

LA LÉGITIMATION DU POUVOIR AU MAGHREB : TRADITION, PROTESTATION ET RÉPRESSION

Dans l'analyse de la légitimité, la question la plus intéressante est de savoir pourquoi un régime, un type de pouvoir, un groupement ou une classe politique dominante dans une société, reste en place sans trop changer ses méthodes de domination. On ne manque pas d'analyses qui, à travers l'histoire récente de la monarchie marocaine, annoncèrent la faillite, sinon la chute imminente du régime. La succession de Mohammed V en 1961 n'était pas du tout assurée, précisément parce que l'on croyait le Prince Hassan moins « légitime » que son père, moins en mesure d'exercer une autorité nécessaire à la perpétuation du trône alaouite. Les émeutes de Casablanca de 1965, et les tentatives de coup d'État de 1971 et 1972 alimentèrent les arguments des pessimistes (ou optimistes selon l'optique) parmi lesquels l'auteur de cet article doit se ranger. Et pourtant « ça tient ». Le régime marocain, sans l'être plus, n'est certainement pas moins solide, moins bien ancré que ceux de ses voisins proches et même lointains. Quels facteurs peuvent expliquer cet état de choses ? Dans quelle mesure la survivance de la monarchie peut-être dûe à la légitimation et à « l'institutionnalisation » du pouvoir royal ?

Pour essayer de répondre à ces questions, il faudrait préalablement préciser ce que nous voulons dire par certains de ces termes. Pour nous « pouvoir », dans son sens politique, indique un rapport de forces plus ou moins déséquilibré dont l'essence reste la menace de coercition physique et matérielle. Un tel pouvoir peut se convertir en « autorité » si tous les acteurs ressentent le rapport de forces comme naturel, acceptable, donc légitime. La tradition peut contribuer à façonner le consentement. L'autorité est normalement exercée à travers des institutions dont les forces de l'ordre ou les forces de coercition ne sont qu'un élément. En ce sens les institutions peuvent être considérées comme des combinaisons de *corps* économiques, sociaux et politiques bien définis qui se perpétuent dans le temps, et des *processus d'interaction* politique, enracinés et prévisibles. L'institution est ainsi autant une méthode qu'une chose.]

LE POIDS DE LA TRADITION

Comme dans toute démarche sociologique, en considérant la tradition nous sommes confrontés à une dure réalité; les gens intéressés ne pensent

pas et n'agissent pas explicitement dans ces termes de référence. Ce sont les chercheurs qui traitent de « traditionnels » divers comportements, mais non pas les acteurs eux-mêmes. Il s'ensuit que nous ne pouvons prétendre connaître les vrais motifs de certains types de comportement social et politique.

Ceci dit, il faut examiner les idées reçues sur la tradition au Maroc. Dans la littérature anglophone, le régime marocain est fréquemment qualifié de « patrimonial » ou « néo-patrimonial ». Nous devons ces concepts essentiellement à Max Weber qui voyait dans le patrimonialisme l'extension militaire et administrative de l'autorité patriarcale. Selon Leiden et Bill, dans la vie politique contemporaine du Moyen Orient, le pouvoir patrimonial se caractériserait comme suit (1) :

1) par la proximité des fidèles au chef; le cercle intérieur de l'entourage est constitué d'intimes, recrutés pour leur fidélité plutôt que pour leur compétence.

2) par le personnalisme; la survalorisation des liens personnels entre le chef et son entourage; le chef en tant que « guide » ou « père ».

3) par des processus informels; les institutions sont sous-valorisées; la responsabilité reste indéfinie; la méfiance réciproque dans l'entourage est maximisée.

4) par le fait que les conflits politiques et les jeux de rivalité se prêtent à des équilibres fragiles mais néanmoins générateurs de situations figées et sans mouvement.

5) par la démonstration de la prouesse militaire, essentielle au renforcement de l'autorité patrimoniale.

6) par l'extension de la religion officielle.

On peut noter que ces traits ne sont évidemment pas propres aux monarchies, mais il est aussi évident que les symboles royaux sont aptes à créer une atmosphère propice au patrimonialisme. Notons, enfin, que le terme néo-patrimonialisme, utilisé par Eisenstadt, parmi d'autres, veut dire simplement l'édification du pouvoir patrimonial dans le cadre administratif, technologique, et militaire de l'Etat moderne. Il est incontestable qu'à des degrés variables, toutes ces caractéristiques font partie du régime marocain.

Mais le patrimonialisme équivaut-il à la tradition ? Pas nécessairement. Citons Eisenstadt dans sa conceptualisation des sociétés traditionnelles (2) : « Elles ont tendance à accepter l'immutabilité de quelque événement, ordre, ou personnage du passé (réel ou symbolique) et à en faire la source principale de leur identité collective. Cette donnée définit les frontières et la

(1) James A. BILL et Carl LEIDEN, « Patterns of Patrimonialism in the Middle East », in *The Middle East: Politics and Power*, Allyn and Bacon, Boston (1974) pp. 104-122; aussi S.N. EISENSTADT, *Traditional, Patrimonialism and Modern Neopatrimonialism*, Sage Publications, Series n° 90-003 (1973).

(2) S.N. EISENSTADT, « Post Traditional Societies and the Continuity and Reconstruction of Tradition » in *Post Traditional Societies: Daedalus*, v. 102, n° 1, (Hiver 1973), pp. 1-28, citation p. 5.

nature de leur ordre social et culturel, légitimant en dernier ressort le changement et fixant les limites de l'innovation ».

Si nous acceptons cet argument, on voit que le régime tunisien, par exemple, avec à sa tête le za'im suprême, est conforme aux critères de patrimonialisme sans que le chef et son entourage cherchent leur légitimation dans un passé doré et lointain (3). Peut-on dire que la Tunisie est néo-patrimoniale sans être, officieusement, traditionnelle ? Par contre le Maroc, ou plutôt la dynastie alaouite, correspond aux critères du patrimonialisme et du traditionalisme. Comme le Shahinshah, mais non pas comme le Roi Hussein de Jordanie, le roi marocain confond le passé de sa famille avec l'histoire du Maroc et l'histoire de l'Islam. Il se présente comme père et guide du peuple marocain, au-dessus du fracas politique, élément de continuité dans un contexte que lui-même essaye de peindre en termes de discontinuité et imprévisibilité. Il incarne donc la seule vraie institution au Maroc (propager une telle image comporte, évidemment, le risque de mettre en question un régime, qui n'a pas su, après vingt ans d'indépendance créer d'autres institutions : nous y reviendrons). Son autorité est du peuple parce qu'elle est de Dieu, mais il n'est responsable que devant ce dernier. Il n'a ni le Destour Socialiste tunisien ni les masses révolutionnaires de l'Algérie comme source de légitimité, car il est lui-même le légitimateur suprême. Mais qui, en réalité, légitime les légitimateurs ?

Le régime marocain déploie toute une gamme des symboles historico-religieux, qu'il s'agisse de la *bei'a* rituelle où ministres et hauts fonctionnaires s'agenouillent publiquement devant le Roi à cheval et sous son parasol, ou du port de la *jellaba* blanche par tous les députés à l'ouverture du nouveau parlement. Hassan II insista dans son discours à la nation avant les élections de 1977 sur la nature islamique de ce scrutin, rappelant (comme bon nombre d'autres hommes politiques avant lui) les principes coraniques de la consultation (*choura*) et du consensus communautaire (*al-jama'*) (4). On peut ajouter à cela les références plus ou moins discrètes à la baraka dont le souverain est enveloppé et à laquelle il doit sa survie miraculeuse lors des deux tentatives de putsch.

Reste à savoir jusqu'à quel degré ces symboles et ces références sont convaincants et crédibles auprès des masses marocaines. Mais justement on ne peut pas le savoir; on ne peut que spéculer. L'optique des uns les conduits à supposer que le régime tient au Maroc parce que ces symboles traditionnels sont acceptés par la plupart des Marocains comme légitimes ainsi que leur source. D'autres opposent à la baraka royale, une notion plus contractuelle, non-incompatible avec la *bei'a* (5) où le marché fait entre souverain et citoyens sujets peut se résumer ainsi : « tant que nous ne voyons pas d'option plus alléchante, nous vous acceptons ».

La première supposition est certainement celle du pouvoir et ses agents.

(3) Cf. Abdelkader ZGHAL, « The Reactivation of Tradition in a Post-Traditional Society », *ibid.*, pp. 225-30.

(4) *Le Matin*, 22 mai 1977.

(5) Voir Mohammed LAHBABI, *Le Gouvernement marocain à l'aube du XX^e siècle*, Ed. Nord-africaines, Rabat (1957).

Un des hommes du Roi écrit lors des élections législatives que le Hassanisme et le programme des candidats indépendants consistent dans le fait que (6) « ... pour nous Indépendants, le Roi est le symbole et l'identification de la nation et la primauté du pouvoir royal; c'est celle du peuple puisque, quelles que soient les majorités politiques successives, le Roi demeurera toujours le représentant de l'unanimité nationale ».

Pour Moulay Ahmad al-Alaoui cette déclaration est autant un vœu qu'une description de la réalité, mais d'autres observateurs beaucoup moins partisans que lui confirment son jugement. Magali Morsi, dans un compte rendu critique du « Commandeur des croyants », a proposé l'analyse suivante (7) : « Je dirai que le roi n'est pas une force obscure, mais qu'il est lui-même présence historique, expression de deux courants contradictoires : d'une part son assise sociale diversifiée, non réductible à une analyse de classe fondée sur la bourgeoisie, fruit du capitalisme européen en nation intégrée; d'autre part, une image de l'Etat qui, notamment, au cours de trois siècles de règne alaouite, a imposé son image ».

L'approche de Clifford Geertz dans son traitement de la nature du pouvoir religieux et de l'autorité au Maroc, quoique différente de celle de Morsi, n'insiste pas moins sur les dimensions extraordinaires des souverains marocains. En particulier, il souligne une tension historique dans la source de la légitimité au Maroc entre le principe « imamiste » selon lequel le droit de dominer est la propriété magique de la personne elle-même, et celui de l'*umma* selon lequel l'aptitude du leader est jugée en quelque sorte par le groupe qu'il domine. Pour Geertz il s'agit de légitimité « intrinsèque » dans le premier cas et de légitimité « contractuelle » dans le second. Il estime que les sultans marocains puisèrent leur autorité dans ces deux principes, mais que Mohammed V, peut-être malgré lui, devint un roi « néo-maraboutique » dont la légitimité résidait dans sa personne. Quant à son successeur, Geertz ne risque pas d'hypothèse (8).

Il nous semble indéniable que pour beaucoup de Marocains, surtout ceux qui n'appartiennent pas aux élites occidentalisées, le trône alaouite est vu avec un certain respect, à partir d'une certaine mystification. Le Roi n'est pas un homme comme les autres. Mais ceci dit, n'y a-t-il pas des circonstances dans lesquelles son pouvoir deviendrait illégitime ? L'histoire du Maroc et d'autres dynasties religieuses du Moyen Orient témoignent de ce processus de « délégitimation ». D'ailleurs les premiers défis au pouvoir peuvent bien être compris en référence à des valeurs traditionnelles, prétendument bafouées par les titulaires du pouvoir.

On peut avancer l'idée que la monarchie marocaine se trouve actuellement en transition d'un patrimonialisme fondé sur la tradition et la légitimité vers un néo-patrimonialisme contractuel où les échanges essentiels à la survie du régime ont lieu surtout au niveau des élites locales et étatiques. Guenther Roth, dans un article éclairant, décrit ce genre de

pouvoir (9) : « Un deuxième type de patrimonialisme est la domination personnelle (*personal rulership*) sur la base des loyautés qui n'exigent aucune croyance dans les qualifications uniques du chef, mais qui sont inextricablement liées aux stimulants et récompenses matérielles ».

Dans la mesure où la monarchie marocaine se situe dans une telle trame de loyautés on peut discerner un double jeu : d'une part la nécessité de contrôler les divers secteurs de l'élite d'Etat et des strates possédantes, et de l'autre la nécessité pour la classe politique de neutraliser, sinon contrôler, les masses.

La place de la tradition, ou plutôt du traditionalisme, dans ce jeu est capitale. Eisenstadt fait la distinction entre tradition et traditionalisme en suggérant que ce dernier n'est pas « naturel », mais plutôt planifié, défensif, et potentiellement répressif et réactionnaire (10). Abdallah Laroui reprend le même thème en signalant la différence entre « tradition-structure » e.g., un phénomène comme le tribalisme, et « tradition-idéologie ». Sa thèse mérite d'être longuement citée (11). Il note qu'avant le xv^e siècle les grandes villes islamiques, de par leurs bourgeoisies, étaient liées par une culture urbaine, parfois profane, scientifique, et littéraire. La crise économique qui se développa à partir du xv^e siècle provoqua le rétrécissement de ces liens tout en créant de nouveaux liens ville-bled. Les élites urbaines se transformèrent en « corps enseignant » pour lequel la tradition devint le seul moyen de communication avec « un corps social qui n'avait pas suivi toutes les étapes de l'évolution culturelle arabe; la définition de cette tradition sera néanmoins l'œuvre de cette élite ». Dans ces circonstances les prescriptions juridiques de l'Islam cédaient la place comme éléments de légitimation à la valorisation des individus guides, voire au maraboutisme. Laroui ajoute ainsi un élément diachronique à la présentation de Geertz et il en conclut que « Dans ces conditions, tradition signifierait traditionalisation par une élite qui se trouve dans une situation d'auto-défense et qui alors se reconvertit ».

Laroui constate ensuite que les périodes de crises contemporaines susciteront à leur tour des réflexes de traditionalisation; ainsi 1936-39 et 1951-55. Ce qu'il faut retenir dans cet argument est que les mêmes élites peuvent embrasser libéralisme et traditionalisme alternativement. Donc Laroui insiste, justement à nos yeux, sur l'aspect manipulatif et synthétique du traditionalisme marocain contemporain. Dans ce processus de traditionalisation voulu par les élites, la tradition formulée n'exprime pas la réalité de ceux qu'on présente comme traditionalistes et ne peut tirer d'eux

(9) Guenther ROTH, « Personal Rulership, Patrimonialism, and Empire-Building in the New States », *World Politics*, v. 20 (1967-68) pp. 195-206, citation p. 196.

(10) EISENSTADT, *Daedalus*, op. cit., p. 22.

(11) Abdallah LAROUÏ, « Tradition et traditionalisation » (Chapitre 2) en *La Crise des intellectuels arabes*, Maspéro, Paris, (1974) pp. 45-58. Un autre Marocain, Abdelkadir KHATMI, se joint implicitement à LAROUÏ en définissant le champ culturel au Maroc comme étant dominé par une « tradition sanctifiée (de la vraine, alors). « un salafisme opportuniste et qui couvre de fait les intérêts de groupes dominants, et un positivisme (fonctionnaliste ou marxiste) dont le moins qu'on puisse dire est qu'il est neutralisé, travaillé de part et d'autre par l'alliance (fluctuante) entre la tradition et le salafisme. » *Libération* (Maroc) 4-10 mars 1977, p. 12.

(6) Moulay Ahmed AL-ALAOUI, *Le Matin*, 1^{er} juin 1977.

(7) Revue ronéotypée de 16 pages, Paris (1975) pp. 12-13.

(8) Clifford GEERTZ, *Islam Observed*, Yale U.P. (1968) pp. 74-81.

aucune force d'adhésion; sa force provient du manque d'alternative concrète aux yeux de l'élite qui agit alors d'une certaine façon pour continuer à jouer un rôle.

« Dès que cette alternative se dessine à l'horizon, la tradition n'est plus soutenue par personne et on découvre que, par elle-même, elle était bien faible ».

En somme, il nous semble que le pouvoir du régime marocain dépend des relations contractuelles avec l'élite, constamment mais non littéralement renégociées (avec au moins une partie de l'élite militaire, ces négociations échouèrent à deux reprises) et qui sont dénuées de tout fondement de légitimité traditionnelle et patrimoniale. Par contre le traditionalisme permet à tous les acteurs à ce niveau d'élaborer leurs défenses vis-à-vis des masses plus ou moins tenues à l'écart du marché fait au sommet; ou bien, comme la Marche Verte et l'irrédentisme marocain le montrent si bien, de mobiliser « l'opinion publique » au profit d'un secteur de l'élite, mais surtout du pouvoir, aux dépens des autres (12).

AGENCEMENTS ET PROCESSUS POLITIQUES

Il nous incombe maintenant de considérer le rôle des agencements et des institutions dans ce jeu, car on aurait tort de croire que tout est improvisé et flou. Mais il y a un paradoxe, au moins analytique. La monarchie doit se méfier des institutions dans le sens où ce mot est généralement pris en Occident. Pour rester indispensable au fonctionnement du système, la monarchie doit se présenter comme la seule institution stable et continue. Les autres, toujours potentielles, comme les partis, les syndicats, les forces armées, l'administration, les assemblées locales, le parlement, le judiciaire, le patronat marocain, la presse, et ainsi de suite, doivent vivre dans le provisoire et l'imprévisibilité, dépendants de la volonté royale, leur autonomie institutionnelle restant réduite. Pour se maintenir, pour se légitimer, ces institutions potentielles se voient obligées de réaffirmer la légitimité du trône ou de risquer la marginalisation. Ce mécanisme, mis partiellement en cause par les militaires aux débuts des années 70, est lui-même, en tant que processus, l'agencement primordial du système politique marocain. †

Nul n'a mieux exprimé que le Roi les conséquences de ce mécanisme (13) : « Depuis l'accession de notre pays à l'indépendance, rares sont les structures de la communauté nationale qui sont restées intactes. Il faut aussi reconnaître que les forces d'ordre moral, administratif, gouvernemental ou militaire .. partis politiques, gouverneurs, magistrats et ministres — n'ont fait que régresser plutôt que de puiser les enseignements qui

(12) Cette thèse est implicitement contestée par Magali Morsi, *op. cit.*, p. 11, qui souligne que le poids monarchique et alaouite avec son assise sociale diversifiée et son autonomie historique et institutionnelle fait que « la conscience de cette tradition s'impose au cœur des réactions de l'élite européanisée, même si la rationalisation est souvent dépassée par rapport à son propre comportement ».

(13) HASSAN II, discours à la nation, *Le Matin*, 20 août 1972.

leur permettraient de s'amender. Ces forces se sont ainsi engagées dans un cycle de contradictions et divergences qui devaient fatalement faciliter l'action de tout agitateur et de quiconque voulait porter atteinte à nos valeurs sacrées ».

Pour Hassan II les coupables sont les membres de l'élite avides du pouvoir et des récompenses matérielles. Cela n'est que la moitié de la vérité car ces mêmes appétits font partie du marché au sommet. Les prébendes de divers ordres sont octroyées par le régime et peuvent être ainsi retirées le cas échéant. Les droits à un statut donné ne sont jamais acquis, et les récompenses rarement distribuées selon les compétences. Les mécanismes qui font que les institutions sont toujours tenues en échec sont fondés sur la vulnérabilité, l'imprévisibilité, et donc sur la facilité de manipuler des corps politiques et des personnages (14).

Peut-on situer les élections parlementaires de 1977 dans ce contexte ? On est tenté de dire que celles-ci ne constituent pas un changement fondamental dans le système politique, mais il n'est pas inconcevable que la législature trouvera son autonomie dans l'avenir. La création de tels corps ne donne pas nécessairement naissance à des institutions. En Egypte, par exemple, la création par en haut de trois nouveaux partis politiques et l'élection en octobre 1976 d'un parlement n'ont transformé que superficiellement la nature du système néo-patrimonial Egyptien (15). Dans le même sens, le Shah d'Iran créa ex nihilo deux partis dans les années 50 puis les abolit sans résistance pour les remplacer par un parti unique vingt ans après. En soi, ces institutions ne valent pas grand chose sinon pour structurer et enjoliver des processus qui ne sont pas toujours édifiants.

La monarchie marocaine voulait depuis 1956 une assemblée nationale consultative, explicitement subordonnée à l'autorité royale. Dans son discours du 22 mai 1977 le Roi dit sans ambages qu'à ce niveau il n'y avait pas de séparation des pouvoirs; que le gouvernement a pour devoir d'élaborer et d'appliquer un programme, et que le parlement est censé surveiller ses activités, mais que le trône resterait juge et arbitre des intérêts généraux de la nation. Voilà à peu près ses termes, mais ce n'est qu'après la Marche verte que le Roi s'est trouvé dans une position d'autorité telle qu'il pouvait risquer cette expérience. Avant la marche, Paul Balta, se référant à Abderrahim Bou'abid de l'USFP, décrit de dilemme royal (16) : « En cassant l'armée (après les tentatives de putsch) et en neutralisant les partis il a consolidé sa position, mais il a également créé un vide. Il est fort, mais seul. Tout autant que l'opposition, il souhaite sortir de son ghetto. Elle et lui se méfient toujours des militaires... ».

La Marche verte, avec tout son côté religieux, réunit la dynastie avec l'histoire de la nation et les sources de l'Islam. Le moment était venu de structurer le vide sinon de le remplir, et le parlement, dominé par les « indépendants » Hassanistes en résulta.

(14) S.N. EISENSTADT, « *Daedalus* », *op. cit.*, trouve que ce mécanisme est plus ou moins commun à tous régimes néo-patrimoniaux.

(15) Par contre l'autorisation d'entreprendre des activités légales accordée au Néo-Wafd en février 1978 pourrait avoir des conséquences beaucoup plus significatives.

(16) PAUL BALTA, « Le Maroc à l'heure de l'union nationale », *Le Monde*, 4 mars 1975.

Il est beaucoup trop tôt pour juger la portée de cet événement, mais quoi qu'il advienne, un élément du jeu décrit antérieurement n'a pas changé; il s'agit des relations entre le régime et la campagne. On peut chercher ses origines dans le passé. C'est un lieu commun de noter qu'historiquement le pouvoir et la sainteté du sultan étaient dissociables aux yeux des ruraux marocains. Ainsi les tribus les plus reculées acceptèrent l'autorité religieuse du sultan sans se plier au pouvoir et aux exigences du Makhzen (17). Si l'on sélectionne un peu arbitrairement 1912 comme le seuil du Maroc contemporain, on constate l'inversion suivante. Avant 1912 la bourgeoisie urbaine accepta le makhzen (car elle n'avait pas de choix) mais discrètement émit des doutes sur la sainteté du trône alaouite, tandis que les « blédards », quand cela leur était possible, faisaient l'inverse. Depuis 1912, mais particulièrement depuis 1956, les rôles sont inversés. Apparemment le monde rural accepte le pouvoir du makhzen ainsi que l'autorité du Roi, tandis que les villes ont indiqué, soit par des émeutes, soit par la nature des élus aux conseils municipaux, des réserves vis-à-vis de cette autorité, sans toutefois se trouver capable de résister au pouvoir de l'appareil d'Etat. Dans le passé, la menace des confrontations violentes avec le régime venait du bled et aujourd'hui de la ville. La stabilité du régime découle d'une alliance ou, mieux, de la clientélisation du monde rural pour isoler et neutraliser les villes.

Dans cette alliance reste à savoir si, en effet, les ruraux acceptent l'autorité du régime et le jugent légitime. Ou bien s'agit-il d'une démobilisation de la paysannerie marocaine, à travers la distribution étatique des crédits, des terres, des investissements, des aumônes à des groupes ruraux stratégiquement placés, qui est fondée sur des relations contractuelles implicites. Après tout, les émeutes de Casablanca furent alimentées par des migrants ruraux, et l'on peut se demander pourquoi ils n'auraient pas les mêmes réactions dans leur bled d'origine (18). Dans ce sens, l'enquête menée par Pascon et Bentahar il y a quelques années nous donne un aperçu rare mais aussi partiel des attitudes de la jeunesse rurale (19).

« ... les jeunes ruraux que nous avons rencontrés sont au fond très conventionnels, parfois même rétrogrades, ils manquent fortement d'imagination et de goût de l'aventure ou du risque... »

« ... ils demandent à ce que cela aille mieux dans les formes actuelles et non à ce que cela aille mieux autrement... »

« ... les jeunes en reviennent systématiquement à idéaliser un Etat fonctionnaire fort, juste, sécurisant, et rentable. Ils ne proposent pratiquement jamais de solutions à leurs problèmes, ils demandent à ce que les autres et en particulier l'Etat, les résolvent... »

(17) Voir *inter alia*, Elbaki HERMASSI, « Political traditions of the Maghreb » in *Daedalus*, op. cit., p. 212.

(18) On trouve des systèmes semblables dans le sud de l'Europe et en Amérique Latine, pour ne pas parler d'autres sociétés arabes. Voir Sidney TARROW, *Peasant Communism in Southern Italy*, Yale U.P. (1967) et John D. POWELL, « Peasant Society and Clientelist Politics », *American Political Science Review*, LXIV, n° 2 (juin 1970), pp. 411-25.

(19) Paul PASCON et Mekki BENTAHAR, « Ce que disent 296 jeunes ruraux », *Bulletin Economique et Social du Maroc*, V. XXXI, n° 112/13 (janvier-juin 1969), pp. 1-144, citations pp. 134-35.

« ... à quelles déceptions, à quelles révoltes se préparent donc ainsi les jeunes en attendant tant de l'avenir alors que la vie qui les entoure leur donne sans cesse des signes de graves difficultés? ».

A en croire cette présentation, les jeunes sont surtout concernés par l'Etat/makhzen et les bienfaits qu'il pourrait fournir. L'autorité et la légitimité de cet Etat résideraient, donc, à leurs yeux, dans sa capacité de répondre à leurs attentes. Si l'Etat n'en est pas capable, sa légitimité s'effriterait, et la tradition n'y sera pour rien, ou du moins pas pour grand chose.

Pour le moment l'Etat n'a pas été mis véritablement à l'épreuve. L'alliance entre le régime et les élites locales, analysée en détail par Leveau (20), est devenue en tant que processus l'institution fondamentale du Maroc. Elle explique l'immobilisme du système, signalé si souvent par d'autres auteurs, au prix de la réduction aux limites les plus étroites de la possibilité de changement socio-économique radical. Ce processus, à notre avis, est foncièrement contractuel et dépend de l'afflux continu des récompenses matérielles et honorifiques aux élites-tampons, surtout rurales. Le prix du contrat, comme Leveau le montre, est payé jusqu'à présent par des financements externes qu'il s'agisse de la Promotion nationale ou la politique des grands barrages (20). Donc la contrepartie de l'alliance immobiliste régime-bled est une dépendance extérieure accrue. Dans tout cela, le traditionalisme, mais non la tradition, sert comme cadre de référence et vocabulaire commodes, pour des alliances clientélistes qui se maintiennent parce que d'autres options, plus attirantes, n'apparaissent pas à l'horizon, ce qui rejoint l'argumentation développée ci-dessus par Abdallah Laroui sur les stratégies de retraditionalisation.

Peut-on étendre cette analyse à l'Algérie et la Tunisie en dépit de leurs différences frappantes tant en ce qui concerne leurs idéologies que leurs institutions politiques? La réponse peut très bien être positive si l'on garde présents à l'esprit deux modes très différents de légitimation et d'illégitimation.

De ce point de vue, il y a une convergence remarquable entre le propos de Laroui et celui d'Immanuel Wallerstein (22).

« La légitimation ne concerne pas les masses mais les cadres. La question de la stabilité politique tourne autour du degré auquel le petit groupe des tenants de l'appareil d'Etat est capable de convaincre le groupe plus large des appareils centraux et les potentats régionaux que le régime a été formé et fonctionne sur la base des valeurs consensuelles (quelles qu'elles soient) auxquelles ces cadres ont été amenés à croire, et aussi qu'il est dans leur intérêt que le régime continue à fonctionner sans trouble majeur. Quand une telle conjoncture est obtenue, nous pouvons dire que le régime est « légitime ».

Dans les trois Etats du Maghreb occidental le centre de gravité de

(20) Rémy LEVEAU, *Le Fellah Marocain : défenseur du Trône*, FNSP, Paris (1976).

(21) *Ibid.*, p. 236.

(22) Immanuel WALLERSTEIN, *The Modern World-System : Capitalist Agriculture and The Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, Academic Press, NYC 1974, p. 144.

Il est rare que l'indignation atteigne un poids spécifique tel qu'elle devienne un facteur de perpétuation ou de dissolution d'un régime. Quatre exemples seulement peuvent être évoqués au Moyen Orient. Les émeutes massives de janvier 1952 symbolisèrent la délégitimation finale du régime de Farouk et créèrent un vide de pouvoir que Nasser combla. A de nombreux égards la violence prolongée en Iran en 1978/79 peut conduire à des résultats similaires. Un troisième exemple est celui de la chute, plutôt que du renversement, du Général Aboud au Soudan en 1964, et la dernière illustration est l'émeute égyptienne de 1968 à la suite de la guerre des six jours et des condamnations bénignes infligées aux officiers généraux. Nasser ne tomba pas mais il dut faire face au défi le plus sérieux qu'il eût rencontré et il ne récupéra jamais complètement sa légitimité par la suite. Nous ne savons pas encore si les émeutes tunisiennes de 1977/78 manifestent un tel degré de délégitimation.

Toute conclusion serait hasardeuse. Osons cependant quelques propositions. Le processus de légitimation en Afrique du Nord se joue à l'intérieur des frontières de groupes relativement restreints en lutte pour le pouvoir. Les masses y sont rarement engagées tant que ces groupes ne s'adressent pas à elles pour accroître leur force de marchandage. Les symboles de légitimité sont donc soigneusement choisis par les élites en fonction de leur perception de ce qui doit mobiliser les masses. Il est très difficile de savoir qui, à chaque niveau, croit vraiment quoi. Les attitudes réelles concernent les symboles, se manifestent cependant avec force quand une action de masse spontanée exprime une indignation de masse. De telles manifestations peuvent rapidement miner la légitimité des gouvernants et obligeront certainement l'élite du pouvoir à choisir entre la légitimation de la protestation et sa répression. L'Iran a peut être dépassé le stade de la répression, mais aucune société nord-africaine n'a apparemment provoqué une indignation aussi intense.

John WATERBURY *

ANNUAIRE de l'Afrique
du NORD. 1977
p 411-422

* Texte partiellement traduit et révisé par Jean Leca.