Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc

Béatrice Hibou, Mohamed Tozy

▶ **To cite this version:**

Béatrice Hibou, Mohamed Tozy. Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc. Sociétés politiques comparées, 2015, 37, pp.1 - 22. hal-03459659

HAL Id: hal-03459659
https://sciencespo.hal.science/hal-03459659

Submitted on 1 Dec 2021

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

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

SOCIETES POLITIQUES COMPAREES
REVUE EUROPEENNE D'ANALYSE DES SOCIETES POLITIQUES

Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc

Béatrice Hibou
CNRS (Sciences Po-CERI), CRESC (Université Mohammed VI Polytechnique, Rabat)
Mohamed Tozy
CHERPA (Sciences Po Aix), CRESC (Université Mohammed VI Polytechnique, Rabat)

Sociétés politiques comparées
37, sept.-déc. 2015
ISSN 2429-1714

Article disponible en ligne à l'adresse : http://www.fasopo.org/sites/default/files/varia1_n37.pdf
Citer le document : Béatrice Hibou et Mohamed Tozy, « Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc », *Sociétés politiques comparées*, 37, sept.-déc. 2015.

VARIA

Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc

Béatrice Hibou et Mohamed Tozy

Depuis 2012, le Maroc a ouvert pas moins de cinq hôpitaux de campagne au Mali, en Palestine, en Jordanie (pour la Syrie), en Somalie et en Tunisie (à la frontière libyenne), et a affrété plusieurs dizaines d'avions dans un certain nombre de pays sinistrés. Il est banal que le Maroc, à l'instar d'autres pays, fasse de l'aide humanitaire un instrument de sa diplomatie et une preuve de sa « grandeur ». Il est plus original en revanche qu'il le revendique en s'inscrivant dans une tradition séculaire et en mettant en avant la singularité de sa modalité d'action. Le texte qui suit est révélateur des répertoires mobilisés[1].

> « [...] C'est sur hautes instructions royales que cet hôpital militaire de campagne sera installé à Bamako et qu'une aide humanitaire sera envoyée au peuple malien frère, indique-t-on de source officielle.
>
> Une mission médicale spécialisée sera incessamment déployée dans la capitale malienne et un soutien logistique et humanitaire y sera acheminé par les moyens aériens des Forces Armées Royales, en plusieurs rotations.
>
> Cette aide consistera en un hôpital militaire de campagne, ouvert à toute la population et doté de plusieurs modules spécialisés, de même qu'un lot important de médicaments destinés à l'ensemble de la population malienne, y compris les habitants du Nord.
>
> Cette initiative royale s'inscrit dans le cadre de la solidarité agissante du Royaume à l'égard des pays africains frères et du Mali particulièrement, avec lequel le Maroc entretient des relations séculaires et privilégiées, précise la même source.
>
> Ce n'est pas la première fois que le Maroc décide de déployer des hôpitaux de campagne de ce genre, les derniers exemples en date sont l'hôpital militaire médico-chirurgical de campagne, déployé depuis août 2012 par le Maroc au camp de Zaatari en Jordanie et l'hôpital militaire du Maroc à Gaza.
>
> [...] Les principaux cas traités au niveau de cet hôpital concernent les spécialités cardiovasculaires, de traumatologie, de neurochirurgie, pneumologie, de gynécologie et psychosociales. Cet hôpital médico-chirurgical de campagne dispose de tous les équipements qui lui permettent de contribuer à alléger les souffrances des milliers de Palestiniens dans toutes les spécialités, notamment la pédiatrie.
>
> Un autre hôpital de ce genre avait été déployé par le Maroc au Kosovo, précisément à Mitrovica (ex-Yougoslavie) pour apporter aide et assistance aux victimes des guerres et catastrophes, abstraction faite de leurs croyances et religions.
>
> [...] L'action du Maroc trouve donc sa justification dans la culture et la civilisation séculaire du Royaume fondée sur les nobles valeurs de solidarité et d'aide aux démunis et sinistrés partout où ils se trouvent, sans discrimination aucune entre les religions, les croyances, les races, les couleurs et les cultures[2]. »

[1] Nous voudrions remercier Jean-François Bayart, Ahmed Bendella, Irene Bono, Jean-Pierre Grossein, Abderrhamane Lakhsassi, Jean Leca et Abdelahad Sebti pour leurs remarques et commentaires sur une première version de ce texte.

[2] www.albayane.press.ma/?tmpl=component&print=1&option=com_content&id=18667/

Certains enseignements peuvent être tirés de cette dépêche. D'abord, le territoire des interventions : il dessine une sorte de cartographie des « connexions[3] » impériales (Corne de l'Afrique, Palestine, « vieux Soudan »-Mali). Ensuite, la revendication de l'inscription de cette action dans une trajectoire séculaire. Enfin, le rattachement de l'action à la personne du roi plutôt qu'à l'Etat et la modalité de sa mise en œuvre, qui convoque une compétence impériale que nous appellerons l'« ingénierie de la mobilité » par référence à la propension à l'itinérance et aux techniques de gouvernement par et en déplacement[4]. Les hôpitaux de campagne ont beaucoup à voir – dans leurs modalités d'implantation, dans la technologie qu'ils requièrent, dans la performance qu'ils exhibent – avec la mise en œuvre de la volonté du Prince, au « vieux Soudan » traité comme une province de l'Empire[5], dans la Corne de l'Afrique investie par les marchands d'épices[6], ou aux alentours de Jérusalem qui rappellent la présence du vieux « quartier des Marocains » jouxtant le mur des Lamentations[7].

L'expression la plus aboutie de ce savoir-faire et de l'ingénierie de la mobilité est la figure du traiteur, dont le nom arabe, *moumaouine* (littéralement nourricier), traduit cette obligation de nourrir que reprend le concept de makhzen[8], qui signifie entrepôt avant de désigner la maison royale puis l'appareil d'Etat de l'Empire chérifien. Eriger le traiteur en « type d'homme » emblématique de l'ingénierie de la mobilité n'est pas une extrapolation de chercheurs : omniprésent dans la société marocaine, le *moumaouine* pénètre toutes les couches et toutes les formes de célébration collective ; il est également central dans les dispositifs de pouvoir, dans leur mise en scène, comme le rappellent la célébration de mariages princiers, l'organisation de la *bay'a* de Dakhla en 1979 ou de la Marche verte en 1975, durant lesquelles il a fallu nourrir des dizaines, voire des centaines de milliers de personnes en déplacement. Ces événements ont d'ailleurs permis l'émergence de sociétés spécialisées – dont la plus emblématique est celle de Rahal Essoulami, traité en héros national à sa mort – qui se sont diffusées dans l'ensemble de la société, y compris dans le monde rural. L'art du traiteur apparaît comme un outil de diffusion d'un savoir-faire impérial, mais participe également à la définition des contours de l'imaginaire stato-national en uniformisant les rituels, en transformant les multiples coutumes locales, ou en associant dans une pratique commune le savoir urbain des Fassis[9] et les techniques de déplacement dans des conditions difficiles des montagnards et des gens de la région de l'Oriental.

De toute évidence, nous sommes en présence d'un imaginaire partagé, d'une récurrence d'un agencement de mots relevant de plusieurs registres de sens (médical, militaire, logistique, politique, moral) et de plusieurs temporalités (Moyen Age, protectorat, période contemporaine). Quand la dépêche citée parle de « militaires en campagne » et de « bloc opératoire ambulant », elle provoque un sentiment de « déjà lu », par exemple dans la fine description de la *harka* par Nordman et Affife[10], dans les comptes rendus des

[3] Sur l'idée de « connexions », voir S. Subramanyan, *Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

[4] J. Dakhlia, « Dans la mouvance du prince. La symbolique du pouvoir itinérant au Maghreb », *Annales ESC*, 43 (3), 1988, pp. 735-760.

[5] Le Mali actuel constituait le cœur du Soudan, province de l'Empire sous les Saadiens au XVI^e siècle. Voir dans ce cadre le roman historique du politologue marocain Abdallah Saaf, *L'Empire imaginaire*, Casablanca, La Croisée des chemins, 2014.

[6] Ibn Battuta, *Voyages*, tome 3 : *Inde, Extrême-Orient, Espagne et Soudan*, Paris, La Découverte Poche, 1997 [texte arabe de 1858].

[7] Dès le XIV^e siècle, les sultans marocains achetèrent des *waqf* en Terre sainte, et c'est à partir de ce fait historique qu'Hassan II et Mohammed VI ont pu se prévaloir d'un leadership sur le comité Al Qods, dont la finalité est de préserver la communauté et le patrimoine musulmans à Jérusalem.

[8] Aujourd'hui, le makhzen représente « une manière d'être et de faire, qui habite les mots, épice les plats, fixe le cérémonial des noces, tisse les habits de circonstance et détermine le rituel de référence qui fixe la forme et le contenu de la relation entre gouvernants et gouvernés ». M. Tozy, « Les enjeux de pouvoir dans les "champs politiques désamorcés" au Maroc », dans M. Camau (dir.), *Changements politiques au Maghreb*, Paris, CNRS Editions, 1991.

[9] Les Fassis sont les habitants ou les personnes originaires de la ville de Fès.

[10] D. Nordman, « Les expéditions de Moulay Hassan, essai statistique » et A. Affife, « les harkas hassaniennes d'après l'œuvre d'Ibn Zaïdane », *Hesperis-Tamuda*, tome 19, 1980-1981, respectivement pp. 123-152 et 153-168.

historiographes consignés par Ibn Zaïdane[11], ou sur les sites des plus grands traiteurs nationaux consacrés par le pouvoir actuel, à commencer par le groupe Rahal précédemment évoqué et dont le dernier fait d'armes est d'avoir assuré la logistique de plusieurs événements internationaux au Mali[12]. Comment les dynamiques de naturalisation des récits et des faits exceptionnels et surprenants opèrent-elles ? Pourquoi l'hôpital de campagne et pas la construction de dispensaires ou le creusement de puits, comme le pratique l'Arabie saoudite dans ces mêmes pays ? Comment le rapprochement de ces différents registres de l'action se fait-il et au moyen de quelles opérations intellectuelles sa cohérence se construit-elle – si l'on admet qu'il ne s'agit là ni d'une ruse d'écriture ni d'un effort de stylisation, et encore moins de la quête d'une performance scripturaire esthétisante ?

L'impérial et le stato-national : les imaginaires de l'autorité

Ce récit donne à voir deux conceptions de l'Etat et les met en miroir sans les opposer : l'Etat-nation représenté par Maghreb Arab Press (MAP), l'agence de presse officielle de l'Etat marocain, l'armée, les frontières, le territoire ; l'Etat impérial et ses connexions, la banalité de l'intervention à distance, le traitement des frontières en confins, l'histoire et le temps long, la force des liens symboliques. Par-delà les frontières de l'Etat-nation, des « Marocains résidant à l'étranger » (MRE) aux « Marocains du monde »[13], personne n'échappe à la force du lien impérial, réactualisé à chaque Fête du trône où ils sont des centaines à être invités : ni les sujets musulmans, ni les sujets juifs, qu'ils soient simples citoyens européens, nord-américains ou israéliens, ou hauts responsables politiques dans leur pays d'accueil.

Succinctement, la figure de l'Etat impérial combine une absence de prétention à contrôler l'ensemble de la société et une propension à privilégier l'accommodement et l'adaptation ; une indifférence à l'association entre légitimité et détention du monopole du pouvoir, y compris de la violence, et une prétention à gouverner à moindre coût en multipliant les modalités d'intervention par truchements ; un accommodement au pluralisme des régimes juridiques, des ethnies, nations et groupements religieux, et une capacité de gestion des discontinuités, y compris territoriales et temporelles (avec la résilience du pouvoir face à la « dissidence » ou à la sécheresse) ; un investissement massif dans la production et le contrôle d'une certaine information, et un pari sur les personnes davantage que sur les institutions ou les structures. La figure de l'Etat-nation met en avant des principes d'unicité et de continuité, de volontarisme et de domestication, d'uniformisation et d'égalité abstraite, d'investissement dans l'information systématique et homogénéisante, en privilégiant les moyennes et la loi des grands nombres et en valorisant l'action transformatrice.

Cette présentation rapide des traits qui caractérisent ces deux figures pourrait cependant prêter à confusion. A travers ces types idéaux que sont l'Empire et l'Etat-nation, ne serions-nous pas en train de reproduire, d'une autre façon, le dualisme propre à la plupart des analyses de l'Etat au Maroc ? La majorité des études qui portent sur ce sujet partage une approche évolutionniste et surtout dualiste du pouvoir, oscillant entre un « tropisme stato-national », qui voit dans la forme « Etat-nation » la norme, l'étalon du « bon gouvernement »,

[11] A. Ibn Zaïdane, *Itaf*, 5 tomes, Rabat, Imprimerie nationale, 1930-1933 [en arabe].

[12] www.grouperahal.ma/distinction-africaine-abdelkarim-rahal-essoulami-2/

[13] « Marocains résidant à l'étranger », ou MRE, est une catégorie administrative totalement intégrée dans le lexique de l'Etat-nation qui implique une relation juridique et des politiques publiques (fiscalité, couverture sociale, assistance consulaire, facilités douanières) neutralisant la dimension stigmatisante de l'émigré et lui donnant un statut. « Marocains du monde » est une catégorie introduite dans le lexique politique au milieu des années 2000, qui apparaît en première instance comme une reconnaissance d'un partage de loyauté et de l'intégration de ces Marocains dans leur pays d'accueil, mais traduit en réalité la permanence du lien avec le roi, voire sa consolidation (ce que l'on appelle l'allégeance perpétuelle), suggérant ici la dimension impériale de ce lien, réduite à sa valeur symbolique mais non moins puissante.

et un « tropisme de la singularité », qui met en scène un makhzen exotique et tout-puissant. Elles inscrivent les rapports de pouvoir et les modalités de gouvernement dans une perspective culturelle, voire culturaliste. Fidèles à la théorie de la modernisation, elles tendent à opposer la « tradition » et la « modernité » en mettant l'accent sur la dualité du pouvoir au Maroc, qui résulterait de la force de la singularité culturelle et historique du pays[14]. Le référentiel religieux sert souvent de paradigme pour penser la relation de pouvoir, dans ses fonctions, ses droits et ses obligations. De nombreux auteurs trouvent dans le modèle frazérien du roi thaumaturge[15], ou dans la notion wébérienne de légitimité historique et charismatique[16], une affinité avec la revendication de sainteté de la dynastie alaouite. Toute une série de travaux, tant français[17] qu'anglo-américains[18] ou marocains[19], inscrivent leur lecture dans le cadre des recherches sur l'autoritarisme. En réaction à une tradition française attachée à la description des institutions politiques, pour laquelle le cérémonial et le décorum ne sont que des vestiges des temps passés et non un objet d'analyse en soit, mais aussi à une tradition anglo-américaine, soucieuse du détail empirique, qui a permis de réinventer les liens avec une tradition de la sainteté, les politistes marocains ont déployé une nouvelle exégèse autour du concept d'autochtonie et d'authenticité (*taassil*), qui entend offrir un cadre analytique de la dualité du régime mobilisant tout autant la *chari'a* que le droit moderne ; on a parlé à ce propos de « droit politique », voire de « droit califien[20] ». Ces chercheurs ont été avant tout fascinés par le statut politico-religieux du roi-calife, sans voir qu'il s'agissait là d'une « invention de la tradition[21] »... par les acteurs marocains eux-mêmes, et par des auteurs français puis américains[22]. Ils ont focalisé leurs travaux sur la relation du souverain à l'*umma*. Ils ont ainsi contribué à asseoir la suprématie constitutionnelle de l'institution monarchique, en prenant en compte la dualité du référentiel doctrinal des lois fondamentales, et en élargissant l'interprétation du dispositif constitutionnel à la sphère théologique[23].

---

[14] A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris, François Maspéro, 1977 et *Esquisses historiques*, Casablanca, Centre cultural arabe, 1992 ; A. Ben Mlih, *Structures politiques du Maroc colonial. D'un « Etat » sultanien à un « Etat sédimental »* thèse pour le doctorat d'Etat en sciences politiques, Paris, Université Paris-2, miméo, 1986 ; R. Cherifi, *Le Makhzen politique au Maroc. Hier et aujourd'hui*, Casablanca, Afrique-Orient, 1988. Sans tomber dans le paradigme de la modernisation, mais en n'évitant pas totalement l'analyse dualiste, B. Hibou, « Maroc : d'un conservatisme à l'autre », dans J.-F. Bayart, R. Banégas, R. Bertrand, B. Hibou et F. Mengin, *Legs colonial et gouvernance contemporaine*, volume 2, Fasopo, décembre 2006, www.fasopo.org/publications/legscolonial2_bh_1206.pdf.

[15] M. Bloch, *Les Rois thaumaturges,* Paris, Gallimard, 1983 [1924] ; J. G. Frazer, *Le Rameau d'or*, Paris, Robert Laffont, 1984.

[16] M. Weber, *Economie et société*, tome 1 : *Les Catégories de la sociologie*, Paris, Pocket, 1995 et la version anglaise qui reproduit des parties non traduites dans la version française ; *La Domination*, traduction I. Kalinowski, Paris, La Découverte, 2013.

[17] Outre les idéologues du protectorat (Michaux Bellaire, Montagne, Berque), M. Morsy, *Les Ahansala. Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris, Mouton, 1972 ; R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, Paris, Cambridge University Press, Maison des sciences de l'homme, 1981 ; R. Leveau, *Le Fellah marocain, défenseur du trône*, Paris, Presses de Sciences Po, 1985 [1976] ; D. Rivet, *Histoire du Maroc*, Paris, Fayard, 2012 ; J. Dakhlia, *Le Divan des rois. Le politique et le religieux en islam,* Paris, Aubier, 1998.

[18] Par des anthropologues tels que E. Gellner, *Saints of the Atlas,* Londres, Weidenfeld & Nicolson, 1969 ; C. Geertz, *Islam Observed. Religious Development in Morocco and Indonesia*, New Haven, Yale University Press, 1968 ; M. E. Combs-Schilling, *Sacred Performances : Islam, Sexuality and Sacrifice,* New York, Columbia University Press, 1989 ; et par des politistes tels que J. Waterbury, *The Commander of the Faithful. The Moroccan Political Elite*, New York, Columbia University Press, 1970 ; D. Eickelman, *Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center*, Austin, University of Texas Press, 1976 ; R. Bourqia et S. G. Miller (eds), *In the Shadow of the Sultan. Culture, Power and Politics in Morocco*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

[19] M. Tozy, *Champ et contre-champ religieux au Maroc*, doctorat d'Etat en sciences politiques (option anthropologie politique), Université Aix-Marseille-3, 1984 et *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1998 ; R. Chérifi, *Le Makhzen politique au Maroc, hier et aujourd'hui*, Casablanca, Editions Afrique Orient, 1989 ; A. Agnouche, *Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne*, thèse d'Etat, Casablanca, Faculté des sciences juridiques et économiques, 1986 ; A. Hammoudi, *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997 ; A. Ben Mlih, *Structures politiques du Maroc colonial..., op. cit.* ; M. Galloui, *Le Maroc politique à l'aube du troisième millénaire (1990-2006)*, Casablanca, Imprimerie Najah El Jadida, 1re édition 2007.

[20] A. Agnouche, *Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir..., op. cit.*

[21] E. Hobsbawm et T. Rangers, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

[22] Comme l'a montré M. Tozy dans *Monarchie et islam politique, op. cit.*

[23] Notamment lors de la dernière révision constitutionnelle de 2011 : voir Y. Bellal, *Le Cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Paris, ENS Editions, 2011. Pour une analyse critique, M. Tozy, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire". Les péripéties d'une restructuration annoncée du champ religieux au Maroc », dans B. Hibou (dir.), *La Bureaucratisation néolibérale*, Paris, La Découverte, 2013, pp. 129-154.

Dans cet article, notre intention est de proposer une autre lecture socio-historique de l'Etat marocain et de ses modes de gouvernement. L'intelligibilité de cette situation complexe requiert d'aborder l'Etat, d'une part, à partir d'une démarche qui prenne simultanément en compte différentes manières de gouverner, et, d'autre part, à partir de la trajectoire historique qui définit les éléments d'imaginaires partagés.

Notre réflexion est née d'une interrogation sur ce qui est perçu comme une anomalie, ou une singularité, du système politique marocain. D'un côté, le lexique politique demeure saturé de concepts qui se réfèrent à l'idée impériale. De l'autre, le travail de « modernisation » opéré par le mouvement national, et accepté par la monarchie, a laminé les dénominations « Empire chérifien », « empereur du Maroc » et « Etat makhzénien » qui figuraient aussi bien sur les pièces de monnaie que sur les frontons de certaines administrations jusque dans les années 1960[24]. Seul le concept de makhzen a survécu, au point de devenir à la fois le symbole d'une singularité portée par le pouvoir en place comme signe de distinction de la profondeur historique du régime, et l'expression d'un autoritarisme aux allures d'une hydre honnie. Quoi qu'il en soit, la référence à la matrice impériale s'est évanouie. Les analyses, désormais, se focalisent sur les questions de légitimité ou de stratégies de légitimation de l'Etat-nation. Hormis dans une littérature marginale, marquée par la tradition des miroirs des rois, qui pose la question des technologies de gouvernement et des usages de la morale dans l'éducation des Princes en régime de tradition sultanienne[25], les paradoxes, les ambigüités, les ambivalences, les tensions sont généralement lues dans une perspective dualiste opposant tradition et modernité, bureaucratie et makhzen.

Il ne s'agit pas, en réintroduisant dans le débat le référentiel impérial, de reconduire ces analyses dualistes. On ne peut opposer les deux figures, qui sont présentes simultanément, ni les faire se succéder sur un mode évolutionniste : l'Etat impérial est aussi bureaucratique et aussi rationnel que l'Etat-nation, même si leur rationalité respective n'est pas la même et ne renvoie pas aux mêmes valeurs[26] ; l'Etat-nation a tout autant recours au rituel et aux symboles, à la mise en scène du pouvoir, que l'Etat impérial ; le clientélisme, les tentations élitistes et classistes, l'intermédiation, l'exercice autoritaire du pouvoir et sa personnalisation ne sont l'apanage ni de l'Etat impérial ni de l'Etat-nation. Il ne nous intéresse pas non plus de discuter de la qualification du Maroc comme Empire, voire Empire chérifien, ni de caractériser son mode de gouvernement par le concept de makhzen, présenté comme une réalité impériale ancestrale qu'aurait réinventée un Lyautey nostalgique de l'Ancien Régime[27]. Nous nous proposons plutôt de prendre au sérieux ce qui est souvent décrit comme du folklore politique ou des réminiscences d'une résistance à un Etat centralisé, en les considérant comme des traits parmi d'autres de l'Etat contemporain et comme des expressions d'un imaginaire partagé. Nous interrogeons autrement le lexique qu'utilisent les observateurs et les acteurs sociaux, et que reprennent souvent les historiens[28], pour dire le gouvernement et la domination, en réinvestissant de façon plus systématique le quotidien de la présence de l'Etat et de son exercice du pouvoir.

---

[24] D. Basri, A. Belhaj, M. J. Essaïd, A. Laroui, A. Osman et M. Rousset (dir.), *Edification d'un Etat moderne. Le Maroc sous Hassan II*, Paris, Albin Michel, 1986 ; H. Rachik, *Symboliser la nation*, Casablanca, Le Fennec, 2003 ; F. Aït Mous, *Les Années creuses du nationalisme marocain : des réseaux locaux au réseau national*, thèse de doctorat, Université Hassan II de Casablanca, 2012.

[25] A. Allam, *Pouvoir et politique dans la littérature sultanienne*, Casablanca, Afrique-Orient, 1990.

[26] Sur la variété possible des sens et valeurs sous-jacents à la rationalité, voir M. Weber, *La Domination, op. cit.,* p. 114 et *Sociologie des religions* (trad. J.-P. Grossein), Paris, coll. « Tel », Gallimard, 2006 (notamment dans l'avant-propos au « Recueil d'études de sociologie des religions», pp. 500 et suiv.).

[27] Cela a souvent été mis en évidence par les historiens ou les observateurs contemporains du protectorat : J. Dresch, « Lyautey », dans J. Dresch, *Techniciens de la colonisation*, Paris, PUF, 1946 ; C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 1994 [1951] ; D. Rivet, *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc, 1912-1925*, tome 1, Paris, L'Harmattan, 1988.

[28] L. Arnaud, *Au temps des mehallas. Le Maroc de 1860 à 1912*, Casablanca, Atlantide, 1952 ; W. B. Harris, *Le Maroc disparu. Anecdotes sur la vie intime de Moulay Hafid, de Moulay Abdelaziz et de Raïssouli*, Paris, Plon, 1929 ; A. Mouliéras, *Le Maroc inconnu*, Paris, Joseph André, 1895 ; P. Loti, *Au Maroc,* Paris, Calmann-Lévy, 1890 ; J. Potocki, *Voyage dans l'empire de Maroc* en 1791, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997 ; L. de Chénier, *Recherche historique sur les Maures et histoire de l'empire du Maroc,* Paris, 3 tomes, 1787 ; A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.* ; A. Toufiq, *La Société marocaine au XIX^e siècle* [en arabe] ; A. El Mouden, *Les Campagnes marocaines avant la colonisation. Les tribus d'Inaouen et le makhzen entre le XIV^e et le XIX^e siècle* [en arabe] ; A. Ibn Zaidan, *Itaf, op. cit.*

Performance

La description de l'intervention extérieure du Maroc évoquée en introduction de ce texte nous donne l'occasion d'analyser plus précisément les conceptions de la performance qui émergent des pratiques quotidiennes de gouvernement, et qui ne sont pas forcément convergentes, voire compatibles. La performance politique – et non la performance des politiques – désigne ici tout à la fois ce que le pouvoir estime être les caractéristiques du gouvernement bon, juste et efficace, et les perceptions que ses actes génèrent. S'il peut être déroutant dans le contexte actuel, le terme de performance a l'avantage de rappeler la dimension de mise en scène et de mise en forme de l'exercice du pouvoir, de donner à voir les arguments mobilisés pour montrer les conditions de sa justesse et de son acceptabilité, et de dévoiler les stratégies de sa légitimation. Même les dictateurs s'imposent des limites et ont un point de vue sur l'acte juste (au sens de justesse). C'est en cela que constuire la figure comme un idéaltype nous aide à comprendre la trajectoire marocaine et son moment actuel : la forme de la domination et de l'exercice du pouvoir influe directement sur la conception même de la performance. Très grossièrement, on peut dire que si, dans l'idéaltype de l'Etat-nation, la performance s'incarne dans une action providentielle portant le développement et la modernisation, elle prend la forme, dans l'idéaltype de l'Empire, d'une fonction de régulation, de l'obsession du maintien de l'équilibre et de l'adaptation entre logique minière (ou extractive) et logique de redistribution sélective. Mais, pour avancer dans cette multiplicité des formes et significations de la performance, il nous faut développer ces « traits » caractéristiques de l'idéaltype de l'« Empire », qui feront apparaître en creux ceux de l'« Etat-nation ».

Le pouvoir impérial privilégie un rapport aux hommes plutôt qu'aux territoires, ce qui a plusieurs conséquences. Tout d'abord, la discontinuité et la « perte de contrôle » sont naturelles et naturalisées, et donc intégrées comme des données non problématiques : l'idée d'un territoire continu et totalement soumis – qui, issue de la vision stato-nationale, renvoie à la théorie juridique de l'Etat et conditionne son intégrité, voire son existence au contrôle effectif du territoire – est de ce point de vue étrangère à l'idée impériale du pouvoir. Certes, les documents historiques montrent que les Empires concluaient des traités, définissaient les contours de territoires et évoquaient des frontières ; mais le terme de frontière véhiculait alors avec lui une idée de limites indéfinies, approximatives, qu'exprime bien le terme de confins. Cette caractéristique est légitimée doctrinalement par la distinction entre « terres couvertes par la juridiction ou les jugements » (*dar al-makhzen*) et « terres non couvertes par les jugements » (*dar al-siba*). Ces dernières ont souvent été qualifiées, à tort, de « dissidentes », alors qu'elles relèvent d'une situation où le type de relations au pouvoir et de relations de pouvoir varie. Dans les premiers espaces domine une relation politique univoque d'exercice direct de l'autorité par le souverain (caractéristique que l'on a coutume d'identifier à l'Etat-nation, même si cette forme de gouvernement n'existait pas à l'époque), alors que dans les seconds coexistent plusieurs types de liens, plusieurs niveaux d'autorité. Ce sont des liens « chromatiques », en ce sens que s'y déploie toute une palette de relations, entre le refus et l'acceptation du lien. Ainsi en était-il historiquement du paiement sélectif des taxes, de l'appel à la prière au nom du roi ou non, du refus ou de l'acceptation totale ou partielle des corvées, de l'envoi ou non d'hommes pour le contingent militaire (modulé en fonction des rapports de force, de la conjoncture, de l'humeur et des perspectives), de la sécurisation ou non des routes, etc. Aujourd'hui, cette capacité à gérer les discontinuités est illustrée par le statut du *mechouar* (enceinte du palais) à Rabat et dans la plupart des villes impériales, dont le périmètre échappe à l'administration municipale. Elle se donne à voir de façon plus frappante encore dans le traitement de la question du cannabis dans le nord du pays, partagé en trois zones définies par leur mode de gestion[29] : une zone d'éradication autour de Larache,

[29] Rapport de Targa de 2005 sur la sociologie du cannabis pour l'Agence des provinces du Nord, non publié, mais dont une synthèse a servi de base au rapport de l'OGD sur le Maroc ; Nations unies et Agence de développement des provinces du Nord (ADPN), *Maroc. Enquête sur le cannabis 2005*, paru en janvier 2007.

où une politique de substitution a été mise en place par l'Agence du développement des provinces du Nord ; une zone de reconnaissance officieuse (dans une partie des provinces de Chaouen, Ouezzane et Taounet), où l'éradication s'effectue par intermittence en fonction de la pression exercée par les partenaires du Maroc, par la météorologie et par les rapports de force politiques et sociaux locaux ; et la zone historique de production, au pied du mont Tidrine et de Ketama, où la reconnaissance de la spécialisation est quasi officielle, et la politique publique caractérisée par le laisser-faire. La facilité avec laquelle se mettent en place le régime des zones franches économiques et l'ingénierie de la gestion des deux registres par les administrations, douane et police en tête, constitue un troisième exemple. Il suffit de rappeler comment les habitants de Tétouan et de Nador circulent librement avec des marchandises entre l'espace marocain et les enclaves de Ceuta et Melilla, alors même que l'espace européen est drastiquement contrôlé : ce qui est contrebande et frontière dans l'Etat-nation est circulation de biens et confins dans l'Empire[30]. Or toutes ces relations sont concevables : elles sont considérées comme naturelles, et plus encore comme légitimes.

La gestion de cette discontinuité implique une propension à l'itinérance, qui est l'une des principales caractéristiques du pouvoir marocain jusqu'à aujourd'hui. On disait d'Hassan I qu'il avait « son trône sur la selle de son cheval ». Beaucoup ont vu dans cette image l'expression d'une instabilité, de la faiblesse d'un pouvoir conçu, par définition, comme central. Mais ces mouvements doivent davantage être pensés comme de la pérégrination[31] : le pouvoir « féconde », dans le sens qu'il « prend », avec la *ziara*, c'est-à-dire le pèlerinage, ou la visite du saint, qui irradie l'espace traversé[32]. Historiquement, cette faculté renvoyait à deux compétences très attendues de la population, à savoir l'ubiquité et la sainteté. Certes, le roi guerroyait, mais son itinérance n'était pas que guerrière. Le lexique impérial distingue nettement la *harka* de la *mehalla*. Les historiens opposent ces deux formes de déplacement en fonction du caractère de l'itinérance : la première est un acte de guerre violent, tandis que la seconde est un déplacement pacifique et non armé[33]. La lecture des lettres et récits relatant ces itinérances nous incite cependant à aller plus loin dans l'analyse de cette distinction. Les deux types de déplacement sont politiques, mais leur signification diffère, de même que la mise en scène du pouvoir qui s'y joue. La *harka* entend réactiver les sources du pouvoir et susciter la crainte. La *mehalla,* en revanche, est le déplacement de la Cour, et même si elle est productrice d'exactions (car la *mehalla* doit se « nourrir »), elle est aussi et surtout source de fécondité, faisant rayonner la baraka du roi saint dans l'espace où il circule. Il n'est ainsi pas anodin de parler d'Empire chérifien, qui signifie très précisément « Empire saint ». L'un et l'autre sont d'importants moteurs de la légitimité. Ils donnent à voir le pouvoir en mouvement, ou plus précisément le pouvoir comme mouvement : la *harka* et la *mehalla* sont les moments où les actions de gouvernement sont rendues possibles. Dans ce contexte, où la discontinuité n'est pas que spatiale mais aussi temporelle, la performance est apparentée au miracle : on crée, on féconde, on réprime, on pacifie, on soumet, on nourrit… Le télescopage des espaces-temps est l'essence du miracle, ce que l'expression

[30] D. McMurray, *In and Out of Morocco. Smuggling and Migration in a Frontier Boomtown*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2001 ; M. Péraldi, « Economies criminelles et mondes des affaires à Tanger », *Cultures et conflits,* 68, hiver 2007, pp. 111-125 ; A. Berramdane, « Le statut des enclaves espagnoles de Ceuta et Melilla dans l'Union européenne », *Revue du droit de l'Union européenne,* 2, 2008, pp. 237-260 ; B. Hibou, « Economic crime and neoliberal modes of government. The example of the Mediterranean », *Journal of Social History*, 45 (3), 2012, pp. 642-660.

[31] Cela n'est pas propre à l'Empire chérifien mais caractérisait nombre d'empires européens, et même des Etats en voie de devenir « westphaliens » : ainsi, en France, la Cour se déplaçait évidemment sous Saint Louis, mais encore beaucoup sous Louis XIII et durant la régence d'Anne d'Autriche. Ce fut Louis XIV qui la « fixa » à Paris puis à Versailles. Voir J. Le Goff, *Saint Louis*, Paris, Gallimard, 1996 ; J.-F. Solnon, *La Cour de France*, Paris, Fayard, 1987.

[32] M. Penicaud, *Dans la peau d'un autre. Pèlerinage insolite au Maroc avec les mages Regraga*, Paris, Presses de la Renaissance, 2007.

[33] A. Naciri, *Histoire du Maroc*, tome 3, Paris, Librairie ancienne Honoré Champion, 1927 ; L. Arnaud, *Au temps des* mehallas, *op. cit.* ; J. Brignon, A. Amine, B. Boutaleb, G. Martinet et B. Rosenberger, *Histoire du Maroc*, Paris, Hatier, 1967 ; C. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, Payot, 2 tomes, 1975 ; J. Ganiage, « North Africa », dans R. Olivier et G. N. Sanderson (dir.), *The Cambridge History of Africa*, vol. 6 (1870-1905), Cambridge, Cambridge University Press, 1983 ; C. Geertz, *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris, PUF, 1986 [1983].

« plier le temps » traduit magnifiquement[34]. Cependant, ce fonctionnement par discontinuité et itinérance n'est pas synonyme d'absence de bureaucratie, et plus généralement de processus de rationalisation par établissement de règles, de principes attentifs aux exigences de prévisibilité, de calculabilité et d'objectivation impersonnelle – autant de « traits » que l'on attribue généralement à la figure de l'Etat-nation. Ce gouvernement par la pérégrination exige en effet une grande organisation rationnelle : il faut administrer des dizaines de milliers d'hommes qui se déplacent avec le sultan, les loger, les nourrir, les surveiller, les occuper. De même, il faut « gérer » et être attentif aux coûts. Il est frappant de noter que l'une des grandes activités de l'historiographe du royaume et de l'agence officielle MAP consiste à tenir à jour le registre des faits et gestes du roi dans ses déplacements : sur les 120 premiers jours de 2014, les prérogatives royales ont été exercées pour plus de 80 % en mobilité, un quart environ depuis l'étranger (Mali, Côte d'Ivoire, Guinée, Gabon) et le reste depuis les provinces (Marrakech, Tanger, Chichaouia, Kelaa Serghana, Salé)[35]. A chaque déplacement, le roi continue d'exercer ses fonctions, en présidant les conseils de gouvernement, en envoyant des messages de condoléances et de félicitations aux chefs d'Etat amis, mais aussi en se manifestant auprès des familles de personnalités éminentes décédées ou en félicitant d'autres d'entre elles pour de nouvelles fonctions ou distinction, y compris celles obtenues à l'étranger, dans le souci de leur rappeler le principe de l'allégeance perpétuelle, laquelle aussi fait fi du principe de continuité territoriale. Plus encore, sa présence physique est perçue comme le seul et vrai gage de l'action gouvernementale, de son effectivité et de son efficacité, grâce à sa capacité « miraculeuse » à faire bouger l'administration et à passer outre les obstacles.

Pour le pouvoir impérial, la population n'est pas la somme des individus. La littérature impériale sur la population est très négative[36] : elle parle de « désordre », de « noir », de « moins que rien » et renvoie à de l'« informe » et du non-nommé. Cette « chose » est au mieux qualifiée de troupeau. Il est frappant que ces lettres passent sans transition de cette « chose » innommable, de ce vide, à des individus et à des communautés finement identifiés, comme le montrent la littérature généalogique et biographique florissante ou la liste des activités de Mohammed VI. Cette conception de la population implique la cohabitation entre, d'une part, une connaissance subtile, voire intime des personnes, et donc une réelle proximité du pouvoir avec « sa » population (d'autant plus notable qu'elle fait fi de la contrainte spatiale grâce, notamment, à l'art du réseau, à l'ingénierie épistolaire et à l'expérience du terrain par le gouvernement itinérant), et, de l'autre, une connaissance globale, vague et imprécise, qui trahit une forme de distance et d'extériorité par rapport à la société[37]. La performance du pouvoir est dès lors éclectique. D'une part, selon une prérogative impériale incarnée par le roi, on parie sur des individus, on fait et l'on défait des richesses et des destins ; mais, simultanément, les obligations de l'Etat se réalisent à travers la publication d'édits, de dahirs ou de lois, la définition de dispenses, et plus généralement toute une ingénierie épistolaire à destination des tribus ou des groupes, ce qui a la vertu de transformer les performances en activités quotidiennes de l'administration, selon les principes d'exhaustivité, d'abstraction, d'institutionnalisation et de « quotidianisation[38] ». Ce partage des pouvoirs s'observe aujourd'hui au sein de l'Etat marocain : à Mohammed VI les activités exceptionnelles et symboliques ; au gouvernement le quotidien de l'administration.

[34] Dans les récits hagiographiques des saints, le fait édifiant le plus cité est la capacité des candidats à la sainteté à dominer l'espace et le temps et à se mouvoir dans l'univers sans obstacles.

[35] Très précisément, il était du 21 décembre au 7 février à Marrakech et dans ses environs, du 8 au 18 février à Rabat, du 18 au 23 février au Mali, du 23 février au 3 mars en Côte d'Ivoire, du 3 au 5 mars en Guinée, du 5 au 13 mars au Gabon, du 13 au 24 mars à Rabat et du 21 au 31 mars à Tanger : source MAP (www.map.ma/fr/activites-royales).

[36] P. Khoury et J. Kostiner (eds), *Tribes and State Formation in the Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991.

[37] M. A. Bamyeh, « Global order and the historical structures of Dar al-Islam », dans M. B. Steger (ed.), *Rethinking Globalism*, Lanham, Rowan & Littlefield, 2004, pp. 217-230.

[38] Comme J.-P. Grossein a traduit et a fait comprendre *Veralltäglichung* dans *Sociologie des religions, op. cit.*

Dans l'Empire, la pluralité prend plusieurs formes. Elle est d'abord juridique. Divers régimes cohabitent dans le même espace : droit musulman, édits sultaniens, coutume. La plus belle illustration de cette capacité à démultiplier les régimes juridiques en fonction des contextes, sans que le concept de légalité ne soit écorné, est la variété marocaine de compétence judiciaire que l'on appelle *amal*, sorte de droit associant coutume et législation musulmane[39]. La deuxième forme de pluralité est la capacité à gérer la diversité, qu'elle soit religieuse, ethnique ou tribale. L'Empire est en effet composé de différents types de communautés : hormis les communautés « naturelles » précédemment mentionnées, religieuses (musulmane, juive et chrétienne) ou tribales (avec des interlocuteurs tantôt soumis, tantôt « dissidents »), le pouvoir a historiquement suscité la création de communautés fonctionnelles, à l'instar des corporations ou des guildes (*hinta*) dans les villes, suggérant que l'Empire chérifien faisait plus que s'accommoder de leur autonomie. Cette gestion de la diversité reposait largement sur la délégation, qui ne recouvrait pas seulement les différents aspects du statut personnel, mais portait aussi sur les règles de fonctionnement politique. Dans ce domaine, on note une forte tension avec le registre de l'Etat-nation, où ces pluralités de régime, même qualifiées de dérogatoires, sont perçues comme des anomalies perturbatrices, des dysfonctionnements, ce qui n'empêche pas leur réactualisation. Aujourd'hui, la gestion de la diversité est complexe, ainsi que l'atteste la profusion de régimes spéciaux de fonds, caisses et autres agences et commissions, ou le traitement des terres collectives. Dans ces dernières, la place qu'occupe la coutume a été institutionnalisée pour permettre l'aménagement d'espaces de franchise juridique et rendre ainsi possibles les manipulations du droit dans le sens de la production de statuts particuliers, telle la définition de l'accès ou non des femmes aux héritages de la terre collective. Depuis 2000, cette possibilité n'est plus perçue comme défendable, comme l'atteste la guerre menée par les *soulalyates,* qui a obligé l'Etat à faire jouer sa dimension stato-nationale, et reconfirmé la mise en adéquation de ces droits coutumiers avec la législation sur l'égalité juridique des citoyens[40]. Mais, en même temps, cette égalité est restée sélective, dans la mesure où l'ingénierie juridique et théologique ne permet pas de construire une exégèse autorisant le contournement ou l'annulation du droit musulman de l'héritage. On peut retrouver ces mêmes dynamiques divergentes dans les réformes du Code du statut personnel[41] : là aussi, le registre impérial a mis à disposition du roi une palette de solutions lui permettant de le réviser, notamment la possibilité de recourir à plusieurs écoles juridiques. En 2002, le hanafisme a été mobilisé pour contourner l'obligation d'un tuteur, même pour la femme majeure, et l'*amal* pour régler la question de l'accès de la femme au patrimoine du couple après le divorce. Cette séquence a été considérée comme la « révolution du siècle », puisque, le temps de la réforme, l'Etat a renoncé à une dynamique portée par le stato-national : celle d'un dogme et d'une école juridique uniques, respectivement l'ascharisme et le malikisme. Même si elle a été vite close, la performance réside dans la faculté à combiner ces différents registres en cas de crise, à ouvrir et à fermer des parenthèses. La même personne, le chef de l'Etat, au nom du même titre, celui de commandeur des croyants, met à la fois en œuvre la logique impériale de la souplesse et du pragmatisme en forçant la main des oulémas par le recours au hanafisme, et la logique stato-nationale en instituant le malikisme comme rite exclusif de l'Etat.

[39] M. Tozy, compte rendu du livre de J. Berque sur la sociologie juridique maghrébine, *Le Maghreb en 2000 titres*, Casablanca, Publications de la Fondation du Roi Abdul Aziz, 1991.

[40] Le dahir de 1919 organisant la jouissance des droits sur les terres collectives (tribales) laisse aux collectivités ethniques le droit de légiférer selon leur coutume pour décider si les femmes peuvent ou non hériter de ces droits d'usage ou de propriété. L'augmentation du prix du foncier dans le périurbain a donné lieu à la contestation, par ces dernières, de cette prérogative arbitraire qui dans certains cas les excluaient. Un mouvement appelé « soulalayat » (les descendantes des tribus) est né, porté par des ONG féministes ou proches de la gauche. Il a obligé le ministère de l'Intérieur à revoir cette dévolution de pouvoir aux représentants (naïbs) des tribus et à affirmer le droit des femmes au partage conformément à la Constitution. Voir F. Aït Mous et Y. Berriane, « Le mouvement des Soulaliyates. Une mobilisation sectorisée de femmes pour le droit à la terre », dans A. Allal et T. Pierret (dir.), *Au cœur des révolutions arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013, pp. 83-95 et Y. Berriane, « Terres collectives et inégalités : le combat des *soulaliyates* », *Revue Economica*, mai 2014, pp. 28-31.

[41] M. Hminat, *La Politique religieuse du ministère des Habous et des Affaires islamiques au Maroc (1984-2002)*, thèse de doctorat, Faculté des sciences juridiques, économiques et sociales, Rabat-Agdal, 2009 ; H. Alami M'Chichi, *Le Féminisme d'Etat au Maroc. Jeux et enjeux politiques*, Paris, L'Harmattan, 2010 et *Genre et politique au Maroc*, Paris, L'Harmattan, 2002.

Historiquement, la délégation, comme ordre institué et comme stratégie consciente et volontaire, accompagnait des relations lâches avec la population et une administration frugale, même si l'Empire ne pouvait se passer d'une bureaucratie versée, notamment, dans l'art épistolaire. En l'absence de ressources importantes, compte tenu aussi des rapports de force, et donc de la capacité effective d'extraction des ressources, tout un savoir-faire de gouvernement à distance s'est développé, par multiplication des intermédiaires, courtiers et autres commis, souvent par détournement ou extension de fonctions. Ainsi, il n'était pas rare qu'un émissaire porteur d'une lettre dans une tribu se voit confier la tâche de rapporter des informations sur des individus bien précis ou de régler un différend[42]. L'impératif de minimisation des coûts avait d'importantes conséquences, comme le révèle la cartographie du contrôle du territoire : les verrous n'étaient pas placés en fonction de considérations relevant de la géographie ou des infrastructures, mais en fonction de personnes et de lieux liés tout autant aux équilibres ethniques et à la capacité d'anticipation du leadership local (et donc à la connaissance des trajectoires des chefs locaux) qu'à une topographie particulière focalisée sur les cols et les guets[43].

Le moment néolibéral, avec sa recherche d'Etat « frugal[44] » et sa valorisation du privé, de l'entreprise, du marché et de la société civile, est également en affinité avec cette façon de gouverner. Le prouve le recours de plus en plus fréquent aux partenariats public-privé ou à l'externalisation, et plus généralement aux processus de délégation, qui ne passent pas seulement par des contrats formalisés, comme dans le cas de la concession de services publics à de grandes entreprises, mais prennent aussi la forme d'arrangements souvent implicites. Tel est le cas, par exemple, dans la plaine du Sous, réputée loyale et pacifiée de longue date, ou dans les régions productrices de cannabis du Rif, historiquement dissident[45] : hormis dans les écoles primaires, l'Etat y intervient peu directement. Dans les douars, la gestion des infrastructures (pistes, eau potable, mosquées) est laissée à la discrétion des communautés locales, structurées de façon traditionnelle autour des *j'maa,* ou des émigrés organisés en association. Dans ce contexte, la performance se mesure moins à la réalisation d'actes, ou à la transformation effective de la société ou de son économie, qu'à sa capacité à sceller des alliances, à trouver des compromis, à négocier avec des intermédiaires et à jouer sur le flou entre le légal, le toléré et l'accepté. Cette configuration, qu'inspirés par les travaux de Weber nous qualifierons de « décharge[46] », est courante, et elle n'est spécifique ni de la période néolibérale actuelle ni de la période précoloniale.

Résultat d'actions sociales autonomes et de dynamiques plurielles, elle ouvre des possibilités de gouvernement par élargissement des lieux, des acteurs, des points d'insertion dans la société. Dans toute période il existe des « traits » qui se rapportent à une certaine conception du pouvoir et de la domination (ici la décharge comme trait de la figure impériale), mais ces traits ne peuvent caractériser à eux seuls une situation politique. Pour ce faire, il faut comprendre comment des pratiques économiques précises (ici les pratiques concrètes de délégation et d'usage d'intermédiaires) sont insérées dans des logiques politiques et sociales, comment elles sont interprétées et utilisées par les acteurs dans leur interaction avec d'autres logiques, avec d'autres dispositifs, avec d'autres pratiques.

[42] M. Tozy, « De quelques lieux de la compétition politique dans le Tazerwalet », *Bulletin économique et social du Maroc*, 156 (60-61), 1988, pp. 155-181.

[43] A. Sebti, *Bayna Az-zatatt wa qati3 at-riq* (*Entre passeur et coupeur de route, la sécurité des routes au Maroc précolonial*), Rabat, Toubkal, 2009.

[44] Selon l'expression de Michel Foucault dans *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard, Seuil, coll. « Hautes Etudes », 2004.

[45] Rapport de Targa sur la sociologie du cannabis déjà cité.

[46] B. Hibou, « De la privatisation de l'économie à la privatisation de l'Etat. La formation continue de l'Etat », dans B. Hibou (dir.), *La Privatisation des Etats*, Paris, Karthala, 1999, pp. 11-67 et « La décharge, nouvel interventionnisme ? », *Politique africaine*, 73, mars 1999, pp. 6-15.

Responsabilité

La performance du souverain implique le sens du lien politique : les attentes par rapport au gouvernement, ce sur quoi il est apprécié, ce par quoi la demande de sollicitude de l'Etat est satisfaite. Mais l'appréciation du lien politique peut aussi être saisie à travers une autre question fondamentale, celle de la responsabilité, qui constitue le cœur de l'activité politique si l'on continue à suivre Weber[47] : de quoi et de qui est responsable l'Etat, et envers qui ? Cette question concerne à la fois le sujet de la responsabilité et l'autorité, l'instance supérieure à laquelle on rend des comptes. L'insistance néolibérale sur la reddition des comptes n'est que la version technicisée et en partie dépolitisée de la question de la responsabilité, de son exercice et de sa mesure (*accountability*)[48] ; elle ne conçoit celle-ci qu'à travers l'évaluation des faits passés, d'un point de vue technique et moral, et ne rend donc pas compte de pans entiers de la relation politique, qui seuls permettent de comprendre la spécificité de l'exercice du pouvoir et de la trajectoire de l'Etat.

Tous les écrits et observateurs se focalisent, dans le cas marocain, sur la personnalité du roi pour rendre compte des carences de responsabilité, voire de l'irresponsabilité du gouvernement, dans sa dimension tant politique qu'administrative et judiciaire. Répertorier l'ensemble des activités royales invite à complexifier la question. Les actes de gouvernement – ou, plus précisément, les actes que les dirigeants estiment valoir la peine d'être rendus publics par la MAP – montrent que sur les trois premiers mois de 2014, le roi n'a présidé que deux conseils des ministres (les 14 mars et 11 février), mais a émis 19 messages personnels nominatifs (compassion, félicitation, condoléances), réalisé 19 actes d'orientation (quelques séances de travail, mais surtout des inaugurations), 56 actes relevant des affaires étrangères (messages de condoléance, félicitations pour les fêtes nationales, discours lors de sommets), 18 actes relevant de son statut de commandeur des croyants (prières et veillées, mais aussi fixation de l'indemnité des muezzins et inauguration de mosquées), et quatre actes de nominations et grâces[49].

Ce qui ressort, en premier lieu, de ce sommaire inventaire du gouvernement royal est l'attachement formel aux prérogatives constitutionnelles. Le roi est toujours en charge des affaires étrangères, il est le commandeur des croyants et, outre l'appropriation du travail gouvernemental et la bénédiction de ses initiatives par l'action quotidienne d'inaugurations, il fixe les grandes orientations du royaume et procède à certaines nominations. Les fonctions qui avaient cristallisé tous les débats constitutionnels (c'est-à-dire le partage des rôles entre le roi et le gouvernement à travers la question de la présidence du conseil des ministres et des actes de nomination) n'impliquent finalement que deux actes chacun. Soit les conseils des ministres ne sont pas les moments importants et les vraies décisions se prennent ailleurs ; soit la distribution des responsabilités se passe comme prévu et ne suscite plus aucune tension. Quoi qu'il en soit, ce calendrier donne à voir une conception élusive de la responsabilité du monarque, une responsabilité de vision et d'intention, une responsabilité symbolique.

Mais cette conception d'une responsabilité omnisciente, surnaturelle, surplombante, qui ne se concrétise pas, qui est à la fois revendiquée comme telle par le pouvoir royal et acceptée par tous ou presque, dessine en creux les contours de la responsabilité et de l'irresponsabilité des autres acteurs politiques. Ces derniers se sont dépossédés eux-mêmes d'une responsabilité d'opposition, d'une responsabilité de vision, et même d'une responsabilité d'agir, comme l'a montré la manière dont cette question a été engagée dans les débats constitutionnels[50]. Sur les dizaines d'auditions et les centaines de mémorandums reçus par la commission de révision de la Constitution, seules les associations spécialisées dans les questions

[47] M. Weber, *Le Savant et le politique,* Paris, La Découverte, 2003 et *Œuvres politiques,* Paris, Albin Michel, 2004.

[48] Si l'on suit John Lonsdale, pour qui l'*accountability* est la mesure de la responsabilité : « Political accountability in African history », dans P. Chabal (ed.), *Political Domination in Africa. Reflections on the Limits of Power*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 127.

[49] www.map.ma/fr/activites-royales.

[50] Carnet de terrain de Mohamed Tozy, membre de la commission de révision de la Constitution.

de gouvernance (à l'instar de Transparency Maroc ou de l'Association marocaine d'évaluation des politiques publiques) ont explicitement demandé que l'ensemble des acteurs politiques soient soumis au principe de la reddition des comptes, forme la plus restreinte, la plus technique, la plus « morale » et la moins politique de la responsabilité[51]. Tous les autres acteurs concernés ont évité d'aborder de front la question de la responsabilité, y compris sous cette forme minimale. Mais les points de vue qu'ils ont développés sont allés (pour des raisons différentes mais convergentes) vers le renforcement des pouvoirs du roi en conférant à celui-ci le monopole du pouvoir religieux[52]. Implicitement s'est trouvée exprimée leur préférence pour une reconduction du système actuel, qui autorise et légitime leur irresponsabilité face au roi, érigé en autorité suprême. Ce positionnement a neutralisé les autres demandes qui allaient dans le sens d'une formalisation de la séparation des pouvoirs ou d'une plus grande autonomisation du gouvernement. Cette frilosité, pour ne pas dire ce retrait, des acteurs politiques se lit aussi dans la manière dont la plupart conçoivent la politique comme une profession, dans une approche technique et bureaucratique de celle-ci. Au Maroc comme ailleurs, la critique du politique et la rhétorique de la « bonne gouvernance », le recours au registre technocratique, l'hégémonie de la thématique de la réforme et de la gestion trahissent une vision très restrictive de la responsabilité, cantonnée à la reddition des comptes et au contrôle procédural, formel et technique[53]. Dans ce contexte, la responsabilité générale et surplombante du roi est tout à la fois dénoncée comme de l'irresponsabilité et utilisée comme argument pour rendre impossible l'acte même d'assumer : tout le monde s'abrite sous le parasol de celui qui n'est pas responsable des actes de gouvernement, mais seulement d'une vision générale[54].

En second lieu, on est frappé de la part importante prise par les messages personnels : ces derniers rappellent fortement l'actualité de l'ingénierie épistolaire envers des personnes qui n'ont d'autres qualités que d'être des sujets marocains. Ainsi du simple émigré qui a perdu quatre enfants dans un incendie à Tarragone, en Espagne. Les condoléances sont adressées à des personnes de rangs divers[55] : un professeur militant de gauche (Guessous), un ancien gardien de l'équipe nationale de football (Brazi) et d'anciens dirigeants sportifs (Mjid et Doumou), un juge (Chedaddi), des résistants nationalistes (Abdellah el-Ouazzani, Boussif Mohamed Salem, Ghali Iraki Husseini), des opposants en procès avec l'Etat (famille Manouzi). Par ailleurs, cette liste évoque incidemment une autre facette des devoirs royaux, la prise en charge des individus ou familles tombés dans le besoin pour des raisons tragiques : ce rôle n'est ici rendu visible qu'en raison de l'ampleur de l'acte, la prise en charge des familles de marins victimes du naufrage d'un sardinier au large de Dakhla. Enfin, ces rapports personnels concernent aussi les messages de félicitation adressés le plus souvent à des personnes qui ont eu des distinctions internationales : cela va des professeurs Khamlichi, félicité pour l'obtention du prix 2014 de la Fondation internationale de neuroscience, et Yazami, récompensé pour celle du prix Charles Stark Draper 2014 dans le domaine des nanotechnologies, à Imad Benmoussa, chaleureusement traité de « compétence nationale par excellence » pour avoir été nommé directeur de Coca-Cola France. Ces messages ou ces actes renvoient à un autre type de responsabilité : la responsabilité pastorale, qui protège, adoube, distingue des sujets, et à défaut exprime un rapport de

[51] Cette conception de la responsabilité correspond à la performance que décrit Susan Rose-Ackerman : S. Rose-Ackerman, *From Elections to Democracy. Building Accountability Governance in Hungary and Poland*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

[52] M. Tozy, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire"... », art. cité.

[53] Voir B. Hibou, « Le Mouvement du 20 Février, le Makhzen et l'antipolitique. L'impensé des réformes au Maroc », CERI-Sciences Po, mai 2011, www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/art_bh2.pdf. C'est le type de responsabilité que Weber attribuait aux bureaucrates et qu'il opposait à la responsabilité, autrement plus générale et profonde, des politiques « authentiques » dans *Le Savant et le politique, op. cit.*

[54] J. Dakhlia, « Pouvoir du parasol et pouvoir nu », dans A. Sebti et A. Benhadda (dir.), *D'Inanouen à Istanbul, Mélanges offerts à Abderrahmane El Moudden*, Rabat, Publications de la faculté des lettres et sciences humaines de l'Université Mohammed V de Rabat, 2012, série « Essai et études », 53, p. 31. Il nous semble cependant que l'évocation du parasol par Hassan II ne renvoie pas à un emblème du pouvoir sultanien. Ce qui importe, c'est l'ombre du parasol qui met à l'abri (notamment de la responsabilité). Il ne s'agit pas de se plaindre « ironiquement » et « amèrement » d'être au soleil, car il s'agit pas du « parasol du roi », mais au contraire d'assumer la fonction de « roi parasol » qui seul est responsable devant Dieu.

[55] www.map.ma/fr/activites-royales/

compassion. La responsabilité du gouvernement royal consiste à prendre soin, non pas de la communauté dans son ensemble mais de certains individus, nominativement identifiés. En somme, on sait de qui est responsable le roi, mais pas de quoi : les expressions de cette responsabilité sont rares, elles ne renvoient généralement pas à des actes mais à des discours, à de la rhétorique, à des intentions et à un vécu intime. Cette recherche de la proximité personnalisée semble faire école. Le gouvernement PJD se signale par un dynamisme débordant dans les cérémonies de funérailles de personnalités du sérail, d'intellectuels ou de simples militants. Les islamistes rendent des hommages hors de leur famille politique et s'affichent en public aux côtés des familles des défunts. Ils profitent en quelque sorte de ce moment où les frontières entre ennemis politiques sont gommées, dans un contexte où les opinions publiques sont sensibles aux performances des « virtuoses en religion » en quête de reconnaissance et surreprésentés sur le Net[56]. Ce jeu de proximité personnalisée, que l'on a l'habitude de mettre sur le compte du registre impérial et à associer à la seule personne du roi, se diffuse en réalité dans toutes les couches de la société.

La problématique de la responsabilité se déploie ainsi peu à peu dans toute sa complexité, que seul un passage par des considérations théoriques peut prendre en compte. Une première question se pose : de qui l'Etat est-il responsable ? La théorie politique répond de façon simple : l'Etat est responsable de la communauté, de « sa » population. Mais en quoi consiste cette communauté, « sa » population ? D'où l'intérêt de croiser l'approche par idéaltype et l'approche historique, car la conception même de la communauté et de la population diffère d'une configuration politique à l'autre, d'une situation historique à l'autre. Dans l'Empire, on l'a vu, la communauté ou la population n'existe pas comme un ensemble ; sont pris en compte des personnes individuellement, des groupes construits par des relations de pouvoir (et donc « inventés »), et des réseaux de relations précisément connus. En revanche, dans l'Etat-nation, la communauté, « inventée » elle aussi, certes, mais inventée comme unie sur un mode national, comprend toute la population incluse sur le territoire souverain, même si, au fil du temps, les processus d'inclusion et d'exclusion à l'œuvre définissent plus finement les catégories de la population effectivement prises en compte dans l'exercice du pouvoir, et donc effectivement objet de la responsabilité.

La deuxième question concerne l'exercice de la responsabilité. Dans l'Empire, le souverain n'est responsable que devant Dieu, non devant son peuple. Cela n'empêche pas que les actes quotidiens de gouvernement sont assumés, par des truchements dont la figure principale est celle du vizir ou celle des chefs locaux, des intermédiaires répartis sur l'ensemble du territoire. Dans l'Etat-nation, en revanche, le gouvernement est directement responsable, même si la pratique des « fusibles » y est également courante.

Mais, au cours du temps et selon les rapports de force, ce dont l'Etat est responsable diffère. D'où la troisième question, qui renvoie à la conception du politique et ne fait pas apparaître uniquement des différences entre Empire et Etat-nation mais, au sein même de ces figures, dévoile des variations importantes dans les conceptions de ce qui est du ressort de la responsabilité. Dans la figure idéaltypique de l'Etat-nation, ce sont les actes effectifs, les façons de faire (les modes de gouvernement, d'intervention), voire les résultats qui importent au regard de la responsabilité et donnent lieu à la reddition des comptes. D'autres conceptions et niveaux, plus larges, de responsabilité peuvent cependant exister, telle la responsabilité envers l'ensemble des conséquences de l'action gouvernementale, qui ne concerne pas seulement les actes effectivement et consciemment engagés par les hommes politiques, les réalisations qu'ils ont impulsées et les objectifs qu'ils ont poursuivis, mais l'ensemble des conséquences induites par leurs actions, qu'elles

[56] Ces virtuoses sont les oulémas traditionnels reconvertis aux moyens de communication modernes, des professeurs d'arabe ou de philosophie islamique dans le secondaire ou de simples militants islamistes très actifs sur la blogosphère. Voir M. Tozy, « Des oulémas frondeurs à la bureaucratie du "croire"... », art. cité, « Du service de Dieu au service du Prince. Entre bavardage médiatique et vœu de silence », dans J.-F. Bayart et A. Zambiras (dir.), *La Cité cultuelle. Rendre à Dieu ce qui revient à César*, Paris, Karthala, 2015 et « Les enchaînements paradoxaux de l'histoire du salafisme. Instrumentalisation politique et actions de sécularisation », dans I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb et M. Tozy, *L'Etat d'injustice au Maghreb. Maroc et Tunisie*, Paris, Karthala, 2015.

aient ou non été prévues, qu'elles portent sur la cible de l'action ou non[57]. Dans l'Empire, en revanche, c'est l'intentionnalité qui importe. La responsabilité n'est pas nécessaire à l'exercice du pouvoir, elle n'est liée ni à lui ni aux actes du souverain ou de ses représentants, mais à ses ou à leurs intentions, statuts, positions dans la société. La légitimité du pouvoir n'est pas issue de la responsabilité mais de l'intention sincère (ce que, dans le monde musulman, on nomme *niyya*). Dans ce contexte, la reddition des comptes n'est pas importante. Ce qui l'est, ce sont la sincérité et la bonne foi. Pour autant, on ne peut conclure à l'absence de responsabilité du souverain dans l'Empire : mais sa responsabilité tient au fait d'avoir une vision, une projection dans le futur. Comme le rappelle John Lonsdale, l'idée d'une « mission civilisatrice » ne concerne pas seulement les empires coloniaux mais tous les autres empires, de même que les Etats-nations indépendants, par exemple en Afrique au lendemain des indépendances, ou toute situation révolutionnaire[58]. La prise en compte du futur concerne tout pouvoir souverain, mais sa conception diffère : dans l'Empire, elle est circonscrite aux intentions, tandis que dans l'Etat-nation elle s'élabore sous la forme prospective et devient empirique, avec une mise en acte des intentions, une concrétisation des principes de prévision et de précaution.

Comme l'a enseigné Weber, l'idéal type est « irréel[59] » ; c'est une « utopie[60] », mais qui fait apparaître des « traits » nous aidant à problématiser des situations et à circonscrire le champ des possibles. En l'occurrence, le recours à l'enchevêtrement de différents types idéaux nous permet de saisir les transformations de la responsabilité au Maroc, fruit de relations de pouvoir, qui affectent non seulement sa compréhension mais également son exercice. La montée des revendications autour d'une redéfinition des contours de la responsabilité de la part de groupes sociaux très divers, et la façon dont les autorités publiques ont tenté d'y répondre (et continuent de le faire) laissent percevoir des rapports de force, incertains et fluctuants, qui trahissent simultanément une meilleure appréhension des demandes de la population (se traduisant parfois par une meilleure prise en compte de celles-ci) et une technicisation de la conception même de la responsabilité. Ces transformations mettent en lumière les compromis acceptables et les imaginaires partagés, et saisissent dans leur dynamique les différentes modalités de l'exercice de la responsabilité et des façons, multiples, dont elle est assumée.

La responsabilité gouvernementale envers les hommes et les territoires, y compris ceux des marges et des confins, a fait spectaculairement irruption avec l'épisode des intempéries dans le Haut Atlas, dont l'un des villages, Anfgou, est devenu le symbole de l'abandon de l'Etat[61]. Les villages du Haut Atlas ont toujours été isolés durant l'hiver. Mais ce qui était perçu comme naturel, ou plus exactement n'était pas même pensé, est devenu, à la fin des années 2000, scandaleux, du moins aux yeux d'un certain nombre d'acteurs, ONG de développement et des droits de l'homme, partis politiques marginaux, notamment d'extrême gauche, associations ou individus insérés dans des réseaux internationaux, représentants de migrants. Ce qui était habituellement traité par des actions ponctuelles et individualisées, sur le mode de la charité et de l'évergétisme – autrement dit dans le registre impérial de l'intention et de l'attention discontinue et personnalisée –, n'a plus été suffisant : les envois, par Mohammed VI, d'aides en nature n'ont pas calmé les revendications, pas plus que ceux des organisations caritatives de la bourgeoisie marocaine. La société civile mobilisée s'est mise, pour la première fois, à pointer les carences des pouvoirs publics, des politiques économiques et sociales en général. Des revendications ont émergé, exigeant

[57] P. Duran, « Max Weber et la fabrique des hommes politiques. Une sociologie de la responsabilité politique », dans P. Duran et H. Bruhns (dir.), *Max Weber et le politique*, Paris, LGDJ, 2009, pp. 75-103.

[58] J. Lonsdale, « Political accountability in African history », art. cité.

[59] C'est ce que met en évidence Jean-Pierre Grossein, de façon particulièrement subtile et éclairante, dans sa « Leçon de méthode wébérienne », introduction de ses traductions de M. Weber, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Paris, Gallimard, 2016.

[60] Selon l'expression de Max Weber citée par J.-P. Grossein, *ibid*.

[61] Les articles sont légion : parmi beaucoup, « Anfgou : un douar enterré vivant », *Maghress.com* du 17 janvier 2007, « Le froid tue à Anfgou », *Repère médical* de janvier 2011 , « Anfgou. Plus jamais l'indifférence », *Qandisha.ma* du 7 janvier 2013, « La somme de tous les rêves brisés d'Anfgou et d'ailleurs », *Jadaliyya* du 11 janvier 2013, « Les damnés du froid », *Tel Quel* du 12 mars 2014.

l'explicitation d'un nouveau lien politique, dont les traits ressortissent davantage à ceux de l'Etat-nation, impliquant la reconnaissance de la communauté (et non plus de personnes individuellement) et du territoire (avec les demandes de désenclavement et d'intégration socio-économique). D'une certaine manière, le « Mouvement du 20 février » se situe dans la continuité de cet « événement » : il exprime une revendication générale, de la part de populations s'estimant exclues ou injustement traitées, d'être prises en compte, de faire partie de cette communauté politique envers laquelle l'Etat se sent responsable. Au même moment, le mouvement des diplômés chômeurs n'hésite pas à jouer du registre de la loyauté, de la personnalisation, de la dérogation et de la demande d'étrennes[62], ce qui invite une fois de plus à récuser la thèse de la linéarité et de l'évolutionnisme, et à souligner la permanence de l'imbrication des registres.

On peut voir la proposition de révision de la Constitution par Mohammed VI, lors de son discours du 9 mars 2011, comme la deuxième séquence qui caractérise les transformations en cours de la responsabilité, et leurs limites. On ne peut en effet réduire cette décision à une simple tactique politique face à la pression sociale. Le roi et ses conseillers ont également lu les mouvements de protestation de la fin des années 2000 (et leur forme la plus achevée, celui du 20 Février) et la « découverte » de la demande de prise en compte de la population (telle qu'elle est apparue avec Anfgou) comme une remise en cause du lien politique, et donc de la façon dont la responsabilité était exercée. L'un des objectifs de la nouvelle Constitution a été de rationaliser la responsabilité, de façon au moins formelle, en définissant un circuit et un partage des responsabilités entre le roi et le gouvernement : le roi est désormais obligé de nommer comme Premier ministre l'un des dirigeants du parti arrivé en tête, il ne peut le « démissionner » en cas de désaccord et doit passer par les élections, lieu de la reddition ultime ; de son côté, le gouvernement est responsable des actes de gouvernement à travers son devoir de définition des projets de loi et son pouvoir de nomination de milliers de postes. Même les actes coproduits par le roi et le gouvernement sont assumés par ce dernier via le contreseing. Sur cette base, le premier acte du premier gouvernement responsable devant le peuple, et accessoirement devant le roi, a été de combattre la corruption (*el fassad*), notamment en publiant la liste des bénéficiaires de rentes (agréments dans les transports et attribution de l'exploitation de carrières de sable), lieu par excellence de l'action de redistribution.

Cet acte, qui relève de la reddition des comptes face aux actes passés, a été effectué mais n'a pas été assumé[63]. Immédiatement, l'espace politique a été saturé de stratégies de délestage et de défaussement ; un refus de responsabilité, et très rapidement un discours de déresponsabilisation, a émergé, dénonçant les « gens de l'ombre » qui empêcheraient le gouvernement d'agir et rendraient de fait irréalisable cette responsabilité de faire, tout en justifiant l'impossibilité d'assumer les actes réalisés ou envisagés[64]. Abdelilah Benkirane ne cesse depuis lors de parler de « crocodiles » et de « démons », y compris lors des rendez-vous mensuels de la Chambre des conseillers ou du Parlement, qui sont censés être des moments ritualisés de la reddition des comptes, bien que les conséquences politiques de leurs recommandations soient minimes. A un parlementaire qui lui demandait qui étaient « les crocodiles et les démons », le Premier ministre a répondu : « Ni toi ni moi ne pouvons dire qui ils sont ; le peuple marocain connaît parfaitement "les crocodiles et les démons", mais moi je ne peux pas le dire[65]. » Cette métaphore définit

[62] Voir notamment B. Hibou et M. Tozy, « Gouvernement personnel et gouvernement institutionnalisé de la charité. L'INDH au Maroc », dans I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb et M. Tozy, *L'Etat d'injustice au Maghreb, op. cit.*

[63] M. Tozy et B. Hibou, « L'offre islamiste de justice sociale : politique publique ou question morale ? », dans I. Bono, B. Hibou, H. Meddeb et M. Tozy, *L'Etat d'injustice au Maghreb, op. cit.*

[64] www.aawsat.com/details.asp?section=4&article=662762&issueno=12126.

[65] Devant le Parlement, le 17 juillet 2013 et repris par l'ensemble de la presse arabophone et francophone, les blogs et autres médias électroniques (voir par exemple https://lakome.com ; www.annahar.ma ; elhadet.com/video/show/I_NOZOdMWVY.html ; www.larache24.com/archives/36801 ; biladi.ma/1119090-abdelilah-benkirane-qui-sont-ces-demons-ces-crocodiles-et-ces-ennemis.html ; www.telquel-online.com/En-couverture/Gouvernement-petite-cuisine-de-Benkirane/589 ; www.maroc-hebdo.press.ma/index.php/component/content/article/56-numero-precedent/6076-pour-qui-roule-t-il).

les contours de l'irresponsabilité, ou plutôt le jeu de clair-obscur entre responsabilité et irresponsabilité, et les stratégies déployées par les acteurs politiques pour exercer le pouvoir sans en assumer les risques, notamment électoraux. L'image des « crocodiles et des démons » a pu être interprétée comme une métaphore judicieuse, une description de la réalité marocaine, une preuve de la décadence du lexique politique utilisé et de la domination des parvenus dans le champ politique, une ruse d'incompétents au pouvoir... Il est frappant cependant de remarquer que tout le monde partage cet imaginaire, même si tout le monde ne le prend pas au sérieux. Cela parle, cela fait partie de ce qui « tient la société » (Castoriadis), cela évoque à tous une incapacité à affronter la question du pouvoir, et le rapport du pouvoir à la fatalité, à la prédestination, à la question ontologique du libre arbitre et de la prédestination – des choses enfouies qui sont laissées en suspens dans la philosophie politique musulmane.

Ces événements font apparaître une redéfinition des frontières de la responsabilité, une transformation de ses contours et de ses combinaisons. Le roi ne concevait auparavant sa responsabilité que par rapport à ses intentions, ce qui renvoie à une autre dimension de la légitimité, celle de l'impeccabilité (*ʒisma*), qualité prophétique qui ne caractérise pas seulement le pouvoir mais est partagée par la population, constituant ainsi l'un des moteurs de l'acceptation de l'échec. Cette compréhension de la responsabilité, qui est toujours prégnante, est directement issue et conforme à la pratique pieuse qui, selon un hadith, estime que « les intentions sont supérieures aux actes ». Il existe dans l'islam une opposition entre l'immuabilité et la contingence : l'intention est immuable, l'acte est contingent. Mais le roi est désormais interpellé sur ses devoirs de prospective, qui ne relèvent pas de la seule intention, mais d'un véritable travail gouvernemental. S'il n'est évidemment pas comptable des résultats, et donc des réalisations du gouvernement, il assume une certaine responsabilité de leurs conséquences. Cependant, en mobilisant sa responsabilité envers Dieu[66] et non ses responsabilités envers la communauté politique, il peut se permettre d'être éclectique en en assumant certaines (responsabilité de la protection des croyants et des frontières, dont la question du Sahara est emblématique) et pas d'autres (responsabilité du bien-être, du développement humain, de la cohésion nationale), auxquelles il peut répondre soit par la charité, soit par le discours compassionnel.

Le gouvernement, quant à lui, ne conçoit sa responsabilité que par rapport au roi. Au mieux, cette responsabilité est cantonnée aux réalisations ; mais, là aussi, elle s'avère très partielle, car « les crocodiles et les démons » peuvent lui servir d'alibis. En aucune manière la responsabilité du futur n'est envisagée, ni celle des conséquences, qui toutes deux font l'essence du politique. De fait, ce gouvernement, qui se voulait politique, a fini par s'accommoder de sa seule dimension technocratique avant de l'assumer explicitement lors du remaniement gouvernemental d'octobre 2013, et pas seulement en acceptant la nomination de technocrates aux côtés d'hommes de parti. Le nouveau compromis s'explique par cette incapacité à assumer la responsabilité politique, qui n'est certainement pas propre au Maroc ni au moment actuel. C'est une tendance forte des politiques, la revendication de la technicité permettant de se protéger d'une responsabilité face à des conséquences considérées comme trop lourdes à porter, et plus encore envers l'obligation de porter une vision.

[66] Cette responsabilité envers Dieu est pesante, comme l'illustre ce récit archétypique sur Omar Ibn Abdelaziz, calife omeyyade, considéré par la littérature islamiste comme la figure par excellence du bon roi : « Un jour, raconte sa femme Fatima, je suis rentrée dans la chambre du calife. Alors je l'ai vu en train de pleurer et je lui ai demandé ce qui n'allait pas. Il a alors répondu : "Fatima j'ai eu la responsabilité de gouverner le peuple du prophète Mohamed [Mahomet], que la bénédiction et la paix soient sur lui, j'ai songé alors au pauvre affamé, au malade perdu, à celui qui ne possède rien, à celui qui est injustement traité, à l'étranger, au prisonnier, au pauvre qui possède une grande famille, je me suis rappelé que Dieu me questionnera sur tous ces individus et que celui qui défendrait leurs intérêts était le Prophète, que la bénédiction et la paix soient sur lui. J'ai eu peur de n'avoir aucun argument devant lui, je suis devenu triste et j'ai pleuré" » (racines.wordpress.com/2007/03/04/omar-ibn-abdelaziz). Hassan II l'exprimait également lorsqu'il évoquait l'inversion de la servilité (non pas le peuple asservi par le souverain, mais le souverain asservi par son peuple).

Le makhzen … et après ?

Pour analyser les modes de gouvernement au Maroc, Mohamed Tozy avait effectué un premier déplacement en abandonnant le concept de makhzen pour celui de *dar al-makhzen*, ouvrant la voie à une description ethnographique plus fine des façons de faire du pouvoir marocain[67]. Centrer le regard sur l'espace physique du pouvoir permettait, en plus du cérémonial, d'accéder à d'autres répertoires de gouvernement, ceux des hommes, des moments, des costumes, de la gestuelle… Nous proposons ici un autre déplacement, suscité par notre gêne face à la prégnance du makhzen en tant que catégorie fourre-tout devant rendre compte aussi bien des rapports de pouvoir que des formes de gouvernement, et en tant que variable explicative indépassable des actes des gouvernants comme des gouvernés. L'usage immodéré de ce terme, aussi bien par des chercheurs que par les acteurs eux-mêmes, nous semble masquer la pauvreté de la réflexion sur la complexité de la trajectoire de l'Etat. Le détour par l'histoire et la culture joue le plus souvent comme un argument indépassable de l'exceptionnalité, ou du moins de la singularité du pays, de son *Sonderweg*. Notre approche, largement comparative, issue à la fois de notre façon d'investir le terrain à deux[68] et de nos lectures sur l'exercice du pouvoir hors de l'aire musulmane, nous a amenés à prendre davantage en compte les modalités de diffusion et de « quotidianisation » dans la société d'une certaine culture du pouvoir, et la non-linéarité des trajectoires de gouvernement. Elle nous a incités à insister sur la forme de la domination plus que sur celle du « système », sur la distance entre des caractéristiques stylisées, mises en évidence pour structurer l'analyse, et la réalité qui les combine, souvent de façon paradoxale. Dans notre esprit, la convocation du registre impérial à côté de celui de la nation procède d'une lecture des modes de gouvernement renouvelée par l'usage des catégories wébériennes, qui met en exergue la diversité de « traits » théoriquement présentés comme contraires, voire incompatibles, mais qui sont, dans la réalité, des expériences empiriques se combinant, s'assemblant, se soutenant parfois, et contribuant à former un large éventail de modes de gouvernement.

Pour appréhender cette pluralité, la démarche wébérienne nous a en effet conduits à mettre en évidence deux figures du politique, la figure impériale et la figure stato-nationale (à côté d'autres figures possibles, comme celles de l'Etat-cité, de l'Etat-tribu ou de l'Etat-sultanat), en les considérant comme des idéaltypes à partir desquels analyser la situation contemporaine. Mais notre appréhension de ceux-ci n'a rien à voir avec la vulgate qui les conçoit comme des instruments d'une taxinomie, comme des catégories qui décrivent l'essence d'un Etat ou d'une domination. Nous les avons mobilisés dans la ligne directe de Max Weber, tels qu'il les avait lui-même définis et mis en œuvre. Les idéaltypes nous ont permis d'opérer le dépassement des analyses dualistes et le double processus de désingularisation et de décentrement par rapport à l'Etat-nation[69].

Ainsi, la figure de l'Etat impérial n'apparaît pas comme la représentation de la réalité du moment précolonial, ni la figure de l'Etat-nation comme celle du moment colonial et postcolonial. L'une et l'autre de ces figures ont davantage été considérées comme des abstractions, réalisées à partir d'une certaine réalité historique, mais stylisées pour mettre en évidence des caractéristiques, des variables, ou des « traits » comme dirait Weber, non pour qualifier la réalité de telle ou telle période. Il ne s'est pas agi de dire si l'Etat marocain

[67] M. Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc, op. cit*, et notamment la postface.

[68] L'expérience de terrain à deux s'est révélée très riche en enseignements méthodologiques et épistémologiques. Elle a contribué à entretenir l'inconfort, à permettre aussi bien au regard « autochtone » qu'au regard « allogène » de nourrir une réflexion sur les processus inconscients de naturalisation, de limiter les effets d'une fascination première, de se méfier des métaphores séduisantes, et de proposer un récit des singularités culturelles en permanente confrontation avec les héritages universels de la philosophie politique.

[69] Sur l'idéaltype chez Weber, voir *Sociologie des religions, op. cit*. (notamment « Réponse finale aux critiques », pp. 138 et suiv. et « Considération intermédiaire : théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », pp. 410 et suiv.), ainsi que J.-P. Grossein, « Leçon de méthode wébérienne », art. cité. Pour la lecture et l'usage que nous en faisons, voir B. Hibou, « De l'intérêt de lire *La Domination* de Max Weber aujourd'hui », *Lectures/Liens socio*, note critique mise en ligne le 27 mars 2014 (lectures.revues.org/14098).

relevait plutôt de l'Empire ou de l'Etat-nation, ou qu'il se dédoublait, l'Etat national étant inabouti du fait de la résilience de l'Etat impérial, mais de complexifier la description des pratiques gouvernementales en nous dégageant de l'appréciation normative implicite qui voit dans l'absence de représentants de l'Etat dans les régions une « faiblesse », dans le cérémoniel du renouvellement de l'allégeance ou dans le mélange entre domestique et public un « archaïsme », ou dans les interventions d'un intermédiaire non institutionnalisé dans une politique publique un « dysfonctionnement ».

Dans ce travail de distanciation, nous n'avons pas non plus cherché à repérer dans la situation historique marocaine la combinaison de deux idéaltypes, l'invention d'une nouvelle figure qui aurait intégré ces deux idéaltypes « purs » que seraient l'Empire et l'Etat-nation. Notre prise en compte de la combinaison de « traits » relevant de ces deux registres – c'est-à-dire du fait que toute configuration est un « cas intermédiaire[70] », comme dirait Weber –, mais aussi des infinies variations de ces combinaisons, ne nous a pas amenés à proposer une nouvelle théorie du « composite[71] ». Si cette dernière permet de rejeter les concepts de transition d'un Etat à un autre en mettant en évidence l'imbrication de différents modes (en l'occurrence patriarcal, tribal, féodal, capitaliste), et donc de penser la complexité et la multiplication des registres[72], la pensée par combinaison, hybridation et métissage véhicule une vision normative et substantialiste de l'Etat et du « bon gouvernement » (ou plutôt l'imbrication de différentes visions normatives et substantialistes de ceux-ci). Affirmer que le Maroc actuel est à la fois impérial et stato-national n'est qu'une étape qui ne nous avance pas beaucoup dans la compréhension de la trajectoire de l'Etat et de l'exercice de la domination. En revanche, en cherchant à décrire le plus finement possible des caractéristiques gouvernementales, des technologies de pouvoir et des imaginaires politiques – à partir des « traits » que le raisonnement par idéaltype autorise –, nous avons essayé de montrer que les répertoires de représentation, de mise en scène, d'action, de rationalité, de compréhension sont non seulement pluriels mais peuvent se référer à un temps extrêmement long. C'est ce que Michel de Certeau appelait le « temps feuilleté[73] » : des temporalités différentes se superposent ; les temps, les lieux et les niveaux sociaux sont discontinus ; et les relations entre ces différentes « couches » sont complexes, fluctuantes, énigmatiques. Notre approche a donc laissé une place importante au passé lointain, qui peut avoir plus de poids que le passé proche dans l'imaginaire politique et dans la compréhension des relations de pouvoir, mais aussi dans les ingénieries de pouvoir mobilisées[74].

L'analyse par idéaltypes tels que les déploie Weber nous a semblé particulièrement heuristique sur un autre point : l'impossibilité de comprendre les formes d'exercice du pouvoir et le gouvernement si les « conduites de vie », les « styles[75] » et autres « esprits » ne sont pas pris en compte, qui seuls permettent de donner sens aux pratiques politiques et à la trajectoire étatique. C'est ce que Michel Foucault a appelé le processus de subjectivation[76]. Dans cette lignée, le concept d'imaginaire nous a permis d'embrasser du même regard des facettes disparates de la vie en société – du langage et des postures corporelles aux passions, des stratégies d'appropriation et d'interprétation aux manières, savoir-faire et savoir-être du quotidien, des modes d'appropriation et des stratégies de réinvention aux dispositifs et technologies de pouvoir, des concepts et catégories aux modalités d'appréhension du temps, de l'espace et des rapports

[70] M. Weber, *La Domination, op. cit.*

[71] P. Pascon, *Le Haouz de Marrakech*, 2 vol., Rabat, CURS, CNRS, INAV, 1983.

[72] M. Tozy, « Paul Pascon : un pionnier de la sociologie marocaine », *SociologieS*, mis en ligne le 20 février2013, accessible sur le site sociologies.revues.org/4322.

[73] M. de Certeau, *La Faiblesse de croire*, Paris, Seuil, 1987, pp. 119 et suiv.

[74] M. Bloch, *Apologie de l'histoire, ou le métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1983 ; P. Joutard, *Histoire et mémoires. Conflits et alliance*, Paris, La Découverte, 2013 [1941].

[75] Elément souvent évoqué par Weber, mais aussi très systématiquement travaillé par Peter Brown dans *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité tardive. Vers un Empire chrétien*, Paris, Seuil, 1998, qui a inspiré Foucault.

[76] M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome 1 : *La Volonté de savoir,* Paris, Gallimard, 1976.

sociaux. Nous ne pouvons saisir le réel en dehors de « l'imagination constituante de la société[77] », c'est-à-dire en dehors de catégories, de cadres et de principes d'ordonnancement du monde sensible, parce que cette zone grise entre vrai et faux, « entre réel et irréel[78] », est « ce qui tient ensemble la société[79] ». Les imaginaires impériaux et les imaginaires stato-nationaux ne portent pas les mêmes significations et n'autorisent pas les mêmes interprétations de la réalité. C'est l'éventail de répertoires simultanément mobilisables que nous avons cherché à mettre en évidence en appréhendant l'imaginaire comme « interaction » et « dialogue continu[80] » entre héritage et innovation, mais plus largement aussi entre des conceptions différentes de l'autorité, du pouvoir, de la société. Ces figures idéaltypiques nous ont aussi poussés à ne pas comprendre l'imaginaire comme l'inconscient d'une société. L'importance que Weber accorde au style et à la conduite, à l'inscription dans le quotidien[81] à côté de la disposition d'esprit et de l'ethos, nous rappelle que l'imaginaire est aussi quelque chose de matériel et de conscient de la part des acteurs, et que l'on ne peut réduire la prise en compte de cette dimension à de l'instrumentalisation. Cette dernière existe, bien sûr, mais elle n'explique pas pourquoi les gens y adhèrent, y croient, y font référence[82]. La notion d'imaginaire permet donc de travailler sur deux registres : celui de l'utilitarisme et de la fonctionnalité, et celui de l'appréhension du « monde sensible et phénoménal[83] », ou de l'« état des passions[84] ».

Enfin, nous avons moins été intéressés à donner une image aussi précise que possible d'un moment donné qu'à analyser les modes de domination et les façons de gouverner dans leurs dynamiques, soucieux des transformations issues de celles-ci. Attentifs à ce que l'on pourrait appeler, avec Karl Polanyi, des « contre-tendances », ou « contre-mouvements », aux processus de réversibilité et à la multi-directionnalité des évolutions[85], nous avons cherché à problématiser la trajectoire de l'Etat et des modes de gouvernement non en termes linéaires et évolutionnistes (passage de l'Etat impérial symbolisé par le makhzen à l'Etat-nation et sa bureaucratie)[86], mais en termes de « situation » ou de « configuration »[87]. Loin d'être statiques, ces notions véhiculent au contraire une dynamique[88] et donnent à voir le passage continu d'une situation à une autre, situation qui, à chaque fois, fait coexister des « traits » différents et les combine différemment. Mais elles le font en dehors du paradigme de la rupture et de la discontinuité. Cela nous permet de ne pas nous enfermer dans la recherche d'une interprétation unique de la trajectoire de l'Etat et des façons de

[77] P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1992.

[78] G. Deleuze, *Pourparlers : 1972-1990*, Paris, Minuit, 1990, p. 93.

[79] C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

[80] J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire*, Paris, Fayard, 1996, p. 143.

[81] C'est l'un des apports de la lecture (et de la traduction) de Weber par Jean-Pierre Grossein dans « Présentation », *Sociologie des religions, op. cit.*, pp. 68 et 123-124.

[82] Mis en évidence par Mar Bloch, qui parle de « double action de l'instrumentalisation et de l'adhésion », cité par J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire, op. cit.*, p. 166.

[83] Expression de Julien Freund dans son introduction à M. Weber, *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, paraphrasant Weber.

[84] Expression de Spinoza citée par J.-F. Bayart, *L'Illusion identitaire, op. cit.*

[85] K. Polanyi, *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*, Paris, Gallimard, 1983 et l'analyse qu'en propose A. Bugra, « Polanyi's concept of double movement and politics in the contemporary market society », dans A. Bugra et K. Agartan (eds), *Reading Karl Polanyi for the Twenty-First Century. Market Economy as a Political Project*, Basingstoke, Palgrave Mac Millan, 2007, pp. 173-189.

[86] La majorité des travaux sur le politique au Maroc ressortissent de cette lecture : J. Berque, *Le Maghreb entre deux guerres*, Paris, Seuil, 1962 ; A. Laroui, *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.* ; R. Gruner, *Du Maroc traditionnel au Maroc moderne. Le contrôle civil au Maroc, 1912-1956*, Paris, Nouvelles Editions latines, 1984.

[87] Sur la notion de « situation » : G. Hermet, « Dictature bourgeoise et modernisation conservatrice. Problèmes méthodologiques de l'analyse des situations autoritaires », *Revue française de science politique*, 25 (6), décembre 1975, pp. 1029-1061 ; J.-F. Bayart, « Le concept de situation thermidorienne. Régimes néorévolutionnaires et libéralisation économique », *Question de recherches*, 24, mars 2008, ceri-sciencespo.com/cerifr/publica/question/menu.htm ; sur celle de « configuration », N. Elias, *La Dynamique de l'Occident*, Paris, Pocket, 2003.

[88] Cela est souligné dans l'entretien que Roger Chartier a réalisé avec Norbert Elias : « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », *Libération*, 5 décembre 1985, repris dans *Labyrinthe*, 5, 2000, pp. 89-95.

gouverner au Maroc, mais au contraire d'affiner le plus possible notre compréhension de ceux-ci pour en identifier des transformations significatives contribuant à la production de normes d'interprétation.

C'est dans le cadre de cette approche théorique que nous nous sommes saisis du concept d'empire, qui constitue une forme de l'Etat parmi d'autres, y compris sous le protectorat, pourtant considéré par beaucoup d'historiens et juristes comme le moment de cristallisation du passage de l'Empire chérifien au Maroc de l'Etat-nation[89]. La France, agissant au Maroc comme un empire colonial[90], nous montre que les frontières des orthodoxies étatiques sont mouvantes : en termes de référentiel idéologique, ce qui était acceptable au Maroc ne l'était pas forcément en métropole, même si la pratique gouvernementale effective combinait toujours les traits de ces deux registres. La France a institutionnalisé les bureaucraties caractéristiques de l'Etat-nation légal rationnel, mais leur fonctionnement n'a pu se faire qu'à travers la réinvention des grands caïds dans les régions (El Glaoui, Goundafi, Mtougui, El Ayadi....) ; elle a créé, à l'issue d'un processus compliqué mais rationnel, le droit positif marocain, qui régit simultanément la propriété privée immatriculée dans la conservation foncière et le statut des terres collectives marqué par l'incertitude et l'ambiguïté qui a ressuscité les tribus, devenues par la force du droit propriétaires de ces terres. De même, la période précoloniale, où l'Etat itinérant était symbolisé par les *harkas*, donnait à voir une image de violence débridée, d'arbitraire, d'improvisation, voire de désordre, alors que s'y combinaient des formes très élaborées de bureaucratie, une ingénierie de la planification et de la prospective. Dans toutes ces situations se déploient en parallèle différentes logiques, selon des variations différentes d'un espace géographique et politique à l'autre, d'une bureaucratie à l'autre, d'une politique publique à l'autre, d'un rapport de force à l'autre...

L'intérêt renouvelé et récent des historiens pour l'Empire suggère que l'Etat-nation n'est qu'une des formes possibles de l'Etat, très tardive, et qui s'est articulée à des formes impériales[91]. Les travaux sur les Empires, aussi intéressants soient-ils, ne prennent cependant en charge qu'une partie de notre problématique : leurs préoccupations ne questionnent pas les configurations politiques actuelles dans le monde non occidental, approchées le plus souvent dans les travaux de science politique comme des processus inachevés, des dysfonctionnements ou des résistances. Nous avons essayé de montrer qu'il convenait de dégager la plasticité des modes de gouvernement : derrière l'apparence de la perpétuation de dispositifs ou d'ingénieries historiquement connotées, des dynamiques peuvent être à l'œuvre qui en transforment les significations ; derrière l'apparence de rupture et l'émergence de raisonnements ou de catégories nouvelles, les référents et imaginaires antérieurs peuvent être reconduits ; et les similitudes de situations ne présagent en rien des conditions d'acceptation de pratiques, d'énoncés ou de sens. L'étude du Maroc nous semble ainsi pouvoir enrichir la longue histoire et passionnante littérature sur la raison d'Etat.

[89] C'est l'un des grands thèmes travaillés par Abdallah Laroui. Au-delà de sa réflexion générale sur le monde arabe, et parmi ses nombreux ouvrages, voir : *Les Origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, op. cit.* ; *Le Maroc de Hassan II, un témoignage,* Casablanca, Beyrouth, Centre des études arabes, 2005 *; Islam et histoire,* Paris, Flammarion, 2001. Voir également D. Rivet, *Histoire du Maroc, op. cit.* ; M. Flory et R. Mantran, *Les Régimes politiques des pays arabes,* Paris, Thémis, 1968 ; C. Palazzoli, *Le Maroc politique de l'indépendance à 1973,* Paris, Sindbad, 1974 ; J. Robert, *La Monarchie marocaine,* tome 9, Paris, LGDJ, 1963 ; A. Ben Mlih, *Structures politiques du Maroc colonial, op. cit.*

[90] P. Rabinow, *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*, Cambridge, MIT Press, 1989.

[91] À titre d'exemple : F. Cooper, *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley, University of California Press, 2005 ; J. Burbank et F. Cooper, *Empire in World History. Power and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2010 ; S. N. Eisenstadt, *Comparative Civilizations and Multiple Modernities*, Leiden, Boston, Brill, 2003 ; H. Fischer-Tiné et S. Gehrmann (eds), *Empires and Boundaries. Rethinking Race, Class and Gender in Colonial Settings*, Londres, Routledge, 2009 ; I. D. Armour, *A History of Eastern Europe, 1740-1918. Empires, Nations and Modernisation*, Londres, Bloomsbury, 2012.

Une lecture wébérienne de la trajectoire de l'Etat au Maroc
Résumé

Cet article reconsidère les façons de gouverner au Maroc à partir de l'enchevêtrement de deux figures du politique, la figure nationale et la figure impériale, en les considérant comme des idéaltypes à partir desquels analyser la situation contemporaine. A l'encontre d'une perspective dualiste, opposant tradition et modernité, bureaucratie et makhzen, nous avons pris au sérieux ce qui est souvent présenté comme du folklore politique ou des réminiscences d'une résistance à un Etat centralisé, en le considérant comme des expressions d'imaginaires mais aussi de pratiques partagés. La convocation du registre impérial à côté de celui de la nation procède d'une lecture des modes de gouvernement renouvelée par l'usage des catégories wébériennes, qui met en exergue la diversité de « traits » théoriquement présentés comme contraires, voire incompatibles, mais qui sont, dans la réalité, des expériences empiriques se combinant, s'assemblant, se soutenant parfois, et contribuant à former un large éventail de modes de gouvernement. En cherchant à décrire le plus finement possible les formes que prend la performance de l'Etat et les façons de concevoir la responsabilité, nous avons essayé de montrer que les répertoires de représentation, de mise en scène, d'action, de rationalité, de compréhension sont non seulement pluriels, mais qu'ils peuvent se référer à un temps extrêmement long.

A Weberian reading of the trajectory of the state in Morocco
Abstract

This article analyses the modes of government in Morocco through the entanglement of two figures of politics : the national figure, and the imperial figure. Considered as ideal types, these figures can help to analyse the current situation, away from a dualist perspective that opposes tradition to modernity, bureaucracy to Makhzen. We take seriously what is often presented as political folklore or resistance to centralisation in order to understand them as expressions of shared imaginaires and shared practices of government. The use of Weberian categories allows a new reading of modes of government; it underlines the diversity of features that are theoretically presented as contradictory, or even incompatible, but which actually are empirical experiences that are combined, articulated and sometimes mutually supportive, ending up producing a wide range of manners of governing. Through the careful analysis of State performance and of ways of imagining political responsibility, we try to show that the repertoires of representation, action, rationality, and understanding are not only plural, but can also refer to the *longue durée*.

Mots clés

Maroc ; Etat-nation ; Etat impérial ; Weber ; imaginaire politique ; performance politique ; responsabilité politique.

Keywords

Morocco ; national state ; imperial state ; Weber ; political *imaginaire* ; political performance ; political responsibility.