

Dans une recension parue dans *Critique Internationale* (no 37, Oct-Nov-Dec. 2007) J.-N. Ferrié a exposé les arguments de mon livre *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, (Paris : La découverte, 2005) de façon grossièrement erronée. La mise au point qui suit n'est pas exhaustive et a pour but de mettre en évidence les erreurs les plus flagrantes de cette recension et de les rectifier.

J.-N. Ferrié résume faussement l'argument général de mon livre, sans d'ailleurs donner aucune citation exacte qui confirmerait cette interprétation et en simplifiant ou modifiant de son propre chef certains passages repris hors contexte. Il écrit : « L'auteur interprète la trajectoire politique du Maroc à partir de sa sociologie religieuse, la raison de cette indexation étant le caractère sacré de la « Commanderie des Croyants ». Le roi se serait attaché, à partir de la colonisation, à développer cette sacralité pour contrôler l'entièreté de la sphère religieuse. Sur le fondement de cette sacralité religieuse incontestée, la monarchie aurait pu imposer sa sacralité politique ».

Pourtant, dans mon introduction, j'explique que la sacralité de la monarchie est tout d'abord une construction politique. Le religieux ne vient pas fonder le politique, bien au contraire. Par exemple, à la page 10, j'écris : « L'inscription dans la constitution de la « sacralité » de la personne du roi, associée à un monopole total du pouvoir par le monarque, verrouille le système politique en faisant converger sacralité religieuse et sacralité politique ». Il s'agit donc de la construction d'une convergence et d'une association du religieux et du politique et non de la fondation du politique à partir du religieux. J'écris aussi, par exemple, page 15, « Cette sacralité (...) n'est pas uniquement liée au religieux (...) ». Il s'agit donc de comprendre la manière dont la sacralité politique de la monarchie (son intouchabilité constitutionnelle) a été associée à des arguments religieux, dans une convergence que je souligne d'emblée avoir été de nature politique et fragile et donc incapable de contrôler de manière continue la sphère religieuse (et sûrement pas dans son entièreté). J'examine plus particulièrement cette convergence et les tensions qu'elle produit à travers, d'une part, la régulation étatique des institutions religieuses et les rapports de la monarchie avec les oulémas, et d'autre part la montée des mouvements islamistes.

Par ailleurs, dans la même veine, l'auteur de la recension me cite comme ayant utilisé l'expression « champ religieux » pour définir mon approche. Or, je remets explicitement en question l'utilisation du concept de champ religieux, et ceci dès mon introduction. En effet, j'écris (p. 18) : « L'utilisation de la notion de « champ religieux », et sa mise en rapport avec l'autre champ de prédilection des politologues, celui de la politique, ont fini par donner l'illusion d'une parfaite concordance entre ces deux sphères. Or le cas marocain révèle des rapports beaucoup plus ambigus, ambivalents et toujours en perspective de se disloquer. »

Sur la question de l'ouverture du système politique marocain que j'analyse dans mon livre, l'auteur de la recension écrit : « Prétendre qu'Hassan II a tourné la page de l'autoritarisme en 1999 est aller un peu vite en besogne. « Tourner la page de

l'autoritarisme » signifierait sortir de l'autoritarisme et donc mettre en place un système concurrentiel aboutissant au transfert du pouvoir des gouvernants en place à ceux qui leur sont opposés... » Il s'agit d'une citation hors contexte. La citation exacte de mes propos est : « A la fin de son règne, le roi Hassan II, ... a pris l'initiative de tourner la page de l'autoritarisme. » et quelques lignes plus loin, dans le même paragraphe (p. 7 et 8) je conclus: « Cependant, si le processus électoral est devenu moins opaque, si la liberté d'expression – malgré des limites – s'est accrue, il n'en reste pas moins qu'en l'absence d'une réforme constitutionnelle les règles du jeu politique continuent de profiter au pouvoir de la monarchie, qui reste dans les faits maîtresse du gouvernement du pays ». Bien entendu, je ne prétends pas que le processus de « démocratisation » a été mené à terme. Je ne parle pas de démocratie, mais d'une tension entre « la pluralisation de l'espace public (...) et l'absence de démocratisation du système de gouvernement politique et du fonctionnement de l'Etat » (p. 11). Les erreurs d'interprétations vont encore plus loin lorsque l'auteur de la recension écrit: « Affirmer ensuite que la « société négocie la place de l'individu » entre le sacré et le profane en 2000 laisse pantois. » Encore une fois cette citation est erronée, et hors contexte, et le terme « profane » y est introduit par l'auteur de la recension. La citation exacte de mes propos est : « Dans le Maroc des années 2000, cet équilibre est toujours en cours de renégociation : la société négocie la place de l'individu dans un environnement en mutation rapide, où le statut du sacré et de l'islam se voit bousculé à la fois par l'islamisme dans ses aspects nationaux et transnationaux, et par l'ouverture politique qui libère des acteurs et des discours religieux dans l'espace public. » (p. 23) Il y est bien clair qu'il ne s'agissait pas de penser la place de l'individu entre « le sacré et le profane ».

Contredisant un argument que je n'ai pas développé mais qu'il m'attribue, l'auteur de la recension écrit : « ...l'islam n'a pas pu devenir un référent hégémonique se substituant au référent politique et qu'il a ainsi toujours été possible, au Maroc, de fonder des préférences politiques ou de mode de vie sur autre chose que sur la religion ». Il écrit aussi : « Ces irritations apparaissent cependant bien superficielles quand on considère le « mécanisme » que l'auteur prétend être au cœur de la vie politique marocaine. Ce qui a caractérisé la monarchie durant la période coloniale, tout au moins à partir du règne de Mohamed V, ce ne fut pas son accaparement de la sphère religieuse, comme le croit l'auteur,... » Pourtant, je ne prétends pas que le religieux est « au cœur » de la vie politique marocaine, ou qu'il forme un référent hégémonique, mais j'examine les relations historiquement déterminées entre le politique et le religieux, ce qui n'implique pas qu'elles occupent le centre ou la totalité de la vie politique. En d'autres termes, ce livre n'est pas une étude de la vie politique marocaine ou des préférences politiques des Marocains. Je montre aussi que, dès les débuts de la période d'indépendance, la relation de la monarchie avec l'islam est instable. J'écris à plusieurs reprises que le fonctionnement de la monarchie n'est pas centré sur l'islam mais sur une combinaison de facteurs, dont les plus importants sont politiques et institutionnels. Par exemple, j'écris (p. 15) : « l'islam n'est pas un fondement intrinsèquement « solide », ou un ancrage profondément enraciné une fois pour toute du pouvoir monarchique ». Je parle au contraire du domaine religieux comme « friable » (p. 16) et je remets en question

l'adéquation du sacré et du religieux lorsque j'écris : « il faut remettre en question l'idée d'une confusion entre monarchie et islam au Maroc » (p. 31).

Plus généralement, mon livre n'est pas une analyse du système politique marocain – comme le laisse entendre l'auteur de cette recension- mais de la place et du fonctionnement des arguments religieux et des institutions religieuses dans certaines des entreprises politiques de la monarchie, et de certains de ses alliés ou opposants politiques, notamment les oulémas et les islamistes. J'offre une lecture historicisée des mouvements islamistes et je montre qu'ils prennent leur origine dans des référents discursifs et politiques enracinés dans l'histoire du Maroc. J'articule cette dimension historique à l'analyse des modes d'intervention des oulémas, à la transformation des institutions religieuses opérée par la monarchie post-coloniale et aux références religieuses déployées par celles-ci.

Pour finir, certaines questions de méthode soulevées par J.-N. Ferrié (qui occupent d'ailleurs la majeure partie de sa recension), quand elles ne soulignent pas des évidences, relèvent de l'aberration. Je n'en retiendrai qu'une seule pour exemple. Il écrit : « Qu'est ce que des sources de première main que l'on ne cite pas explicitement sinon des arguments d'autorité ? Depuis quand les entretiens livrent-ils des données ? » Il devrait être clair que les « sources de première main » sont, au sens de l'historien, les textes écrits par les acteurs qui sont étudiés, ou encore les « sources primaires ». Elles sont citées de manière très précise et complète dans mon texte, dans les notes de bas de pages, contrairement à son affirmation : ainsi des textes en langue arabe de 'Allal al-Fassi, de 'Abdallah Guennoun, d'Ahmad Raysuni, ou de 'Abdessalam Yassine, pour n'en mentionner que quelques uns. Par ailleurs, il va de soi que les citations issues des entretiens sont des « données » (*data*) au sens où ils livrent des représentations subjectives recueillies comme ayant été dites dans le contexte de l'entretien. Des « données » peuvent être considérées comme subjectives et contextuelles, elles restent des représentations offertes à l'analyse, qui prend en compte leur caractère subjectif et le contexte de leur production.

Malika Zeghal,  
University of Chicago