

## L'ISLAM POLITIQUE AU MAROC

Les mouvements islamiques contemporains ont longtemps été présentés par les experts néo-orientalistes comme des mouvements violents, antimodernes et antidémocratiques. J'utilise le terme « néo-orientaliste » dans la continuité des écrits d'Edward Saïd, notamment *L'Orientalisme*<sup>1</sup> qui décrit la manière dont les orientalistes européens, français et anglais en particulier, ont produit un savoir fantasmé sur « l'Orient » et particulièrement l'islam, perpétuellement présenté comme une religion de violents fanatiques. Aussi retrouve-t-on chez les néo-orientalistes les mêmes stéréotypes qui ont nourri le savoir mobilisé au service de la domination coloniale. Selon leurs écrits, « l'idéologie islamiste » instrumentaliserait la religion pour accéder au pouvoir, créer un État islamique, et appliquer la charia. S'appuyant sur ces postulats, ces mêmes experts ont prophétisé dès 1992 « l'échec de l'islam politique »<sup>2</sup> ou encore en 2000 « le déclin de l'islamisme ».

71

Or, voilà que les faits apportent un démenti cinglant à cette prophétie de l'échec. Les mouvements islamiques ont gagné les élections transparentes en Tunisie et en Égypte après les révoltes arabes de 2011 et la chute des dictateurs Zine el-Abidine Ben Ali et Hosni Moubarak. Au Maroc, c'est le Parti Justice et Développement (PJD) qui a gagné les élections anticipées du 25 novembre 2011 organisées en réponse aux manifestations qui se sont déroulées à partir du 20 février 2011 et réclamant « la fin de la corruption et du despotisme ». La démocratisation dans le monde arabe se fait donc d'abord avec les mouvements islamiques et non contre eux. Non sans tensions et rivalités avec les autres acteurs de la société civile et politique, notamment ceux qui se réclament d'une vision du monde séculière. C'est en écartant les stéréotypes entretenus par les

---

1. Edward Saïd, *L'Orientalisme*, Seuil, 1996, 2005.

2. Olivier Roy, *L'Échec de l'islam politique*, Seuil, 1992.

experts néo-orientalistes et les médias que l'on pourra comprendre ces mouvements.

72 Plus fondamentalement, la question à laquelle cherchent à répondre les néo-orientalistes est d'un faible intérêt heuristique (les mouvements islamiques vont-ils réussir à prendre le pouvoir ?) et n'aide pas à comprendre la vision du monde de ces mouvements. Pour dépasser les commentaires superficiels habituellement servis sur cette question, il convient de revenir sur les termes utilisés. Le syntagme « islam politique » repose sur le postulat de l'existence d'une anomalie dans la réunion de ces deux termes. Si l'on précise que l'islam est « politique », c'est que l'on estime que l'islam est une « religion » qui doit rester distincte de la sphère « politique ». Toute interférence du « religieux » en « politique » serait une intrusion condamnable. En réalité, l'histoire de la modernité, y compris la modernité politique, repose pour une large part sur des fondements religieux. Ce point n'est pas l'objet direct de ma contribution mais il détermine en réalité l'analyse que nous pouvons avoir sur l'« islam politique ». La « religion » est une catégorie dont les contours et les limites sont fuyants et sont déterminés d'abord par les rapports de pouvoir qui sont associés à sa définition. Pour illustrer mon propos, je vais revenir sur le moment colonial au Maroc qui révèle la manière dont la République laïque, fille de Combes et de Jaurès, a instrumentalisé l'islam dans le cadre de sa stratégie politique de domination.

#### L'ISLAM POLITIQUE, INVENTION DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE ?

On dit souvent que Lyautey a façonné le Maroc moderne. Ce n'est pas totalement faux pour ce qui est de la mise en place de structures de domination reposant sur l'instrumentalisation de l'islam à des fins politiques. Lyautey le dit explicitement lorsqu'il expose la stratégie politique de la France au Maroc au début du protectorat : « On s'est attaché d'abord à rehausser le prestige personnel du sultan, en faisant revivre autour de lui les anciennes traditions et le vieux cérémonial de cour, à garantir *scrupuleusement* l'autonomie de son pouvoir religieux, à raffermir sa confiance et son autorité en l'associant à nos projets, en sollicitant ses réflexions et ses avis<sup>3</sup>. » En cela, il s'inscrit dans la continuité des dispositions du Traité du protectorat (mars 1912) qui stipulent que le nouveau régime « sauvegardera la situation religieuse, le respect

---

3. Rapport général sur la situation du protectorat français au Maroc, p. 14.

et le prestige traditionnel dû au sultan, l'exercice de la religion et des institutions musulmanes » et « comportera l'organisation d'un *makhzen* chérifien réformé »<sup>4</sup>.

En réalité, les dispositions du Traité du protectorat relatives à la préservation de l'indépendance de l'autorité religieuse n'ont pas été respectées. Pour gouverner le Maroc, Lyautey manipule discrètement les institutions représentatives de l'islam. Il s'agit de faire croire aux Marocains que leur religion est préservée en donnant « aux organismes traditionnels l'*illusion* de les laisser dans la plus complète indépendance pour tout ce qui touche aux choses de l'islam »<sup>5</sup>. Aussi, la France doit instrumentaliser l'islam tout en gouvernant derrière le rideau : « sous la condition expresse que notre main n'y apparaisse pas, et que nous restions, pour ainsi dire, dans les coulisses »<sup>6</sup>.

Lyautey instrumentalise l'islam non seulement pour gouverner le Maroc, mais également en vue de mieux assurer l'hégémonie de la France au niveau impérial. Il caresse même le rêve de faire de la monarchie marocaine un califat d'Occident rayonnant sur l'Afrique du Nord au profit de l'Empire français : « Nous aurions grand intérêt à voir *un khalifat occidental détaché du khalifat d'Orient* pour grouper sous notre égide toutes nos populations musulmanes de l'Afrique du Nord. » Ce califat d'Occident « pourrait être un jour reconnu dans nos possessions voisines » et permettrait d'éviter de rattacher les musulmans des autres colonies « à un autre khalife, échappant à notre influence, tel que le grand chérif de La Mecque »<sup>7</sup>.

L'islam politique de la France n'est pas uniquement le fait d'un choix de Lyautey mais sera une constante du régime colonial. Les grandes décisions seront prises au nom de la religion musulmane, même après son départ. Ainsi, lorsqu'en 1953, le sultan Mohammed Ben Youssef – plus connu par la suite sous le titre de Mohammed V – est déposé par le régime colonial, la France justifie sa décision par la nécessité de « protéger » l'islam face aux « modernistes » du Mouvement national dont il est devenu trop proche. Les journaux coloniaux de l'époque titrent : « La politique du sultan incompatible avec la loi de l'islam »<sup>8</sup>.

La distinction entre les sphères religieuse et politique est en réalité instable, et leur redéfinition constante se fait au gré des besoins de l'administration coloniale. En ce sens, la France laïque a instrumentalisé

4. Article 1<sup>er</sup> du Traité du protectorat.

5. *Lyautey, l'Africain. Textes et lettres du maréchal Lyautey*, Plon, t. 3, 1954, p. 82.

6. *Ibid.*, p. 158.

7. *Ibid.*, p. 71.

8. *Écho*, 30 avril 1953.

l'islam à des fins politiques, et personne dans le quartier Latin ou au Quai d'Orsay ne s'en est offusqué. Si nous devons donc suivre le raisonnement et la terminologie des néo-orientalistes et des chroniqueurs de journaux, la France était donc « islamiste » au motif qu'elle instrumentalisait l'islam à des fins politiques. Dans le même esprit, la monarchie marocaine qui a hérité de la structure de domination coloniale du protectorat devrait être donc qualifiée d'« islamiste ».

74 Depuis l'indépendance du Maroc en 1956, les symboles religieux sont constamment présents dans la stratégie de pouvoir des rois marocains que ce soit Mohammed V (1927-1961), Hassan II (1961-1999) ou Mohammed VI depuis 1999. Lorsque Mohammed V désigne son fils aîné Hassan comme prince héritier, il lui dit lors de la cérémonie d'investiture : « Prends garde de ne jamais t'éloigner du chemin droit de l'islam ou de t'écarter de la voie des croyants [...]. Fais du Coran la lumière qui t'éclaire quand tu te sentiras ancré dans la nuit du doute. Que ton modèle soit le messager de Dieu et les califes bien guidés<sup>9</sup>. » C'est sous Mohammed V que le Parti communiste marocain (PCM) est dissous au motif qu'il porte « atteinte à la religion musulmane » et à « l'ordre public marocain » car « l'État marocain s'identifie avec le corps même de l'islam qui forme sa raison d'être »<sup>10</sup>.

Hassan II, quant à lui, se plaisait même à dire qu'il était le premier « fondamentaliste » du royaume. Ainsi, face à la contestation des partis de gauche, il estimait en 1968 que « nos enfants, pour être de bons citoyens et de bons musulmans, doivent recevoir une formation tout inspirée de notre religion », discours du 10 octobre 1968. Il estimait quelques mois après la révolution iranienne de 1979 qu'il était « du devoir des gouvernants du monde musulman de permettre aux hautes autorités de la foi d'assurer la renaissance et l'expansion des enseignements de l'islam ». Il rappelait également que « Dieu a généreusement doté les musulmans de la *shari'a* [...], cette *shari'a* s'accommode à tous les temps et à toutes les générations sans qu'il soit besoin de porter un changement ou un amendement quelconque à ses principes<sup>11</sup> ».

La gauche marocaine a également fait référence à l'islam à différents moments de l'histoire du Maroc. Ainsi, Mehdi Ben Barka, un des fondateurs en 1959 de l'Union nationale des forces populaires (UNFP), assassiné en 1965 sur le territoire français, probablement sur ordre de Hassan II, était

---

9. Discours de Mohammed V le 9 juillet 1957.

10. Parti communiste marocain, *Un procès d'inquisition*, Casablanca, 1960, p. 167.

11. Hassan II, *Risalat al-Qarn* [Lettre du siècle], 9 novembre 1980.

attaché à l'idée de l'enseignement religieux à l'école publique : « Nous voulons former notre jeunesse dans les traditions nationales, c'est-à-dire lui donner une formation religieuse au sein de l'enseignement<sup>12</sup>. » En 1962, l'UNFP se prononce contre le projet de Constitution présenté par Hassan II au référendum en invoquant l'argumentation « religieuse » du savant Belarbi Al-Alaoui.

L'usage d'un langage ou de symboles « religieux » dans l'espace public apparaît donc comme un élément peu pertinent pour comprendre la vision du monde et l'action des mouvements islamiques contemporains. En réalité, dans l'histoire contemporaine du Maroc, l'« islam politique » est une référence partagée par l'ensemble des acteurs politiques, y compris la République française. Dans ce cas, si l'islam est invoqué par tous, et si par conséquent l'« islam politique » n'est pas une catégorie pertinente, comment différencier les mouvements islamiques des autres acteurs ? Dans la suite du texte, je traiterai principalement du PJD comme illustration de mon propos.

75

#### PRÉDICATION ET ACTION POLITIQUE

Il faut partir d'une approche conceptuelle qui consiste à étudier les mouvements islamiques non comme des groupes exclusivement politiques mais d'abord comme des communautés religieuses dont la vocation première est de se consacrer à la prédication [*da'wa*]. Pour comprendre la nature de leur action politique il convient de partir de la construction « religieuse » de leur rapport au monde. Ces communautés qui émergent à partir des années 1970 cherchent à transmettre une éthique et un savoir religieux tout en visant à réformer la société. Certaines d'entre elles comme le Mouvement pour l'unicité et la réforme (MUR) s'inscrivent dans la continuité du mouvement *salafi* qui s'est développé au Maroc à partir des années 1920 et qui a consisté à mener de front réforme islamique et action politique pour l'indépendance. Le mouvement de réforme a été initié par Muhammad Abduh en Égypte à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, et a été diffusé au Maroc par Abou Chouaïb Doukkali, Belarbi Alaoui et Allal el-Fassi, dirigeant historique du parti de l'Istiqlâl.

Un des principaux enjeux de la participation des mouvements islamiques réformistes au pouvoir depuis leur victoire aux élections organisées à la suite des révoltes arabes est l'articulation entre la prédication et l'action politique au gouvernement qui ne se fait pas sans tensions. Dans le cas

12. Mehdi Ben Barka, *Option révolutionnaire au Maroc*, Maspero, 1966, p. 67.

du Maroc, les membres dirigeants du PJD et nombre de ses militants sont issus du Mouvement pour l'unicité et la réforme [*harakat al-tawhid wa al-islam*], mouvement réformiste d'éducation et de prédication.

Si les membres du MUR se réclament principalement d'une interprétation des textes fondateurs de l'islam en s'appuyant sur les finalités [*maqasid*] et en organisant une direction collégiale engagée dans le débat et la contradiction, la communauté Justice et Spiritualité<sup>13</sup>. *Jama'at al-'Adl wa al-ihân* est quant à elle dans la continuité de la pratique soufie organisée autour de l'autorité du maître Abdessalam Yassine, médiateur entre Dieu et les hommes. Contrairement aux membres du MUR qui ne reconnaissent à aucune autorité spirituelle le privilège de se réclamer de la proximité avec Dieu, Yassine est avant tout un guide qui permet à ses adeptes de se rapprocher du divin<sup>14</sup>.

76 Lorsque les mouvements de prédication – comme le MUR – décident de ne pas se contenter de l'éducation religieuse et de la prédication mais d'agir dans l'espace public en participant notamment aux élections tant au niveau local que national, on observe qu'une division du travail se met en place entre les spécialistes de la prédication et du savoir religieux et les professionnels de la politique. Cette articulation originale du « religieux » et du « politique » voit le jour lorsqu'il existe un espace suffisant de libéralisation politique autorisant la participation des mouvements islamiques aux élections.

Abdelilah Benkirane, élu secrétaire général du Parti Justice et Développement en 2008 et chef du gouvernement depuis les élections du 25 novembre 2011, s'est d'abord consacré à la prédication et à la transmission du savoir religieux dans le cadre de la *Jama'a islamiyya* [communauté islamique] créée en 1983 dont les membres ont fondé par la suite le MUR. Au moment de passer à l'action politique en rejoignant le MPDC en 1996, qui deviendra le PJD en 1998, Benkirane et d'autres dirigeants du mouvement comme Saadeddine Othmani – ministre des Affaires étrangères dans le gouvernement issu des élections du 25 novembre 2011 – troquent leur fonction de prédicateur pour celle de responsable politique et

13. Le mouvement du Cheikh Yassine, *al-'Adl wa al-Ihân*, est aussi connu sous le nom de « Justice et bienfaisance ».

14. Cet article a été rédigé avant le décès de Abdessalam Yassine le 13 décembre 2012. Sa disparition ne modifiera ni l'identité soufie de la communauté – qui a désigné Mohammed Abbadi héritier spirituel du fondateur –, ni sa stratégie politique d'opposition à la monarchie marocaine. Depuis une dizaine d'années, Yassine s'est retiré progressivement de l'exercice de responsabilités au sein de la *Jama'a* au profit d'une direction collective autour de ses principaux disciples. Sur Yassine et son mouvement, voir Youssef Belal, *Le Cheikh et le Calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Lyon, Éditions de l'École normale supérieure, 2011.

d'élu au Parlement, à la commune puis de gestionnaire des affaires de l'État.

Ahmed Raissouni, figure savante du mouvement, joue le rôle d'autorité morale par rapport à ceux qui investissent l'action politique partisane et intervient dans les débats politiques pour donner son avis. En 2012, dans la continuité de ses prises de position critiques vis-à-vis de la monarchie, il a condamné le baisemain et les actes de révérence perpétués par le protocole royal, notamment lors de la cérémonie de renouvellement de l'allégeance regroupant des représentants de l'État.

Il serait tentant de voir dans cette division du travail entre professionnels de la politique et spécialistes de la prédication une séparation entre le « religieux » et le « politique ». En réalité, il s'agit d'une articulation complexe qui repose sur l'éducation et l'éthique islamiques. Il est vrai que la prédication et l'action politique interviennent dans des lieux différents. Alors que la prédication se déroulera au domicile, dans la mosquée ou dans le siège de l'association, l'action politique se donnera à voir dans le siège du parti, à la municipalité, au Parlement ou au siège d'un ministère. Le langage sera aussi différent. La prédication s'inscrira explicitement dans la tradition discursive de l'islam et cherchera à exhorter l'auditoire en ayant recours au répertoire islamique. L'action politique dans le cadre du gouvernement cherchera à prendre des décisions politiques selon des arguments techniques, des rapports de force ou des perspectives électorales.

77

Pour autant, il n'y a pas de séparation hermétique entre la prédication et la politique. Les dirigeants politiques ont investi l'action partisane, parlementaire puis gouvernementale parce qu'ils ont été éduqués par le mouvement de prédication. Ils sont censés agir politiquement en conformité à leur éthique. À travers cette dernière, la dimension « religieuse » est présente dans leur action politique. De même, les spécialistes du savoir islamique et de la prédication comme Ahmed Raissouni n'exercent pas de responsabilité politique exécutive ou législative mais interviennent pour donner un avis sur de grandes questions politiques.

#### LE RÉFORMISME DÉMOCRATIQUE DU PJD

Il convient de noter ici que cette articulation de la prédication et de la politique illustre le fait que l'action politique démocratique peut avoir pour fondement le référentiel « religieux », particulièrement dans sa dimension éthique. Ainsi Ahmed Raissouni, autorité savante du mouvement, rappelle que « donner à la démocratie un contenu préétabli et lui fixer à l'avance des limites, c'est déjà être en contradiction avec

elle. Dans son essence, la démocratie c'est la liberté du choix et le libre destin pour les communautés et les peuples<sup>15</sup> ». Il estime également que « l'on peut appliquer une démocratie sans fixer de limites, car elle reflète dans ses résultats et ses orientations les valeurs dominantes, les croyances dominantes et les cultures dominantes [...]. Ce sont là des limites démocratiques aux choix démocratiques et à l'exercice démocratique<sup>16</sup> ».

78 L'engagement démocratique du PJD n'est pas seulement de l'ordre du discours. Comparé aux autres partis politiques représentés au Parlement, le PJD est celui qui dispose du fonctionnement démocratique le plus poussé. Ce sont les militants du parti qui désignent par un vote secret ceux qu'ils estiment les plus aptes à l'exercice de responsabilités au sein du parti selon des critères d'éthique et de compétence. La désignation des ministres du PJD au sein du gouvernement Benkirane s'est faite également par le vote des militants. Dans le contexte de la démocratie américaine, Tocqueville avait montré comment l'appartenance à un groupement religieux est un signe de moralité et de probité et constitue à ce titre « une des causes principales qui tendent à maintenir la république démocratique aux États-Unis<sup>17</sup> ».

L'approche doctrinale adoptée par les dirigeants du PJD constitue également un fondement de la démocratisation dont ils sont porteurs. S'inspirant de la pensée par les finalités [*al-fikr al-maqasidi*] développée par le savant Abu Ishaq al-Shatibi établi à Grenade au XIV<sup>e</sup> siècle (VIII<sup>e</sup> siècle selon le calendrier de l'Hégire), Ahmed Raissouni rappelle qu'il convient d'« interpréter les textes de la *shari'a* à la lumière de ses finalités générales ou particulières<sup>18</sup> ». Cette approche se différencie d'une lecture « littéraliste » des sources de la pensée islamique et ouvre le champ des possibles en permettant au PJD de s'inscrire en phase avec le changement social et le contexte politique.

## LE PJD, LE ROI ET LA DÉMOCRATISATION DE L'ÉTAT

J'ai rapidement évoqué ici quelques éléments qui me permettent d'illustrer le fait que le PJD est le principal acteur démocratique au Maroc. L'espace imparti à ce texte ne me permet pas d'en écrire davantage sur le sujet, et je renvoie le lecteur à d'autres écrits où j'ai amplement développé

---

15. Ahmed Raissouni, *Al fikr al-maqasidi*, p. 134.

16. Ahmed Raissouni, *Al-Haraka al-Islamiyya*, p. 55.

17. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, Flammarion, 1981, vol. 1, p. 411.

18. Ahmed Raissouni, *Al-fikr al-maqasidi*, p. 35.



cet argument<sup>19</sup>. Le référentiel et les pratiques du mouvement islamique dirigeant le gouvernement depuis les élections de novembre 2011 sont donc un vecteur de démocratisation. Le problème se situe plutôt au niveau de la capacité du PJD et du chef du gouvernement à faire face à l'autoritarisme monarchique, notamment en autonomisant la sphère du pouvoir gouvernemental de tout interventionnisme du palais. Pour que toute démocratisation de l'État marocain soit durable, tout exercice du pouvoir doit être soumis à la responsabilité politique sous la forme du vote des électeurs, du contrôle du Parlement et, pour ce qui est des affaires délictueuses et des conflits d'intérêts, soumis au contrôle de la justice. Or le roi Mohammed VI continue d'exercer de larges pouvoirs soustraits à tout mécanisme institutionnel de contrôle et d'*accountability*. Pour que la monarchie assure sa survie, notamment dans la perspective de la succession, elle doit préparer sa sortie tant de l'exercice du pouvoir exécutif que du monde des affaires. En évitant de reproduire les erreurs commises par Ben Ali en Tunisie et Moubarak en Égypte, et en circonscrivant le débat au projet de révision constitutionnel à la suite des manifestations du 20 février visant « la fin du despotisme et de la corruption » et dénonçant les agissements des conseillers du roi, le régime a réussi à gagner du temps. La victoire électorale du PJD a permis de réduire l'exposition du roi et de ses conseillers au mécontentement populaire et à la contestation.

79

Le problème de la responsabilité politique est déterminant. Les bases militantes du PJD et certains de ses dirigeants n'hésitent pas à critiquer lors de meetings l'accaparement par le roi de prérogatives dévolues au chef du gouvernement. Or Abdelilah Benkirane est partagé entre son choix d'établir une relation de confiance avec le roi qui lui permettrait d'assurer une forme de co-décision sur les grandes questions stratégiques et économiques, et la nécessité de donner corps à la fonction de chef de gouvernement. Dans le même temps, il doit répondre aux attentes des militants du PJD, de son électorat et plus généralement de l'opinion publique. Aussi, le PJD restera au gouvernement tant qu'il continuera à assumer politiquement et électoralement des décisions prises par le roi. La stratégie de la monarchie consiste précisément à faire endosser le coût politique des décisions par un gouvernement-bouclier qui la met à l'abri de la contestation directe. Il est loin d'être acquis que le fonctionnement de ce système résiste au changement social et à la contestation politique qui s'inscrit dans un nouvel horizon depuis les révoltes arabes de 2011.

19. Youssef Belal, *Le Cheikh et le Calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*, Lyon, ENS éditions, 2011.

Alors que les Premiers ministres précédents – y compris l'ex-opposant à Hassan II Abderrahmane Youssoufi en 1998 – étaient absents de l'espace médiatique et n'avaient ni la volonté ni la compétence d'établir un contact direct avec les Marocains, Benkirane a réussi à donner une présence médiatique sans précédent à la fonction de chef de gouvernement. Alors que le roi se contente de lire de manière monotone des discours sans être vraiment compris par les téléspectateurs, Benkirane parle à tous et se fait comprendre par les Marocains. Cette rupture médiatique a ouvert un espace de présence politique du chef du gouvernement qui peut potentiellement faire concurrence au roi.

80 En somme, il y a depuis les élections du 25 novembre 2011 une coexistence de deux acteurs de l'« islam politique » au Maroc : le PJD et le roi. L'un dispose d'une légitimité électorale forte, sans précédent dans l'histoire politique du Maroc. L'autre représente la monarchie telle que l'a façonnée Hassan II après avoir hérité de l'appareil d'État et de la gouvernementalité coloniale. Si ce régime mixte, combinant démocratie électorale et autoritarisme monarchique s'inscrit dans la durée, l'État marocain ne sera pas en mesure de répondre aux attentes de la société, que ce soit en termes de création de richesses et surtout de justice sociale. Le contexte des révoltes arabes et la contestation du 20 février n'ont pas mis fin à l'affairisme du roi qui s'est enrichi considérablement depuis son accession au trône alaouite.

Le cas marocain montre que, derrière le syntagme « islam politique », se profile une grande variété d'acteurs et de mouvements qui se réclament d'un référentiel islamique. L'objet de cet article n'était pas de tous les étudier mais d'en mentionner certains (la République française, la monarchie marocaine et le PJD) afin d'illustrer les points que j'ai souhaité développer. J'ai notamment fait ressortir l'utilisation des symboles religieux à des fins autoritaires par la France puis par la monarchie alaouite, mais j'ai également montré en quoi le référentiel islamique façonne la démocratisation du Maroc à travers le cas du PJD. La catégorie « islam politique », source de confusions, doit donc être maniée avec prudence. C'est en travaillant sur les concepts, notamment celui de religion que l'on évitera de reproduire les stéréotypes perpétués par les écrits néo-orientalistes.

R É S U M É

---

*Cet article questionne la catégorie d'« islam politique » et revient sur son usage dans le cas du Maroc en montrant qu'elle comprend non seulement ce que l'on désigne habituellement par « mouvement islamiste » mais aussi des acteurs comme la République coloniale ou la monarchie marocaine, qui ont eu recours à l'islam dans leur stratégie politique de domination. Ce texte traite également du réformisme démocratique à travers l'exemple du Parti Justice et Développement (PJD) qui est à la tête du gouvernement marocain depuis les élections du 25 novembre, mais dont le rôle reste limité par les pouvoirs importants du roi soustraits à tout mécanisme de responsabilité politique.*