



*Les cahiers bleus*

Islam et sécularité :  
*Réformismes et enjeux géopolitiques*

youssef belal  
ali bouabid  
omar saghi

N° 17  
2 0 1 2



*Collection «Les cahiers bleus»*

N° 17 - 2012

Disponible par abonnement

Dépôt légal : 2004/2093

ISBN : 1113-8823

Reproduction interdite sans avis préalable

**prochainement :**

*« Légitimation et sacralité Royale »*

**FAB**

مؤسسة عبد الرحيم بوعبيد  
fondation abderrahim bouabid

121 rue de la Palestine  
Béttana-11040 - Salé  
Tél : 05 37 84 33 13 / 14  
Fax : 05 37 88 02 23  
fbouabid@wanadoo.net.ma

**FRIEDRICH  
EBERT  
STIFTUNG**

9, rue Tiddas, Hassan  
Rabat - Maroc  
Tél : +212 (0) 537 76 28 58  
+212 (0) 537 66 12 48  
Fax +212 (0) 537 76 98 91  
E-mail : fes@fes.org.ma

*Avertissement* : les informations contenues et les opinions exprimées  
dans ces textes n'engagent que leurs auteurs.

## Sommaire

<b>Le Cercle d'Analyse Politique.....</b>	<b>1</b>
<b>Présentation.....</b>	<b>3</b>
<b>Note de travail, <i>par youssef belal</i>.....</b>	<b>7</b>
<b>Contributions.....</b>	<b>25</b>
<b>Sécularisation et crises des consciences occidentale et     musulmane, <i>par ali bouabid</i>.....</b>	<b>25</b>
<b>Réflexions sur sécularisation sociale et politique au     Maroc, <i>par omar saghi</i>.....</b>	<b>41</b>
<b>Publications.....</b>	<b>51</b>



## Le Cercle d'Analyse Politique

Le *Cercle d'Analyse Politique (CAP)* est un espace créé en Juin 2001, à l'initiative conjointe de la Fondation Abderrahim Bouabid et la Fondation Friedrich Ebert.

Composé d'un cercle restreint de chercheurs marocains, cet espace de réflexion collective s'attache en priorité à (re)-formuler les interrogations que suggère une lecture critique et distanciée de sujets politiques.

Le débat interne porte sur la discussion de la *note de travail* préparée par un membre, et de deux Commentaires critiques qui l'accompagnent. Les échanges, auxquels prennent part l'ensemble des membres font l'objet d'une *présentation* et d'une *synthèse* qui complètent la note de travail.

Le tout rassemblé compose la présente publication appelée «*Les cahiers bleus*».

Au plan méthodologique, le parti pris qui commande le choix des sujets et le traitement qui leur est réservé, dérive du regard que nous nous efforçons de porter sur l'actualité : un sujet d'actualité qui fait débat, nous interpelle en ce qu'il fait fond sur des questions lourdes qu'il nous appartient de mettre au jour et d'explicitier. Inversement, soulever d'emblée des thèmes de fond, dont l'examen entre en résonance et éclaire autrement l'actualité immédiate.

Kristina BIRKE

Anas CHAOUI

## **Les Membres du Cercle**

- Belal Youssef – Chercheur à l’IURS.
- Bouabid Ali – Enseignant chercheur, et Directeur de la publication.
- Bourquia Rahma – Présidente de l’Université de Mohammedia.
- Darif Mohamed – Professeur à la Faculté de Droit de Mohammedia.
- Errarhib Mourad – Fondation Friedrich Ebert.
- El Ayadi Mohamed – Professeur à la Faculté des Lettres de Casablanca.
- El Messaoudi Amina – Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- El Moudden Abdelhay – Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- Filali Meknassi Rachid - Professeur à la Faculté de Droit de Rabat.
- Jaïdi Larabi – Professeur chercheur, Faculté de Droit de Rabat.
- Laarissa Mustapha – Professeur à la Faculté des Lettres de Marrakech.
- Rachik Hassan – Professeur à la Faculté de Droit de Casablanca.
- Tozy Mohamed – Professeur à la Faculté de Droit de Casablanca.

## Présentation

La présente livraison des « cahiers bleus » autour de la thématique globale de la sécularisation est ordonnée autour d'un document de travail, rédigé par Youssef Belal et discuté dans certaines de ses dimensions par deux contributions que nous devons à Ali Bouabid et à Omar Saghi.

Avant d'en restituer les grandes lignes, Il importe d'indiquer au préalable que le texte que nous propose Y. Belal a été écrit antérieurement à ce qu'il est convenu d'appeler le « printemps des peuples ». Il n'empêche que le contenu et la qualité des analyses qui y figurent n'ont rien perdu ni de leur actualité ni de leur pertinence.

Dans sa la forme, le texte de Y. Belal tranche dans sa tonalité avec la posture qui a caractérisé jusque là la majorité sinon des travaux du moins des publications du *Cercle d'Analyse Politique*. Le recours au procédé du *working paper* (document de travail) pour introduire nos échanges, sans prétendre satisfaire aux canons du travail scientifique contenait néanmoins l'idée d'une distance entre analyse et opinion. Avec le texte de Belal nous sommes me semble t il davantage en présence d'un *policy paper* que d'un *working paper*. Par *policy paper* au sens de la tradition anglo saxonne, nous entendons un propos engagé et finalisé qui combine deux ordres de discours : le registre de l'analyse au nom de la connaissance scientifique, et le registre de l'opinion qui exprime des convictions.

Penser le réformisme en terre musulmane en générale et la sécularisation de la théocratie marocaine en particulier, telle est la perspective dans laquelle Y Belal inscrit d'emblée sa contribution ordonnée autour de la thèse suivante : « si la théocratie n'est pas souhaitable pour le monde musulman, la religion peut toutefois jouer un rôle symbolique dans l'espace public compatible avec un régime politique démocratique dans une société sécularisée ».

Ainsi l'auteur déroule son raisonnement sur la base d'un développement conceptuel et historique autour de la sécularisation dans les sociétés

musulmanes qui le conduit à préconiser le concept de sécularité pour rendre compte de l'usage symbolique de la religion dans l'espace public. Après avoir établi une « typologie de la sécularisation de l'Etat dans les sociétés du monde musulman », l'auteur en vient à poser que « La sécularité peut être envisagée pour le Maroc si elle repose sur une sécularisation de la théocratie monarchique ».

Ali Bouabid dans sa contribution, partage les hypothèses de l'auteur du *policy paper* ainsi que les convictions qui en découlent du point de vue de la voie à suivre pour penser les conditions d'une acclimatation de la sécularisation favorable à l'option démocratique. Il s'en détache néanmoins sur deux points. En premier lieu, il soutient que dans un monde globalisé et ouvert, la réflexion sur la sécularisation ne peut dorénavant être instruite indépendamment d'une prise en compte conjointe des crises de la conscience occidentale et de la conscience en terre musulmane qu'elle génère, et de leurs effets de miroir. C'est ici toute la problématique de l'émancipation de l'individu qui est en cause. La crise de la conscience occidentale sur fond de sécularisation massive la questionne à nouveaux frais. Un questionnement qui ne peut être écarté de la réflexion sur la crise de conscience que subissent à leur tour les musulmans, écartelés entre leur foi et l'adhésion au monde moderne.

En second lieu, si l'auteur souscrit à la thèse paradoxale développée par Y. Belal selon laquelle sécularisation souhaitable de la monarchie passerait par son confinement à la sphère spirituelle, il en appelle cependant à la sécularisation préalable du champ religieux à travers un dispositif de régulation faisant place au pluralisme bien plus favorable à l'installation de la monarchie dans une posture d'orientation et d'arbitrage supérieurs.

Le propos de Omar Saghi tout aussi stimulant pour la réflexion, s'efforce d'élucider les trois dimensions politique, sociale et diplomatique du processus de sécularisation dans les pays arabes et/ou musulmans en général avec des éléments d'illustration pour le Maroc. S'il considère que le concept de laïcité est impropre à rendre compte de la dimension sociétale de la sécularisation, il souligne l'intérêt d'embrasser d'un même mouvement les trois dimensions de la sécularisation. Cette triple dimension, au fondement de sa contribution, le conduit à partager la thèse de l'échec de l'islamisme dans sa dimension politique et de sa

vogue au plan socioculturel et à pointer le double paradoxe qui caractérise les sociétés musulmanes aujourd'hui. A savoir, d'une part le constat d'une « réislamisation de masse » qui voisine avec « l'affirmation d'une opinion agnostique » ; et d'autre part, « le constat d'une proximité culturelle à l'Europe et d'un rejet simultané du modèle occidental ».

S'agissant du Maroc et sur le plan politique, tout en insistant sur la centralité religieuse du « fait monarchique », l'auteur à l'instar des autres contributeurs y voit une manière de « faciliter le processus de sécularisation politique : la religion échapperait doublement à l'ordre étatique et à la mobilisation sociétale. » et d'ajouter, « c'est probablement ainsi qu'il faudrait interpréter une partie de l'histoire politique récente et contemporaine du Maroc, et du jeu complexe entamée par la monarchie avec et contre les acteurs politiques islamistes : leur abandonner des pans de l'Etat mais essayer de garder le monopole du religieux. »

A. B.



## Note de travail, par yousef belal

### Islam et sécularité : Réformismes et enjeux géopolitiques

Il n'existe pas de société où règnerait la confusion du religieux et du social et il existe encore moins d'*homo-islamicus*. Il n'existe pas non plus de monolithisme social qui rendrait mécaniquement nécessaire un Etat théocratique prolongement naturel d'une société entièrement sous l'emprise du religieux. Dans le même temps, la laïcité n'est pas une fin en soi, particulièrement lorsqu'elle prend la forme d'un laïcisme qui bannit complètement le religieux de l'Etat et de l'espace public.

Le débat autour de cette question ne peut être dissocié de la place de la religion en démocratie et en modernité politique. **Mon propos se résume de la manière suivante : si la théocratie n'est pas souhaitable pour le monde musulman, la religion peut toutefois jouer un rôle symbolique dans l'espace public compatible avec un régime politique démocratique dans une société sécularisée.** C'est le point que je souhaite démontrer dans ce texte.

Pour désigner le maintien d'un usage symbolique de la religion dans l'espace public en démocratie, je préfère utiliser le terme de sécularité plutôt que celui de laïcité qui est étroitement lié à l'histoire de la république en France et ne restitue pas les nuances du terme anglais *secularism* renvoyant à une diversité de parcours nationaux. Ce choix s'impose d'autant plus que mon approche repose sur un développement conceptuel et historique autour de la sécularisation.

La définition post-moderne de la sécularisation (i) ne peut être retenue pour illustrer mon propos. La sécularité s'inscrit dans le processus de sécularisation des sociétés musulmanes (ii) et le recours à la théocratie est en partie une réaction à cette sécularisation (iii).

Le réformisme en islam repose sur une herméneutique ouverte (iv), mais doit s'articuler à l'Etat et à la société civile pour trouver un ancrage dans la société. La Turquie et l'Iran constituent les deux expériences les plus

riches d'enseignements pour la sécularité en islam (v, vi) et pour une typologie de la sécularisation de l'Etat dans les sociétés du monde musulman (vii). La sécularité peut être envisagée pour le Maroc si elle repose sur une sécularisation de la théocratie monarchique (viii) et sur un usage stratégique du référentiel théologique (ix).

### **I. Les sociétés modernes et l'emprise du religieux : la distinction entre religion et politique serait-elle illusoire ?**

Selon la critique post-moderne de la sécularisation, la distinction entre religion et politique serait illusoire du fait de l'omniprésence déguisée du théologique dans le monde contemporain. La sécularisation est alors entendue comme un transfert des structures structurantes façonnées par la religion<sup>1</sup> de la société pré-moderne vers la société moderne. La théologie politique de Carl Schmitt a consacré d'amples développements à la généalogie de concepts de la politique moderne, comme la communauté politique et la souveraineté : « tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés. Et c'est vrai non seulement de leur développement historique, parce qu'ils sont transférés de la théologie à la théorie de l'Etat –du fait, par exemple, que le Dieu tout-puissant est devenu le législateur omnipotent-, mais aussi de leur structure systématique dont la connaissance est nécessaire pour une analyse sociologique de ces concepts ». Ici, la sécularisation consiste en un transfert de concepts de l'âge théologique vers les « temps modernes » qui n'ont pas l'originalité radicale à laquelle certains de ses théoriciens prétendent.

Dans cette perspective, la théologie politique mènerait le monde, même dans les sociétés occidentales modernes dont on a cru qu'elles avaient définitivement relégué la religion au passé. La modernité du monde contemporain serait à relativiser puisque la rupture avec la religion n'est pas aussi radicale que l'affirment les héritiers des Lumières, et les sociétés occidentales sont encore sous l'emprise d'un « inconscient religieux » (Régis Debray). Dépouillé de ses apparences religieuses, le pouvoir structurant de la religion perdure parce qu'il aurait su épouser la vie moderne. Même les idéologies athées comme le communisme ne seraient en réalité que des religions séculières.

---

<sup>1</sup> Carl Schmitt; *Théologie Politique*.

Selon la conception post-moderne de la sécularisation, le projet séculier et la laïcité seraient donc vains puisqu'ils ne perçoivent pas la persistance des formes religieuses dans les sociétés sécularisées. Bien que cette approche soit tout à fait intéressante dans l'analyse de la modernité et de ses limites, elle est écartée ici car elle tend à « diluer » le religieux et ne permet pas d'expliquer ses manifestations dans le monde musulman contemporain. Il s'agit pour nous de circonscrire le religieux afin de mieux saisir son articulation au politique.

Le choix d'écartier une telle conception de la sécularisation n'est pas seulement la conséquence d'une analyse. Il découle également d'une prise de position qui est défendue ici et qui consiste à formuler une préférence normative pour la modernité politique.

## **II. Sécularité et sécularisation du monde musulman**

La sécularité consiste à organiser l'autonomie du politique par rapport au religieux. La sécularité n'est ni positiviste ni anti-religieuse dans le sens où elle chercherait à mettre fin à la religion. La sécularité n'évacue pas totalement la religion de l'espace public mais organise son usage symbolique.

La sécularité n'est pas seulement un concept mais renvoie également à une réalité. La monarchie anglaise n'est pas laïque mais séculière dans le sens où l'anglicanisme est religion d'Etat, et le monarque à la tête de l'Eglise anglicane. Dans le même temps, le pouvoir exécutif réel est entre les mains du premier ministre élu et non de la monarchie.

La sécularité s'inscrit dans la continuité du processus de sécularisation qui n'est pas la fin de la religion ou la fin des croyances religieuses. Elle renvoie tant au déclin du pouvoir structurant de la religion qu'aux changements religieux (individualisation et éclatement du croire, autonomisation des pratiques religieuses par rapport aux institutions officielles...) induits par la modernité.

La sécularisation travaille en profondeur les sociétés musulmanes contemporaines. La différenciation sociale, la « societalization » et la rationalisation constituent des bouleversements majeurs qui transforment la signification sociale de la religion<sup>2</sup>. Sous l'effet de l'émergence de plusieurs champs distincts régis par des règles et des institutions

---

<sup>2</sup> David Martin, *A general theory of secularization*.

spécifiques, la différenciation sociale fait de la religion un secteur parmi d'autres qui n'exerce plus son hégémonie en matière d'instruction, de solidarité sociale ou de production du droit. L'émergence de nouvelles classes sociales sous l'effet du développement du capitalisme induit des visions du monde concurrentes de la cosmogonie religieuse. La société se substitue à la communauté locale qui ne constitue plus l'univers restreint des individus, et la religion est concurrencée par d'autres formes du lien social. La rationalisation qu'opère le monothéisme avec la croyance en un Dieu unique et transcendant, mais aussi avec le développement de la théologie préparent la voie à la rationalisation instrumentale et à la maîtrise technique du monde.

Les sociétés musulmanes modernes sont travaillées en profondeur par la sécularisation. La religion a perdu son pouvoir structurant. Pour s'en convaincre, il suffit de mesurer le déclin irrémédiable (voire la disparition dans certains cas) d'un ensemble de fonctions autrefois dévolues à la religion. Les hommes de religion (les saints, les jurisconsultes...) ne sont plus au centre de la vie sociale des sociétés musulmanes modernes mais à leur périphérie. Le savoir théologique est marginalisé de la production de normes morales ou juridiques. Il y a une disjonction évidente entre la transformation des rapports sociaux induits par la vie moderne et la capacité du langage religieux à accompagner ces changements. La religion est devenue un secteur de la vie sociale.

### **III. Le recours à la théocratie**

Est-t-il préférable pour les hommes de vivre en théocratie ? Au-delà de l'intérêt immédiat des acteurs et des groupes qui cherchent à perpétuer ou à instaurer le gouvernement théocratique (la monarchie marocaine, les ayatollahs d'Iran, les oulémas saoudiens), les hommes vivraient-ils mieux sous la Loi divine ?

Le gouvernement théocratique n'a pas été seulement formulé par des hommes de religion ou des doctrinaires islamistes du XXe siècle. Le projet séculariste dans le monde musulman doit aussi prendre au sérieux la construction intellectuelle de la théocratie afin qu'il soit en mesure de formuler des contre-arguments.

On ne cherchera pas ici à discuter l'ensemble des arguments invoqués par les partisans du gouvernement théocratique. Le postulat partagé par l'ensemble des théocrates est que la théocratie serait a priori la perfection.

En islam, la théocratie est principalement le règne de la Loi divine. Cette Loi aurait réponse à toutes les questions et serait solution à tous les problèmes. Pour mériter la vie céleste, les hommes doivent instaurer le gouvernement de Dieu.

Le gouvernement de Dieu peut être fondé a priori. Al-Farâbî a donné à la théocratie un fondement philosophique néo-platonicien. Dans *Les opinions de la cité vertueuse*, le roi-prophète représente le lien entre le divin et les mortels qui n'ont pas une connaissance directe du supranaturel. La connaissance de la science divine permet à la cité d'accéder à la perfection par le truchement du roi-prophète.

Au-delà de sa construction théorique, la théocratie exerce une attraction réelle auprès de certains musulmans. Dans un âge d'angoisse, une politique de la Vérité permet d'éviter le doute. Face à la coupure de la colonisation et de la domination occidentale, la théocratie islamique est une mobilisation des ressources culturelles perçues comme propres aux musulmans.

L'attitude qui consiste à chercher dans les textes sacrés des normes de comportements sociaux et politiques révèle qu'il y a une multiplicité de choix qui s'offrent aux individus et les inquiètent. Lorsqu'il y a un seul modèle de comportement, ou un comportement dominant que la tradition contribue à reproduire avec des changements mineurs, la société n'est pas menacée dans son système de vérité car la religion assurait la cohérence de l'ensemble.

Lorsque le changement social s'accélère, l'ouverture sur d'autres sociétés s'accroît, l'accès à d'autres modes de vie et notamment à la société de consommation se développent, la transmission des normes traditionnelles et la reproduction des comportements sont rompues. La concurrence des vérités et des valeurs pousse les groupes sociaux menacés dans leur mode de vie ou qui se sentent perdus face à la multiplicité des choix qui s'imposent à eux, à rechercher l'interdit plutôt que le permissible. La distinction entre le licite et l'illicite reprend une nouvelle vigueur car elle permet de partager le fardeau de l'existence moderne avec Dieu. Elle régule les frustrations et donne à l'individu la certitude de faire les bons choix.

Les conditions de possibilité d'émergence en islam de toutes les formes de rigorisme religieux du XXe siècle sont liées aux transformations sociales profondes que vivent les sociétés musulmanes. Le passage « du

monde clos à l'univers infini » met fin aux bénéfices liés à la croyance en la Vérité absolue, et à la reproduction des modes de vie et des rôles sociaux. L'univers infini ne renvoie pas seulement à la cosmogonie mais surtout à la multitude des possibilités qui s'offrent à l'individu et rendent possible son affirmation et son autonomie.

L'islamisme est un puissant vecteur de sécularisation. Il contribue à circonscrire le projet de totalisation religieuse du monde à un acteur social, et à accentuer la différenciation séculière de la société. Le mouvement islamiste nourrit le clivage entre une vision religieuse du monde dont il se veut le représentant exclusif et la sécularisation de la société. Pour exister, il doit postuler le déclin du pouvoir structurant de la religion et se présenter comme son dernier bastion.

Dans une société « oublieuse de Dieu », les mouvements islamistes se constituent en communautés religieuses qui entendent préserver la religion dans ses différentes dimensions en perpétuant un enseignement culturel, théologico-savant, et moral. En fondant une communauté sur la base du lien religieux, les islamistes postulent que la religion ne re-lie plus les hommes. Pour faire sens, elle doit être intensément vécue et visible.

C'est aussi parce que l'islamisme est l'expression d'une «mondanisation» qu'il entre en tension avec le monde moderne. La norme invoquée renvoie à des relations sociales figées et érigées en modèle à un moment donné par la jurisprudence islamique. L'écart entre la norme et le changement social qui s'accélère révèle le déclin de la religion dans le monde moderne. L'islamisme consiste à refuser cet écart croissant entre norme et évolution des rapports sociaux (entre hommes et femmes, entre musulmans et non-musulmans). L'islamisme cherche à freiner cette évolution et à réduire l'écart en réaffirmant la primauté de la norme, aussi figée soit-elle.

Au même titre que les mouvements inspirés par une religion « séculière », les mouvements islamistes cherchent à reconstruire le lien social. Déstructurées par l'urbanisation, le progrès technique et le développement de l'économie, les sociétés traditionnelles ont connu un déclin irrémédiable. Cette tentative de re-faire du lien social un lien religieux montre a posteriori la fonction liante de la religion et son effritement. Dans l'islamisme, il y a une nostalgie de la communauté et de sa force holistique, car cette dernière a laissé place à la société des individus.

#### **IV. Herméneutique et interprétation ouverte des textes sacrés**

Dans l'islam contemporain, certaines normes tirées de la jurisprudence musulmane ou d'une lecture directe de certains passages des textes sacrés posent problème car certains acteurs cherchent à les appliquer de manière littérale. Ces normes entrent en conflit avec les règles de la vie moderne, surtout lorsque ces acteurs cherchent à les substituer au droit positif alors que d'autres interprètes des textes sacrés en donnent une interprétation ouverte. Il y a donc un double conflit entre d'un côté une interprétation fermée et une interprétation ouverte des textes sacrés, et de l'autre côté entre l'interprétation fermée des textes sacrés et les règles de la vie moderne. Une interprétation ouverte des textes sacrés qui laisse le choix aux individus ne pose pas problème car elle peut être compatible avec la vie moderne.

L'approche herméneutique consiste à chercher dans les textes sacrés les passages incitant les musulmans à organiser un gouvernement temporel distinct de la religion (Ali Abderrâzik). Cette démarche n'est pas exempte de paradoxes. Elle cherche à donner un fondement religieux à la laïcité ce qui signifie qu'elle confère à la religion l'autorité nécessaire pour emporter la conviction des coreligionnaires. Le discours rationnel vierge de toute référence religieuse ne serait donc pas en mesure de convaincre les musulmans de la pertinence du projet séculier.

Il s'agit d'un détour de la sécularité par le religieux qui n'est en rien spécifique aux penseurs musulmans. Les philosophes qui ont contribué à fonder la modernité européenne ont eu aussi recours à cette stratégie argumentative. Dans le *Léviathan*, Hobbes jette les fondements théoriques de l'Etat « civil » en ayant recours à des références bibliques car il ne le conçoit pas sans son double chrétien comme l'indique le titre même de son traité. Pour susciter l'adhésion, le droit naturel hobbesien prend appui sur « les révélations surnaturelles de la volonté de Dieu ».

Toutefois, le réformisme en islam ne peut s'engager exclusivement sur le politique. Il doit s'articuler à une réflexion sur la signification de la religion pour les hommes. Ce n'est d'ailleurs pas pour le mode d'organisation du pouvoir que l'approche herméneutique a été la plus féconde mais plutôt sur les thèmes fondamentaux de la modernité qui prêtent à conséquence au niveau politique : l'autonomie de l'individu, la raison ou la liberté. La religion comme « mouvement » (Mohammed

Iqbal) invite à ne pas rester enfermé dans une vision défensive et figée de l'islam.

Le réformisme se nourrit de deux approches complémentaires. La première que l'on pourrait qualifier de « légale-rationnelle » va mettre l'accent sur l'importance de la raison et cherchera à mobiliser le rationalisme Averroïste. L'usage de la pensée téléologique du *fikr maqâsidi* postule l'existence de fins universelles dans les prescriptions religieuses qui ne sont pas explicitement formulées et qu'il convient de saisir lorsque les normes théologiques entrent en conflit avec la réalité sociale. La seconde approche repose sur la mystique musulmane et la « sagesse orientale », particulièrement développées dans la philosophie iranienne. Lorsque le sens de la religion repose sur l'être et l'élévation spirituelle, la dimension théologico-politique ainsi que les normes sociales deviennent nécessairement secondaires au profit de l'intériorité.

A l'inverse des « théocrates » qui croient que le Coran énonce le savoir absolu du monde, les réformistes estiment que le sens de la révélation n'est pas fondamentalement d'ordre verbal. Pour saisir le sens profond du Coran et des dits du Prophète, il convient d'aller au-delà des lectures littérales. La religion doit être ouverte à la critique du discours rationnel, particulièrement lorsque certaines formes du pouvoir religieux sont répressives et oppressives.

L'interprétation ouverte permet d'éviter les lectures littérales des textes sacrés. En revenant sur les conditions historiques de la révélation et de l'écriture de certains versets du Coran, en étudiant la fondation puis la production du droit musulman, et en intégrant les travaux des sciences sociales des universités des pays du monde musulman et dans les autres pays, des chercheurs et des intellectuels « réformistes » multiplient les interprétations ouvertes.

Une des apories du projet séculier est la difficulté à diffuser son discours auprès des musulmans. Ils peuvent chercher à faire du système éducatif le vecteur de leur discours ce qui supposerait que l'Etat soit porteur du projet d'une sécularité éclairée. Les penseurs musulmans doivent se faire « prédicateurs » pour toucher les musulmans. Aussi, l'articulation et les tensions de la religion et de la politique en Turquie et en Iran sont riches d'enseignement pour l'ancrage sociétal du réformisme.

Comme dans toute religion entremêlée au politique, le réformisme en islam ne se pense pas séparément des enjeux politiques. Les deux

parcours nationaux les plus intéressants à étudier sont la Turquie et l'Iran qui offrent les voies les plus prometteuses dans la production de deux modèles de modernité politique en islam (On relèvera qu'il s'agit de l'islam chiite et de l'islam sunnite non arabe). La Turquie est le pays musulman qui est allé le plus loin dans la laïcisation et la démocratisation de l'Etat tandis que l'Iran est le seul pays à avoir expérimenté une révolution religieuse.

## V. Laïcité et réformisme religieux d'Etat : la République turque

Sous l'influence des courants de pensée laïcistes en Europe et au prix de transformations radicales, l'élite turque du début du XXe siècle - comprenant notamment les adeptes de l'athéisme et du positivisme-, a troqué l'islam politique impérial pour le nationalisme laïc. En théorisant le turquisme, Ziya Gökalp cherche à « mettre fin à la théocratie dans laquelle les lois sont faites par les califes et les sultans » tout en préservant l'islam. S'il dénonce l'antycléricalisme, Mustapha Kemal ne rejette pas en bloc la religion, et c'est parfois au nom de la transcendance religieuse qu'il justifie la laïcisation de l'Etat : « pour purifier et élever la foi islamique, il est indispensable de la désengager de l'instrumentalisation politique qui a prévalu durant des siècles ». Il ne faut pas oublier que le Califat islamique est toujours en vigueur au moment de la proclamation de la République et Atatürk envisage un moment de le conserver avant son abolition en mars 1924. Il faut attendre 1928 pour que l'islam ne soit plus religion d'Etat, et 1937 pour voir la laïcité formulée dans la constitution sous le terme *laiklik*.

Si l'islam est utilisé comme ressource symbolique au profit du kémalisme et de ses trois piliers -Laïcité, République et Nation-, la Constitution turque ne l'évoque dans aucun de ses articles et garantit « la liberté de conscience, de croyance et de conviction religieuses ». Aussi, « nul ne peut être astreint à prendre part à des prières ou à des rites et cérémonies religieux, ni à divulguer ses croyances et ses convictions religieuses et nul ne peut être blâmé ni incriminé en raison de ses croyances ou convictions religieuses ». Dans le même temps, « l'éducation et l'enseignement religieux et éthique sont dispensés sous la surveillance et le contrôle de l'Etat ». Contrairement à la thèse de la dé-islamisation de la Turquie comme condition d'ancrage à la modernité défendue par Bernard Lewis, la laïcité turque n'est donc pas dénuée d'ambivalences, y compris chez les Unionistes et les Kémalistes.

Avec l'accès au pouvoir en 2002 de l'AKP, la laïcité turque a été paradoxalement consolidée. Le parcours des islamistes turcs et leur expérience à la tête du gouvernement a accrédité l'idée que l'islamisme pouvait également inspirer des acteurs politiques dans un contexte de laïcité. En respectant le pacte laïc –par conviction ou par contrainte-, mais aussi en défendant le projet d'une « démocratie conservatrice », l'AKP a contribué à démocratiser l'Etat turc longtemps prisonnier de l'interventionnisme de l'armée dans la vie politique. C'est en cherchant à se différencier de l'autoritarisme laïc qui a longtemps prévalu en Turquie sans toutefois rejeter la laïcité que l'AKP a entrepris de développer des contre-pouvoirs institutionnels, notamment pour limiter les intrusions de l'armée.

Dans sa tentative d'appuyer le projet réformiste en islam, l'Etat turc a fait appel à "l'école d'Ankara" qui regroupe des théologiens turcs, pour la plupart enseignants à l'Université de la même ville. La Direction des Affaires Religieuses [le *Diyanet*] a notamment sollicité ce groupe de théologiens pour éditer une nouvelle collection de dits du Prophète [*hadith*] expurgés de tous les dits « anti-modernes », notamment tous ceux qui maintiendraient les femmes dans une situation d'infériorité.

Cette initiative contribue à désacraliser les textes sacrés bien qu'il s'agisse des dits du Prophète dont l'importance est moindre par rapport au Coran aux yeux des croyants et des autorités religieuses. Face à une Arabie Saoudite théocratique empêtrée dans le carcan anti-moderne du wahhabisme, la Turquie laïque pourrait initier une diffusion de cette modernité religieuse dans le cadre d'une politique « néo-ottomane » auprès des pays musulmans. L'émergence économique de la Turquie (membre du G20), son passé impérial rapidement refoulé par les kémalistes, son rôle dans la stabilisation de l'Irak et auprès de l'Iran, et plus récemment son prestige acquis sur la question palestinienne et dans le même temps le double ancrage européen (candidat sérieux à l'adhésion) et atlantiste (membre de l'OTAN) sont des atouts clés qui expliquent l'attractivité du modèle turc.

## VI. Théocratie et réformisme en Iran

La République Islamique est un cas original de *checks and balances* entre pouvoir séculier et autorités religieuses, bien que souvent à l'avantage de ces dernières. Depuis la révolution islamique de 1979, la hiérarchie

religieuse joue un rôle clé du fait de la doctrine de *velayat al-faqih* [gouvernement du docte religieux]. Elu par l'Assemblée des experts, le guide est l'autorité religieuse et politique suprême de la République. Bien qu'il soit élu au suffrage universel direct, le président de la République dispose de moins de pouvoir que le guide. Le Conseil des Gardiens de la Constitution –qui comprend des membres du clergé chiite iranien-, dispose d'un pouvoir de veto sur les lois votés par le Parlement, et il peut retirer un proposition de loi jugée en contradiction avec la *shari'a*. Dans le même temps, tous les membres du Parlement sont élus au suffrage universel mais les candidatures doivent être approuvées par le Conseil des Gardiens.

En islam chiite iranien, l'existence d'une hiérarchie religieuse organisée autour du savoir religieux permet l'adoption de prescriptions normatives et leur large diffusion auprès des croyants. Des positions a priori dissidentes ou hétérodoxes par rapport à la tradition chiite comme celles de l'Ayatollah Ruhollah Khomeyni en matière de *velayat al-faqih* se sont rapidement imposées car elles ont été adoptées par la hiérarchie religieuse chiite en Iran –qui y trouvait aussi l'occasion inespérée de se forger une position hégémonique dans l'appareil d'Etat. Devenue orthodoxie, la notion de *velayat al-faqih* pourrait être contestée à son tour par l'adoption par une partie de la hiérarchie religieuse –surtout lorsqu'il s'agit de la plus haute autorité *marja' taqlid* comme le fut Ali Montazeri, un temps successeur potentiel de Khomeiny, ou comme l'est Youssef Sâne'i- du principe de séparation de la religion et de la politique.

L'expérience iranienne révèle les apories d'une théocratie pourtant créée à la suite d'une révolution religieuse populaire. Depuis la fin de la guerre contre l'Irak, l'esprit de sacrifice insufflé par le souffle révolutionnaire s'est tari. Le recours du régime iranien à la force exercée par les Pasdaran et les Bassidji pour étouffer la contestation et les revendications de liberté de la société civile a discrédité la République islamique aux yeux d'une partie de la jeunesse iranienne. L'enrichissement et les privilèges d'une partie de la hiérarchie religieuse au moyen de la rente pétrolière tranche avec l'ascétisme de Khomeiny et a porté un coup fatal à la vertu qu'entendait instaurer la Révolution islamique.

De fait la théocratie est devenue l'exercice du pouvoir par la hiérocration chiite iranienne. En exerçant le pouvoir dans un régime autoritaire et répressif, le clergé ne représente plus l'idéal de changement qu'il incarnait au temps du Shah, par le truchement de la figure de Khomeiny.

L'opposition au régime de la République islamique regroupe deux types d'acteurs : les opposants rejetant le régime dans sa totalité et visant à mettre fin à la république islamique, et ceux qui souhaitent réduire le pouvoir de la hiérarchie religieuse et élargir l'espace politique du pouvoir séculier. Cette opposition politique s'accompagne d'un débat théologico-politique très riche. Un nombre croissant d'acteurs de la Révolution islamique –à l'exemple de Soroush-, et de représentants de la hiérarchie religieuse critiquent publiquement le régime de Téhéran. Les événements de 2009 qui ont suivi les élections présidentielles contestées ont montré que certains dogmes de la République- comme le *velayât al faqih*- sont rejetés.

Il est probable que la République islamique ne perdura pas sous sa forme actuelle. La marge étroite de la présidence de Khatami et la radicalisation du régime sous la présidence de Ahmadinejad ont repoussé à plus tard une ouverture politique qui serait prélude à une nouvelle articulation entre le théologique et le politique. Le réformisme d'une partie des clercs et des laïcs a un ancrage social réel qui attend de trouver sa traduction politique et son adoption par l'Etat.

## **VII. Etat et sécularisation dans le monde musulman : une typologie théologico-politique**

Le monde musulman comprend plusieurs types de régimes établissant un rapport différencié à la théologie politique. Dans certains pays musulmans, la religion exerce son hégémonie sur l'Etat (l'Arabie Saoudite, l'Afghanistan des Talibans). Elle est marginalisée dans certains Etats (la Turquie) tandis qu'elle est au fondement de théocraties modérées (le Maroc).

Il est possible d'établir une typologie des rapports entre religion et Etat dans le monde musulman en retenant quatre critères :

- Le pouvoir des autorités religieuses dans l'appareil d'Etat,
- le contrôle de l'ordre moral au nom de la religion,
- le poids de la religion dans la production du droit,
- la nature du système politique.

Une typologie de la sécularisation des Etats dans le monde musulman

	Autorités religieuses dans l'appareil d'Etat	Religion et ordre moral	Religion et production du droit	Système politique
Turquie	Marginalisées	Liberté	Les lois sont votées par le Parlement élu. Laïcisme.	Démocratie représentative
Maroc	En tant que commandeur des croyants, le roi concentre les pouvoirs mais les autorités religieuses sont marginalisées	Tolérance ponctuée de poussées de contrôle de l'ordre moral (par ex. le mois de Ramadan)	Le droit est voté par le Parlement. Sécularisme des lois excepté pour certains champs (Code de la Famille)	Système mixte : monarchie autoritaire et représentation démocratique.
Iran	Pouvoir important mais la hiérarchie religieuse est divisée	Contrôle de l'ordre moral mais la société conteste cette intrusion.	Le droit est voté par le Parlement élu. Contrôle de conformité des lois à la <i>shari'a</i> .	Système mixte : gouvernement de la hiérocrairie et représentation démocratique.
Arabie Saoudite	Pouvoir important	Contrôle de l'ordre moral	Contrôle de conformité des lois à la <i>shari'a</i> .	Oligarchie religieuse et tribal et absence de représentation démocratique.

Je ne reviendrai pas ici sur les régimes turc, iranien et marocain qui font l'objet de développements dans le reste du texte. Pour ce qui est de l'exemple saoudien, il convient de souligner que les autorités religieuses ont un pouvoir réel dans l'Etat. Le roi doit émettre des décrets royaux en conformité avec la *shari'a*. Le Coran et la Sunna sont la « constitution » du royaume des Al Saoud. Le Comité Islamique de l'Assemblée Consultative contrôle la conformité des décisions à la *shari'a*. Le Comité de la Commanderie du Bien et du Pourchas du mal et les « *muttawa'* » contrôlent l'ordre moral de la société. Hormis l'organisation d'élections locales en 2005, l'Arabie Saoudite reste fermée à tout développement d'un espace politique émanant de la société civile.

Etant donné la diversité des parcours de la sécularisation des Etats dans le monde musulman, le réformisme en islam ne peut prendre la forme d'une réponse unique aux questions théologico-politiques. Dans le même temps, la circulation des idées entre sociétés musulmanes aura indéniablement un impact dans la diffusion de nouveaux modèles d'articulation du politique et du théologique.

### **VIII. La théocratie monarchique au Maroc**

La monarchie marocaine tire les bénéfices de la sacralité religieuse et de la concentration des pouvoirs dans les mains du roi. Si la sacralité du roi semble être relativement acceptée, il convient de rappeler qu'elle fut contestée au moment de sa constitutionnalisation en 1962. La gauche avait rejeté le fondement théocratique du pouvoir en ayant recours à l'argumentation théologique (sous la houlette du Fqih Belarbi El Alaoui), avant de l'accepter comme composante du compromis politique conclu avec la monarchie.

La sacralisation de la personne du roi selon l'article 19 de la Constitution est une sacralisation du pouvoir, et neutralise toute critique dirigée contre le roi. Elle a pour fonction « d'immuniser » la monarchie. Le détenteur suprême et effectif du pouvoir exécutif n'est jamais mis en cause par les acteurs politiques dans le système.

Le fait que la monarchie soit la clef de voute de la théocratie marocaine se traduit par une marginalisation des autres acteurs religieux. Les oulémas au Maroc ne constituent pas un contre-pouvoir. Le Conseil Supérieur des oulémas est une chambre d'enregistrement. Les oulémas sont devenus des fonctionnaires appliquant les circulaires et les instructions de l'Etat. Les oulémas sont marginalisés dans l'appareil d'Etat. Ils n'ont mot dire en matière de production législative et ne détiennent aucune fonction-clé. Les lois sont votées par le Parlement, et ils n'ont de pouvoir à aucun moment du processus législatif. Ils ne sont pas en mesure contrôler la conformité des lois à la *shari'a*. Par ailleurs, sous l'effet de l'hégémonie des professionnels de la politique sur les professionnels de la religion, le Parti de la Justice et du Développement (PJD) exerce une action politique autonome de la Loi religieuse et contribue à la production du droit positif.

Bien qu'il ne semble pas aussi à l'aise que Hassan II dans la fonction de Commandeur des croyants, Mohammed VI a tenu à préserver la

légitimité religieuse de la monarchie marocaine. La sacralisation de la fonction royale justifie l'interdiction de toute critique publique du roi car critiquer sa personne équivaut à remettre en cause le sacré. Mettre en avant le statut religieux du roi est un moyen de le maintenir hors d'atteinte des critiques, et toute atteinte « aux valeurs sacrées » est passible de poursuites pénales.

Cette sacralité soustrait le roi à toute critique dans l'espace public. Cette sacralité ne prêterait pas à conséquence si le roi restait à l'écart des tumultes de la vie politique. Or le roi exerce le pouvoir effectif et concentre tous les pouvoirs. Alors que dans les démocraties représentatives le détenteur effectif du pouvoir est l'objet de critiques acceptées comme composante endogène de l'espace public, le roi marocain ne saurait tolérer les critiques car elles le feraient entrer dans le giron de l'humain. Pour préserver son caractère sur-humain, la monarchie maintient un simulacre de sacralité religieuse.

Mohammed VI n'a pas renoncé aux rituels de théâtralisation et de mise en scène du pouvoir royal qui sont d'une grande efficacité symbolique. La mise en scène de l'autorité monarchique exprime une soumission des sujets au roi. La ritualisation des relations de pouvoir enferme le roi dans une altérité radicale et perpétue une séparation stricte d'avec les hommes. Cette mise en scène de la soumission symbolique à travers le baise-main exprime une relation de sujétion.

Contrairement aux rituels d'autres sociétés de cour qui n'ont qu'une fonction purement symbolique dans un système politique où le roi n'a pas de pouvoir effectif, les rituels marocains sont au service du pouvoir réel. Alors que les rituels monarchiques des démocraties expriment une distorsion et un découplage de la fonction monarchique par rapport au pouvoir décisionnel, ils cherchent à représenter son exercice par le roi dans les monarchies autoritaires. Si le rituel met parfois en scène des relations de pouvoir inversées, il représente dans le cas marocain la réalité de ces relations de pouvoir, et leur caractère unilatéral.

Pratique qui remonterait à des origines persanes<sup>3</sup>, le baise-main et la prosternation sont des signes de servilité et de devoir du fils envers le père dans la famille, et du disciple soufi envers son maître dans la confrérie. Cette mise en scène institue d'emblée un rapport de forces, et

---

<sup>3</sup> Laroui A., 2004, *Le Maroc et Hassan II*, Casablanca, Centre Culturel Arabe

renvoie chaque homme à son humilité face à la toute-puissance monarchique qui tire sa force et sa légitimité de la toute-puissance divine.

Le pouvoir réel n'est pas mis en jeu lors des échéances électorales, et il est soustrait à toute forme de compétition politique. Le pouvoir de la monarchie est d'autant plus étendu qu'il n'est soumis à aucune sanction et n'engage jamais la responsabilité politique du roi. Il n'y a pas de contre-pouvoirs à la concentration royale des pouvoirs. On n'imagine pas une justice enquêtant sur la monarchie ou l'entourage royal, ni un parlement ou un gouvernement contestant une décision royale.

La critique d'un tel régime ne porte pas sur la sacralité de la monarchie et son caractère théologico-politique *per se* mais sur la concentration des pouvoirs. Rappelons une évidence : la fin de la monarchie et l'instauration d'une république ne sont pas des étapes nécessaires à la transition vers la démocratie. Le Maroc peut devenir une démocratie représentative en maintenant le régime monarchique à condition que le roi se cantonne à une fonction symbolique et que le gouvernement élu et responsable devant le peuple-électeur soit le véritable détenteur du pouvoir. Dans cette configuration, la « commanderie des croyants » se limiterait à une fonction de guidance spirituelle sans intervention dans les affaires temporelles. Autrement dit, la monarchie devrait délaisser le césarisme pour le papisme.

La sécularisation de la théocratie marocaine passe par une spécialisation de la monarchie dans la fonction religieuse. D'où cette formule paradoxale : une monarchie séculière est une monarchie exclusivement religieuse. En participant à la division du travail induite par la modernité, la monarchie doit nécessairement se spécialiser dans la gestion des biens de salut et renoncer à son pouvoir exécutif.

A quoi correspond cette proposition de séculariser la monarchie ? Elle est une condition nécessaire à la transition démocratique du Maroc. La réforme constitutionnelle en vue d'une redistribution des pouvoirs signifie en termes arithmétiques plus de pouvoir au gouvernement issu des urnes et moins de pouvoir au roi. Le transfert de pouvoirs exercés par le roi vers le premier ministre contribuera à faire de ce dernier le véritable chef du gouvernement.

Aussi la sécularisation de la théocratie royale doit nécessairement s'accompagner d'une démocratisation. La sécularisation est loin d'être une condition suffisante pour la démocratisation. Il est évident qu'une

sécularisation sans démocratisation peut se traduire en d'autres formes de pouvoir autoritaire qui sont légion dans le monde arabe.

## **IX. L'argumentation théologique au service de la sécularité**

La gauche marocaine pourrait investir le discours théologique pour en faire le vecteur d'une modernité islamique. Cette entreprise n'a pas vu le jour parce que la culture politique dominante dans les partis de gauche a utilisé les références marxiste et socialiste partagées par les organisations politiques de gauche dans le monde. L'usage de la rationalité politique et des catégories socialistes a prévalu sur la réflexion herméneutique et historique sur l'islam. Refuge pour les « damnés de la terre », la religion était appelée à connaître un déclin irrémédiable sous l'effet de la généralisation de l'instruction, du développement économique et social et de l'action des partis progressistes. La religion n'a commencé à poser problème pour la gauche qu'avec l'émergence des mouvements islamistes.

Le risque pour le projet séculariste qui a recours aux références religieuses est de rester prisonnier du discours théologique aussi ouvert et moderniste soit-il. Les références religieuses seraient le détour nécessaire pour l'adoption de réformes sociétales (le Code de la Famille), ou la démocratisation des régimes autoritaires des pays musulmans.

Le débat autour de la condition des femmes dans les années 2000 a d'abord pris la forme d'une polarisation entre partisans et adversaires du projet de Plan d'intégration de la femme au développement présenté par le gouvernement Youssoufi. Les mouvements islamistes, une frange du parti de l'Istiqlal et de nombreux oulémas ont trouvé dans la langue séculière maniée par le gouvernement la brèche pour accuser ce dernier d'irréligion.

La réforme du Code de la Famille validée par la très grande majorité des oulémas et votée au Parlement par le PJD a portant repris la quasi-totalité des dispositions du projet de Plan d'intégration de la femme au développement. Le roi est intervenu en tant qu'autorité religieuse et la commission chargée de proposer la réforme a eu recours au langage théologique, justifiant les nouvelles dispositions par la référence à des interprétations de passages du Coran et de dits du Prophète Mohammed. Le contexte de l'après-16 mai 2003 peu favorable aux mouvements islamistes offrait un moment opportun pour l'adoption de la réforme.

La réforme du Code de la Famille montre qu'une partie de la société n'est pas prête à utiliser un langage séculier pour certaines questions. Les catégories sociales et les acteurs politiques qui se sont opposés au premier projet de réforme ne sont pas tous contre la transformation des rapports sociaux entre les sexes. Pour gagner leur adhésion, il était nécessaire d'avoir recours à l'argumentation théologique.

Toutefois, l'exemple du Code de la Famille ne doit pas nous amener à extrapoler ces enseignements à tout projet de modernisation sociale et politique. Il n'est pas nécessaire de recourir à l'argumentation théologique pour toute réforme. Mais il existe certaines questions comme la famille, les libertés individuelles et l'ordre moral (la pénalisation de la rupture du jeûne en public durant le mois de Ramadan et des rapports sexuels en dehors des liens du mariage, la consommation d'alcool), la liberté de conscience (le choix de se convertir à une autre religion ou à l'athéisme), la laïcité de l'Etat et le statut sacré du roi qui ne peuvent se suffire du discours séculier et nécessitent la référence à des arguments théologiques.

L'usage de l'argumentation théologique est préférable pour susciter l'adhésion du plus grand nombre d'acteurs et de catégories sociales. Il s'agit d'un usage instrumental –certains diront machiavélien voire cynique-, de la religion et révélerait l'écart entre une partie des élites et le reste de la société. Il n'est pas incompatible avec un usage de conviction qui chercherait à préserver la transcendance religieuse de l'action « trop humaine » des hommes.

## **Contributions**

### **Sécularisation et crises des consciences occidentale et musulmane.**

Par ali bouabid

Comment faire progresser la conscience démocratique dans une société pétrie de foi mais néanmoins travaillée par un processus de sécularisation ? Telle est la question centrale qui motive cette contribution. Pour tenter une réponse, il faut en penser les conditions d'accès et notamment la place qu'occupe la religion dans une société ouverte sur le reste du monde et entraînée dans un processus massif de sécularisation. L'intelligibilité de ce phénomène sur fonds de globalisation nous entraîne sur trois plans d'analyse :

1. Penser un ordre sécularisé peut difficilement être dissocié d'un questionnement autour de la modernité. D'abord parce que la modernité est historiquement fille de la sécularisation. Ensuite parce que les trajectoires d'accès à cette modernité n'ont pas emprunté les mêmes voix. Enfin parce que la modernité est en crise et enjoint de ce fait à une remise à plat des espérances dont elle était porteuse. Ces trois dimensions méritent débat pour montrer que nous sommes d'autant moins dans un schéma d'évolution linéaire que la modernité et laïcité ont accouché historiquement dans le monde occidental comme dans le monde arabe du meilleur (démocratie en occident) comme du pire. (totalitarismes et régimes laïcs autoritaires).
2. Dans l'ordre collectif. Il s'agit de penser la place de la religion dans la vie publique et notamment les institutions politiques et de repérer les évolutions sur ce plan en termes de régulation, de différenciation et/ou de séparations des sphères politique et religieuse dans l'espace public. L'attention mérite ici d'être portée sur les processus différenciés d'autonomisation des sphères qui ont pour point commun la permanence de l'élément religieux y compris dans une version sécularisée.
3. Dans l'ordre individuel et social ; il convient de prendre d'une part la mesure de l'importance l'élément religieux dans le façonnement

de l'imaginaire social, et d'autre part des dérèglements ou perturbations dont il pourrait être l'objet en tant que dimension structurante de la conscience morale individuelle. Il est question ici de ce « besoin humain d'investissement sur l'invisible » qui habite constitutivement l'homme.

### **Sécularisation et crises des consciences**

Ces trois plans sont mis sous tension par la dynamique de sécularisation. Ils nous posent de redoutables questions qui touchent autant aux choix et préférences individuelles qu'à la détermination de l'ordre collectif. Les débats autour des options prises dans la nouvelle constitution ont amorcés ce questionnement. Mais ce débat ne nous est pas propre. Il est celui auquel la thématique du désenchantement (Weber, Gauchet) soumet et continue de soumettre à des moments historiques et selon des modalités différentes, toutes les sociétés humaines confrontées aux vertiges de l'incertitude et de l'indétermination consubstantielles à la dynamique de sécularisation.

Pour penser notre trajectoire d'accès à la modernité, Il nous faut préférer la complexité de cette donnée majeure qui exhorte à l'exploration des « zones grises » plutôt que la facilité des approches binaires incapables de penser les perturbations, mutations dont la sécularisation est solidaire autrement que sur le mode antagoniste de l'affrontement irréductible ; lourds de risques convulsifs.

Cette complexité nous oblige donc à une pensée de l'équilibre bien compris. Un équilibre qui commence par nous soustraire à l'alternative suivante. La tentation qui au nom de l'islam revendique un relativisme absolu dans la prise en compte des droits et principes constitutifs du référentiel universel, jugé occidental-centré et menaçant dans certaines de ses dispositions pour l'équilibre spirituel des sociétés musulmanes. Les tenants de cette approche, refusent de tirer les conséquences de l'idée centrale que la démocratie est d'abord la mise en forme politique du régime de l'autonomie. Par où ils inoculent le doute sur leurs intentions et sur le sens qu'ils accordent à la démocratie. Quand ils en revendiquent l'attachement c'est pour la ramener à sa dimension arithmétique et procédurale. Les désordres inhérents à tout processus de sécularisation dans des sociétés pauvres et inégalitaires, deviennent ainsi un terreau

fertile à la revendication d'un ordre moral religieux sous les traits de la tradition et de l'identité.

La tentation inverse ; nous la retrouvons parmi les partisans des droits humains universels qui rechignent, pour certains, à prendre la mesure des désillusions du rationalisme triomphant qu'une critique en règle du procès de la modernité fait ressortir. Il est un fait que la modernité a perdu de son éclat et est l'objet d'une suspicion autant dans son espérance que dans son mode de déploiement déstructurant. Puissant vecteur d'émancipation consacrant l'autonomie individuelle elle se révèle aujourd'hui, dans une société de marché génératrice d'un individualisme effréné, désincarné et sans capacité à investir la croyance collective. Au plan individuel, elle peine à pourvoir de manière substantielle à ce besoin de sens comme ressort fondamental du lien social. Dans l'ordre collectif, elle laisse poindre une « autonomie dans la dépossession » sans parvenir à installer le régime des libertés qui la fonde dans la perspective d'un temps prometteur.

Cette polarisation manichéenne du débat recouvre des affrontements bien contemporains et bien réels, elle n'en est pas moins contreproductive du point de vue de la perspective démocratique comme seul horizon acceptable.

Entretenir la perspective permanente d'une critique des illusions de la modernité qui en préserve toutefois le sens, est la seule voie pour en contenir les dérives, dans les deux sens.

Ce pari pris en forme de prisme à cette contribution, consonne avec le point de vue que défend Y Belal quand, en l'occurrence il souligne que «si la théocratie n'est pas souhaitable pour le monde musulman, la religion peut toutefois jouer un rôle symbolique dans l'espace public compatible avec un régime politique démocratique dans une société sécularisée». Si la préoccupation est voisine l'approche est cependant différente. Celle que je soutiens, s'efforce d'éclairer le contenu de cette fonction symbolique évoquée par Belal. Car loin d'être négligeable, cette fonction appelle un investissement substantiel d'autant plus important qu'il est appelé à faire le contrepoids au vertige du doute (ou du questionnement) qu'induit tout processus de sécularisation dès lors que ce dernier préfigure un changement dans le régime de la croyance. La sécularisation introduisant une dose d'incertitude et d'indétermination (relativité) là où le théocratique fonctionne à la vérité. (L'absolu)

Je me propose de discuter le texte de Belal sur trois plans.

1. Le premier est relatif aux concepts de laïcité et de sécularisation. Loin de tout débat sémantique, je voudrais simplement souligner que les voies d'accès à la modernité dans les pays où la sécularisation est bien plus avancée, ont encore bien des choses à nous dire. Et que loin d'être exclusives d'une approche interne, elles en enrichissent le contenu.
2. Le second plan de discussion touche à la grille d'analyse utilisée par l'auteur pour appréhender le « processus de sécularisation des sociétés musulmanes ».
3. Enfin, et dans le registre assumé des convictions, je me propose de revenir sur la thèse énoncée par Y. Belal d'une « sécularisation de la théocratie monarchique » au Maroc.

### **Les limites interprétatives du concept de sécularisation**

Sur la conception postmoderne de la sécularisation en occident, y Belal pointe très justement sa dimension problématique, mais me semble aller trop vite dans les conclusions qu'il en tire dans le rapport du religieux au politique. Les motifs pour lesquels il écarte la pertinence du concept de sécularisation me semblent discutables. Pour être précis, il est un fait que la sécularisation a engendré une modernité qui, tout en revendiquant un arrachement à l'ordre englobant de la religion n'en conserve pas moins la dialectique interne. Soit. Sauf que ce constat de la permanence de l'emprise du religieux dans les sociétés modernes, largement admis aujourd'hui, conduit l'auteur à écarter l'approche au motif qu'elle ne permettrait pas de saisir le religieux dans la particularité de ses manifestations dans le monde musulman. Tout en m'interrogeant sur la bonne pertinence, je ne parviens pas à épouser le parti pris de l'auteur. Pourquoi circonscrire le « religieux » dès lors que c'est dans son rapport au politique qu'il donne sa pleine mesure, du moins au regard de la problématique qui nous occupe ici. Je serais même tenté de puiser dans l'analyse comparative de l'ambivalence, des limites et de la généalogie du déploiement de la modernité sur ces terres d'origine un surcroît d'imagination interprétative pour alimenter notre réflexion sur les sociétés musulmanes.

Il y a un intérêt à questionner le caractère équivoque du concept de sécularisation, l'évolution et la variété des acceptions qu'il recouvre qui sont riches de significations. Il permet à tout le moins d'approcher ce qui ressortit du socle commun à la modernité politique de ce qui relève des configurations différenciées dont elle est susceptible d'accoucher. Plus encore, la crise de la modernité occidentale invoquée par l'auteur ne saurait être éludée du raisonnement dès lors que c'est en regard de ses manifestations les plus récentes que, par bien des aspects, la sécularisation islamiste se déploie. Je ne relaterai pas ce débat mais voudrais seulement insister sur deux dimensions qui justifient ma pensée.

Partons d'abord d'une définition communément admise de la sécularisation. Elle peut être entendue comme ce processus qui fonde un régime de la différenciation et de la séparation des sphères résultant de leur autonomisation en termes de justification et de fonctionnement.

En fait il y a deux plans de lecture qui mérite d'être décomposés.

D'abord l'idée qu'évoque Belal, selon laquelle la sécularisation n'est qu'un transfert de schèmes, de contenus, de représentations de la sphère religieuse ou théologique vers la sphère profane. La modernité, dans presque tous ses aspects, est alors réductible à sa matrice religieuse cachée. Elle est à la fois un processus d'autodissimulation et un processus de dénégation : elle n'est pas ce qu'elle prétend être, elle est ce qu'elle prétend dissimuler et se dissimuler à elle-même. Soit. Mais par-delà le constat de cette « mystification », cette première évolution a massivement investi le champ politique au long du XX siècle, et y compris en terre d'islam ! La décolonisation, le culte de la nation, de l'Etat, le « socialisme arabe » que sais-je encore, n'ont-ils pas tenu lieu de « religions séculières » justifiant une conception de la politique comme œuvre de salut terrestre ! Plus récemment, le reflux de l'emprise de ces idéologies séculières globalisantes et les visions du monde qu'elles portaient n'ont-elles pas semblablement concerné les pays du nord comme du sud ! Que dire enfin de la promesse de « réenchantement » que comporte l'option islamiste en tant qu'elle constitue un concentré de sécularité.

Deuxième plan. L'intérêt du concept de sécularisation est précisément dans ses limites interprétatives qu'il importe de mettre au jour. La sécularisation constate le « désenchantement » comme donnée globale mais ne dit rien de la place et du statut différencié du religieux dans des

sociétés « sorties de la religion ». Plusieurs auteurs tel Charles Taylor<sup>4</sup> observent, à ce propos, que la sécularisation institutionnelle n'implique pas, en elle-même, un recul de la croyance religieuse. Un pays peut vivre sous le régime des séparations, et comporter une majorité de croyants. Nous y reviendrons. Taylor propose alors d'élargir la définition de la sécularisation en attirant l'attention sur les conditions de la croyance. Il y a « sécularisation » parce que la foi finit par apparaître comme une vision de l'existence parmi d'autres, comme une doctrine et un mode de vie en concurrence avec d'autres doctrines ou modes de vie qui s'énoncent, eux, en termes purement séculiers. On voit là que le pluralisme des options sont la condition d'une sécularisation démocratique.

D'autres auteurs tel Marcel Gauchet qui rejettent le concept de sécularisation et de laïcisation, pour lui préférer « la sortie de la religion » relève que « non seulement les religions ne disparaissent pas ; mais qu'elles sont même en un sens plus nécessaires que jamais à l'âge démocratique, en tant que pourvoyeuse de « sens », et d'une «compréhension globale de la destinée de l'homme». Mais ce n'est pas à l'Etat de le faire. « La démocratie, en même temps qu'elle « dignifie » les religions, nous dit Gauchet ; elle les « relativise » de façon radicale ».

Ce deuxième plan de lecture sur la permanence du religieux dans les sociétés sécularisées mérite tout autant attention. Il questionne à rebours de l'approche binaire (mort de dieu/ retour du religieux) sur le mode de structuration de sociétés qui se déprennent d'une compréhension religieuse de leur ordre collectif.

Dès lors que l'on observe que la sécularisation joue à plein dans les sociétés musulmanes comme le note Belal, et quelle sont pareillement exposées aux affres du désenchantement certes selon de modalités et une intensité variées, ce questionnement me semble d'autant plus éclairant qu'en occident la relation politique - religion connaît un spectre de variations très large selon les expériences historiques. Au vrai, Il n'y a pas une mais des sécularisations qui sont autant d'équilibres nés d'affrontement et/ou d'accommodements entre le politique et le religieux. C'est en cela que le concept mérite d'être relativisé dans sa capacité non pas descriptive mais interprétative. Si le trait commun à tous les processus de sécularisation est bien le recul de l'emprise englobante de la

---

4

religion sur l'ordre social, on observe que ce recul s'accommode très largement d'une permanence, voire d'une reviviscence du religieux autant dans l'ordre de la conviction ultime des individus que dans l'ordre collectif. Ainsi dans certains pays européens comme par exemple l'Irlande, la Grèce ou encore la Pologne où les églises sont historiquement dépositaires de l'identité nationale, on verra une forte insertion du religieux dans l'espace public. A dire vrai, il faudrait restituer le parcours singulier du désenchantement propre à chacune de ces contrées pour bien faire ressortir la particularité de l'équilibre religion-politique qui a fondé la trajectoire d'accès à la modernité. L'exercice a pour intérêt de montrer que les configurations d'équilibre sont intimement tributaires à la relation de l'Etat à la société civile, dans ses pays, à la place qui y occupe la loi et les droits, à la forme qu'y revêt le pluralisme ..... Bref, à autant de paramètres historiques, politiques et culturels qui caractérisent la nature particulière de ces démocraties. Mais arrêtons-nous sur les deux exemples emblématiques et opposés de l'équilibre religion-politique. Le cas français et le cas américain.

### **La laïcité à la française est tissée de compromis successifs**

Dans ses développements Y. Belal choisit d'écarter le concept de laïcité (pour lui préférer le terme de sécularité) au motif que « la laïcité qui est étroitement liée à l'histoire de la république en France et ne restitue pas les nuances du terme anglais *secularism* (d'origine ecclésiastique, comme du reste le mot laïcité, faut-il le rappeler) renvoyant à une diversité de parcours nationaux ».

Je n'ai aucune peine à partager le fait que la laïcité désigne la singularité de la trajectoire historique française d'arrachement à l'emprise du religieux qui a accouché de la République. Pour autant, écarter le terme ne doit pas nous conduire à écarter ce que l'expérience française nous révèle au-delà des lieux communs. C'est pourquoi je ne puis m'empêcher de voir dans le parti pris de l'auteur, l'expression d'un choix commandé par des motifs contingents liés à la charge hautement polémique que revêt la référence à l'expérience française. Je comprends l'idée que la radicalité de la formule française puisse exercer un effet repoussoir. Je n'en reste pas moins convaincu qu'elle demeure dans ses spécificités, triple intéressante pour ce qui nous occupe.

D'abord parce qu'elle met en scène un régime monarchique absolutiste à vocation unitaire. Il n'est en effet pas de pays dont l'imaginaire politique ait autant professé et cultivé le culte de l'Un que la France. La hantise historique du multiple, du pluralisme, des particularismes illustre assurément au mieux « le versant illibéral »<sup>55</sup> de la démocratie Française. Ensuite, parce que la laïcité dans la république a principalement été une affaire conduite et régulée par l'Etat, qui comme chacun sait, occupe une place centrale dans le parcours de la démocratie en France. Enfin, c'est surtout l'aspect le plus méconnu, le parcours de cette laïcité s'est déployé sur plus d'un siècle, tissant des compromis riches d'enseignements. D'un côté ils nous conduisent à tempérer la vision radicale d'une « laïcité combattante » foncièrement antireligieuse. Surtout, ils montrent que les représentations exaltées dans l'imaginaire révolutionnaire et la pensée contre révolutionnaire ont reçu mille et un accommodements, mille et une inflexions au cours de l'histoire d'une république faites de compromis, dont la question religieuse dans son rapport au politique, aura été le théâtre privilégié.

Il est un fait indiscutable que l'histoire de la laïcité en France est marquée par un conflit frontal entre l'église et l'Etat. Elle comporte donc bien une charge anti cléricale dans laquelle cependant l'hostilité à l'église se confondait avec l'hostilité à la religion dès lors que la collusion entre l'église et l'ancien régime était établie. L'affrontement entre un catholicisme intransigeant à prétention contre révolutionnaire et une laïcité conquérante enracinée dans la pensée des lumières entretenait le spectre d'une France déchirée en deux (« Deux France »). Du moins c'est bien là le trait dominant qui se dégage en première lecture de l'histoire de France. Sauf que ce processus laborieux s'est déployé sur plus d'un siècle et demi ! Depuis le début du XVII jusqu'aux célèbres lois de 1905, en passant par les premières décisions révolutionnaires à propos de la religion, à l'occasion de l'élaboration de la version définitive de l'article 10 de la Déclaration des droits de l'Homme. C'est la généalogie de ce parcours qui mérite attention. Ce n'est pas ici le lieu d'en rendre compte.

Limitons nous à deux épisodes clés dans cette évolution. D'abord la Constitution civile du clergé mis en place par la Constituante de 1790. Succédant à l'Etat monarchiste absolutiste qui, pour assurer la paix s'était donné une raison d'être fondamentalement religieuse, la constitution

---

<sup>55</sup> P. Rosanvallon, « Le modèle politique français », p 227, Le Seuil, Paris, 2004.

civile du clergé loin de renier cet héritage au nom de l'exigence révolutionnaire de souveraineté collective, a amplifié cet impératif absolutiste de subordination de la religion au politique. C'est dire que même la révolution française n'a pu ou voulu s'amputer d'une légitimité religieuse. « En tant que convention nationale nous avons assurément le pouvoir de changer la religion ; mais nous ne le ferons pas ; nous ne pourrions l'abandonner sans crime, nous voulons conserver la religion catholique, nous voulons des évêques, nous voulons des curés ». Ainsi la constitution civile du clergé loin de la rupture radicale s'interdit d'examiner la foi et le dogme, illustrant pleinement la thèse de Tocqueville sur la continuité paradoxale entre l'ancien régime et la révolution.

Le deuxième épisode qui suggère un nouveau « seuil de décompression » dans ce processus de laïcisation, c'est le concordat napoléonien de 1801 qui scelle un compromis au terme duquel, « l'église est consacrée en tant qu'institution socialement prépondérante au nom de son utilité et de l'objectivité des besoins religieux, tout en étant politiquement subordonnée ». Expulsée de l'espace public au titre de la séparation des sphères, l'église n'en deviendra pas moins une puissante institution de la société civile. L'enjeu aura consisté à confronter l'absolutisme révolutionnaire et l'intransigeance catholique, dans leurs prétentions universelles, aux réquisits libéraux reposant sur la dissociation des sphères publique et privée et la reconnaissance d'une pluralité sociale au sein de la société civile. Comment passer d'une relation verticale de subordination du religieux au politique (constitution civile) vers une séparation horizontale de l'Eglise et de l'Etat.

Ces deux épisodes majeurs viennent tempérer une lecture parfois rapide de l'expérience française. Ils montrent comment le parcours de la laïcité et donc de la démocratie en France est scandée par cette tension permanente entre la liberté de chacun (versant libéral et reconnaissance de la pluralité sociale) et la souveraineté de tous (intérêt général d'inspiration révolutionnaire). Cette tension a engendré, par la grâce de compromis successifs, un équilibre instable mais qui néanmoins penche du côté de la « généralité » (image objective de l'intérêt général) comprise par la raison et non déterminée, comme dans les pays anglo saxons, par la confrontation des intérêts. Ainsi et au titre du versant libéral de cette tension, la laïcité désigne la distinction des ordres politiques et religieux qui doit conduire au retrait des croyances dans la sphère privée et au

respect de la liberté des cultes. Dans ce schéma l'Église renonce à ses prétentions temporelles alors que l'État renoncerait à toute tentation de maîtrise des domaines de la foi. Il reste que cette acception libérale a été historiquement précédé dans l'entreprise révolutionnaire par une vision plus radicale, puisant dans l'imaginaire des lumières son inspiration et dans l'ancien régime sa dimension absolutiste, quand elle proclame la soumission de la religion au politique pour retourner la forme dogmatique du catholicisme.

### **La trajectoire américaine et la centralité de la « religion civile »**

Pour rendre sensible l'effet de contraste entre l'expérience française et américaine, on dira que si en France la séparation des sphères a eu lieu pour protéger la république et donc l'État des empiètements de l'église, aux États Unis la séparation des églises et de l'État a été inventée pour protéger la liberté religieuse individuelle des empiètements de l'État.

Ainsi et donc à l'opposé de la laïcité française, l'expérience américaine est instructive car elle livre une autre version de l'équilibre libéralisme/absolutisme qui reflète la dialectique État/société civile dans la construction démocratique de ce pays. Comment se fait-il que la société la plus matérialiste de la planète et celle à avoir été la première à avoir établi une stricte séparation des églises et de l'État, soit une société religieuse au sens où la majorité des Américains déclarent en effet croire en Dieu et avoir une pratique cultuelle régulière ? La réponse américaine à cette question et en filigrane à la problématique du désenchantement est à rechercher dans ce que Peter L. Berger désigne par « l'impératif hérétique » : L'hérésie ici, c'est le choix de la croyance rendu possible par l'absence d'autorité religieuse dominante. Aux États-Unis, le poids de l'autorité religieuse a été dilué par et dans le pluralisme. « Ce pluralisme à la base du contrat social américain et la notion très particulière de religion civile. » La Constitution Américaine nous dit P. Berger,

« Ne pose pas vraiment de système de valeurs. Elle requiert simplement que nous n'entravions pas la liberté des autres : nous privilégions la liberté individuelle. Nos lois ne sont pas fondées sur la morale mais sur un principe de non-ingérence. L'autorisation de l'avortement n'exprime pas une sanction éthique, simplement la conviction que le gouvernement n'a pas à intervenir dans ce domaine. En matière religieuse, chacun peut faire ce qu'il veut, hormis m'offrir en sacrifice humain ! Votre liberté finit là où la mienne commence. Arrangement purement pragmatique, et

somme toute excellente manière de gérer le pluralisme : vivre et laisser vivre. (...)

Mais cela ne fait pas une identité nationale nous dit l'auteur! C'est là qu'intervient la religion civile américaine : Nos vrais textes sacrés sont la Déclaration d'indépendance, la Constitution et la Charte des droits fondamentaux. Nos fêtes nationales sont des fêtes religieuses. En fait, les Américains religieux pratiquent deux religions. Tout comme les immigrants doivent apprendre l'anglais comme seconde langue, ils doivent s'initier au patriotisme américain comme à une seconde religion.

(...) Nous sommes fiers de nos origines ethniques, mais notre identité nationale est américaine. De même, nous avons des origines religieuses différentes mais notre identité religieuse nationale est l'américanisme; son credo, c'est "Que Dieu bénisse l'Amérique." Les valeurs et les croyances religieuses de chacun ont de moins en moins de poids dans le cadre d'une culture pluraliste, où les décisions politiques sont prises en fonction de considérations pratiques. Ainsi la religion devient une affaire privée, une sorte de passe-temps, au même titre que l'adhésion à un club sportif.

Ce rapide survol des traits caractéristiques des deux trajectoires emblématiques d'accès à la modernité a pour objet de montrer les termes dans lesquels la question religieuse s'est historiquement posée sous l'effet de la sécularisation de ces sociétés. Ces deux figures de la révolution moderne montrent que l'accès à la modernité résulte historiquement d'un équilibre à construire entre la liberté et le pouvoir. La démocratie étant dans tous les cas un processus de conversion de la liberté de chacun en pouvoir de tous. Sauf que cette construction a emprunté à l'esprit des religions pour structurer une transcendance séculière à la base de l'ordre collectif et des valeurs qui le sous-tendent. Qu'elle est pris les allures de la « religion civile » aux Etats Unis, ou de ce qu'on a appelé significativement la religion républicaine en France ou encore des « religions séculières », la structuration de l'ordre collectif en démocratie s'est opérée sous le schème religieux même quand elle prétendait s'inscrire en rupture contre cet ordre.

Deux enseignements peuvent être tirés de ces deux expériences. D'abord que l'installation d'un régime de la séparation et d'autonomisation progressive des ordres et des sphères, dans le rapport religion et politique, obéit à une logique d'accommodement et non d'affrontement exclusif. L'ambivalence de l'expérience turque que nous suggère Belal en est une illustration plus proche. Pour le dire d'un mot, « la table rase » est

pour le coup un vrai mythe ! Ensuite ; que la permanence de la croyance religieuse sous différentes formes dans les sociétés fortement sécularisées est largement compatible avec un reflux de la religion dans sa dimension structurante de l'ordre social. Enfin ; que l'espace laissé par ce reflux a défaut d'être comblé par des « religions de salut terrestre » engendre le vide qui ne saurait être occulté.

Pour revenir à nos préoccupations proprement marocaines, comment ne pas voir que les débats qui ont entouré le « processus constituant » de 2011 engagent tout autant une certaine conception de l'équilibre nécessaire en démocratie entre liberté et pouvoir. Il ne s'agit pas ici bien évidemment de comparer des situations mais bien plus des problématiques. Qu'il s'agisse de la question linguistique, de la reconnaissance des droits sociaux et politiques, des échos des échanges secrets autour de la liberté de conscience, de la conception de la séparation et de l'équilibre des pouvoirs qu'elle fait prévaloir, du statut de *Imarat Al mouminine*, ou encore du droit de la minorité politique, la constitution marocaine puise (consciemment et inconsciemment du reste) dans le creuset des deux révolutions démocratiques fondatrices du référentiel universel. La cohérence et la portée que donne à voir le mix de ces emprunts (pour les uns devenus universels), mériteraient d'être examinées et documentées à travers une lecture approfondie de la constitution et un retour sur les controverses l'ont précédée.

### **Ambivalence de la sécularisation des sociétés musulmanes**

Au sujet des sociétés musulmanes Y Belal montre très justement au contact de la globalisation, l'ambivalence d'un islamisme réactif et identitaire qui, tout en se révélant agent actif de la sécularisation ne s'en avance pas moins comme l'ultime rempart à la désagrégation des rapports sociaux inscrite dans sa dynamique. Reste que pour éprouver davantage la capacité explicative du concept de sécularité que l'auteur propose, ce constat mériterait d'être élargi précisément à l'examen de l'évolution des rapports sociaux induite par les processus de sécularisation à l'œuvre. En effet les enquêtes conduites notamment au Maroc sur les valeurs et pratiques religieuses révèlent des paradoxes d'une individualisation en marche, mais dont l'intelligibilité reste à produire notamment dans sa portée.

Ainsi, à titre d'illustration nous savons qu'au contact de la globalisation des techniques de la civilisation occidentale les processus d'individuation dans les sociétés musulmanes procèdent d'une réappropriation (et non d'une imposition uniformisatrice) de cette « culture monde » néanmoins déliée de l'univers de sens qui la porte. Cette réappropriation s'accompagne souvent d'une réaffirmation identitaire de la part de ceux qui la mettent en œuvre. L'outil ne conduit plus forcément la main qui l'actionne. Comment donc à rebours du mythe de l'uniformisation du monde se « réinvente la différence » pour amortir, conjurer, canaliser ..... les effets extraordinairement désagrégateurs et désorganisateur sur les liens sociaux traditionnels de l'irruption dans notre quotidien des outils scientifiques techniques et économiques de la modernité occidentale ? Surtout qu'elle est la portée de ces processus dès lors qu'ils semblent se démarquer de la trajectoire classique de l'autonomisation du sujet qu'a connu l'occident ?

Il semble en effet que la seule « certitude » que nous ayons, tient dans le constat que ces processus d'individuation hybride se déploient sur un mode singulier bien différent de celui de l'individualisme démocratique occidental. Comment alors progresser dans la compréhension de ces processus d'individuation dès lors qu'ils préfigureront en définitive les termes dans laquelle la question démocratique sera socialement comprise et appropriée ? Ainsi si l'islamisme opère sur le même mode que jadis les « religions séculières », comment lui-même est-il en dernier ressort contraint de se séculariser en se redéfinissant de l'intérieur ? Sachant que de même que le domaine séculier porte l'empreinte structurante de la religion, y compris en occident, la référence à l'univers religieux porté par le mouvement islamiste est elle-même travaillée par son contact au monde séculier.

Au-delà de la valeur heuristique qu'apporte la documentation de ces dimensions de l'existence collective, la question centrale est en définitive bien celle de l'installation de la sécularisation sur les rails de la construction démocratique. Y Belal souligne à juste à titre combien l'exercice n'est pas garanti et plaide pour « une sécularisation de la monarchie comme condition de la transition » à travers sa spécialisation dans des fonctions exclusivement religieuses.

## La sécularisation de la monarchie : la gestion de la séquence politique

Je souscris sans peine à l'évolution politico-institutionnelle qu'il appelle de ses vœux, vers une monarchie constitutionnelle, fondant un régime de la responsabilité politique et remplissant une fonction symbolique au même titre que les monarchies occidentales. La cause est ici entendue.

Je m'inquiète en revanche bien davantage de ses conditions de possibilités au regard des réquisits de la séquence politique que nous connaissons aujourd'hui au Maroc. Je crois percevoir comme un point aveugle dans le raisonnement de l'auteur. A dire vrai, c'est la gestion dynamique de la séquence qui me pose problème. Je m'explique.

Il faut partir d'un principe de réalité qui s'impose à nous et que l'auteur semble partager. Il tient dans le constat qu'au Maroc la religion est le principal réservoir pourvoyeur de sens. Le système de valeurs qui la sous-tend est à « forte reliance », il soude et unit, et structure l'imaginaire collectif à un moment où les idéologies de substitution ont perdu leur surplomb transcendant, et que le marché ou encore la course solitaire au profit ne sauraient à eux seuls faire société. Les enseignements tirés des trajectoires de sécularisation dans toutes les sociétés nous rappellent qu'on ne fait pas société sans support métaphysique.

Pour le cas du Maroc, l'instrumentalisation de la légitimité religieuse dans le champ politique n'a que trop justifié l'autoritarisme monarchique. L'auteur le suggère en creux. Soit. Mais alors, comment soutenir la permanence du « caractère théologico-politique » de la monarchie auréolée d'une « sacralité » que symbolise le statut de imarat al Mouminine, alors que des acteurs du champ séculier sont tentés par l'instrumentalisation religieuse par la captation d'une légitimité qui pourrait alors transcender la volonté nationale séculière. Je ne puis m'empêcher de voir pointer à l'horizon la tentation de recourir à l'argumentaire religieux ou à ses dérivatifs pour justifier l'impuissance publique et son incapacité à répondre aux attentes sociales. Or nous savons combien sur ce registre la situation est contrainte.

Aussi, dans la configuration préconisée par l'auteur où le Roi n'exercerait qu'un pouvoir de « guidance spirituel » sans prise (directe ?) sur le champ politique, les acteurs séculiers eux disposeraient à la fois du pouvoir politique (expression de la volonté des urnes) et pour certains

d'entre eux du recours au référentiel religieux pour un usage politique ! Si le « césarisme » n'est pas à mes yeux fatal, force est de constater que la question de la concentration des pouvoirs spirituels et temporels aux mains de la monarchie se posent dans des termes nouveaux. Il ne s'agit évidemment nullement ici de la justifier, mais tout simplement d'en prendre acte pour envisager les conditions d'une transition. Car ce qui est en question c'est moins l'orientation générale prônée par l'auteur que la régulation de la séquence dans laquelle elle intervient.

A cette fin j'ai tendance à appréhender cette question de la sécularisation nécessaire de la monarchie en introduisant une séquence supplémentaire. Que la monarchie se donne les moyens de monopoliser l'espace de production de sens à référentiel religieux est à mes yeux une condition stratégique majeure. C'est du reste, reconnaissons-le, lui faire implicitement crédit d'une lecture modérée et ouverte de la religion. Sur ce point je rejoins l'auteur avec néanmoins deux bémols :

La fonction symbolique qu'elle est appelée à remplir est à mes yeux centrale. Symbolique ne signifie pas ici secondaire encore moins figée dans des rituels rétrogrades qui participent de la négation de l'individu. Pour des motifs invoqués plus haut sur l'état de « l'esprit public » ambiant, cette fonction symbolique est à mes yeux un facteur de cohésion et d'identité d'autant plus puissant que ses conditions séculières, si je puis dire, sont quasi-inexistantes. Les effets déstabilisants de la globalisation signalés précédemment, conjugués à l'érosion des solidarités « chaudes » qui en résulte, s'effectuent le plus souvent sans que des solidarités institutionnelles tangibles soient mises en place, ce qui augmente l'insécurité des personnes face à la maladie, au chômage, à la vieillesse. Face aux carences d'un Etat providence (l'expression acquiert ici tout son sens) impersonnel qui demeure un concentré de sécularité, les solidarités traditionnelles adossées à un espace de sens à dominante religieux demeurent des filets de sécurité. Elles ont encore besoin d'une cristallisation que seule la fonction symbolique royale peut aujourd'hui incarner.

Dès lors que la contestation potentielle de ce monopole continuera de planer, il importe de poser les conditions pratiques et institutionnelles de l'exercice de cette fonction de « guidance spirituelle ». C'est toute la régulation du champ religieux qu'il conviendrait de mettre à plat. Car il est frappant d'observer combien l'exercice de ce monopole est déjà

exposé à des surenchères de l'intérieur et de l'extérieur, qui à coup sûr, le fragilisent. D'aucuns y voient une justification de la permanence d'une emprise politique du pouvoir monarchique et l'hostilité à une évolution dans le sens de monarchie constitutionnelle. Il est entendu que si ce monopole doit être protégé, c'est pour confiner la monarchie dans une fonction arbitrale suprême (un monopole dans l'arbitrage) au sein d'un dispositif institutionnalisant une délibération pluraliste sur les questions éthiques et religieuses. Pluraliste signifie qu'elle doit faire place à des acteurs non religieux. Avec pour argument à l'appui, que si l'islam dans ses dimensions culturelles, spirituelles et religieuses est l'affaire de tous les marocains, il ne doit pas plus être l'affaire des seuls professionnels religieux, que l'éducation ne doit être l'affaire des seuls enseignants ou encore la santé celle des médecins ! De même que la monarchie n'a aucun intérêt à rester dans un face à face avec les forces politiques à référentiel religieux, de même que face aux problèmes de société à venir, le champ de l'argumentation théologique doit être plus ouvert.

Ainsi, si la sécularisation de la monarchie doit conduire à sa spécialisation dans l'ordre spirituel, elle passe par une sécularisation de la régulation du champ religieux sans laquelle la division du travail proposée serait lourde de risques pour l'avenir de la construction démocratique.

## **Réflexions sur sécularisation sociale et politique au Maroc**

Par omar saghi

L'année 2011 est probablement le tournant le plus important de l'histoire arabe contemporaine depuis 1967. Mais les forces qu'il a mis sur le devant, les discours mobilisés, les enjeux qui clivent en ce moment différents pays, dont le Maroc, lui préexistent. Et la place de la religion dans la place publique est sans doute l'élément clef autour duquel se structurent ces forces et ces discours.

Car le débat sur la sécularisation dans les pays arabes est déjà ancien. Il est en lui-même, et indépendamment de ses conclusions, un indicateur fort sur la réalité de celle-ci. Débattre de la place de la religion dans le système de valeurs, la légitimité du pouvoir, la sphère publique, n'est possible que là où le religieux ne va plus de soi. Les pays arabes sont pris dans un processus de sécularisation depuis un siècle au moins, et le Maroc n'échappe pas à la règle, quoique il ait sa propre temporalité et ses propres ressorts.

Parler de sécularisation plutôt que de laïcité est en effet pertinent : outre son aspect particulièrement localisé dans le contexte français et jacobin, le concept de « laïcité » ignore la dimension sociétale au profit d'une analyse purement politique de la question du religieux dans la collectivité. L'évolution des mœurs, des valeurs, des références, est un processus dialectique que la « laïcité » appréhende difficilement.

Une dialectique propre à l'ensemble arabo-musulman : la sécularisation s'est posée, dès les origines – disons dès Mehmet-Ali l'Égyptien, continuateur de Bonaparte – comme rapport complexe entre un Etat modernisateur et autoritaire et une société perçue par les élites politiques et gouvernementales comme archaïque, figée et grosse de toutes les régressions. Un équilibre précaire s'est produit entre les deux entités : des Etats qui forcent leurs sociétés dans le sens d'une laïcité par le haut, alternant avec des périodes où des sociétés agressées prennent leur revanche.

Cette oscillation entre laïcité autoritaire des Etats et résistance religieuse des sociétés explique pourquoi il faut être attentif, au-delà de la sphère proprement politique, aux comportements de la société – culture, mœurs, médias ... – là où se produisent des mobilisations inédites et échappant à l'Etat.

Appliquée au Maroc, cette analyse du processus de sécularisation peut se pencher sur trois dimensions : la sécularisation de la société (I), celle de l'Etat et du politique (II), l'usage enfin qui peut être fait du thème de la sécularisation au niveau international, tant le lien entre religion et politique est depuis un demi-siècle un argument diplomatique fort, pour le Maroc comme pour la Turquie, l'Arabie saoudite ou l'Iran (III).

## 1. Sécularisation sociale

Très tôt au XIX<sup>e</sup> siècle, la question du rapport entre le religieux et le temporel dans le Moyen-Orient a débordé les questions strictement politiques pour se pencher sur la situation de la femme, la place des minorités religieuses ou encore l'identité culturelle de la collectivité. Avant d'être un enjeu politique, la religion est un enjeu socioculturel depuis la *Nahda*.

### Victoire sociale et échec politique des islamistes

L'hégémonie culturelle, pour utiliser la formule de A. Gramsci, a précédé, pour les mouvements islamistes, la victoire politique. Dès le milieu des années 1960, dans plusieurs pays arabes, le discours idéologique islamiste, accompagné d'une remobilisation culturelle et communautaire, tente d'imposer son agenda sur la scène publique. Il s'accommode assez bien de la domination politique des autoritarismes laïcs, contournant les espaces institutionnels verrouillés pour occuper les zones échappant à l'emprise des polices et du Parti : espace privé, sociabilités primaires – famille, voisinage, collègues de travail –, nouveaux medias...

La défaite de 1967, conjugué à la montée en puissance de l'Arabie Saoudite, accélère cette prise de possession de l'espace public. C'est d'abord en terme de « signes » et de « visibilité » qu'il faut appréhender cette hégémonie culturelle : si un type d'habit, surtout féminin, a fini par symboliser la victoire islamiste, c'est d'abord grâce et à cause d'une

conception particulière de l'engagement politique. Ré-islamiser les lieux publics, l'éthos corporel, la scène culturelle... ces différentes actions contournent et neutralisent dans un premier temps les grands partages idéologiques de l'époque : impérialisme contre non-alignement, autarcie économique ou ouverture, révolution des masses ou dirigisme... ces questions sont fossilisées alors même que d'autres objectifs sont fixés puis bientôt atteints par les acteurs islamistes.

Aussi c'est par le rapport dialectique entre sécularisation et islamisation de la société qu'il faudrait aborder les enjeux du religieux dans les pays arabes.

Le Maroc n'échappe pas à ce contexte historique, quoiqu'il soit légèrement en retard par rapport à la temporalité des républiques arabes. La victoire sociétale et culturelle – en termes de visibilité et de mobilisation des signes – ne se produit que dans les années 90 et 2000 une à deux décennies après l'Égypte ou la Syrie.

Il est aujourd'hui indéniable qu'un *Homo islamicus* existe, non pas, certes, comme catégorie conceptuelle, mais comme réalité sociale, fluctuante, contradictoire, mais cependant agissante. Différents travaux – Gilles Kepel, comme Olivier Roy ou François Burgat – ont noté ce constat bifront : l'échec politique de l'islamisme, et sa réussite sociale. Celle-ci se signale aujourd'hui par des pratiques économiques, sociales et culturelles apolitiques et pourtant clairement affirmées, avec des effets clivant majeurs sur le marché économique, la scène médiatique, le paysage urbain etc. – les travaux de Patrick Haenni – *L'Islam de marché* –, comme ceux d'Olivier Roy – *L'Islam mondialisé* – l'ont amplement démontré.

L'islamisme politique a donc échoué, du moins jusqu'aux récentes révolutions arabes, mais son versant socioculturel se porte bien.

Cette première question est donc cruciale : où en est la sécularisation socioculturelle au Maroc ?

Deux paradoxes sont à noter, à ce propos.

***Premier paradoxe : Réislamisation de masse et affirmation d'une opinion agnostique.***

Le premier est sans doute valable à l'échelle du monde arabo-musulman. Une évolution en ciseaux, que repèrent sondages, prises de position d'intellectuels et mobilisations de la société civile, se déploie. La pratique

religieuse orthodoxe semble en continuelle augmentation. Les chiffres qui indiquent, pour le Maroc, deux tiers de pratiquants de la prière quotidienne, par exemple, donnent à voir l'ampleur de ce phénomène qui touche, transversalement, les classes sociales et les générations. L'hégémonie culturelle est donc largement atteinte. La sécularisation sociale et culturelle, si on la définit par l'affaiblissement de la pratique culturelle, acquise il y a quelques décennies, est donc en recul. Pourtant, une autre tendance, tout aussi nouvelle, se fait jour : l'affirmation publique de la non-religiosité, en termes de non-pratiques (les non-jeuneurs par exemple) ou d'affirmation d'agnosticisme voir d'athéisme, se multiplie et tendent à s'institutionnaliser. Manifestations, collectifs, tribunes médiatiques... de nombreuses actions et positions publiques créent une scène publique areligieuse, voir antireligieuse. Ce phénomène est relativement nouveau par son ampleur, qui dépasse les cercles restreints des intellectuels ou des militants marxistes, comme c'était le cas dans les années 60 et 70, et touchent, de manière extensive, de larges portions de la société.

Ce premier paradoxe : une société plus « religieuse » dans sa pratique, et la naissance d'une opinion publique areligieuse, dessinerait les contours d'une société plus sécularisée que ne laisseraient croire l'hégémonie culturelle islamiste. En faisant de la religion un thème de clivage social – entre porteurs de signes, entre pratiques différentes, entre opinions... – l'offensive culturelle et politique islamiste a conduit à laïciser d'une manière contradictoire les sociétés. L'islamité des sociétés ne va plus de soi, elle devient l'objet d'une mobilisation permanente, conduisant à la naissance de courants de contre-mobilisation, minoritaires mais tout aussi visibles.

***Second paradoxe : proximité culturelle à l'Europe et rejet du modèle occidental.***

Le second paradoxe est sans doute propre aux sociétés maghrébines, particulièrement le Maroc. A la différence de l'Iran ou de l'Arabie Saoudite, la société marocaine est proche, trop proche de l'Europe occidentale. Le bilinguisme, l'ouverture médiatique, les courants d'échanges humains – tourisme et migrations – et économiques – façonnant les goûts et les pratiques de consommation – n'ont pas d'effets unilatéraux sur le comportement. Ce constat ne se retrouve pas en Turquie, pays dont le discours public ne cesse pourtant d'affirmer

l'euroanéité. Le pays de Kemal Atatürk, malgré les apparences, est plutôt fermé culturellement : la langue, l'autonomie médiatique, l'importance des acteurs économiques locaux, la supériorité sur les voisins immédiats, tant asiatiques qu'euroanéens, tendent à autonomiser la sphère socioculturelle turque. Une sécularisation des mœurs et des valeurs par évolution endogène y est possible.

Au Maroc, au contraire, la proximité culturelle et la porosité sont maximales. Cette proximité conduit à un mimétisme oppositionnel : la référence permanente au modèle euroané peut se faire, simultanément ou alternativement, par l'adoption de comportements similaires ou opposés. La grande sensibilité de l'opinion publique maghrébine, marocaine en l'occurrence, aux débats sociopolitiques français, induit des comportements propres. La remobilisation identitaire de la société, autour de l'islam, à partir des années 80 et 90, peut se lire comme une forme de résistance culturelle contre, non pas un régime autoritaire laïc, mais une dépendance politique et économique excessive aux grands voisins du Nord.

## **2. Sécularisation politique**

Si la sécularisation de la vision théologique du monde, transvasant un ensemble de liens et de concepts de l'Eglise à l'Etat, est valable pour le monde islamique également, cela ne peut être effectif qu'avec un correctif né de la différence des théologies et des expériences historiques.

### *Echec de la laïcité autoritaire*

L'échec de la laïcité autoritaire est aujourd'hui patent.

La chute brutale des républiques militaires en 2011 s'est prolongée par un réveil paradoxal des sociétés. Celles-ci démontrent, explicitement, combien fut superficiel l'impact des décisions modernisatrices par le haut. De larges pans de la société civile ont pu résister, créer leurs propres formes de militance, échapper à l'emprise policière et politique, en mobilisant le référentiel religieux contre la violence étatique.

Depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, la laïcité a, systématiquement, été associée à un même type de régime. Modernisation des structures sociales, réformes militaires et discours laïc, écartant de la scène politique les acteurs légitimes traditionnels, allaient de pair. La violence que ce type de régime

fait subir à la société n'est supportable qu'accompagnée d'une promesse : la défense de la nation face à la morsure impérialiste. Telle fut le pacte laïc arabo-islamique : vider ou tenter de vider l'espace politique du référentiel et des acteurs religieux traditionnels en contrepartie d'une résistance à la pénétration coloniale.

D'où la semi-réussite turque de Kemal Atatürk. D'où l'échec de Mehmet-Ali après le Traité de Londres de 1840, de Nasser après 1967, de Saddam Hussein après 1991. La tension que l'Etat modernisateur imposait à la société, malgré elle, avait pour horizon l'indépendance nationale. L'échec – militaire – de celle-ci redonnait libre cours à une remobilisation de la société, au nom de la religion, contre l'Etat laïc qui se repliait sur une fonction de pure coercition prédatrice.

En définitive, des Etats laïcs forts échouèrent face à des sociétés encore plus fortes, remobilisant le référent religieux comme ultime argument de résistance intérieure.

#### *Centralité de l'islam comme référence morale et norme juridique*

Plusieurs constitutions rédigées ou en cours d'élaboration depuis 2011, réaffirment la centralité de l'islam comme référence morale, et comme norme juridique suprême.

Pourtant, le début des soulèvements ne s'est pas fait au nom de la religion. Et les modalités mêmes de militance – auto-immolation par le feu, par exemple – échappèrent largement au référentiel religieux. S'il fallait à tout prix qualifier idéologiquement cette première phase, telle qu'elle se produisit en Tunisie, en Egypte ou en Syrie, c'est au droit naturel qu'il faudrait se référer.

Ce n'est que dans un second temps, lorsque la spontanéité fit place à des modes de protestation plus organisées, lorsque les régimes en place montrèrent toute leur fragilité et que l'alternance devint probable, que militants, mouvements et discours islamistes prospérèrent sur les places publiques. Il y a sans doute là une espèce de vide politique, né de la désertification des scènes publiques arabes depuis plusieurs décennies, et que le discours islamiste a meublé.

L'hégémonie culturelle remportée dès les années 70 et 80 par les acteurs islamistes au niveau de la société, ainsi que la dé-légitimation des laïcités

étatiques, expliquent également le monopole que le discours islamiste semble exercer sur la scène politique arabe en réélaboration depuis deux années.

*Maroc : le référentiel religieux disputé entre la Monarchie, la sphère politique et la société civile*

Le « fait monarchique » est central au Maroc. A la différence de la Jordanie, où le Trône est le fruit d'un concours de circonstances post-première Guerre Mondiale, à la différence de l'Arabie saoudite, où le roi se présente comme le bras armé de la légitimité cléricale, au Maroc la monarchie *incarne* depuis le XVI<sup>e</sup> siècle le religieux dans l'espace politique.

La conversion du théologique en étatique, de la soumission à l'ordre transcendantal en soumission à l'ordre légal, qui est le fait majeur de la politique moderne, suit ou suivra un parcours spécifique au Maroc. Le référentiel religieux n'est ni abandonné – comme dans les Républiques arabes – ni autonomiser entre les mains d'une institution cléricale forte – comme en Arabie saoudite – mais personnalisé dans un corps.

Cette théologie politique propre au Maroc – et que théâtralise le rituel de cour, par exemple – a des conséquences inattendues : le référent religieux n'a jamais pu être complètement retiré au pouvoir, et l'hégémonie culturelle réussie par les mouvements islamistes dans les républiques a toujours connue des contrecoups au Maroc.

Plutôt, dès lors, qu'une lecture en terme d'opposition binaire entre Etat et société se disputant le référentiel religieux, peut-être faudrait-il penser à introduire un troisième terme, et analyser la circulation du référentiel religieux entre l'Etat comme structure légal-rationnelle, la Monarchie et la société civile.

D'une manière peut-être contradictoire, la centralité du référentiel religieux dans le « fait monarchique » marocain pourrait faciliter le processus de sécularisation politique : la religion échapperait doublement à l'ordre étatique et à la mobilisation sociétale. C'est probablement ainsi qu'il faudrait interpréter une partie de l'histoire politique récente et contemporaine du Maroc, et du jeu complexe entamée par la monarchie

avec et contre les acteurs politiques islamistes : leur abandonner des pans de l'Etat mais essayer de garder le monopole du religieux.

### 3. Sécularisation géopolitique

Il est significatif que les exemples de pays souvent invoqués à propos des expériences de laïcité ou de théocratie soient souvent ceux de puissances régionales. La Turquie plutôt que l'Albanie ou le Sénégal, l'Iran et l'Arabie saoudite plutôt que le Soudan...

C'est qu'une des dimensions de la question soit justement celle de l'impact de ce genre de politique intérieure sur l'environnement régional. La place du religieux dans la sphère publique est un sujet trop vaste, trop grave, pour ne pas être transnational.

Très tôt au XIX<sup>e</sup> siècle, les différentes puissances islamiques, à commencer par l'Empire ottoman, comprirent que toute transformation interne de leur système de valeurs politiques aura des effets sur leur diplomatie, leur puissance et leur influence auprès des autres pays musulmans.

La sécularisation de la politique est devenue un enjeu de politique régional. Et depuis deux décennies au moins, elle est également devenue un enjeu de politique internationale.

Car auprès des bailleurs de fonds, auprès des grandes puissances d'aujourd'hui ou de demain, souvent extra-islamique, la sécularisation de la politique peut faire partie d'un discours apologétique important. Car dans la scène politique internationale en devenir, la laïcité ne va pas, encore, de soi...

Le Maroc développe un double discours, complémentaire plutôt que contradictoire, à destination du monde musulman et du monde extra-musulman, concernant la sécularisation de son espace politique.

#### *Une diplomatie religieuse*

Il existe, indéniablement, un *soft power* marocain rayonnant sur le monde musulman sahélien et de l'Afrique de l'Ouest, et se superposant, peu ou prou, à l'ancien domaine d'extension de l'empire chérifien. Le « fait monarchique » précédemment souligné y est fondamental. Car c'est

autour de la Monarchie, plus que de l'Etat légal-rationnel, que s'est constituée cette diplomatie religieuse qui double le réseau diplomatique aux normes internationales.

Remarquons que la plupart des grandes puissances islamiques utilisent d'une manière ou d'une autre leur propre diplomatie religieuse, indépendamment et à côté de leur diplomatie « séculière » : l'Arabie saoudite, comme l'Iran, comme l'Égypte, tirent profit de leur positionnement propre au sein du monde islamique. Et on sait que l'abandon du califat par Kemal Atatürk en 1924 donna lieu à des débats violents à ce propos : la République turque n'abandonnait-elle pas, avec l'institution califale, une force de frappe diplomatique ? Depuis une décennie, le néo-ottomanisme diplomatique d'Ankara joue de ce ressort pour reconstituer autour de l'Anatolie une sphère d'influence où le ressort religieux est central.

#### *Interlocuteur de l'Occident*

Depuis trois décennies, plusieurs pays musulmans se disputent le rôle tant envié d'interlocuteur phare entre le monde musulman et l'Occident. Le Maroc joue des coudes avec la Turquie, la Malaisie ou le Sénégal comme vitrine et parloir entre les deux mondes, de plus en plus perçus comme antagonistes.

Les différentes causes propre à chaque nation – l'intégrité territoriale marocaine, la question kurde en Turquie, etc. – font de cet argument – l'ouverture, la sécularisation, la création d'un modèle inédit de coexistence – un outil efficace.

Il est irrationnel de découpler les enjeux internes – sécularisation de la sphère publique nationale – des enjeux externes – place du pays au sein de l'ensemble musulman comme modèle, interlocuteur, etc. Tout comme il est peu probable que les acteurs politiques, présents ou futurs, mêmes les plus radicaux dans leurs positionnements sécularistes, abandonnent la diplomatie religieuse marocaine régionale.

Ces trois dimensions – sociale, politique, diplomatique – du processus de sécularisation entretiennent entre eux des rapports de complémentarité et de renversement dialectique. La laïcité autoritaire, en expulsant le religieux de l'Etat, a sans doute contribué à le resituer au sein de la

société comme arme de résistance culturelle face aux despotismes. Quant à l'espace international, il est aujourd'hui, moins que jamais, sécularisé, du moins au niveau des discours mobilisés, et la concurrence entre pays musulmans pour maîtriser leur environnement régional s'appuie, de plus en plus, sur la religion comme argument de *soft power*.

Les années à venir nous diront si l'exception marocaine, dans laquelle le rapport tendu entre Etat et société, propre aux quarante dernières années de l'histoire arabe, était amorti par le jeu de la monarchie, sera maintenue. La circulation du référentiel religieux, entre les trois instances – espace politique partisan, société civile et monarchie – déterminera probablement le sort de la sécularisation à la marocaine.

## Publications

### «Les cahiers bleus» :

1. «La Révision Constitutionnelle : *un vrai faux débat.*» n°1 - 2004.
2. «La réalité du pluralisme au Maroc». n°2 - 2004.
3. «Etat, Monarchie et religion». n°3 - 2005.
4. «Régulation et Etat de droit» n°4 - 2005.
5. «Presse écrite et transition» n°5 - 2006.
6. «Histoire et mémoire» n°6 - 2006.
7. «Droits de l'homme substitut aux idéologies ?» n°7 - 2006.
8. «Nation, nationalisme et citoyenneté» n°8 - 2007.
9. «Technocratie versus démocratie ?» n°9 - 2007.
10. «Acteurs religieux après le 16 mai 2003» n°10 - 2007.
11. «Autonomie et régionalisation» n°11 - 2008.
12. «Le Maroc entre le statut avancé et l'Union pour la Méditerranée»  
n°12 - 2008
13. «Crise des élites et restructuration du champ politique par le haut»  
n°13 - 2009.
14. "اليسار المغربي: الفكرة والممارسة" العدد 14 - 2009
15. «Réforme de la Justice» - n°15 - 2010
16. «Démocratie participative *versus* démocratie représentative» n°16 -  
2011
17. Islam et sécularité : *Réformismes et enjeux géopolitiques.* n°17 - 2012
18. «Légitimation et sacralité Royale» *Prochain numéro.*

