant la période coloniale dans l'explication des séquences historiques.

Il faut pourtant en arriver à voir les faits pour ce qu'ils sont, dans leur simplicité même : les sociétés politiques de l'Afrique du Nord ont connu, chacune, des ruptures radicales dont la plus ancienne apparaît dans la deuxième partie du XIX^e siècle, en Égypte ; dans ce cas, c'est la colonisation qui a bloqué le développement d'un gouvernement constitutionnel. Au Maghreb, le colonisateur a largement contribué,

²⁰ Je reprends ici une notion mise en place par **Leudar et Nekvapil (2004) à propos des médias.**

involontairement sans doute, à créer un sentiment de citoyenneté commune et une commune attente vis-à-vis de la démocratie, l'un et l'autre s'exprimant dans les luttes pour l'indépendance. Si l'autoritarisme s'est néanmoins imposé au lendemain de celle-ci, c'est dans les conditions mêmes de la lutte pour l'obtenir qu'il convient d'en retrouver l'origine et non dans une survivance de l'hypothétique « despotisme oriental » ou d'un de ses avatars faussement sophistiqués que trop de commentateurs, depuis trop longtemps, nous font prendre pour le modèle de l'Etat en « pays d'islam ».

*

Références citées : compléter

- AMAD E., 1938, *La Question d'Égypte (1841-1938)*, Paris, Les Editions internationales.
- ASHFORD D.E., 1961, *Political Change in Morocco*, Princeton, Princeton University Press.
- BAKER K.M., 1993, *Au Tribunal de l'opinion. Essai sur l'imaginaire politique au XVIIIe siècle*, Paris, Payot.
- BEL A., 1938, *La Religion musulmane en Berbèrie*, Paris, Geuthner, t.1 (seul paru).
- BIOVES A., 1910, *Français et Anglais en Égypte*, Paris, Roger et Chernoviz.
- BOUDERBALA N. et P. PASCON, 1970, « Le droit droit et le fait dans la société composite marocaine. Essai d'introduction au système juridique marocain », *Bulletin Economique et Social du Maroc*, t. XXXII, n°117.
- CABANIS A. et M.-L. MARTIN, 2004, « Un espace d'isomorphisme constitutionnel : l'Afrique subsaharienne », dans J.-F. Auby *et al.* (dirs) *La Constitution et les valeurs : Mélanges en l'honneur de Dmitri-Georges Lavroff*, Paris, Dalloz-Sirey.
- COLE D., 1999, *Colonialisme and Revolution in the Middle East*, Le Caire, American University in Cairo Press.
- COLOMBE M., 1951, *L'Évolution de l'Égypte*, Paris, Maisonneuve et Larose.
- BIOVES A., 1910, *Les Français et les Anglais en Égypte, 1881-1882*, Paris, Roger et Chernoviz.
- BONTE P., E. CONTE et P. DRESCH (dir.) 2001, *Emirs et Présidents. Figures de la parenté et du politique dans le monde arabe*, Paris, CNRS-Éditions.
- CAMAU M., 1979, Caractère et rôle du constitutionnalisme dans les États maghrébins, dans J. Leca (dir.), *Développements politiques au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS.
- CAMAU M., 1971, L'évolution du droit constitutionnel en Tunisie depuis 1955, *Jahrbuch Des Offentlichen Recht Der Gegenwart* n° 20.
- CAMAU M., 1973, L'évolution du droit constitutionnel au Maroc depuis l'indépendance (1955 - 1971), *Jahrbuch Des Offentlichen Recht Der Gegenwart*, n° 21.
- CAMAU M., 1974, L'évolution du droit constitutionnel en Algérie depuis l'indépendance (1962 - 1972), *Jahrbuch Des Offentlichen Recht Der Gegenwart*, n° 23.
- CAMAU M., 1975a, De quelques aspects juridiques de la dépendance. Le droit constitutionnel des États maghrébins post coloniaux, dans W. Ruf *et alii.*, *Rapports de dépendance au Maghreb*, Paris, Éditions du CNRS.

- CAMAU M., 1975b, Les institutions politiques des Etats maghrébins post coloniaux, dans Werner Ruf *et alii.*, *Introduction à l'Afrique du Nord Contemporaine*, Paris, Éditions du CNRS, 1975 : 255-281.
- CAMAU M., 1975c, La question constitutionnelle en Tunisie, *Jahrbuch Des Offentlichen Recht Der Gegenwart*, n° 24.
- CAMAU M., 1984., Articulation d'une culture constitutionnelle nationale et d'un héritage bureaucratique : la désarticulation du constitutionnalisme au Maghreb aujourd'hui, dans J.-L. Seurin (dir.), *Le constitutionnalisme aujourd'hui*, Paris, Economica.
- CAMAU M. et V. GEISSER, 2003, *Le Syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Sciences-Po.
- CHANTEBOUT B.**, 1998, *Droit constitutionnel et science politique*, Paris, Armand Colin (15^e édition).
- COLOMBE M., 1951, *L'Evolution de l'Égypte*, Paris, Maisonneuve.
- COLOMER J., 1997, Stratégies institutionnelles et transitions politiques en Europe centrale et orientale, *L'Année sociologique*, vol. 47, n° 2.
- COMBS-SCHILLING E. 1989, *Sacred Performances : Islam, Sexuality and Sacrifice*, New-York, Columbia University Press.
- DEBBASCH C., 1964, Les assemblées en Tunisie, *Annuaire de l'Afrique du Nord 1962*, Paris, CNRS.
- DERMENGHEM É., 1954, *Le culte des saints dans l'islam maghrébin*, Paris, Gallimard.
- DOBRY M., 2001, Valeurs, croyances et transactions collusives. Notes pour une réorientation de l'analyse de la légitimation des systèmes démocratiques, dans J. Santiso (dir.), *A la recherche de la démocratie. Mélanges offerts à Guy Hermet*, Paris, Karthala.
- EL MOSSADEQ R., 1998, *Les Labyrinthes de l'alternance : rupture ou continuité*, Casablanca, Distribution Sochpress.
- EL MOSSADEQ R., 2001, *Les Labyrinthes de la transition démocratique*, Casablanca, Distribution Sochpress.
- EBRARD P., 1964, L'Assemblée nationale consultative marocaine, *Annuaire de l'Afrique du Nord 1962*, Paris.
- FERRIE J.-N.**, 2003, Les limites d'une démocratisation par la société civile en Afrique du Nord, *Maghreb-Machrek*, n° 175.
- FERRIE J.-N. et DUPRET B.**, 2004, « Préférences et pertinences : analyse praxéologique des figures du compromis en contexte parlementaire, à propos d'un débat égyptien », *Informations sur les sciences sociales/Social Sciences Informations*, vol. 43, n°2.

- GEERTZ C., 1992, *Observer l'islam*, Paris, La Découverte.
- ISMAÏL S., 2003, *Rethinking Islamist Politics : Culture, the State and Islamism*, Londres, Tauris.
- KERTZER D., 1988, *Rituals, Politics and Power*, New Haven, Yale University Press.
- LE TOURNEAU R., 1962, *Evolution politique de l'Afrique du Nord*, Paris.
- I. LEUDAR et J. NEKVAPIL, 2004, « Media dialogical networks and political argumentation », *Journal of Language and Politics*, vol. 3, .
- LEVEAU R., 1976, *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques.
- LEVY-PROVENÇAL E., 1948, *Les Historiens des Chorfas*, Paris, Larose.
- MANIN B., 1995, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Calmann-Lévy.
- MILNER A., 1970 (1892), *England in Egypt*, New-York, Howard Fertig.
- PETTIT Ph, 1999, *Republicanism : A Theory of Freedom and Government*, Londres, Oxford University Press.
- PIETTE A. 1993, Implication paradoxale, modes mineurs et religiosité séculière, *Archives de sciences sociales des religions*, n°81.
- RACHIK H. 2003, *Symboliser la nation. Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*, Casablanca, Editions le Fennec.
- ROUSSILLON A., 1995, *Réforme sociale et mouvement national en Egypte*, Le Caire, Cedej.
- SANTUCCI J.-C., 1985, *Chroniques politiques marocaines (1971-1982)*, Paris, Editions du CNRS.
- SANTUCCI J.-C., 2001, *Les Partis politiques marocains à l'épreuve du pouvoir*, Rabat, REMALD.
- SANTISO J., 2000, « Le passé des uns et le futur des autres : une analyse des démocratisations mexicaines et chiliennes », dans Ch. Jaffrelot, dir, *Démocraties d'ailleurs*, Paris, Karthala.
- VOLTAIRE, 1972 (1741), *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète, dans Théâtre du XVIIIe siècle*, t.1, Paris, Gallimard (coll. « La Pléiade »)
- ZARTMAN W., 1964, *Destiny of a Dynasty : The Search for Institutions in Morocco's developing society*, Colombia, University of South California.