

**Sacralité royale et sécularisation
Perspective anthropologique: Le cas de la monarchie
marocaine pendant l'institution du protectorat**

Dr. Soufiane Hanoun

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Doi: 10.19044/esipreprint.5.2025.p522

Approved: 26 May 2025

Posted: 28 May 2025

Copyright 2025 Author(s)

Under Creative Commons CC-BY 4.0

OPEN ACCESS

Cite As:

Ríos (2025). *Sacralité royale et sécularisation-Perspective anthropologique: Le cas de la monarchie marocaine pendant l'institution du protectorat*. ESI Preprints.

<https://doi.org/10.19044/esipreprint.5.2025.p522>

Résumé

La légitimité de la monarchie était principalement fondée sur son caractère sacré. Le souverain ayant la baraka de ses ancêtres soumettait les sujets au non de son rang et sa naissance. Or l'institution du protectorat français avait produit une rupture. Pour la première fois de l'histoire politique au Maroc, un souverain se retrouve sans monopole de la force physique légitime. Nous allons suivre le rapport de l'administration coloniale à la monarchie de Moulay Youssef afin de repérer les ruptures structurelles qu'avait connue la culture de la cour. Le retrait du sacré de la sphère politique avait commencé à se manifester dès les premières années du protectorat. Cette forme de sécularisation n'était pas une inversion ou un retrait définitif du sacré, mais plutôt une réinterprétation de la tradition.

Mots clés : Sacralité royale, sécularisation, baraka, bay'a, Moulay Youssef, protectorat au Maroc

Royal sacredness and secularization-Anthropological perspective: The case of the Moroccan Monarchy during the establishment of the protectorate

Dr. Soufiane Hanoun

Hassan II University of Casablanca, Morocco

Abstract

The legitimacy of the monarchy was primarily based on its sacred character. The sovereign, possessing the baraka of his ancestors, ruled over his subjects by virtue of his rank and lineage. However, with the establishment of the French Protectorate, this tradition was broken. For the first time in Morocco's political history, a sovereign found himself without the monopoly on legitimate physical force. We will examine the relationship between the colonial administration and the monarchy of Moulay Youssef in order to identify the structural fractures that the court culture experienced. The withdrawal of the sacred from the political sphere began to manifest itself as early as the first years of the Protectorate. This form of secularization was not a reversal or a definitive withdrawal of the sacred, but rather a reinterpretation of tradition.

Keywords: Royal sacredness, secularization, protectorat in Morocco, baraka, bay'a, Moulay Youssef

Introduction

L'une des transformations majeures de la monarchie marocaine était sans doute le passage d'une forme d'État traditionnel à un État moderne. Le protectorat français et espagnol était l'acteur principal de cette transformation. Après le traité du 30 mars 1912 et pour la première fois de l'histoire politique du Maroc, un sultan se retrouve sans force physique légitime. Que devient la monarchie sous le protectorat ? C'est la question que je vais essayer de résoudre dans le présent article.

Les historiens ne commentaient que très rarement le règne du premier sultan du protectorat. Daniel Rivet, dans son livre sur Lyautey (Rivet, 1998), consacrait peu de paragraphes pour décrire le sultan et la vie à la cour. Laroui, ne se prononce pas sur la vie et le vécu de Moulay Youssef (Laroui, 2009). Beatrice Hibou et Mohamed Tozy (Hibou & Tozy, 2020), tissaient ensemble le temps politique, sans commenter le règne de Moulay Youssef. La domination de l'administration coloniale était effective en réalité et dans

le monde des idées. Toute étude sur la première période du protectorat se concentrait plus sur le personnage de l'époque ; Lyautey.

Ce qui m'intéresse dans le présent article c'est la culture de la cour. Afin de tracer un portrait de la monarchie du XIX^e siècle, je propose de partir du règne de Moulay Hassan, en passant par Abdelaziz et Abdelhafid. Le but étant de voir comment la monarchie était avant le protectorat et comment elle est devenue après le traité de Fès. La base ethnographique sera l'historiographie de l'époque. Nous allons suivre la chronologie de l'histoire politique, en suivant l'apparition des sultans, leur vécu, la composition de leur cortège, afin de repérer le lien qui les unissait aux sujets.

Quant à la période qui nous intéresse, c'est à dire entre 1912 et 1927, les documents de première main, ainsi que les journaux publiés à l'époque seraient la base ethnographique du présent article.

La méthodologie de recherche vise principalement la proximité des acteurs. Des situations seront décrites en détail afin de repérer les manifestations de la légitimité religieuse et politique. Des événements majeurs seront décrits, ainsi que des micros en situation, dans le but de s'approcher le plus possible des acteurs pour repérer non les causes des événements, mais le sens des actions. C'est à côté des événements majeurs que se cachent parfois des situations marginalisées par les historiens. Un rite, un costume, un geste ou une cérémonie sont moins signifiants pour l'historien. Pour l'anthropologue, des habitudes qui peuvent parfois sembler banales pour l'historien cachent des significations importantes pour tout effort de compréhension.

L'importance sera donc accordée à l'aspect empirique des concepts ainsi que leurs manifestations dans la vie politique. Car tout ce qui n'est vérifié empiriquement sera loin d'être sociologique ou anthropologique. Les actions observées par la médiation de l'historiographie contiennent un problème. Les historiographes, habituellement proches du groupe de l'élite politique, et de la cour des sultans, ont tendance parfois de magnifier les actions du souverain pour le décrire non comme il était, mais comme il devrait être. Pour que ceci ne devienne pas un obstacle devant la présente entreprise, une vigilance est nécessaire. Entre une induction totale et une déduction théorique, nous nous placerons au juste milieu entre les deux. Nous partirons des concepts pour repérer les situations empiriques, et les situations empiriques enrichiront les constructions théoriques et l'interprétation. La culture politique, le sacré, le profane, le pur et l'impur, la baraka... seront approchés en termes de structure culturelle.

Le sultan sacré

La sacralité du roi de France ou d'Angleterre, ou encore celle du sultan du Maroc, est le pivot de l'État. C'est autour de lui qu'une minorité (clergé,

oulémas...) se coagule et forme ensemble le noyau du pouvoir, qui assure la sécurité au-dedans et sur les frontières. Et c'est bien cette minorité qui organise l'espace politique. Ce dispositif du pouvoir formé autour du sultan ou du roi, qu'on peut appeler l'État traditionnel. Dans ce sens, l'État n'est pas enfermé dans un mode de pensée issu de l'idée du contrat social. L'État au Maroc était traditionnel, dans le sens où une minorité détenant le pouvoir déploie des stratégies afin d'accroître sa domination (Balandier, 1984, p. 175). Le Makhzen ou l'État traditionnel, institue sa légitimité sur la sauvegarde des rapports politiques avec la monarchie. La légitimation religieuse s'opère grâce à un roi, prêtre ou magicien. Des rites domestiques, des cérémonies politiques réglées par une étiquette, et une symbolique fort riche. La sacralité du roi et le fondement de l'État traditionnel. L'État non seulement sert la sacralité royale, mais elle est fondée sur la sauvegarde de l'aspect essentiellement sacré de la monarchie.

Le sultan traditionnel ne sort de son palais que pendant des occasions précises : les fêtes religieuses, les mouvements militaires et la prière du vendredi. Deux dimensions sont à relever de prime à bord ; une dimension relative à la force et la violence (harka, Mehalla) et une autre attachée au sacré.

Moulay Hassan est une personne sacrée, car il est héritier de la baraka de ses ancêtres. Sa baraka est protégée du monde trivial par l'interdit, qui isole sa personne et la sauvegarde de ce qui peut nuire à sa nature. À la cour du sultan, celui-ci interagit, communique, reçoit, révoque... or ces actions sont structurées suivant son rang et sa descendance. Il mange seul. Tous ceux qui l'approchaient doivent se déchausser comme pour entrer dans un lieu de culte. On lui embrasse la main, le pied ou le genou, pour le saluer. Et pour demander audience avec lui, on se met entre ses chevaux ou devant ses canons (Laroui, 1977, p. 112). Son nom est brodé en or dans le texte de la Bay'a sauvegardé dans le sanctuaire de Moulay Idris, fondateur de l'État au Maroc.

Sa baraka peut agir sur les hommes et la nature. Les endroits où il plantait son *Afrag* sont souvent transformés à des lieux de visites rituelles. Les gens des tribus mettaient ses habits sur leurs visages afin de bénéficier de sa baraka.

Le rituel de l'attente

Clifford Geertz affirme que le sultan du Maroc, comme tous les Marocains, ne possède que ce qu'il peut protéger (Geertz, 2012, p.201). La cour-en-mouvement, est une expression de cet attachement à la protection de la souveraineté sultaniennne, qui passe impérativement par la protection de sa baraka. Le mouvement et l'énergie qu'avait investis Moulay Hassan pour la sauvegarde du Maroc indépendant et la protection de sa légitimité c'est-à-

dire de sa baraka sont remarquables selon l'anthropologue. Or le mouvement n'est pas une règle absolue. Le rite de la harka et de l'usage de la force physique et symbolique n'est pas total. La monarchie recourt à des stratégies rituelles pour renforcer sa légitimité et répondre à l'attente de la population. Moulay Hassan, qui se cachait, attend, même dans un contexte où le mouvement était une nécessité politique et militaire. Lors de la sécheresse de 1877, le sultan, tout en étant dans la nécessité de pacifier le pays et manifester sa présence, préférait rester à Marrakech, par pitié de ses sujets, écrits Ibn Zidane (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 214). Le sens de l'attente renvoie au fait de ne pas abandonner la ville à son sort. L'interprétation de l'historien nous avise sur le sens de la sédentarité dans ce contexte. Attendre, et se cacher n'est pas ce caractère sporadique de la royauté marocaine soulignée par Jocelyn Dakhlia (Dakhlia, 1998, pp. 230-233). L'ubiquité du prince peut être une coutume, mais pas la règle générale. L'attente du souverain signifie, cette espérance de voir sa baraka agir sur les hommes et la nature. Le commentaire d'Ibn Zidane nous éclaire davantage. Il affirme que les fruits de l'attente du souverain apparaissaient. Les pluies sont tombées et le cours normal de la vie avait été retrouvé. Par contre le sultan tomba malade. Ces deux événements semblent être en rapport de causalité dans la conscience de l'historien. L'effort secret qu'avait déployé le sultan semblait l'épuiser.

Ce rituel de l'attente mobilise l'image du souverain chérif, qui a le pouvoir d'intervenir par l'intercède auprès de Dieu le jour de la résurrection, et guider les sujets vers le bien-être dans le monde de l'ici bas. Ce rituel est un stock de connaissance, de symboles et des images intenses, qui re mobilisent la mémoire collective vers cette image du Sultan chérif-baraka. Attendre c'est déployer un effort secret, que le sultan ne décrit pas et que ses sujets ne commentaient pas. Cette image à laquelle avait renvoyé Hassan premier est celle du souverain dévot, capable d'accomplir des miracles, pour sauver ses sujets. Le symbole déployé ici est l'invisibilité du souverain. Cet aspect sédentaire est moins apprécié (Dupont & Cappolani, 1897, pp. 87-93), car un bon Sultan est toujours en mouvement, mais le contexte dans lequel se trouvait le souverain nécessite la mobilisation de cette valeur d'attendre, de se cacher afin de renouveler le lien avec ses sujets, le lien de la providence et l'attention particulière qu'il porte aux musulmans. Il arrive même pendant les moments difficiles, lors des épidémies par exemple, de se retourner vers une figure mystique afin de demander d'être épargné. Naçiri souligne ce fait. Pendant le règne de Moulay Abderrahmane, une épidémie avait frappé le nord du pays. Le Sheikh Abu Abdellah Mohamed el Harrak était atteint, et mourra ensuite. Par la mort du Sheikh, souligne l'historien, l'épidémie avait cessé dans sa région (Naciri, 2010, vol. 3, p.318). C'est ainsi que le saint est

reconnu dans sa région, et c'est ainsi que le Sultan est légitime dans tout le pays.

Sauvegarder la force spirituelle ne passe pas nécessairement par le mouvement énergétique comme le souligne Clifford Geertz (Geertz, 2012, pp. 197-213). L'attente, l'ubiquité et la sédentarité dans le contexte du rapport à la nature sont des rituels de l'État traditionnel qui mobilisent le pouvoir de la baraka du souverain.

Après la guérison du corps du royaume, et celui du sultan (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p.215), des poètes, venant le féliciter d'avoir retrouvé sa santé, avaient souligné ce lien entre sa personne et les nuages (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, pp.216-222). Ce rapport souligné atteste que le corps du souverain est en rapport direct avec son royaume. L'impur menace le corps du souverain, et par conséquent menace son royaume.

L'impure peut être une lettre écrite adressée directement au sultan. Moulay Hassan ne la touche qu'en séparant par son *selham*, observe Walter Harris. Séparer ses doigts des missives chrétiens peuvent avoir le sens de l'indépendance politique, qui ne se réfère pas au territoire, mais à la religion comme référence majeure du politique. Comme le royaume est l'extension du corps du sultan, l'impureté des infidèles pourrait infecter la baraka qui rayonne sur la terre et dans les airs. Les moindres gestes du sultan sont des cérémonies d'État (Elias, 1985, p.136), comme tout ce qui concerne le royaume est rattaché en puissance au corps du sultan. Et le moindre changement dans les moindres détails de la vie à la cour.

Le sultan Abdelaziz fréquentait plus que tous les sultans marocains, les chrétiens (chroniqueur, journaliste, marchand de voitures...). Cette fréquentation, jugée excessive par les citadins, avait été interprétée par une perte de la baraka, ce qui va être lourd de conséquences. Abdelaziz vivait les quelques changements dans le cérémonial de la cour, comme un drame. Lors de la réception de Sir Arthur Nicolson en 1902, Walter Harris, alors ami de Moulay Abdelaziz, lui a exposé le plan du changement de la cérémonie. Abdelaziz « prétendait qu'il était extrêmement difficile d'introduire des changements radicaux dans l'étiquette de la cour sans créer un mécontentement dans le peuple et en tout cas sans courir le risque de nombreuses critiques » (Harris, 2017, p.19). Le monarque finira par céder. Au lieu du plein air, le sultan accorda une audience dans une salle du palais. Cependant, le souverain était obligé de se justifier devant l'opinion : « pour expliquer ce changement, on répandit dans la ville le bruit que Sa Majesté était indisposée et incapable de supporter la fatigue d'une cérémonie en plein air » (Harris, 2017, p.19). C'est le seul changement de la cérémonie de réception. Moulay Abdelaziz sauvegardait le porte-parole. Il : « chuchota sa réponse à l'oreille du ministre des Affaires étrangères qui la répéta à haute voix » (Harris, 2017, pp. 19-20). Cet exemple illustre à quel point la

structure culturelle de la cour est soudée. Chaque élément est en rapport interdépendant avec l'autre. La modification d'un seul élément peut non seulement être vue, mais être vue et mis sur le compte de la faiblesse du sultan, et par conséquent sur la faiblesse de sa baraka.

La configuration sociale de la cour imposait, dans le contexte de l'espace de la cour, des règles rigides. Ceux qui approchaient Abdelaziz sont tous pied nu (Veyre, 2009, p.96). Les serviteurs de la cour, fuirent le regard du sultan, et ne peuvent le regarder, car tout face-à-face avec le sacré est dangereux. Ce rapport du royaume et du corps physique du sultan interdisait à Abdelaziz de traverser la mer. Il voulait aller en France, mais il ne pouvait pas.

Le corps, le pur et l'impur

Le corps du sultan est en rapport avec la nature et la politique. Le commentaire du journaliste du *Times*, alors habitué de la cour de Moulay Hassan, décrivait la réception du souverain d'une missive chrétienne. « Alors Sir William Kirby Green lut son discours et présenta ses lettres de créance, enveloppées d'étoffe de soie. Le Sultan [Moulay Hassan] les prit, plaçant le pli de son manteau entre ses doigts sacrés et les papiers des infidèles » (Harris, 2017, p.18). Le corps du sultan est en symbiose avec son royaume. Séparer ses doigts des missives chrétiens peuvent avoir le sens de l'indépendance politique, qui ne se réfère pas au territoire, mais à la religion comme référence majeure du politique.

La monarchie de Moulay Abdelaziz, fils de Moulay Hassan, avait connu quelques changements. Le souverain s'ouvrait plus sur les étrangers (chrétiens selon le lexique de l'époque). Sa fréquentation excessive de ses hôtes anglais et français, avait été interprété comme un éloignement de son rôle d'Amir el Mouminin. Ses actions étaient vues par la population comme une perte de sa baraka. Car toute fréquentation des chrétiens est impure. Or, la culture de la cour reconnaissait le sultan comme personne sacrée. Gabriel Veyre raconte que le visage du souverain est toujours caché d'un mouchoir blanc lorsqu'il voulait rire. Même les gestes de son visage ne doivent pas être vus, même des habitués de la cour. Les serviteurs fuirent le regard du souverain, lorsque celui-ci les surprenait en train de travailler : « ils lui tournent le dos » (Veyre, 2009, p.97). Tout face à face avec le sacré est dangereux. La pureté du visage du sultan craint l'impureté du regard vulgaire.

Durkheim dit : « Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont des représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu'elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit

avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite, qui prescrivent comment l'homme doit se comporter avec les choses sacrées. » (Durkheim, 1968, p.45)

Les serviteurs du sultan le protègent parfois en créant des interdits. Les hôtes européens se trouvaient dans l'obligation d'ôter leurs chapeaux en présence du souverain. Abdelaziz informé, il avait aboli cette règle. Soulignons en passant que le sultan voulait voyager en France, mais il ne pouvait pas. Un sultan ne quitte jamais son royaume en traversant la mer, car il risquait de perdre sa baraka. La baraka comme bienfaisance, comme multiplication des biens, comme force provoquant des miracles, craint d'être souillée par tout contact impur.

La communication avec lui passe par un intermédiaire, son porte-parole (habituellement). Walter Harris remarque que même si le souverain avait modifié la réception des représentants des puissances, il avait tout de même gardé l'intermédiaire de la parole. Les visiteurs de la cour d'Abdelaziz suivaient le protocole d'antan. Se déchausser, se dirigeant vers la majesté en se prosternant. « Personne ne doit le regarder. Le regarder nuit à sa personne. Car sa personne est sacrée. Tous ceux qui l'approchaient sont pied nu ». (Veyre, 2009, p.96)

Lors de la réception du grand vizir par exemple, celui-ci entra, se prosternant plusieurs fois devant le souverain, et attendait à ce que le sultan lui donne la parole (Harris, 2017, p.31). Personne ne pourra, quelle que soit sa position dans le makhzen, prendre la parole devant le sultan. Le silence est un signe de soumission et d'allégeance devant un sultan sacré.

La sacralité royale est sauvegardée à l'ombre par le parasol, car la lumière nuit à la baraka (Rachik, 2012, pp. 7-40). Cette force qu'a le sultan lui permet de régner partout, mais ne gouverner que par endroit, comme l'écrit Clifford Geertz (Geertz, 1997, p.91). Lors des fêtes de mariage organisées au palais royal, tous les mariés sortaient en cachant leurs visages par la capuche de leurs bernus. Sauvegarder la baraka c'est la protéger de la lumière. Lors des apparitions rituelles du souverain, le visage impassible, le cheval, et le parasol imposaient une distance entre lui et le monde.

Sacralité et sécularisation

L'institution du protectorat français au Maroc avait produit une rupture avec le passé sacré de la monarchie. Pour la première fois de l'histoire politique du royaume, un sultan se trouve sans monopole de la force physique légitime. Les processus sociaux repérés dans cette première phase du protectorat c'est-à-dire de 1912 à 1927 ont permis l'apparition de nouvelles idées politiques liées à une conception de la sécularisation. Il est utile de rappeler que les théories de la sécularisation sont souvent liées à cette séparation entre le politique et le religieux, entre le privé et le public.

Or le cas de l'acteur politique que nous examinons présente des traits de sécularisation qui ne sont pas attachés à cette seule et unique conception. Les perspectives théoriques esquissées par Charles Tylors dans *l'âge séculier* ne sont pas toujours en accord avec des expériences empiriques et culturelles différentes.

Trois étapes seront repérées dans ce processus. La première (1912-1915) est relative à la relégitimation de la monarchie marocaine. La deuxième étape (1915 [16]–1922), est liée à une nouvelle dimension de la monarchie. La troisième (1922-1927) est celle qui constitue le couronnement de ce processus marqué par l'apparition de nouvelle fonction de la monarchie. Que devient la force religieuse du Sultan du protectorat ? La politique coloniale avait-elle réussi à conserver la légitimation religieuse de la monarchie ? Quel était l'effet des réformes introduites dans la cour du monarque ? Et que devient l'héritier de la baraka ?

Pouvoir et mise en scène: la monarchie traditionnelle réhabilitée (1912-1915)

La politique de la résidence visait à relégitimer la monarchie aux yeux des Marocains, et légitimer ses actions devant un peuple incrédule. Pour réaliser cette finalité, Lyautey imposait un principe politique claire: tout sauvegarder pour tout conquérir. Ce principe va être mis en œuvre dans le quotidien du sultan, dans ces apparitions officielles, et ses déplacements. Quel était l'impact de la politique de sauvegarde de l'administration coloniale sur la légitimité religieuse du souverain?

La relégitimation de la monarchie va commencer dès les premières années du protectorat, par la reconstitution de l'image du sultan sacré. Tout un effort de restauration, commandé par Lyautey, va être mis en œuvre. Le point de référence était le règne de Moulay Hassan (1873-1894). Tout un savoir historique était mobilisé lors du voyage au sud et la harka contre el Hiba par exemple. Cette reproduction de l'image expressive de Sultan sacré exigeait une étude approfondie chaque fois que le Sultan était déplacé. Même les points de campement des *Mehallas* des Sultans antérieurs étaient exploités. On va même demander aux vieux contemporains de Moulay Hassan où le Sultan plantait son *Afrag* (Rivet, 1998, vol.1, p.173).

L'équipe de Lyautey était constituée par des agents français et algériens, connus pour leur passé fassi et *Rbati* : Gaillard et Mercier, Renier, Nehil, et Ben Ghabrit, ainsi que les vieux serviteurs du Makhzen contemporain de Moulay Hassan (Rivet, 1998, vol.1, p.174). La sauvegarde et la reconstitution exigeaient l'isolement du sultan de toute présence européenne qui avait discrédité ses prédécesseurs Abdelaziz et Abdelhafid. En 1912 Lyautey écrit: «j'ai écarté soigneusement de lui tous les promiscuités européennes, les automobiles et les dîners au champagne. Je l'ai entouré de vieux Marocains rituels. Son tempérament de bon musulman

et d'honnête homme a fait le reste. Il a restauré la grande prière du vendredi avec le cérémonial antique ; il a célébré les fêtes de l'Aïd Sghir avec une pompe et un respect des traditions inconnus depuis Moulay Hassan... tout à coup, il prend une figure de vrai Sultan » (Teyssier, 2004, p. 272). Lyautey suivait la reconstitution de la monarchie dans les moindres détails.

Isoler, le monarque et l'obliger à monter à cheval, malgré le désir de celui-ci à conduire une voiture, exprime cette volonté de recréer l'État traditionnel. La légitimation des actions de l'administration coloniale passait impérativement par la relégitimation de la monarchie. Cette reconstitution, dans les premières années du protectorat, va produire un effet de distanciation des affaires de l'État. La Résidence voulait former le Sultan idéal du protectorat. Moulay Youssef passait beaucoup de temps à Marrakech, et Lyautey s'efforçait de lui apprendre comment se conduire avec les Européens civils et militaires (Rivet, 1998, vol. 1 p. 174). C'est à partir de ce moment que la dimension traditionnelle commence à cohabiter avec d'autres codes de conduite.

Peu à peu, confiné et isolé, Moulay Youssef commençait à acquérir le métier de Sultan. Ses actions restent réactionnaires, mais témoignent de l'intérêt naissant pour les affaires publiques. Il conteste, en retard, la politique des grands caïds. À ce propos le colonel Simon commente: « Jamais je ne l'ai entendu tenir un langage plus sensé. J'avais envie d'embrasser Moulay Youssef » (Rivet, 1998, vol. 1, p. 172). Les acteurs les plus proches de Lyautey s'attachaient tous à l'aboutissement de son entreprise. À force de vouloir reconstituer la monarchie, la personne passive de Moulay Youssef risquait bien de caricaturer le projet lyautéen. Par contre, Lyautey, le plus proche du souverain, est le seul, suivant le témoignage de Daniel Rivet, qui ne rit jamais de cet homme, et ne le méprise jamais (Rivet, 1998, vol. 1, p. 172). Le principe du respect des codes de l'Autre avait renforcé le lien entre lui et le monarque. Ce renforcement va avoir un impact sur la nouvelle identité politique et culturelle du souverain.

Le caractère malléable et docile va contribuer à la mise en œuvre du principe lyautéen. Lors des voyages par exemple, les agents de l'administration coloniale sont dissimulés et cachés. Et tout est restitué en référence au règne de Hassan premier. La construction de l'*Afrag* (tente privée du sultan) avant la date du départ, la contribution de tous les membres du Makhzen au montage de la tente est essentielle pour la résidence¹. Or, malgré cet effort, quelques rites traditionnels étaient marginalisés. La

¹ Dans le temps de Moulay Hassan et jusqu'à la fin du règne de Moulay Hafid, le rituel de consécration consiste à lire, pendant trois ou sept jour, trois livres sacré (le coran, le sahih al boukhari, kitab al chifa), avant l'entrée officielle du sultan dans l'Afrag.

consécration de l'Afrag par exemple par la lecture des livres sacrés² de la monarchie n'a pas eu lieu lors de la préparation au voyage de 1916. (*France- Maroc*, Revu mensuelle, 15 Janvier, 1917, p.30).

L'isolation du souverain au milieu de son cortège, les réceptions, et les audiences accordées suivaient les codes traditionnels que nous avons décrits plus haut. Malgré cette pompe orchestrée par la résidence, la sacralité royale émanait d'une manière ponctuelle et pendant les apparitions du monarque dans l'ambiance traditionnelle. Lors du voyage du souverain de Rabat à Fès en 1926, les plaignants se réfugient, au témoignage des journalistes présents sur les lieux, « sous les canons », ou entres des chevaux du Sultan, et demandent audience avec le lui (*France- Maroc*, Revu mensuelle, 15 Janvier, 1917, p.32). Le commentaire du journaliste-témoin exprime la survie de l'autorité religieuse du Sultan. Il écrit : « les canons et les chevaux du Sultan jouissent du droit d'asile, et la personne réfugiée auprès d'eux ne peut être arrêtée sans avoir été entendue » (*France- Maroc*, Revu mensuelle, 15 Janvier, 1917, p.32). Approcher le souverain dans une ambiance traditionnelle (*Mehalla*) ne peut que suivre les codes culturels: « À l'appel du caïd *méchouar*, l'homme s'avance, se prosterne et embrasse la terre à quelques mètres du *Siouan*, puis progresse tout courbé et se prosterne de nouveau, pour embrasser la "*belgha*" (chaussure) du maître, et là, tout près, agenouillé, la tête inclinée en avant, les bras le long du corps, il expose sa requête. L'audience achevée, le Sultan quitte lentement le *Siouan* et rentre dans l'*Afrag*, tandis que tout son personnel exécute la *bendeqa* sur son passage ». (*France- Maroc*, Revu mensuelle, 15 Janvier, 1917, p.32)

La *Mehalla* de 1916 contient des armes lourdes et une artillerie importante. Les armes et les munitions, ainsi que l'*Afrag* et les femmes, avaient traversé la rivière de Bou-Regragu par le bac à vapeur. Tandis que le Sultan et tous ceux qui l'accompagnaient l'avaient traversé sur les chevaux comme au temps de Moulay Hassan. On est bien devant une mise en scène, une théâtralité du pouvoir qui monopolise encore la force spirituelle.

Les célébrations des fêtes religieuses réjouissaient Lyautey qui commente le premier Aid el Kebir: : « de l'avis des plus hauts fonctionnaires du Makhzen et des notables qui assistaient à cette cérémonie, il faut remonter aux plus belles années de Moulay Hassan, pour retrouver à cette fête, pareil éclat, déclare Lyautey ». (Rivet, 1998, vol.1, p. 174)

La mise en scène du pouvoir royal lors de ses déplacements et lors de célébrations religieuses n'était pas sans effet politique. Les journaux, couvrant l'événement du voyage de 1916, soulignent que le voyage n'était pas rassurant pour le monarque. Mais en traversant les tribus *Zemmour* et *Zaer*, le Sultan n'a pas été seulement reçu par les acclamations, souligne le

² Le coran en entier, *Sahih al Bukhari*, et le livre du *Chifa* d'el Cadi 'Ayad.

bulletin mensuel du comité de l'Afrique française (Bulletin mensuel du comité de l'Afrique française, 01 Janvier 1916, p.379), mais par une recherche de sa baraka. Nous n'avons malheureusement pas de description de la manière de la recherche de sa baraka ni des mots par lesquels il fut acclamé. Mais cette manière de l'approcher signifie que la croyance en la baraka du Sultan survit dans les esprits de ses sujets.

C'est bien pendant la présence de la presse française et du résident général, que les descriptions des journalistes européens mettent l'accent sur le protocole d'approche traditionnel du sultan sacré. Romantisme, orientalisme et monarchisme vont guider les actions de Lyautey. Ses pratiques de restauration vont devenir plus muséologiques qu'authentiques (Hibou & Tozy, 2020, p. 82). Les vizirs entourant le sultan sont pied nu, « car aucun musulman n'a le droit de se présenter, chaussé devant "le commandeur des croyants"³ ». Et personne n'a le droit de lui adresser directement la parole, pas même le résident général, souligne *le journal*. (Les annales politiques et littéraires, 29 octobre, 1916, p.459)

Le discours de la presse exagérait cet aspect religieux du monarque dans le but de faire contrepoids aux soulèvements de Rissouni par exemple, qui envisageait de rentrer à Fès selon le même journal (Les annales politiques et littéraires, 29 octobre, 1916, p.459). L'administration coloniale visait à récupérer le pouvoir d'arbitrage du Sultan, pour créer un équilibre politique. Ils mettaient l'accent sur les espaces de culte visités, les chorfa-s rencontrées... etc. Ils décrivent le nombre des femmes accompagnant le souverain, les chemins parcourus, afin de ne montrer que l'aspect religieux de la monarchie, et la continuité de sa légitimité religieuse. *Les annales politiques et littéraires* affirment qu'avant le voyage de Moulay Youssef, celui-ci faisait le tour de toutes les mosquées de Rabat « quatre années s'écoulèrent pendant lesquelles Moulay Youssef s'instruisit dans les préceptes du Coran ». (Les annales politiques et littéraires, 29 octobre, 1916, p.458)

Or, malgré cette exagération de la presse, la sacralité royale du souverain et de la famille régnante survit toujours, mais différemment. Un exemple l'illustre. En mai 1916, le fils aîné de Moulay Youssef s'est déplacé de Rabat à Fès afin de visiter le sanctuaire de Moulay Driss. L'entrée à Fès était officielle ; les musiciens, la garde noire, et tout le lexique de l'État traditionnel furent mobilisés. Tranchant de Lunel, alors qu'il était à côté de Lyautey, avait assisté à l'entrée du jeune prince dans la vieille capitale. Le jeune prince alors âgé d'une dizaine d'années s'avance vers l'entrée de la ville. « une foule en délire, dit De Lunel » (Conférence franco-marocaine, l'œuvre du protectorat, Paris, 1916, p 275), le jeune prince s'arrêta, leva le

³ Les annales politiques et littéraires, 29 octobre 1916, p 459

doigt vers le ciel pour bénir l'entrée de la ville par sa baraka. La foule est exaltée. Les youyous des femmes retentissaient. Et le jeune prince entra dans la ville par la porte de Bab Segma, qu'il vient de bénir par son geste, souligne De Lunel.

Nous n'avons pas rencontré dans l'historiographie de Naciri et Ibn Zidane, un geste proche de celui du prince et qui par lequel un monarque ou un prince avait béni une porte ou un lieu. Cette expression de la bénédiction est l'interprétation du colon et bras droit de Lyautey, d'un geste ayant en puissance le sens de la baraka, mais pas en acte, car nous ne savons pas quel était le commentaire du peuple. Mais la réaction de la population qu'il décrivait est intéressante dans la mesure où elle montre que la présence du sultan et des princes est toujours désirée.

Sacralité et sécularisation, distance et proximité

C'est à partir de 1915 qu'une autre dimension de la monarchie avait commencé à végéter. Pour la première fois, un sultan sort de son palais, non pas pour faire la prière ou conduire une expédition punitive, mais pour visiter une exposition. C'est le cas par exemple à Casablanca le 23 septembre 1915. À 16 h, le sultan, accompagné du résident général, du colonel Calmel et de tous les chefs de cabinet de la résidence des États-majors, a fait son entrée dans l'enceinte de l'exposition pour la visite officielle, souligne *le journal général* (Le journal général, jeudi 25 et dimanche 28 Novembre 1915, Numéros 3181-3182). Le sultan arrive en voiture. La foule se pressait sur la garde du souverain. Les vizirs, les caïds du Sud, les caïds du Nord, tous avec leurs costumes excessivement riches, soulignent *le journal général*, accueillant Moulay Youssef. Mais aucun d'eux ne se prosternait ni approchait le Sultan avec le protocole d'antan. Même les serviteurs du Sultan s'empressaient et hésitaient, souligne *le journal* (Le journal général, jeudi 25 et dimanche 28 Novembre 1915, Numéros 3181-3182), car ils ne savaient pas comment servir leur maître dans une ambiance moderne. Le monarque entre aux pavillons, visite tous les stands, et sorties pour regagner le palais en voiture.

Aucune séparation du souverain n'était observable. Aucun signe de sacralité (cheval, parasol, lance...) n'est apparu pendant la visite de l'exposition. Une nouvelle attitude a vu le jour; le sultan efface le visage impassible par un sourire cordial, serrant la main des personnalités françaises sans aucune gêne. Il s'approchait des visiteurs et écoutait attentivement les explications du guide. Cette nouvelle manière de saluer mettait l'identité religieuse de l'interlocuteur à la marge. Inutile de rappeler que la séparation de la main du monarque des missives européennes était une règle de la cour.

Le matin du 24 septembre 1915, le souverain est mis dans l'ambiance traditionnelle de la prière collective du vendredi. Tout le savoir-faire de l'administration coloniale avait été mis en œuvre, et tous les éléments constitutifs de l'État traditionnel furent mobilisés, avec exagération : les étendards (sauvegardés dans le sanctuaire de Moulay Dris), le carrosse royal, le cheval, le parasol, les chasse-mouches... etc. Une fonction avait apparue, dans le rang des serviteurs du monarque ; *Moul chokkara* (chargé de la distribution des aumônes), après avoir été délaissé depuis le temps de Moulay Hassan. Mais la structure du cortège traditionnel avait été modifiée ; des agents de l'administration coloniale présidaient le cortège, et des agents cyclistes les accompagnaient. Une automobile transportant les princes les plus jeunes était mise derrière le carrosse royal, souligne *le journal*. (Le journal général, jeudis 25 et dimanche 28 Novembre 1915, Numéros 3181-3182)

Cette modification est une greffe de l'État moderne dans la structure traditionnelle de la cour. Le retour de la mosquée suivait le même cérémonial. De la mosquée le Sultan entre enfin à la villa Ben Kiran qui lui sert de résidence pendant son séjour à Casablanca. Nous n'avons pas de description de l'intérieur de la demeure royale, mais une villa n'est pas un palais, où les murs contiennent un talisman qui sauvegarde la vie du monarque. (Harris, 2017, p.81)

La structure traditionnelle accueille les éléments modernes, produisant un effet sous-jacent : dans l'apparence, le cortège traditionnel accueille des symboles modernes, mais en réalité c'est la modernité pénétrant la structure traditionnelle (le cortège dans cet exemple), qui va pouvoir modifier tout le système culturel.

Le cortège royal symbolise la structure politique. Ce même cortège, qui était, dans le temps de Moulay Hassan, centré sur la sacralité du Sultan, et qui ne se mobilise que pendant des occasions religieuses, fut utilisé par l'administration coloniale pour inaugurer un projet mondain.

Le 24 octobre 1916, plus de cinquante automobiles, et de nombreux landaus avaient amené les autorités françaises et marocaines, et furent placés sur la place du *méchouar*. Il y avait des hommes civils et des uniformes militaires, des cavaliers arabes et des femmes françaises aux toilettes claires, ainsi que des fonctionnaires en grande tenue. Ils attendaient, l'apparition du Sultan, qui sort de son palais sur un cheval, ombragé par son parasol. Le général Lyautey le reçoit avec les égards habituels. Le défilé militaire commence (Les annales coloniales, organe de la France coloniale moderne, 31 décembre 1916, p.3).

La cour qui est le modèle du monde, le parangon qui fascine ses visiteurs, continue à remplir cette fonction, mais d'une nouvelle manière. Les représentants des tribus habitués aux décors d'antan se retrouvent devant une

manifestation spectaculaire, mais qui n'a rien de religieux. Devant cette manifestation militaire, présidée par le souverain, le sens du monarque sacré se dilue dans un rôle plus proche de l'homme politique, qui n'a pas seulement une légitimité religieuse, mais acquiert par son attitude, par sa proximité, une forme élémentaire d'une légitimité populaire. Des habitudes nouvelles sont incorporées par le souverain. Il n'exige plus le baise-main, ou la prosternation, et son visage n'est plus impassible. Il avait appris à saluer les personnalités françaises en leur serrant la main, en la retournant sur sa poitrine. Un sourire cordial et sincère traçait une distance entre le sultan sacré, et le chef politique. Et il accepte de sortir sur son cheval et sous son parasol pour inaugurer ou présider un événement mondain. C'est bien ce genre d'événement qui arrachait le Sultan du seul et unique sens sacré. L'usage des symboles de la sacralité royale (cheval, parasol, lance, serviteurs... etc.) dans un contexte qui n'est ni une prière, ni une visite au sanctuaire, ni une expédition militaire, détache ces symboles du sens unique et dominant: le sens religieux. Le nouveau sens est politique. Les deux sens cohabitent dans cette nouvelle forme de monarchie. À force de paraître en voiture, d'être acclamées en dehors des occasions religieuses, d'inaugurer des projets mondains, les célébrations des fêtes religieuses sont devenues de plus en plus pâles, au témoignage d'Ibn Zidane (Ibn Zidane, 1961, p. 181), et de Daniel Rivet (Rivet, 1998, vol. 1, p.174), par rapport à l'éclat qui entouraient ces rites avant 1912. La monarchie marocaine accordait dans le temps de Moulay Hassan, une grande importance aux rites de la cour. Les invités qui assistaient aux rites recevaient tous des invitations écrites de la part du pouvoir, et aucune excuse d'absence n'était tolérée. Le monarque qui dépendait politiquement de ses invités, les rites qui constituaient des occasions de rapprochement, d'éloignement et même de punition, l'apparition dans les seules occasions religieuses ou les expéditions militaires... etc. Tout ceci est marginalisé après 1912.

On ne distingue pas la procession royale d'un raïde, dit Geertz en décrivant le règne de Moulay Hassan. Les actions du souverain, aussi petite qu'ils puissent paraître sont des actions d'État, et toute modification du cérémonial d'apparition publique, est étai risqué. L'interdépendance des acteurs de la cour royale formait une structure figée. L'importance de la procession, des éléments constitutifs du cortège, les rapports sociaux qui s'intercalaient formant une toile de sens, et protégeant la sacralité de toute forme d'impureté, n'est plus. Un exemple l'illustre. Deux jours après la visite officielle de la Foire de Rabat, c'est-à-dire le 25 septembre 1917, le souverain décide de son propre chef de revisiter la Foire et faire lui-même ses achats, dans l'absence de ses serviteurs et de son cortège habituel. Deux hommes seulement l'accompagnaient: le grand vizir et le conseiller du gouvernement chérifien (Rivet, 1998, vol. 1, p.174).

Le souverain se détache du cérémonial d'apparition, et se détache aussi de la tutelle française pour se laisser voir, comme le simple souverain. Une nouvelle figure de légitimité est en train de végéter. Soulignons au passage que les dispositions de sécurité et de protocole n'ont pas été prises en compte pendant la visite individuelle du monarque. La fonction de la légitimation des projets du protectorat n'est pas la seule fonction acquise par le souverain. Cette apparition individuelle est une expression de la volonté du monarque de s'approcher de plus en plus de la vie normale de la population. Les rapports sociaux d'interdépendance qui caractérisaient la cour traditionnelle n'est plus, au moins dans cet exemple. Les modifications du cérémonial d'apparition de la monarchie ne sont plus risquées. Abdelaziz était obligé de justifier la réception du consul anglais dans une salle fermée au lieu du plein air, devant ses serviteurs et devant les gardiens de la tradition.

Moulay Youssef entre en fusion avec les visiteurs, civiles et militaires, hommes et femmes. Il se détache des interdits qui le ligotaient, et montre l'exemple à ses sujets comme le souligne *le comité de l'Afrique française* (L'Afrique Française, bulletin mensuel du comité de l'Afrique française et du comité du Maroc, Paris, 1917, p.377). Il était tellement proche des visiteurs et des journalistes qu'un correspondant de *l'Afrique française* souligne : « J'avais déjà eu l'honneur - écrit le journaliste - l'an dernier d'être présenté à "Sidna", et de le suivre à travers les boutiques ; il semblait marquer alors quelques timidités, ne parlant guerre et peu à l'aise en nombreuse compagnie européenne ; mais sans doute il regardait très attentivement... » (L'Afrique Française, bulletin mensuel du comité de l'Afrique française et du comité du Maroc, Paris, 1917, p.377)

Pendant cet instant on arrive même, car il n'y a plus de distance qui le sépare du monde de l'immédiat, à sentir sa timidité et son malaise. C'est une nouvelle situation pour la monarchie qui signifie non seulement une rupture douce avec le passé traditionnel, mais la recherche d'autre forme de légitimité.

Le temps et l'espace de la visite sont de caractère séculier. L'absence de la suite du Sultan, des signes de la sacralité, des cavaliers, et de la pompe qui l'accompagnait dans tous ses déplacements, affaiblissait sa sacralité. La figure du Sultan sacré, et l'idée de la sacralité royale sont réservées (resserrées) dans un seul instant (la prière ou les fêtes canoniques, pâles et moroses), dans un seul espace (la mosquée ou la *Mussalla*), dans la seule forme de cortège (celui des *Mehallas*). Inutile de rappeler que la dernière apparition en *harka* était le voyage de Rabat à Fès en 1916.

Femmes, tradition et modernité

La politique de Lyautey avait commencé par isoler le souverain de toute présence européenne. Il insistait aussi à effacer toute présence féminine

dans l'espace de la cour. Il interdisait aux femmes de paraître pendant les dîners avec le Sultan. Il dit : « alors qu'on avait l'habitude de montrer ceux-ci (Moulay Abdelaziz et Moulay Abd el Hafid) à tous les touristes comme des bêtes curieuses et de faire inviter les femmes à leurs dîners officiels au grand scandale des musulmans, j'ai posé un principe que pas une femme ne paraîtrait à ma table, à commencer par la mienne » (Rivet, 1998, vol.1, p.174)

Dans le temps d'Abdelaziz, ses femmes participaient à ses divertissements à l'intérieur du palais. Mais aucune d'elles ne pourrait sortir du palais sans être accompagnée par le sultan lui-même (Veyre, 2009, p.102). Le 23 septembre 1916, les femmes de Moulay Youssef se rendront à l'exposition en voiture aux rideaux tirés. De 22 h à minuit, l'exposition était réservée uniquement aux femmes du souverain. Tout le personnel de l'exposition était remplacé par des femmes, souligne *le journal général*. (Le journal général, jeudi 25 et dimanche 28 Novembre 1915, Numéros 3181-3182)

En 1917, la mère du Sultan Youssef participe à la prière d'el Aid el Sghir. Le cortège traditionnel est suivi par une vieille voiture, soulignent les frères Tharaud, dont les rideaux sont tirés, où se trouve la mère du Sultan (Jérôme & Jean Tharaud, 1921, p.127). Nous n'avons aucune description des femmes ou de la mère d'un sultan précolonial qui fréquentent les mosquées ou les espaces extérieurs. La structure close de la cour s'ouvre sur l'espace de la prière, mais par le moyen moderne de la voiture.

La voiture ne représente pas seulement un support matériel de la civilisation (*Tahador*), mais symbolise la pénétration de la modernité dans la structure interne de la cour. La structure traditionnelle accueille sans résistance et parfois par la volonté du monarque, la pensée moderne, la science et la médecine⁴.

Moulay Youssef fait appel à la médecine pour soigner sa femme Lalla Aicha. Mieux encore, c'est la femme du sultan qui lui avait demandé d'être examiné par un médecin. C'est le docteur Mani (médecin personnel de Moulay Abdelaziz à Tanger) qui l'avait examiné. Un examen en gynécologie, par un médecin homme et français, est un fait inédit dans la cour du Sultan. Un traitement de trois mois avait été prescrit. Après quelque temps, la femme du monarque lui annonçait qu'elle était enceinte. Le Sultan

⁴ l'idée de la médecine n'est pas étrangère à la cour. Les Sultans saadines avaient des médecins, Mohamed IV, Moulay Abdelaziz et Moulay Abd el Hafid aussi. Mais ce qui est nouveau c'est bien la pénétration de la médecine dans le harem du Sultan. Cette idée aussi n'est pas nouvelle, car Moulay Abdelaziz soignait ses femmes, mais derrière un voile. Moulay Youssef fait appel au médecin dans le but d'un examen en gynécologie. C'est bien ce fait qui est nouveau. Les Sultans pré-coloniaux faisaient appel à la médecine afin de renforcer leurs capacités à s'imposer par la force.

était très heureux. La grossesse de la femme du Sultan était même suivie à distance par le docteur Mani. (Sasson, 2007, pp. 64-65)

Cet événement démontre avec quelle facilité l'appel à la médecine était perçu comme normal et raisonnable. Désormais, c'est une vérité qui n'a pas ce caractère secondaire. Ce sont les vieilles pratiques liées à la croyance religieuse qui sont mises à la marge.

Moulay Abdelaziz avait aussi un médecin privé. Mais les soins médicaux sont réservés uniquement aux femmes ne pouvant pas se déplacer, ou souffrantes d'une grave maladie (Veyre, 2009, p.130). L'examen en gynécologie est une première dans la cour du sultan. La science moderne pénètre la cour de Moulay Youssef, et infecte par là tous les éléments de la structure du pouvoir. La vérité scientifique, embryonnaire, cohabite avec la vérité révélée, mais ne l'efface pas.

Le désenchantement (1922-1926)

Deux autres aspects de la monarchie apparaissent clairement ; un aspect religieux pendant les apparitions traditionnelles du sultan (par l'effort déployé par Lyautey), le représentant de l'État protégé (lors des événements séculiers), et le monarque modeste proche de la population. La première figure est la conséquence de la politique de sauvegarde menée par Lyautey. La deuxième est relative au rôle de la légitimation des projets du protectorat. La troisième est celle qui se détache de l'administration coloniale et des rituels traditionnels, prenant l'initiative de chercher une autre forme de légitimité, en s'approchant de plus en plus de la population. À ces trois aspects, nous pouvons ajouter le caractère moderne de la mentalité du monarque, suite à l'intervention médicale dans la cour du prince.

Or, ces aspects multiples du monarque vont donner naissance à une idée nouvelle dans le milieu des lettrés. Et c'est peut-être le couronnement de ce processus, qui avait commencé dès 1912.

C'est en 1922, dans un cercle des oulémas de Tanger coagulés autour du Shieikh Abd es - Samad Gennoun qu'un échange d'une idée nouvelle apparaît : la nécessité pour les Marocains d'avoir un Sultan *ad-dîn* : un chef purement religieux, dégagé de toute attribution Makhzen. Et Michaud Bellaire écrit : « d'après les puristes musulmans, depuis que nous sommes arrivés, que le *Baiyt el Mal* et les *habous* sont entre nos mains que le Sultan est payé par nous, les fonctionnaires religieux nommés par nous... tout est Haram, c'est-à-dire n'a aucune valeur religieuse, il n'y a plus de baraka, c'est l'abomination de la désolation ». (Rivet, 1998, vol. 2, p. 94)

La suggestion des oulémas de Tanger atteste de cette conscience du nouveau Sultan, Sultan *ad-dîn* contre le Sultan *ad-duniya*. « Ils suggèrent qu'on dit la prière mentalement au nom du candidat de leur cœur - ce pourrait être Moulay Abdelaziz, ou Moulay Abd el Hafid - et qu'on laisse à

Moulay Youssef l'intendance de ce qui ressort de ce bas monde *ad-duniya* » (Rivet, 1998, vol. 2, p. 94). Cet échange montre que les deux principes de légitimité (contractuel ; *Bay'a*, est spirituel : baraka), ne sont plus reconnus pour Moulay Youssef. Il représente, pour eux, la rupture avec la sacralité d'Abdelaziz et Abdelhafid. Il est le Sultan de ce bas monde et ne peut être le chef religieux. Cette séparation des deux ordres (politique et religieux) est une première dans la pensée politique marocaine. Le Sultan du protectorat fut détaché de la baraka de ses ancêtres (il n'y a plus de baraka), mais seulement dans la pensée des lettrés et lors d'une conversation privée. Le spectacle de la *Mehalla* et de la visite du sanctuaire, la fréquence de l'apparition en public du souverain dans l'ambiance traditionnelle, reproduisaient les mêmes rituels d'approche (en embrassant la terre, en se réfugiant sous les canons, et en essayant de chercher sa baraka lors de son déplacement en *Mehalla*). Or, lorsque le souverain apparaît dans un espace séculier et lors d'un événement séculier, en dehors du calendrier des fêtes religieuses, la recherche de sa baraka s'éclipse, et les rituels d'approche changent de sens pour l'entourage du souverain. L'attachement à la sacralité royale persiste, mais se rétréci et se ressert, se compresse dans les événements d'ordre religieux. La visite des foires, des expositions, des chemins de fer, des défilés militaires, donne au Sultan un nouveau rôle s'accordant avec son apparition moderne, dans une voiture, sans parasol, sans cheval et sans lance. La voiture découverte, les nouveaux codes de conduite de l'entourage du monarque lui offrent une allure de l'homme politique, dominant le Calife et le commandeur des croyants.

Entre les deux groupes décrits par Laroui, et qui selon lui constituaient la société par rapport à la monarchie (*azzizistes et Hafidistes*), le groupe des lettrés de Tanger constitue un groupe moderne qui n'ont seulement est favorable à la coopération avec l'étranger et l'ouverture sur le siècle, mais discute en privé la possibilité de la séparation des deux ordres (politique et religieux). « Régner partout et ne gouverner que par endroit » est mis à l'examen. Ce n'est pas seulement la baraka du Sultan qui lui permet de régner, d'être reconnu comme charif et descendant du Prophète. Il n'y a plus de baraka n'efface pas la sacralité du Sultan, mais devient, suivant les propos des lettrés, un Sultan *ad-donya*, un homme politique de l'ici bas. Ce n'est pas la baraka qui est le fondement de sa légitimité. Il reste Sultan. C'est le sens du Sultan qui avait été transformé dans la conscience du cercle des lettrés. La baraka n'est pas la seule référence. Le principe de la force religieuse persiste, mais s'affaiblit par les nouveaux aspects de la monarchie.

Le tabou de la mer

Pour la première fois de l'histoire et depuis les Almowahad, un sultan traverse la Méditerranée pour voyager en France (Rachik, 2012, pp.4-74).

Traditionnellement un sultan ne quitte jamais la terre des musulmans. Sa baraka risque d'être perdue à jamais. Abdelaziz voulait voyager en France, mais il ne pouvait pas. Moulay Youssef transgresse ce tabou longtemps craint. Conscient de ce fait, il commente son voyage lui-même en l'écrivant de ses propres mains: « Nous sommes heureux d'être le premier Sultan de l'État marocain (*Adawla al Maghribiya*), qui vient en France, ce grand pays que nous aimons, ainsi que nos fidèles sujets, par ce qu'il a su conserver à l'empire chérifien son intégrité ses traditions et ses coutumes, et pour avoir mis sa force au service de la justice de la science et de la paix. Signé : *Abdo Lah Youssef*, le 11 juillet 1926 ». (Le matin, Lundi 12 Juillet 1926, num: 15454)

Le silence des ulémas ne nous permet pas de connaître les commentaires du peuple et ceux de la classe politique à ce propos. Hachtougui, l'un des compagnons du voyage de Moulay Youssef peut nous éclairer sur cette question (El Ghachi, 2020, p.36).

Suivant le cours du voyage, parfois jour par jour, suite aux publications des journaux de l'époque, nous pouvons dire qu'on est loin de la figure sacrale du sultan traditionnel. La sacralité royale vit à l'intérieur de la structure culturelle nouvelle, comme un élément parmi d'autres. Les outils culturels sont utilisés dans d'autre contexte, et par conséquent signifient autre chose que ce rapport absolument religieux. La prière musulmane devient une action d'inauguration. Lorsque le sultan entre dans la mosquée de Paris, raconte Hachtougui qui était sur les lieux, il a prié devant le *mihrab*, tout seul (*rak'atane khafifatân*) (El Ghachi, 2020, p.47). Lorsqu'il est sorti de la mosquée, tout le monde l'applaudissait. La prière devient un acte d'ouverture d'une cérémonie séculière, suivi des applaudissements.

À Paris, Moulay Youssef visitait tous les lieux culturels. Sa représentation de l'histoire domine le sacré et l'affaibli. Lors de sa visite de la bibliothèque de Paris, et au milieu de tous les objets historiques, Moulay Youssef percevait le Coran. Un instant de silence régnait pendant que le souverain lisait à haute voix quelques versets du Livre. Sa lecture terminée, il se tournait pour apprécier d'autres objets historiques, suivant les explications du guide de la visite (Le Figaro, 21 Juillet 1926, p.1).

Cette lecture suspendue du Livre n'obéissait à aucun rituel. Le sacré n'est plus le dominant de l'être de la monarchie. C'est un élément parmi tant d'autres dans la structure mentale du souverain. Cette sécularisation n'est pas prise en charge par les mots. Mais les gestes, les mouvements, sont aussi un texte, un texte à lire et à interpréter.

D'autres formes de sacré sont intériorisées dans la représentation du monarque. De nouveaux rituels non musulmans sont acceptés et vécus dans des espaces sacrés chrétiens. Lors de sa visite de la tombe du Soldat inconnu, tous les symboles de la sacralité royale disparaissent, laissant voir sur sa

poitrine le grand cordon de la Légion d'honneur, le définissant comme chef politique. Cent caïds et notable marocains entouraient le sépulcre (Les Annales coloniales, 13 Juillet 1926, p.2). Jonché de fleurs, le Sultan en compagnie du général Gouraud, le général Manguin et Théodore Steeg, avançait lentement. Un instant de silence régna. Les mains croisées et le regard baissé, le souverain est entouré des autorités françaises (chrétiennes selon Hachtougui) et marocaines, sont loin d'exprimer le deuil musulman, ou le mépris du chrétien. (El Ghachi, 2020, p.52)

C'est une cérémonie étrange que de se retrouver, non dans un cimetière, qui obéit à un comportement codé et ritualisé, mais devant un feu⁵, comme le souligne Hachtougui (El Ghachi, 2020, p.52). L'étonnement qu'exprime l'un des compagnons du voyage semble être partagé par tous, y compris le Sultan. L'instant de la remise des fleurs est un hommage codé dans la culture de l'autre. L'instant du silence est un instant de découverte de soi devant l'autre, un instant de dé-socialisation, de mise entre parenthèses du modèle culturel intériorisé. Le souverain se soumettait au réel au détriment de l'idéal.

Moulay Youssef se détachait du protocole qui renseigne sur sa légitimité religieuse. Lorsqu'il est invité à dîner par exemple, aucune considération de la notion de la sacralité n'est prise en compte. Le souverain prenait une chaise et s'assoit sans aucune gêne. Lorsqu'on veut lui offrir un cadeau, aucune distance ne le séparait du donateur. La manière avec laquelle il est servi ne renseigne pas sur cette séparation entre sa personne et le monde. Des coutumes nouvelles auxquelles le souverain ne manifestait aucune résistance étaient accomplies dans des espaces séculiers. Il signe dans le livre d'or à l'hôtel de ville à Paris. L'absence totale des serviteurs du souverain, son costume, ses gestes, décrits plus haut, renseigne sur l'abandon symbolique de la sacralité et l'appréciation réelle de la modernité.

Dans ces moments de réception, Moulay Youssef est décrit par Hachtougui par un lexique qui n'a rien de religieux ; Sa Majesté le sultan, ou seulement le Sultan, ou encore Sa Majesté notre Sultan Moulay Youssef. Les catégories anciennes (*Charif al Baraka*, commandeur des croyants, Imam, calife) ne sont plus utilisées pour le décrire.

⁵ Hachtougui décrit la cérémonie de la même manière. C'est l'usage de quelques notions, qui renseigne sur la mentalité, le sens, et la représentation des compagnons de voyage du souverain: "Vers 15h de la même journée le souverain visite l'arc de triomphe, et la tombe du soldat inconnu. Arrivé en voiture, en compagnie du grand vizir, Ben Ghabrite, le chambellan, et quelques ministres connus. Le souverain descend de sa voiture. A pied il allait jusqu'à la sépulture. Entouré de chrétiens (*Nassara* dans le texte), il y reste quelques minutes devant la tombe, où un feu est allumé ».

L'ouverture du monarque ne se limitait pas seulement à la réinterprétation des signes, et des codes rituels. D'autres formes de sacré avaient pénétré le raisonnable de la monarchie.

En deux reprises, Moulay Youssef visitait les lieux saints chrétiens : la cathédrale de Strasbourg le 21 juillet 1926, et la Basilique de Lyon le 28 juillet de la même année (Excelsior, 22 juillet, 1926, p.1-6).

Lors de sa première visite, il fut reçu par l'archiprêtre de la cathédrale. Pour la première fois, le Sultan entra dans une église. Étonné et ému, il admirait selon les journalistes, la construction et l'architecture, la chaire, le transept, la grande nef, et dit à l'archiprêtre : « c'est la première fois de ma vie que je pénètre dans un lieu saint chrétien. Je suis très ému, mais je suis heureux que cela soit en France et à Strasbourg » (Les Annales coloniales, Jeudi soir 22 Juillet 1926, p.1). Le même journal ajoute : « et puis se tournant vers l'archiprêtre, il ajouta : je prêche, moi aussi, la fraternité humaine » (Les Annales coloniales, Jeudi soir 22 Juillet 1926, p.1). *Le journal des débats politiques et littéraires* rapporte une autre version : « le Sultan répondit [aux souhaits des bienvenues] : je remercie l'évêque de Strasbourg pour ses souhaits de bienvenue. C'est la première fois que je pénètre dans un temple chrétien ; j'y entre le front haut, car je sais que l'on travaille à la fraternité des peuples et à la paix » (Le journal des débats politiques et littéraires, 22 juillet 1926, p.2). Les valeurs liées à la sacralité du roi se fragilisent laissant apparaître de nouvelles valeurs d'ordre universelles.

Le costume blanc immaculé, qui unissait le sultan précolonial à la communauté des musulmans, devient parfois rose, par effet, de porter un dessous pourpre. La 'imama qui avait un sens fortement sacré (Kettani, 1923) était marginalisé même lors de l'inauguration de la mosquée de Paris. Approcher le sultan marocain n'est plus soumis aux codes traditionnels. Les membres du Makhzen l'accueillaient à la gare de Lyon le 12 juillet 1926, lui embrassant l'épaule, au lieu de la main, le pied ou le genou. Cette nouvelle manière de saluer collectivement le sultan, renseigne sur son nouveau statut politique, et l'affaiblissement de sa sacralité.

Acclamé dans les rues de la capitale, le Sultan interagissait, par un geste de la main ; pas tout à fait fermée et pas tout à fait ouverte, souligne le *Matin* (Le matin, Lundi 12 Juillet 1926, num: 15454). Ce geste de la main du monarque exprime une hésitation à vouloir être acclamé dans les rues de la capitale française comme chef politique, tout en sauvegardant dans l'esprit les anciennes attitudes inculquées par la culture de la cour. Mais malgré cette hésitation, l'interaction du monarque avec le public, signifie la recherche d'une popularité, d'une proximité qui se distancie de la seule attitude du monarque sacré et impassible. Le plus important pour le monarque, semble-t-il, n'est pas cet attachement orthodoxe à la légitimité religieuse. Mais la sauvegarde de la monarchie, dans son aspect politique et séculier.

Le geste de la main, près de ses yeux, n'est pas une prière, n'est pas un salut militaire, n'est pas un signe d'à Dieu. C'est une expression de la phase charnière que symbolisait Moulay Youssef, qui se trouvait entre une réinterprétation de la tradition et la rencontre physique et réelle de la modernité.

Conclusion

Les transformations qu'avait connues la monarchie lors de l'institution du protectorat sont essentiellement culturelles. Si le langage est le phénomène culturel par excellence, le lexique traditionnel à forte teneur religieuse est marginalisé. Les mots Calife et imam ne sont plus utilisés par les habitués de la cour ni par le sultan lui-même. Le mot sultan ou *mawlana soltâne* remplace les deux vocables. La *Mehalla*, la *harka*, *rogui*, ont disparu à jamais, après l'étouffement de la révolte d'El Hiba. *Amir al mouminin* n'est utilisé que dans des occasions officielles, ou lors des discours officiels de Moulay Youssef (lors de la réception du président Millerand le 16 avril 1922, et lors de l'inauguration de la mosquée de Paris le 16 juillet 1926) (Journal officiel de la république française, Lois et décret, 17 avril 1922, p 4071). Le sultan signe un message officiel par son prénom: *Abu Abdelah Youssef* (Le matin, Lundi 12 Juillet 1926, numéro: 15454). Le Maroc remplace *al Iyala charrif* ou l'empire chérifien dans le discours du souverain marocain en 1922 et 1926. La notion de peuple apparaît timidement dans le discours politique officiel de la monarchie, et à deux reprises; lors de la réception du président Millerand le 9 avril 1922 à 11h du matin, et lors de l'inauguration de la mosquée de Paris le 16 juillet 1926. (Journal officiel de la république française, Lois et décret, 17 avril 1922, p 4071, aussi, La Lanterne, 16 juillet 1926, p.1). « Nos sujets », « notre peuple » pour décrire les Marocains, remplacent à jamais « les musulmans ». La sacralité royale qui était toute la structure culturelle, et la référence unique du politique se dilue dans l'action comme dans la pensée.

La séparation de la sphère publique et celle du privé, ou encore la séparation du politique et le religieux forment la toile de fond des théories de la sécularisation (Tylor, 2007, p.12). Le processus politique qui avait commencé dès 1912 montre que les deux formes de sécularisation ne sont pas compatibles avec l'acteur que nous avons examiné. L'action de l'administration coloniale dans l'isolation de la monarchie d'abord et sa mise en scène ensuite, dans la politique des égards de Lyautey et la restructuration de la monarchie traditionnelle, dans la requête de la légitimité des actions coloniales, dans la récupération du pouvoir d'arbitrage et dans la survie des coutumes comme dans un musée vivant, avaient enclenché le processus de désenchantement de la cour du sultan. La cour ou la société de cour sauvegardaient les rapports sociaux entre les acteurs qui la composaient,

mais d'une nouvelle manière. La dépendance du souverain des cercles qui soutenaient sa légitimité n'est plus absolue. La nouvelle dépendance des acteurs de la cour à l'administration coloniale avait affaibli la reconnaissance de la sacralité royale. Les acteurs cherchaient dans le temps de Moulay Hassan la proximité à sa personne. Les personnalités du haut rang du Makhzen approchaient Moulay Youssef en France d'une manière nouvelle, en lui embrassant collectivement l'épaule. La monarchie du protectorat lyautéen sauvegardait la sacralité, mais comme élément de la structure sociale et politique, c'est-à-dire de la structure mentale. L'usage des symboles à forte sens religieux, dans des contextes nouveaux, faits de ses symboles des survivances d'un temps qui n'est plus, mais qui survit non seulement parce qu'il est religieux ou politique, mais comme signe d'une histoire longue et complexe, comme élément de la conception du monde qui se meurent.

L'État et la configuration culturelle, ayant survécu au désenchantement, deviennent aux yeux des colons, des objets artistiques et muséologiques, mais demeurent pour les Marocains, des objets poétiques et romantiques. Ibn Zidane, qui suivait le cours du temps dans la cour des sultans, magnifiant, décrivant, et commentant la grandeur des souverains Marocains, se trouve converti en collectionneur de poésie faisant l'éloge de Moulay Youssef. La sacralité royale est décrite, non comme elle se manifestait dans le réel, mais comme elle devait être pour régner. Dans *al yomn al wâfi fi mtidâh al janâb al yousofi* Ibn Zidane donne la parole aux poètes, qui dans un effort de reconstitution de la sacralité, dramatisaient l'image du sultan *charif al baraka*. Abd el Ouahed Ben el Mowaz écrit : « et si l'imam vint voir une terre, tout le bien vint et revint » (Ibn Zidane, 1923, p.104). Al 'Abbas Chorfi, écrit : « Sans toi cette religion ne peut être conseils... et ne peut apparaître dans sa lumière et dans sa clarté. Sans toi le soleil de la prophétie ne peut apparaître... dans ses lointains endroits de l'Est... Et l'ignorance ne peut être abolie » (Ibn Zidane, 1923, vol. 1, p.30). Les poètes réenchangent un monde désenchanté.

Ce processus de sécularisation continuera après la mort de Moulay Youssef à Fès, le 17 novembre 1927. La politique de Lyautéy va être abandonnée, et un nouveau monarque avait été investi, suite à une *bay'a*.

Conflit d'intérêts : L'auteur n'a fait état d'aucun conflit d'intérêts.

Disponibilité des données : Toutes les données sont incluses dans le contenu de l'article.

Déclaration de financement : L'auteur n'a obtenu aucun financement pour cette recherche.

References:

1. BALANDIER. G. (1984) *Anthropologie politique*, Paris, Presses universitaires de France.
2. BALANDIER. G. (2006), *le pouvoir sur scène*, Fayard
3. Bulletin mensuel du comité de l'Afrique française, 01 janvier 1916
4. Conférence franco-marocaine, *l'œuvre du protectorat*, Paris, 1916, Tranchant de Lunel, chef des services des antiquités, des beaux-arts et des monuments historiques du Maroc.
5. DAKHLIA. J. (1998). *Le Divan des rois*. Paris, Aubier, collection historique
6. DURKHEIM. E. (1968), *les formes élémentaires de la vie religieuse*, presse universitaire, cinquième édition.
7. EL GHACHI. Mustapha. A (2020) *Al-rihla ila faransa*. Publication de la faculté des lettres et des sciences sociales de Tétouan.
8. ELIAS Norbert (1985) *la société de cour*, Flammarion,, p.136
9. France-Maroc, *revu mensuelle*, 15 janvier 1917, A Paris 4 rue Chauveau la garde, A Rabat-Résidence Maroc, p 30
10. GEERTZ. C. (2012). *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*. Paris : Puf
11. HARRIS Walter (2017). *le Maroc disparu*, Dar Al Amane
12. HIBOU. B et TOZY. M (2020) *Tisser le temps politique au Maroc*. Paris : Kartala,
13. IBN ZIDANE. À (1961) *Al 'Iz Wa Sawla fi ma'âlim nodhom al dawla*, Rabat
14. IBN ZIDANE. (1923), *Al Yomn al wâfir al wâfi fi madh al janâb al mawlawi al yôssofi*, Dâr al ma'rifa
15. LAROUI. A. (2009). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*. Casablanca : Centre culturel arabe.
16. Naçiri. (2010) *Istiqsa*, vol. 3
17. Octave Dupont Xavier Coppolani. (1897), *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger
18. RIVET Daniel, (1998) *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*, vol.1, vol.2, vol. 3
19. RACHIK Hassan (2016), *l'esprit du terrain*, centre jaques Berque, Rabat,
20. SASSON. Albert. (2007), *les couturiers du Sultan*, Marsam
21. TEYSSIER Arnaud. (2004) *Lyautey*, Paris, Perrin,
22. THAREAUD. Jérôme (1921) et Jean, *Rabat ou les Heures marocaines*. Ed. Plon.
23. TYLOR. C, (2007). *L'âge séculier*. Paris : Seuil
24. VEYRE. G. (2006) *fi sohbat as-soltan* (En arabe). Version française Gabriel Veyre, *dans l'intimité du sultan*, 2009