

Sacralité, pouvoir et sécularisation : la monarchie marocaine à l'épreuve du protectorat

Dr. Soufiane Hanoun

Chercheur indépendant en anthropologie politique, Meknes, Maroc

[Doi:10.19044/esj.2025.v21n20p130](https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n20p130)

Submitted: 05 May 2025

Accepted: 25 June 2025

Published: 31 July 2025

Copyright 2025 Author(s)

Under Creative Commons CC-BY 4.0

OPEN ACCESS

Cite As:

Hanoun, S. (2025). *Sacralité, pouvoir et sécularisation : la monarchie marocaine à l'épreuve du protectorat*. European Scientific Journal, ESJ, 21 (20), 130.

<https://doi.org/10.19044/esj.2025.v21n20p130>

Résumé

Cet article analyse les transformations de la légitimité monarchique au Maroc sous le protectorat français (1912–1927), en mettant en lumière le processus de sécularisation de la sacralité royale. Il s'agit de comprendre comment une monarchie historiquement fondée sur la *baraka* et sur un ensemble de rituels sacrés a été progressivement redéfinie dans un contexte colonial. L'étude examine également les formes hybrides de légitimation qui émergent durant cette période charnière. L'analyse repose sur une approche qualitative et anthropologique, appliquée à des sources historiques variées : archives administratives, correspondances diplomatiques, récits coloniaux, presse de l'époque et écrits nationalistes. En mobilisant les outils de l'anthropologie politique (Geertz, Balandier), de la sociologie historique (Elias), et de la théorie du sacré (Durkheim), l'enquête s'attache à reconstituer les séquences rituelles, les transformations symboliques du pouvoir et les reconfigurations des pratiques de cour entre 1912 et 1927. L'étude met en évidence une recomposition progressive de la sacralité monarchique. Le souverain, privé de son monopole sur la violence légitime, voit sa *baraka* se redéployer dans un espace politique traversé par une double logique : tradition islamique et rationalité coloniale. Trois moments sont distingués : une restauration rituelle initiée par le pouvoir colonial (1912–1915) ; une phase de coexistence entre sacralité et sécularisation (1915–1922) ; enfin, une période de désenchantement symbolique (1922–1927), marquée par de nouveaux gestes politiques du sultan. L'article montre que la sécularisation n'a pas

effacé le sacré, mais l'a déplacé et redéfini dans de nouveaux cadres symboliques et politiques.

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

Sacrality, Power, and Secularization: The Moroccan Monarchy under Colonial Rule

Dr. Soufiane Hanoun

Chercheur indépendant en anthropologie politique, Meknes, Maroc

Abstract

This article analyzes the transformations of royal legitimacy in Morocco under the French Protectorate (1912–1927), focusing on the process of secularization of royal sacrality. It seeks to understand how a monarchy historically rooted in *baraka* and sacred rituals was progressively redefined within a colonial framework. The study also examines the emergence of hybrid forms of legitimation during this pivotal period. The research adopts a qualitative and anthropological approach, applied to a diverse set of historical sources: administrative archives, diplomatic correspondence, colonial accounts, contemporary press, and nationalist writings. Drawing on political anthropology (Geertz, Balandier), historical sociology (Elias), and theories of the sacred (Durkheim), the study reconstructs ritual sequences, symbolic transformations of power, and the reconfiguration of court practices between 1912 and 1927. The findings highlight a gradual reconfiguration of royal sacrality. Deprived of the monopoly on legitimate violence, the sovereign's *baraka* was reshaped within a political space shaped by both Islamic tradition and colonial rationality. Three distinct phases are identified: a ritual restoration initiated by the colonial administration (1912–1915); a phase of coexistence between sacrality and secularization (1915–1922); and a period of symbolic disenchantment (1922–1927), marked by new political gestures of the sultan. The study concludes that secularization did not erase the sacred, but rather displaced and redefined it within new symbolic and political frameworks.

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

Introduction

L'une des transformations majeures qu'a connues la monarchie marocaine au tournant du XXe siècle est le passage d'un modèle traditionnel d'exercice du pouvoir à une configuration plus moderne, façonnée en partie par la domination coloniale. L'instauration du protectorat français en 1912, puis espagnol, a marqué une rupture décisive : pour la première fois dans l'histoire politique du pays, un sultan - Moulay Youssef - se trouve dépossédé du monopole de la violence légitime, désormais transférée à une puissance étrangère. Cette situation inédite soulève une question centrale : comment la monarchie marocaine a-t-elle redéfini sa légitimité dans ce nouveau contexte politique ?

Par sacralité, on entend ici l'ensemble des signes, rituels et représentations qui confèrent au souverain une autorité fondée sur le divin, notamment à travers la notion de *baraka*.

L'hypothèse défendue ici est que l'instauration du protectorat a provoqué un affaiblissement de cette sacralité fondatrice, tout en entraînant sa reconfiguration dans un nouveau cadre symbolique, où cohabitent héritage religieux, contraintes coloniales et émergence d'une légitimité de type plus politique et populaire.

Alors que la littérature historique sur cette période met généralement l'accent sur la figure du résident général Lyautey, le rôle du sultan demeure largement sous-exploré. Ni les historiens classiques comme Abdallah Laroui ou Daniel Rivet, ni les travaux plus récents de Beatrice Hibou et Mohamed Tozy n'ont consacré d'analyse approfondie à la culture politique de la cour sous Moulay Youssef. Le présent article se propose ainsi de décentrer le regard en se focalisant sur les formes de sacralité, de rituels et de représentations du pouvoir monarchique dans un moment de recomposition du politique.

Ce travail s'inscrit dans une perspective d'anthropologie historique du pouvoir, inspirée notamment des approches de Clifford Geertz sur le symbolisme du pouvoir, de Norbert Elias sur les configurations de cour, et d'Émile Durkheim sur le sacré comme fait social. Ces cadres théoriques permettent d'éclairer les logiques de légitimation dans une configuration coloniale, où la monarchie, bien que affaiblie sur le plan militaire, continue à incarner une autorité politique et symbolique centrale.

La perspective interactionniste d'Erving Goffman (1973) permet d'interpréter la cour royale comme un espace théâtral, dans lequel le sultan joue un rôle ritualisé face à un public d'acteurs codifiés. La distinction entre l'avant-scène (apparitions publiques, rituels, gestes de sacralité) et l'arrière-scène (espace privé, gestes non ritualisés) éclaire les tensions entre sacralité traditionnelle et logiques profanes introduites par le protectorat. Les rites d'interaction, tels que la prosternation, le silence ou l'évitement du regard,

permettent d'analyser comment le pouvoir monarchique se maintient, se négocie ou s'affaiblit dans ses formes visibles.

La méthodologie adoptée repose sur une approche qualitative et interprétative, combinant l'analyse documentaire et la lecture symbolique des pratiques politiques. Le corpus mobilisé est constitué de sources de première main : journaux arabophones (*as-Sa'ada*, *al-Maghrib*) et publications francophones contemporaines relatant des événements politiques et rituels (sacrifices religieux, processions royales, visites officielles), ainsi que des textes historiographiques produits à l'intérieur du cercle du Makhzen.

L'enquête accorde une attention particulière aux gestes, aux objets, aux espaces et aux formes rituelles de la monarchie, considérés comme des expressions concrètes de la légitimité religieuse et politique. Elle repose sur un principe central de l'anthropologie : les grands événements ne sont pas toujours les plus révélateurs. Ce sont parfois les situations marginales, les rites discrets, les gestes ordinaires ou les éléments considérés comme secondaires par les historiens - un costume, une posture, un détail protocolaire - qui révèlent les structures profondes du pouvoir et les transformations symboliques qu'il subit.

Cette approche s'inscrit à mi-chemin entre induction et déduction : les concepts (sacré, profane, pur, impur, *baraka*, etc.) guident l'observation sans l'enfermer, tandis que l'analyse de situations concrètes nourrit et affine les outils d'interprétation. Le pouvoir monarchique est ainsi saisi non comme une entité fixe, mais comme une construction relationnelle, historiquement située, façonnée par des représentations, des pratiques et des rituels. Une vigilance critique est toutefois de mise face au biais des sources, notamment celles produites par des chroniqueurs proches du pouvoir, souvent enclins à magnifier les figures souveraines. Enfin, l'article s'organise en trois parties.

La première revient sur les fondements symboliques et rituels de la monarchie précoloniale, du règne de Moulay Hassan (1873-1894) à celui d'Abdelhafid (1908-1912).

La deuxième analyse la phase de "restauration rituelle" entre 1912 et 1915, marquée par la tentative coloniale de réactiver certaines formes traditionnelles de légitimation monarchique.

La troisième partie étudie la transformation progressive de la sacralité royale entre 1915 et 1927, en soulignant l'émergence d'un nouveau rapport symbolique entre le sultan et ses sujets, dans un contexte de sécularisation partielle.

Ce travail entend ainsi contribuer aux débats contemporains sur la sécularisation du pouvoir en contexte colonial africain, non pas comme disparition du sacré, mais comme sa reconfiguration à travers de nouvelles médiations symboliques, politiques et culturelles.

Le sultan précolonial: sacralité et rituels politiques

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*¹...) se coagule et forme le noyau du pouvoir, qui assure la sécurité intérieure et la défense des frontières. Et c'est bien cette minorité qui organise l'espace politique. Ce dispositif du pouvoir, formé autour du sultan ou du roi, constitue ce qu'on appelle l'État traditionnel.

Dans ce sens, l'État n'est pas structuré selon une pensée issue de l'idée du contrat social. L'État au Maroc était traditionnel, en ce sens qu'une minorité détenant le pouvoir déployait des stratégies pour accroître sa domination (Balandier, 1984, p. 175). Le *Makhzen*, ou État traditionnel, institue sa légitimité à travers le maintien des rapports politiques avec la monarchie. La légitimation religieuse s'opère grâce à un roi, à la fois prêtre et magicien. Elle repose sur des rites domestiques, des cérémonies politiques réglées par une étiquette, et une symbolique particulièrement riche. La sacralité du roi constitue ainsi le fondement de l'État traditionnel. L'État ne fait pas que servir la sacralité royale : il est fondé sur la préservation du caractère essentiellement sacré de la monarchie.

Le sultan traditionnel ne sort de son palais que lors d'occasions précises : les fêtes religieuses, les mouvements militaires, et la prière du vendredi. Deux dimensions sont à relever *de prime abord* : l'une liée à la force et à la violence (*harka, Mehalla*), l'autre au sacré.

Moulay Hassan est une personne sacrée, héritier de la *baraka*² de ses ancêtres. Sa *baraka* est protégée du monde trivial par l'interdit, qui isole sa personne et la préserve de tout ce qui pourrait altérer sa nature. À la cour du sultan, celui-ci interagit, communique, reçoit, révoque... mais ces actions sont toujours structurées par son rang et sa filiation. Il mange seul. Tous ceux qui l'approchent doivent se déchausser, comme on le ferait pour entrer dans un lieu de culte. On lui embrasse la main, le pied ou le genou pour le saluer. Et pour obtenir une audience, on se place entre ses chevaux ou devant ses canons (Laroui, 1977, p. 112).

Son nom est brodé en lettres d'or dans le texte de la *bay'a*, conservé dans le sanctuaire de Moulay Idris, fondateur de l'État marocain.

¹ Oulémas, pluriel de 'ālim, désignent les juristes musulmans spécialistes des sciences coraniques, acteurs influents dans le Maroc traditionnel.

² La *baraka* est une force spirituelle, à la fois bienfaisante et redoutée, héritée des ancêtres en raison de leur filiation prophétique. Elle désigne la prospérité, la fertilité, la capacité à produire des miracles et à faire croître les biens. Dans l'imaginaire politique traditionnel, le sultan fait rayonner sa *baraka* sur la terre, le ciel et les éléments naturels. Elle est une énergie invisible, comparable à une « électricité spirituelle » selon Clifford Geertz, qui légitime le pouvoir du souverain. Toute atteinte à sa pureté (contact avec l'impur, impiété, défaite, présence étrangère) peut l'affaiblir. La *baraka* est donc un capital sacré que le sultan actualise à travers ses gestes, ses apparitions et ses victoires.

Sa *baraka* peut agir sur les hommes comme sur la nature. Les lieux où il plantait son *Afrag* (tente sultanienne utilisée lors des campagnes militaires) sont souvent transformés en lieux de visites rituelles. Les membres des tribus appliquaient ses vêtements sur leurs visages pour bénéficier de sa *baraka*.

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 sultanienne, laquelle passe impérativement par la préservation de sa *baraka*. Le mouvement et l'énergie investis par Moulay Hassan pour la sauvegarde du Maroc indépendant et la protection de sa légitimité – c'est-à-dire de sa *baraka* – sont, selon l'anthropologue, remarquables.

Or, le mouvement n'est pas une règle absolue. Le rite de la *harka*³ et le recours à la force, tant physique que symbolique, ne sont pas systématiques. La monarchie met en œuvre des stratégies rituelles pour renforcer sa légitimité et répondre aux attentes de la population.

Moulay Hassan, bien qu'inscrit dans un contexte où le mouvement était une nécessité politique et militaire, choisit parfois de s'effacer et d'attendre. Lors de la sécheresse de 1877, tout en étant contraint de pacifier le pays et de manifester sa présence, le sultan préféra rester à Marrakech, *par pitié pour ses sujets*, écrit Ibn Zidane (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 214). Le sens de cette attente renvoie à une volonté de ne pas abandonner la ville à son sort. L'interprétation de l'historien éclaire la signification de la sédentarité dans ce contexte. Attendre et se cacher ne traduisent pas un comportement erratique, tel que décrit par Jocelyne Dakhliya (Dakhliya, 1998, pp. 230–233), mais relèvent d'un rituel ancré dans la tradition monarchique. L'ubiquité du prince peut être une coutume, mais elle n'est pas une règle générale. L'attente du souverain signifie l'espoir de voir sa *baraka* agir sur les hommes et sur la nature.

Le commentaire d'Ibn Zidane nous éclaire davantage : il affirme que les fruits de l'attente du souverain se manifestèrent. La pluie tomba et le cours normal de la vie reprit. Mais, en contrepartie, le sultan tomba malade. Ces deux événements semblent, dans la conscience de l'historien, liés par une relation de causalité. L'effort secret consenti par le souverain l'aurait épuisé.

Ce rituel de l'attente convoque l'image du *sultan-chérif*⁴, détenteur du pouvoir d'intercéder auprès de Dieu au jour de la résurrection, et capable de guider ses sujets vers le bien-être ici-bas. Ce rituel mobilise un ensemble de savoirs, de symboles et d'images fortes qui réactivent la mémoire collective

³ Expédition punitive, désignée en arabe par le terme *harka* (littéralement : mouvement). Un vieux dicton marocain dit : « *fî al-ḥaraka baraka* », ce qui signifie : « dans le mouvement réside la baraka ».

⁴ Chérif désigne un descendant du Prophète Muhammad. Tous les *chorfas* (pluriel de *chérif*) sont issus de la famille prophétique et jouissent d'un prestige religieux particulier.

autour de la figure du *sultan chérif-baraka*. Attendre, c'est déployer un effort invisible, que le souverain ne décrit pas et que ses sujets ne commentent pas. L'image que Hassan Ier donne à voir est celle d'un souverain dévot, capable d'accomplir des miracles pour sauver ses sujets. Le symbole ici mis en œuvre est celui de l'invisibilité du souverain.

Cet aspect sédentaire est souvent moins valorisé (Dupont & Cappolani, 1897, pp. 87–93), car un bon sultan est censé être en perpétuel mouvement. Mais le contexte impose parfois de mobiliser la valeur de l'attente, du retrait, afin de renouveler le lien entre le souverain et ses sujets, un lien fondé sur la providence et l'attention qu'il accorde aux musulmans.

Il arrive, lors de périodes difficiles – comme les épidémies –, que l'on se tourne vers une figure mystique pour implorer la préservation divine. Al-Naciri en témoigne : sous le règne de Moulay Abderrahmane, une épidémie frappa le nord du pays. Le *cheikh* Abū 'Abdellāh Muḥammad al-Ḥarrāq en fut atteint et mourut. Selon l'historien, la fin de l'épidémie coïncida avec la mort du *cheikh* (Naçiri, 2010, vol. 3, p. 318). C'est ainsi que le saint est reconnu dans sa région, et que le sultan se légitime dans l'ensemble du pays.

Sauvegarder la force spirituelle ne passe pas nécessairement par un mouvement énergétique, comme le souligne Clifford Geertz (Geertz, 2012, pp. 197–213). L'attente, l'ubiquité et la sédentarité – dans leur rapport au cosmos et à la communauté – sont aussi des rituels de l'État traditionnel, mobilisant la puissance de la *baraka* du souverain.

Après la guérison du corps du royaume et celle du sultan (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, p. 215), des poètes vinrent le féliciter pour sa convalescence, soulignant le lien entre sa personne et les nuages (Ibn Zidane, 2008, vol. 2, pp. 216–222). Ce lien suggère que le corps du souverain est en relation directe avec son royaume. L'impureté menace le corps du sultan, et par ricochet, met en péril la santé du royaume tout entier.

L'*impur* peut être une simple lettre adressée directement au sultan. Moulay Hassan ne la touche qu'en interposant son *selham*⁵, observe Walter Harris. Séparer ses doigts des missives chrétiennes peut être interprété comme un geste d'indépendance politique, qui ne se réfère pas au territoire mais à la religion comme fondement du pouvoir. 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), car tout ce qui touche au royaume est en puissance lié au corps du souverain. Ainsi, le moindre changement dans les détails de la vie de cour revêt une portée politique et symbolique majeure.

⁵ Manteau traditionnel, également appelé bernus, constituant une pièce essentielle du costume officiel du souverain.

Le sultan Moulay Abdelaziz fréquenta, plus que tout autre souverain marocain, les chrétiens : chroniqueurs, journalistes, marchands d'automobiles... Cette fréquentation, jugée excessive par les citadins, fut interprétée comme une perte de *baraka*, ce qui eut de lourdes conséquences. Abdelaziz vivait chaque infime modification du cérémonial de la cour comme un drame.

Lors de la réception de Sir Arthur Nicholson en 1902, Walter Harris - alors proche du sultan - lui présenta le projet de 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 finit par céder. Au lieu d'une cérémonie en plein air, il accorda l'audience dans une salle du palais. Toutefois, il fut contraint de se justifier auprès de l'opinion publique : « 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).

Ce fut le seul élément du protocole modifié. Moulay Abdelaziz conserva même le dispositif du 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 interdépendance avec les autres. Modifier un seul détail peut non seulement être perçu, mais être interprété comme le signe d'une faiblesse du sultan - et donc de l'affaiblissement de sa *baraka*.

La configuration sociale de la cour imposait des règles strictes dans l'espace de la cour. Ceux qui approchaient Moulay Abdelaziz devaient être pieds nus (Veyre, 2009, p. 96). Les serviteurs détournaient le regard du sultan, incapables de le fixer en face, car tout face-à-face avec le sacré était perçu comme dangereux.

Ce lien étroit entre le royaume et le corps physique du souverain interdisait à Moulay Abdelaziz de traverser la mer. Il souhaitait se rendre en France, mais il ne le pouvait pas : franchir l'eau aurait symboliquement mis en péril sa *baraka*.

Le rapport entre le corps du souverain et son pouvoir politique ne se définit pas par le territoire, mais s'inscrit dans un système symbolique plus large, où pureté et *baraka* structurent la conduite royale dans ses moindres détails.

Le corps, le pur et l'impur

Le corps du sultan est en lien étroit avec la nature et le politique. Le commentaire d'un journaliste du *Times*, habitué de la cour de Moulay Hassan,

décrivait ainsi la réception 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 chrétiennes peut être interprété comme un geste d'indépendance politique, fondé non pas sur le territoire, mais sur la religion comme référence majeure du pouvoir.

La monarchie de Moulay Abdelaziz, fils de Moulay Hassan, connut certains changements. Le souverain s'ouvrit davantage aux étrangers (*chrétiens*, selon le lexique de l'époque). Cette fréquentation jugée excessive des hôtes anglais et français fut interprétée comme un éloignement de son rôle d'*Amīr al-Mu'minīn* (commandeur des croyants). Ses actions furent perçues par la population comme une perte de *baraka*, car toute fréquentation des chrétiens était considérée comme *impure*. Or, dans la culture de cour, le sultan était reconnu comme une personne sacrée.

Gabriel Veyre rapporte que le visage du souverain était toujours dissimulé derrière un mouchoir blanc lorsqu'il riait. Même les expressions de son visage ne devaient pas être vues, y compris par les habitués de la cour. Les serviteurs détournaient leur regard lorsque le sultan les surprenait en train de travailler : « Ils lui tournent le dos » (Veyre, 2009, p. 97). Tout face-à-face avec le sacré est perçu comme dangereux. La pureté du visage du sultan redoute l'impureté du regard profane.

Durkheim écrit : « 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 participent à sa protection en instaurant des interdits. Les hôtes européens, par exemple, étaient tenus d'ôter leur chapeau en sa présence. Abdelaziz, une fois informé, abolit cette règle. Il est utile de rappeler ici que le sultan souhaitait voyager en France, mais il ne le pouvait pas : un sultan ne quitte jamais son royaume en traversant la mer, de peur de perdre sa *baraka*. Celle-ci, en tant que bienfaisance, force de multiplication des biens et pouvoir miraculeux, craint d'être souillée par tout contact *impur*.

La communication avec le sultan passe par un intermédiaire : son porte-parole. Walter Harris remarque que, même si le souverain avait modifié le protocole de réception des représentants étrangers, il avait tout de même conservé l'intermédiaire verbal. Les visiteurs de la cour d'Abdelaziz

respectaient toujours l'ancien cérémonial : se déchausser, s'approcher 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 pieds nus » (Veyre, 2009, p. 96).

Lors de la réception du grand vizir, par exemple, celui-ci entra en se prosternant plusieurs fois devant le souverain, puis attendit que le sultan lui donne la parole (Harris, 2017, p. 31). Nul ne peut, quelle que soit sa position dans le *Makhzen*⁶, prendre la parole de sa propre initiative devant le sultan. Le silence est une marque de soumission et d'allégeance devant une figure sacrée.

La sacralité royale est également protégée par l'ombre du parasol, car la lumière est réputée nuire à la *baraka* (Rachik, 2012, pp. 7–40). Cette force propre au sultan lui permet, selon l'expression de Clifford Geertz, « de régner partout, mais de ne gouverner que par endroits » (Geertz, 1997, p. 91). Lors des mariages célébrés au palais royal, tous les mariés sortaient en dissimulant leur visage sous la capuche de leur *burnous*. Sauvegarder la *baraka*, c'est aussi la préserver de la lumière.

Lors des apparitions rituelles du souverain, le visage impassible, la monture royale et le parasol imposent une distance entre lui et le monde profane.

Sacralité et sécularisation

L'institution du protectorat français au Maroc a produit une rupture avec le passé sacré de la monarchie. Pour la première fois dans l'histoire politique du royaume, un sultan se trouve privé du 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'émergence de nouvelles idées politiques liées à une conception de la sécularisation. Il est utile de rappeler que les théories de la sécularisation sont souvent associées à la séparation entre le politique et le religieux, entre le public et le privé. Or, le cas de l'acteur politique que nous examinons présente des traits de sécularisation qui ne correspondent pas à cette seule conception. Les perspectives théoriques esquissées par Charles Taylor dans *L'Âge séculier* ne concordent pas toujours avec des expériences empiriques et culturelles différentes.

⁶ Makhzen : désigne l'État traditionnel ou patrimonial au Maroc. Il fonde son autorité sur le statut religieux du sultan et le pacte d'allégeance (*bay'a*). S'imposant d'en haut, il mobilise force militaire, bureaucratie et alliances avec les *cheikhs*, *marabouts* et notables pour lever l'impôt, protéger les frontières (comme lors de la harka de Moulay Hassan vers le Sous), arbitrer les conflits tribaux et gérer les crises. Le *Makhzen* dispose du droit de confisquer les biens (*rakaba*, *tatriq*). Ses agents — *oulémas*, *chorfas*, chefs militaires, marchands, *caïds* — sont nommés par le sultan, souvent issus de son entourage. Non rémunérés officiellement, leurs fonctions constituent leur principale source d'enrichissement.

Trois étapes peuvent être distinguées dans ce processus. La première (1912-1915) est relative à la relégitimation de la monarchie marocaine. La deuxième (1915/16–1922) marque une nouvelle dimension de la monarchie. La troisième (1922-1927) constitue le couronnement de ce processus, caractérisé par l'apparition de nouvelles fonctions royales. Que devient la force religieuse du sultan sous le protectorat ? La politique coloniale a-t-elle réussi à conserver la légitimation religieuse de la monarchie ? Quel a été 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 à justifier ses actions devant un peuple incrédule. Pour ce faire, Lyautey imposait un principe politique clair : « tout sauvegarder pour tout conquérir ». Ce principe fut appliqué dans le quotidien du sultan, dans ses apparitions officielles et ses déplacements. Quel a été l'impact de cette politique de sauvegarde sur la légitimité religieuse du souverain ?

La relégitimation commence dès les premières années du protectorat, par la reconstitution de l'image du sultan sacré. Tout un effort de restauration, dirigé par Lyautey, est mis en œuvre. Le règne de Moulay Hassan (1873-1894) sert de référence. Un savoir historique est mobilisé, notamment lors du voyage vers le sud et de la *harka* contre El Hiba. Cette reproduction de l'image expressive du sultan sacré exigeait une étude approfondie à chaque déplacement. Même les anciens campements des *Mehallas* des sultans précédents étaient exploités. Des contemporains de Moulay Hassan furent interrogés sur les lieux exacts où le sultan plantait son *Afrag* (Rivet, 1998, vol. 1, p. 173).

L'équipe de Lyautey était composée d'agents français et algériens au passé *fassi* et *rbatī* : Gaillard, Mercier, Renier, Nehil, Ben Ghabrit, ainsi que de vieux serviteurs du *Makhzen* contemporain de Moulay Hassan (Rivet, 1998, vol. 1, p. 174). La reconstitution exigeait l'isolement du sultan de toute présence européenne, laquelle avait discrédité ses prédécesseurs Abdelaziz et Abdelhafid. En 1912, Lyautey écrit : « J'ai écarté soigneusement de lui toutes 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).

Obliger le monarque à monter à cheval, malgré son souhait de conduire une automobile, exprime cette volonté de recréer l'État traditionnel. La

légitimation des actions coloniales passait impérativement par la relégitimation de la monarchie. Cette reconstitution, dans les premières années du protectorat, produit un effet de distanciation du sultan vis-à-vis des affaires de l'État. La Résidence formait le sultan idéal du protectorat. Moulay Youssef, souvent à Marrakech, recevait de Lyautey des instructions sur sa conduite à adopter avec les Européens (Rivet, 1998, vol. 1, p. 174). C'est à partir de ce moment que la dimension traditionnelle commence à coexister avec d'autres codes de conduite.

Peu à peu, confiné et isolé, Moulay Youssef apprend le métier de sultan. Ses réactions restent conservatrices, mais traduisent un intérêt croissant pour les affaires publiques. Il conteste, certes tardivement, la politique des grands caïds. 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 proches collaborateurs de Lyautey s'impliquaient activement dans son projet. Mais à force de vouloir reconstituer la monarchie, la figure passive de Moulay Youssef risquait de tourner à la caricature. Toutefois, Lyautey, le plus proche du souverain, est le seul, selon Daniel Rivet, à ne jamais se moquer de lui ni le mépriser (Rivet, 1998, vol. 1, p. 172). Le respect des codes de l'Autre a renforcé la relation entre les deux hommes, ce qui influencera l'identité politique et culturelle du sultan.

Le caractère malléable et docile de Moulay Youssef facilite l'application du principe lyauteyen. Lors des voyages, les agents de l'administration coloniale sont dissimulés. Tout est restitué par référence au règne de Moulay Hassan. La construction de l'*Afrag* avant le départ, la contribution des membres du *Makhzen* à l'installation de la tente sont essentielles. Toutefois, certains rites traditionnels furent marginalisés : la consécration de l'*Afrag* par la lecture des livres sacrés de la monarchie ne fut pas observée lors de la préparation du voyage de 1916 (France-Maroc, Revue mensuelle, 15 janvier 1917, p. 30).

L'isolation du souverain au sein de son cortège, les réceptions et les audiences suivent les codes traditionnels. Malgré cette pompe orchestrée par la Résidence, la sacralité royale émanait de façon ponctuelle, notamment lors des apparitions publiques du monarque dans une ambiance traditionnelle. Lors du voyage de Rabat à Fès en 1926, des plaignants se réfugient - selon des journalistes présents - « sous les canons », ou entre les chevaux du sultan, pour demander audience (France-Maroc, Revue mensuelle, 15 janvier 1917, p. 32). Le commentaire du journaliste témoigne de la survie de l'autorité religieuse du souverain : « 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 » (ibid.).

Approcher le sultan dans une ambiance traditionnelle (*Mehalla*) suit un protocole codifié : « À l'appel du caïd *mechouar*⁷, l'homme s'avance, se prosterne et embrasse la terre à quelques mètres du *Siouan*⁸, puis progresse courbé, se prosterne de nouveau, embrasse la *belgha* (babouche) du maître, et là, tout près, agenouillé, tête inclinée, 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 son personnel exécute la *bendeqa*⁹ sur son passage » (France-Maroc, Revue mensuelle, 15 janvier 1917, p. 32). Cet ensemble de geste, de silence, de parole rituel, de regard correspond à ce que Goffman (1973) appelle les rites d'interaction. Ces séquences réglées et codifiées permettent de maintenir le rôle du sultan sacré dans l'espace public.

La *Mehalla* de 1916 comprend des armes lourdes et une importante artillerie. Les armes, les munitions, l'*Afrag* et les femmes traversèrent la rivière Bou-Regreg¹⁰ par un bac à vapeur, tandis que le sultan et ses accompagnateurs la franchirent à cheval, comme au temps de Moulay Hassan. Il s'agit d'une mise en scène, d'une théâtralisation du pouvoir, qui continue de monopoliser la force spirituelle.

Les célébrations religieuses réjouissent Lyautey, qui commente ainsi le premier *Aïd el-Kebir* : « De l'avis des plus hauts fonctionnaires du *Makhzen* et des notables présents, il faut remonter aux plus belles années de Moulay Hassan pour retrouver à cette fête un pareil éclat », déclare-t-il (Rivet, 1998, vol. 1, p. 174).

La mise en scène du pouvoir royal, tant lors de ses déplacements que des fêtes religieuses, a une portée politique. Les journaux couvrant le voyage de 1916 signalent qu'il n'était pas perçu comme rassurant pour le monarque. Pourtant, en traversant les tribus Zemmour et Zaer¹¹, le sultan fut accueilli non seulement par des acclamations, selon le *Bulletin mensuel du comité de l'Afrique française* (1er janvier 1916, p. 379), mais aussi par une quête de sa *baraka*. Nous ne disposons malheureusement ni de la description des gestes

⁷ *Mechouar* : place attenante au palais royal (*Dār al-Makhzen*), espace intermédiaire entre le public et le privé, servant notamment à la tenue de cérémonies officielles comme la *bay'a*.

⁸ *Siouan* : espace symbolique situé devant la tente royale (*Afrag*) ou dans la cour du palais, où le sultan reçoit les audiences. Il marque la limite entre l'espace des sujets et la présence sacrée du souverain.

⁹ *Bendeqa* : geste rituel de prosternation devant le sultan, accompagné de la formule « *Lā ybārek fī 'umr sādī* » (« Que Dieu accorde à jamais la *baraka* à mon maître »). Le terme dérive du verbe *bendeq*, utilisé pour désigner cette acclamation de loyauté et de soumission.

¹⁰ La rivière Bouregreg sépare les villes de Rabat et Salé. Sa traversée, notamment à cheval par le sultan et son entourage, renvoie à un geste symbolique de fidélité aux pratiques du règne de Moulay Hassan, opposé à la modernité incarnée par le bac à vapeur.

¹¹ Les tribus Zemmour et Zaer, situées dans le centre-ouest du Maroc, entre Rabat, Khémisset et Tiflet, faisaient historiquement partie des régions où le passage du sultan lors des *Mehallas* était interprété comme une source de *baraka*. En 1916, elles accueillirent Moulay Youssef dans une démarche marquée par des gestes symboliques de dévotion et de respect.

par lesquels cette *baraka* fut recherchée, ni des mots qui l'exprimaient. Mais cette manière de l'approcher témoigne de la survivance de la croyance en la *baraka* du sultan dans l'esprit 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* orientent les actions de Lyautey. Ses pratiques de restauration deviennent progressivement plus muséologiques qu'authentiques (Hibou & Tozy, 2020, p. 82). Les vizirs entourant le sultan sont pieds nus, « car aucun musulman n'a le droit de se présenter chaussé devant le commandeur des croyants » (*Les Annales politiques et littéraires*, 29 octobre 1916, p. 459). Et personne n'a le droit de lui adresser directement la parole, pas même le résident général, précise le même journal.

Le discours de la presse exagère cet aspect religieux du monarque afin de contrebalancer les soulèvements de figures comme El-Raisuni, que l'on soupçonne alors de vouloir rentrer à Fès (*Les Annales politiques et littéraires*, 29 octobre 1916, p. 459). L'administration coloniale cherche à réactiver le pouvoir d'arbitrage du sultan pour instaurer un équilibre politique. La presse insiste sur les lieux de culte visités, les *chorfa* rencontrés, les femmes du harem royal, les itinéraires suivis - tout est mobilisé pour mettre en scène l'aspect religieux de la monarchie et souligner la continuité de sa légitimité spirituelle. On affirme que, avant son voyage, Moulay Youssef faisait le tour des mosquées de Rabat : « Quatre années s'écoulèrent pendant lesquelles Moulay Youssef s'instruisit dans les préceptes du Coran » (ibid., p. 458).

Pourtant, malgré les exagérations relayées par la presse, la sacralité royale du souverain et de la famille régnante persiste - mais sous une forme renouvelée. Un épisode en témoigne : en mai 1916, le fils aîné du sultan Moulay Youssef se rend de Rabat à Fès pour visiter le sanctuaire de Moulay Idriss. Son entrée dans la ville prend un caractère officiel : musiciens, garde noire, et tout l'apparat de l'État traditionnel sont mobilisés.

Tranchant de Lunel, alors aux côtés de Lyautey, assiste à l'arrivée du jeune prince dans la vieille capitale. Âgé d'une dizaine d'années, le prince s'avance vers les portes de la ville. « Une foule en délire », écrit De Lunel (*Conférence franco-marocaine, L'œuvre du protectorat*, Paris, 1916, p. 275). L'enfant lève alors l'index vers le ciel pour bénir l'entrée de la ville de sa *baraka*. La foule, exaltée, pousse des youyous tandis que l'héritier franchit la porte de *Bab Segma*¹², qu'il vient symboliquement de consacrer par ce geste. Nous n'avons pas trouvé dans l'historiographie de Naçiri ou d'Ibn Zidane un geste équivalent par lequel un sultan ou un prince aurait béni une porte ou un

¹² Bab Segma : l'une des portes historiques de la ville de Fès, située sur l'enceinte nord-ouest. Elle fut symboliquement bénie par le fils du sultan Moulay Youssef lors de sa visite en 1916, marquant une entrée rituelle chargée de *baraka*.

lieu. Ce geste est une interprétation du colon, bras droit de Lyautey - une lecture du signe, investissant un mouvement d'une charge symbolique. Il s'agit peut-être d'un geste porteur *en puissance* de *baraka*, mais non *en acte*, faute de certitude sur sa réception par la population.

Toutefois, la réaction de la foule, telle que décrite, reste significative : elle témoigne que la présence du sultan ou de ses fils demeure un événement chargé d'émotion et d'espérance. La *baraka* royale, bien qu'historiquement transformée, continue de structurer la perception populaire du pouvoir.

Si la *baraka* continue d'imprégner certains gestes princiers - comme la bénédiction de la porte de *Bab Segma* par le jeune héritier -, elle ne suffit plus à maintenir l'ancien dispositif symbolique. Dans les cérémonies officielles, les codes d'isolement du souverain se relâchent. Moulay Youssef s'autorise alors une nouvelle forme de proximité, brisant les distances sacrées pour s'ouvrir à une vie plus ordinaire.

Sacralité et sécularisation, distance et proximité

À partir de 1915, une autre dimension de la monarchie commence à émerger. Pour la première fois, un sultan sort de son palais, non pour prier ou conduire une expédition, mais pour visiter une exposition. Le 23 septembre 1915, à Casablanca, le sultan, accompagné du résident général, du colonel Calmel et de l'état-major de la Résidence, effectue une visite officielle dans l'enceinte de l'exposition (Le Journal général, 25 et 28 novembre 1915, nos 3181–3182). Il arrive en voiture, la foule se presse autour de sa garde. Les vizirs et caïds du Nord et du Sud, richement vêtus, accueillent Moulay Youssef, mais aucun ne se prosterne devant lui ni ne suit le protocole d'antan. Même les serviteurs hésitent, ne sachant comment servir leur maître dans cette nouvelle ambiance. Le monarque visite les pavillons, puis repart en voiture. Aucun signe distinctif de sacralité n'apparaît : ni cheval, ni parasol, ni lance. Le sultan remplace son visage impassible par un sourire cordial, serre la main des personnalités françaises et écoute attentivement les explications du guide. Cette nouvelle façon de saluer marginalise l'identité religieuse de l'interlocuteur. On rappellera que la séparation entre la main du monarque et les missives européennes était jadis une règle. Le rôle du monarque sacré s'effondre peu à peu (Goffman, 1973).

Le matin du 24 septembre, en revanche, la prière collective du vendredi retrouve tout l'apparat de l'État traditionnel, soigneusement orchestré par l'administration coloniale : étendards, carrosse royal, cheval, parasol, chasse-mouches, etc. Une ancienne fonction réapparaît : *Mūl chokkara*, chargé de distribuer les aumônes. La structure du cortège, cependant, est modifiée : des agents coloniaux encadrent le défilé, des cyclistes l'accompagnent, et une automobile transporte les jeunes princes (Le Journal général, 25 et 28 novembre 1915, nos 3181–3182).

Cette transformation constitue une greffe de l'État moderne dans la structure traditionnelle. L'apparence est celle du cortège ancien, mais la modernité s'y infiltre et en modifie la structure culturelle.

Le cortège royal, symbole de la structure politique, se trouve détourné de son sens sacré. Le 24 octobre 1916, une foule composée de militaires, de fonctionnaires en grande tenue, de femmes françaises en robe claire et de cavaliers arabes se rassemble sur la place du *mechouar*. Le sultan paraît à cheval, sous son parasol, accueilli par Lyautey ; un défilé militaire s'ensuit (*Les Annales coloniales*, 31 décembre 1916, p. 3).

La cour continue de fasciner, mais sous une autre forme. Les représentants des tribus, habitués à une mise en scène religieuse, se trouvent face à un spectacle spectaculaire, mais dépourvu de sens sacré. Le rôle du sultan sacré se dilue dans celui d'un homme politique, porteur d'une nouvelle forme de légitimité populaire. Il adopte de nouvelles habitudes : il n'impose plus le baise-main, ne conserve plus un visage impassible, salue d'une main sur la poitrine. Il accepte de présider des événements mondains à cheval et sous le parasol. Ces usages détachent les symboles de leur sens religieux pour leur conférer une dimension politique. Deux sens coexistent dans cette nouvelle monarchie.

À force de paraître en voiture, d'être acclamé en dehors des occasions religieuses et d'inaugurer des événements mondains, les fêtes religieuses perdent de leur éclat (Ibn Zidane, 1961, p. 181 ; Rivet, 1998, vol. 1, p. 174). Sous Moulay Hassan, les rites de cour revêtaient une importance extrême : les invités recevaient des convocations écrites, et aucune absence n'était tolérée. Les rites servaient à rapprocher ou à sanctionner. Après 1912, cette structure s'efface.

Geertz notait déjà : « On ne distingue pas la procession royale d'un raid » ; toute apparition publique était un acte d'État. Modifier le cérémonial était risqué. Les éléments du cortège structuraient un ordre symbolique destiné à protéger la sacralité de toute souillure.

Un exemple illustre cette transformation. Deux jours après sa visite officielle à la Foire de Rabat, le 25 septembre 1917, le sultan retourne à la foire de son propre chef, accompagné uniquement du grand vizir et du conseiller du gouvernement chérifien (Rivet, 1998, vol. 1, p. 174). Il se détache du cérémonial d'apparition et de la tutelle française, s'exposant comme un souverain ordinaire. Cette apparition individuelle marque une volonté de se rapprocher du peuple. Les rapports d'interdépendance de la cour traditionnelle se désagrègent. Les modifications du protocole ne sont plus perçues comme dangereuses. Contrairement à Abdelaziz, qui dut justifier toute entorse au cérémonial, Moulay Youssef interagit librement avec civils et militaires, hommes et femmes.

Il se libère des interdits, comme le souligne le *Bulletin de l'Afrique française* (1917, p. 377). Un journaliste note : « J'avais déjà eu l'honneur - écrit-il - l'an dernier d'être présenté à *Sidna*, et de le suivre à travers les boutiques ; il semblait marquer alors quelques timidités, ne parlant guère et peu à l'aise en nombreuse compagnie européenne ; mais sans doute il regardait très attentivement... » (ibid.).

Cet instant témoigne de l'effacement de la distance symbolique : on perçoit même sa timidité. Une nouvelle situation émerge pour la monarchie : une rupture douce avec le passé et la recherche d'une autre légitimité.

Le temps et l'espace de cette visite sont de nature séculière. L'absence de suite, de cavaliers, de signes de sacralité, affaiblit la figure du sultan sacré, désormais cantonnée à quelques moments et espaces précis (prière, *musallā*, *Mehalla*). Rappelons que la dernière *harka* documentée fut celle de Rabat à Fès, en 1916. La disparition de ce type d'apparitions traditionnelles est structurellement liée à l'évolution de la cour elle-même, affectant les rapports sociaux qui s'y déploient, notamment ceux des femmes, et fragilisant les espaces autrefois inviolables du sultan.

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 (*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*¹³. 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

¹³ Fête marquant la fin du mois de ramadan, l'Aïd al-Fitr est célébrée par une prière collective que le sultan préside dans un espace ouvert appelé mussalla.

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*¹⁴), 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 médecine¹⁵.

Moulay Youssef fit appel à la médecine pour soigner son épouse, Lalla Aïcha. Plus significatif encore : c'est cette dernière qui exprima elle-même le souhait d'être examinée par un médecin. L'examen fut réalisé par le docteur Mani, un médecin français qui avait auparavant exercé comme médecin personnel de Moulay Abdelaziz à Tanger.

Le recours à un médecin homme, de surcroît européen, pour un examen gynécologique constitue un fait sans précédent dans l'histoire de la cour. Un traitement de trois mois fut prescrit. Quelque temps plus tard, Lalla Aïcha annonça à son époux qu'elle était enceinte. Le sultan manifesta une grande joie. La grossesse fut même suivie à distance par le docteur Mani (Sasson, 2007, p. 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.

¹⁴ Tahaddor (*tahaddur*, تَحَضُّر) : terme arabe employé pour désigner la civilité associée à la vie urbaine et à l'ouverture à d'autres modes de vie. Dans les sociétés arabes, notamment au début du XXe siècle, il pouvait qualifier des comportements perçus comme « modernes », tels que le fait de conduire une voiture, d'adopter un habillement européen ou de respecter les codes de conduite urbaine. Le mot renvoie à une forme de modernité valorisée par les élites locales, distincte du seul regard colonial.

¹⁵ L'idée de la médecine n'est pas étrangère à la cour marocaine. Les sultans saadiens avaient déjà recours à des médecins, tout comme Mohamed IV, Moulay Abdelaziz ou Moulay Abd el Hafid par la suite. Ce qui apparaît véritablement nouveau, toutefois, c'est l'introduction de la médecine à l'intérieur de l'espace domestique féminin du palais.

Cette évolution n'est pas totalement inédite : on sait que Moulay Abdelaziz faisait soigner ses épouses, bien que les consultations se déroulaient derrière un voile. Avec Moulay Youssef, un seuil semble cependant franchi : le recours explicite à un médecin pour un examen gynécologique marque une rupture.

Alors que les sultans précoloniaux recouraient généralement à la médecine pour accroître leur vigueur physique ou renforcer leur capacité à s'imposer par la force, cette nouvelle pratique médicale révèle un glissement vers d'autres usages du savoir médical, touchant à l'intimité du palais et à la santé des femmes du souverain.

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. Cette dimension moderne va permettre l'apparition d'autres aspects de la monarchie marocaine. Le sultan ne sera dès lors plus seulement cette autorité sacrée capable de gouverner le monde par la seule force de sa *baraka*, mais un souverain parmi les hommes, inscrit dans la réalité du *dunya*, ce bas-monde.

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 Sheikh 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 *Sultan ad-dunya*. « Ils suggèrent qu'on dise 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-dunya* » (Rivet, 1998, vol. 2, p. 94). Cet échange montre que les deux principes de légitimité

(contractuel : *bay'a*¹⁶, et spirituel : *baraka*) ne sont plus reconnus pour Moulay Youssef. Il représente, pour eux, la rupture avec la sacralité d'Abdelaziz et Abdelhafid. Moulay Youssef 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*, les visites de sanctuaires, et la fréquence des apparitions du souverain dans des contextes traditionnels continuaient de reproduire les anciens rituels d'approche : embrasser la terre, se réfugier sous les canons, chercher sa *baraka* lors de ses déplacements. Toutefois, lorsque le souverain apparaît dans un espace séculier, lors d'événements extérieurs au calendrier religieux, la quête de *baraka* s'éclipse, et les rituels changent de sens. L'attachement à la sacralité royale persiste, mais tend à se resserrer dans les seuls événements religieux. Les visites de foires, d'expositions, de chemins de fer ou de défilés militaires assignent au sultan un nouveau rôle, plus politique que religieux. La voiture découverte, l'absence de parasol ou de cheval, et les nouveaux codes de conduite lui confèrent l'allure d'un homme d'État, reléguant la figure du *Calife* et du *commandeur des croyants* à l'arrière-plan.

Entre les deux courants identifiés par Laroui – les *azzizistes* et les *hafidistes*, qui structuraient selon lui la société face à la monarchie – émerge un troisième groupe, plus moderne : celui des lettrés de Tanger. Favorables à l'ouverture sur le monde et à la coopération avec les puissances étrangères, ces lettrés entament, dans le cercle privé, une réflexion inédite sur la séparation entre le politique et le religieux. L'idée que le souverain puisse « régner partout, mais ne gouverner que par endroits » est inactuelle.

La légitimité du sultan n'est plus perçue comme exclusivement fondée sur sa *baraka*, c'est-à-dire son aura spirituelle ou son statut de descendant du Prophète. Même en l'absence de *baraka* manifeste, il demeure sultan. La sacralité n'est pas effacée, mais transformée : le souverain devient, dans le discours des lettrés, un *sultan ad-dunyā*, un homme politique relevant du monde d'ici-bas.

Ce glissement ne signifie pas l'abolition du référent religieux, mais son affaiblissement progressif face à de nouvelles conceptions du pouvoir monarchique. La *baraka* cesse d'être l'unique fondement de la souveraineté : elle coexiste désormais avec d'autres formes d'être – notamment politiques – qui redéfinissent le sens même du sultanat dans la conscience d'une élite intellectuelle en mutation.

¹⁶ La *bay'a* est une cérémonie d'allégeance au nouveau sultan, organisée après le décès de son prédécesseur. Elle réunit les élites du royaume, qui signent un acte officiel dans lequel le nom du souverain est ensuite brodé en or et conservé dans le sanctuaire de Moulay Driss à Fès.

Le tabou de la mer

Pour la première fois de l'histoire et depuis les *Almowahad*¹⁷, 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 le faire. 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, parce 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 *oulémas* 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 sacrée 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'autres contextes 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 la *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'affaiblit. 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.

¹⁷ Dynastie berbère ayant régné sur le Maroc et l'Andalousie entre 1130 et 1269.

D'autres formes du 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*¹⁸, 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 feu¹⁹, 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'asseyait 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, et ses gestes, décrits plus haut, renseignent sur l'abandon symbolique de la sacralité et l'appréciation réelle de la modernité.

¹⁸ La tombe du *Soldat inconnu*, inaugurée en 1921 sous l'Arc de Triomphe, honore les soldats morts pour la France pendant la Première Guerre mondiale. L'invitation faite au sultan Moulay Youssef à y déposer des fleurs en 1926 symbolise l'intégration du Maroc dans la mémoire impériale française.

¹⁹ 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 ».

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.

L'ouverture du monarque ne se limitait pas seulement à la réinterprétation des signes, et des codes rituels. D'autres formes du 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 l'effet, de porter un dessous pourpre. La *'imama*²⁰ qui avait un sens fortement sacré (Kettani, 1923) était marginalisée 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.

²⁰La *'imama* est un turban à forte valeur symbolique dans la cour de Moulay Hassan. Dans la cour marocaine précoloniale, elle était un attribut réservé au sultan, notamment lors des cérémonies religieuses. Son port par d'autres, y compris les princes, nécessitait une autorisation explicite du souverain.

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'adieu. 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'a connues la monarchie marocaine à l'époque du protectorat furent d'abord d'ordre culturel. Le langage politique en témoigne de manière frappante : le lexique traditionnel à forte teneur religieuse - *calife*, *imam*, *mehalla*, *harka*, ou encore *rogui* - disparaît progressivement après l'échec de la révolte d'El Hiba. Ces termes sont remplacés dans le discours officiel par *sultan* ou *mawlana soltâne*. L'expression *Amir al-Mouminin* ne survit que dans des occasions solennelles, comme lors de la réception du président Millerand le 16 avril 1922 ou l'inauguration de la mosquée de Paris le 16 juillet 1926 (*Journal officiel de la République française*, Lois et décrets, 17 avril 1922, p. 4071 ; *La Lanterne*, 16 juillet 1926, p. 1).

Cette évolution linguistique reflète une transformation plus large : le sultan signe désormais par son prénom: *Abu Abdellah Youssef* (*Le Matin*, 12 juillet 1926, n° 15454), désigne le pays comme *le Maroc* au lieu de *al-Iyala chérifa*, et introduit pour la première fois la notion de *peuple* dans ses discours - notamment lors des deux événements précités. L'appellation *nos sujets* ou *notre peuple* vient progressivement remplacer *les musulmans*, marquant un tournant dans la perception des rapports entre souveraineté et communauté.

Ce glissement sémantique ne correspond ni à la séparation du religieux et du politique, ni à celle du public et du privé, telles qu'elles sont décrites dans les théories classiques de la sécularisation (Tylor, 2007, p. 12). La forme de sécularisation mise en évidence ici constitue un troisième type : il ne s'agit pas d'un retrait net du religieux, mais d'un affaiblissement progressif de la centralité du sacré comme référence unique et fondatrice du politique. Autrefois pilier de toute la structure culturelle et politique de la monarchie, le

sacré devient, à l'époque de Moulay Youssef, un élément parmi d'autres dans une configuration symbolique plus large. Le religieux ne disparaît pas, mais il cesse d'organiser à lui seul la légitimité du pouvoir : il est désormais mobilisé à côté d'autres formes de représentation, politiques, esthétiques ou administratives. Il s'agit là d'un processus de relativisation du sacré, qui marque une nouvelle étape dans l'histoire culturelle de la monarchie marocaine.

Cette recomposition s'accompagne de nouveaux modes de légitimation : les gestes du monarque, son sourire cordial, son salut chaleureux, sa proximité avec les sujets deviennent des vecteurs de reconnaissance. Ils annoncent l'émergence d'une légitimité populaire, qui coexiste désormais avec l'héritage religieux, mais le dépasse dans certains contextes symboliques et politiques. Le rôle de l'administration coloniale est ici central. En isolant la monarchie, en la mettant en scène par la politique des égards, et en la transformant en un instrument d'arbitrage traditionnel, le projet de Lyautey restructure la cour selon les besoins coloniaux. La cour ne fonctionne plus comme un lieu d'émanation charismatique, mais comme un théâtre social où les acteurs cherchent la légitimité dans la proximité administrative autant que spirituelle. Même les gestes de respect changent : les hauts dignitaires du Makhzen embrassent collectivement l'épaule du sultan en France, geste nouveau et révélateur de la recomposition des codes.

La monarchie conserve cependant une fonction symbolique importante, mais cette sacralité devient esthétique, poétique et mémorielle. Pour les colons, l'État traditionnel devient un objet d'art ou un vestige muséal ; pour les Marocains, il conserve une charge romantique et affective. C'est dans ce contexte qu'Ibn Zidane, chroniqueur de la dynastie, devient un collectionneur de poésie louant la grandeur du sultan Moulay Youssef dans *Al-Yumn al-wâfi fî madh al-janâb al-Yousoufi* (Ibn Zidane, 1923, vol. 1). Il y cite des poètes comme 'Abd al-Wâhid Ben al-Muwazz et al-'Abbâs Chorfi, qui réenchangent un monde désenchanté par des vers magnifiant la figure du sultan-charif :

« Et si l'imam vint voir une terre, tout le bien vint et revint »
(Ibn Zidane, 1923, p. 104) ;

« Sans toi cette religion ne peut être conseils [...] le soleil de la prophétie ne peut apparaître [...] et l'ignorance ne peut être abolie » (Ibn Zidane, 1923, vol. 1, p. 30).

En somme, cette étude montre que la sécularisation de la monarchie marocaine sous le protectorat se manifeste avant tout par l'affaiblissement de la sacralité royale et la marginalisation des pratiques rituelles qui, jusque-là, en assuraient la protection au sein de la cour. La disparition de certains symboles, la transformation du langage monarchique, et la réorganisation des

formes de présence du souverain témoignent d'un désenchantement du monde monarchique.

La recomposition poétique de la figure du sultan sacré - dans les éloges d'Ibn Zidane ou les vers des poètes - n'est pas une survivance intacte du passé, mais une tentative de réenchancement symbolique, désormais romantique et esthétique, d'une sacralité qui ne s'exerce plus pleinement dans le réel.

Ce processus de sécularisation ne s'interrompt pas à la mort de Moulay Youssef, à Fès le 17 novembre 1927. Il se prolonge et s'approfondit avec l'accession de Mohammed V, qui inaugure une nouvelle phase dans l'histoire de la monarchie : celle d'une légitimation fondée non plus sur le seul sacré, mais sur le soutien populaire, ouvrant la voie à la construction de la monarchie moderne au Maroc.

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*, Paris, 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. Dakhli. J. (1998). *Le Divan des rois*. collection historique, Paris, Aubier.
6. Durkheim. E. (1968). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses universitaires de France, 5^{ème} édition.
7. El Ghachi. M. A. (2020). *Al-rihla ila faransa*. Tetouan, Publication de la faculté des lettres et des sciences sociales de Tetouan.
8. Elias. N. (1985) *La société de cour*, Paris, Flammarion.
9. France-Maroc, *Revue mensuelle*, (1917). 15 janvier.
10. Geertz. C. (2012). *Savoir local, savoir global, les lieux du savoir*, Paris, Presse universitaires de France.
11. Harris. W (2017). *le Maroc disparu*, Casablanca, Dar Al Amane.

12. Hibou. B et Tozy. M (2020) *Tisser le temps politique au Maroc*. Paris : Kartala.
13. Ibn Zidane. A. (1961) *Al 'Iz Wa Sawla fi ma'âlim nodhom al dawla*, Rabat, imprimerie royale de Rabat.
14. Ibn Zidane. A. (1923), *Al Yomn al wâfir al wâfi fi madh al janâb al mawlawi al yôssofi*, Rabat, Dâr al ma'rifa.
15. Laroui. A. (2009). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain*, Casablanca, Centre culturel arabe.
16. Naçiri. (2010) *Kitâb al-Istiçsâ' li-Akhhbâr Duwal al-Maghrib al-Aqçâ*, vol. 3, Casablanca: Dâr al-Kutub.
17. Dupont, O. et Coppolani, X (1897), *Les confréries religieuses musulmanes*, Alger, Adolphe Jourdan. « Source gallica.bnf.fr / Bibliothèque nationale de France »
18. Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tome 1 : *La présentation de soi*. Paris : Éditions de Minuit.
19. Rivet, D. (1998). *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc*, vol.1, vol.2, & vol. 3, Paris : L'Harmattan.
20. Rachik, H. (2016), *l'esprit du terrain*, Rabat, Centre Jaques Berque.
21. Sasson, A. (2007), *les couturiers du Sultan : Itinéraire d'une famille juive*, marocaine. Casablanca, Marsam.
22. Teyssier, A. (2004) *Lyautey*, Paris, Perrin.
23. Thareaud, J. Taraud, J. (1921) et Jean, *Rabat ou les heures marocaines*, Paris, Plon.
24. Tylor, C. (2007). *L'âge séculier*. Paris, Seuil.
25. VEYRE. G. (2006) *fi sohbat as-soltan* (En arabe). Version française : Veyre, G. (2013). *Dans l'intimité du sultan*, Paris : Hachette-BnF.