



# L'évolution du champ religieux marocain au défi de la mondialisation

Mohamed Tozy

DANS **REVUE INTERNATIONALE DE POLITIQUE COMPARÉE** 2009/1 Vol. 16 , PAGES 63 À 81  
ÉDITIONS **DE BOECK SUPÉRIEUR**

ISSN 1370-0731

ISBN 9782804103484

DOI 10.3917/ripc.161.0063

Date de mise en ligne : 15/04/2009

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-internationale-de-politique-comparee-2009-1-page-63?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...  
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



**Distribution électronique Cairn.info pour De Boeck Supérieur.**

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

## L'ÉVOLUTION DU CHAMP RELIGIEUX MAROCAIN AU DÉFI DE LA MONDIALISATION

Mohammed TOZY

*Le modèle d'organisation institutionnelle de la religion sous la forme d'une bureaucratie religieuse ayant le monopole de la production des biens de salut, l'interprétation du dogme et la socialisation des croyants sont menacés, plus que par le passé, par l'apparition de nouvelles églises. Dans le cas particulier du Maroc, où la gestion du culte est prise en charge par l'État, la capacité de fabriquer et de diffuser une orthodoxie religieuse construite sur l'unicité du dogme est de plus en plus limitée à cause de la concurrence de l'islam globalisé dominée par le wahhabisme et chiisme et la diffusion du modèle séculier à travers la pratique politique et administrative de l'État.*

### Introduction

L'islam marocain est officiellement sunnite, mais l'islam historique rend compte de la complexité de cette religion, sa diversité et sa capacité d'adaptation à la demande sociale et au contexte particulier du pays. Dès son indépendance en 1956, le Maroc a fait le choix de se construire une référence à un Islam national territorialisé<sup>1</sup>. Cette construction idéologique, confortée par la formulation très tôt d'une politique publique religieuse, renvoie au malikisme en tant que rite unique, contrairement à d'autres pays où cohabitent plusieurs rites à la fois. Ce choix du rite malikite n'est pas nouveau, il procède d'une longue maturation historique où se sont mêlés le savoir-faire des clercs Andalous accueillis après la *reconquista* et la combinaison d'un puritanisme amazigh (berbère) aussi pragmatique que rigoriste<sup>2</sup>. De ce fait, l'option politique actuelle consistant à insister sur le projet national de l'Islam marocain sur le malikisme, pour le mettre à l'abri du salafisme international ne vient pas de nulle part.

1. EL AYADI M., *Religion, État et société dans le Maroc contemporain*, doctorat d'État, Université Denis Diderot, Paris, 1997.

2. GEERTZ C., *Islam Observed : Religious Development in Morocco and Indonesia*, The University of Chicago Press, 1971.

Le projet d'une religion territorialisée tournant parfois le dos à l'Islam d'Orient a pris dans un premier temps la forme d'une doctrine singulière du pouvoir (califat) et de l'identité nationale. En effet, après avoir amorcé la construction institutionnelle de l'État au lendemain de l'indépendance, les groupes au pouvoir (monarchie et mouvement national) se sont vus obligés de tenir compte de la religion. D'une part parce que les nationalistes avaient déjà intégré le facteur religieux dans la stratégie nationaliste de mobilisation des masses contre le protectorat français et, d'autre part, parce que la construction d'un État-nation centralisé exige un effort de mobilisation et débouche sur une quête de l'unanimité (*wahda*) qui n'était dans ce cas concevable que dans le cadre des valeurs islamiques. En effet, le mouvement national s'était opposé à la colonisation au nom de la référence islamique irréductible à une identité autre et avait fondé le discours sur la nation marocaine sur son identité musulmane. Il faut toutefois, remarquer qu'entre le début des années 1960 et la fin des années 1970, on a assisté à une transformation dans la manière de concevoir la place de la religion dans la construction de l'État. Utilisé d'abord dans sa dimension identitaire qui renvoyait à l'appartenance à un groupe (le monde musulman), avec un minimum de conséquences sur la politique intérieure, l'Islam est devenu, à travers de multiples relectures, un élément fondateur de la praxis politique : il fonctionne comme source de légitimité du pouvoir, et de délégitimation de ses adversaires politiques<sup>3</sup>.

Néanmoins, le Maroc ne pouvait pas rester à l'abri des énormes mutations qu'a connues l'Islam aussi bien au niveau de sa production exégétique que dans ses composantes sociales. Au cours de ces vingt dernières années, les pays totalement ou partiellement musulmans, y compris occidentaux, ont vécu de multiples bouleversements. Une croissance démographique, qui participe de l'explosion démographique décalée du tiers monde. Un milliard de musulmans, majoritairement jeunes. Une urbanisation inédite de cette population amplifiée par un exode massif des ruraux et surtout une mobilité hors des frontières historiques de l'Islam, notamment vers l'Europe.

De ce fait, l'Islam est en passe d'être dissocié d'un territoire bien déterminé aux frontières connues. L'Europe occidentale compte une dizaine de millions de musulmans « sociologiques » (de culture ou de parents musulmans). Ils sont souvent citoyens de leur pays de résidence ou sont en passe de le devenir à la faveur des assouplissements des procédures d'acquisition de la nationalité, sans que cela ne pose de problèmes existentiels importants à la majorité d'entre eux. En Europe centrale et orientale, la chute du mur de Berlin et le redéploiement identitaire des différentes communautés a

3. TOZY M., *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences PO, 1999.

bouleversé la carte des frontières religieuses, aux Balkans, mais aussi en Asie centrale et dans le Caucase.

Ces mutations démographiques et géographiques des sociétés musulmanes s'accompagnent de très forts changements culturels au sortir du mode de production agraire. À partir des années 1970, la généralisation relative de la scolarisation a produit des transformations radicales dans le tissu social. La majorité des jeunes adultes nés après les indépendances sont alphabétisés alors que leurs parents ne le sont pas ou du moins le sont autrement. De ce simple fait, le choc entre générations est devenu inévitable. Il a conduit à une remise en cause de la culture des pères ou du moins à sa reconstitution sur de nouvelles bases et à partir de nouvelles compétences. La performance exégétique, c'est-à-dire le droit et la compétence légitime pour lire et interpréter les textes de la tradition, est désormais totalement déconnectée du système de transmission personnalisée des oulémas. Une nouvelle classe d'intellectuels apparaît qui revendique l'accès direct aux textes sacrés à travers les livres. Comme le rappelait déjà Berque dans le Maghreb entre les deux guerres, le *hifz* (la mémorisation) cède la place à la *moutala'a* (lecture avec prise de note) et le manuscrit jalousement gardé en famille à la Revue de vulgarisation<sup>4</sup> voire au document électronique.

En outre, cette nouvelle génération n'a pas connu le colonialisme. La parenthèse nationaliste qui a légitimé le pouvoir autoritaire des pères est totalement délégitimée par l'incapacité des vieilles élites à prendre en charge un idéal de justice sociale et de changement politique.

Tous ces changements interpellent de nouveaux repères pour identifier l'Islam et en rendre compte dans une perspective dynamique en rupture avec les préjugés essentialistes de certains analystes et le discours prescriptif de la religion officielle.

## **Redéploiement du religieux au Maroc : usages et discours**

### ***L'Islam officiel***

L'option politique actuelle de fonder le projet de « nationalisation » pour ne pas dire d'autochtonisation de l'islam marocain sur le malikisme pour le mettre à l'abri de la vague déferlante du salafisme international n'est pas née du vide. Sa force est de s'appuyer sur une histoire particulière de la production de l'idéologie religieuse par les différents sultans du Maroc et

---

4. BERQUE J., « Ville et Université. Aperçu sur l'histoire de l'école de Fès », *Revue historique de droit français et étranger*, volume XXVII, 1949.

encore plus sur une religiosité particulière métissée, travaillée par les différents terroirs dont d'illustres anthropologues ont souligné les particularismes<sup>5</sup>. Toutefois, il faut peut-être préciser que l'adaptation du malikisme à la demande sociale et politique est davantage redevable aux principes de raisonnement juridique *qiyâs* (analogie), *istihsân* (choix de la solution la plus « soft ») et *maslaha* (recherche de l'intérêt général de la collectivité) et aux rapports de forces politiques qu'à une quelconque vertu particulière. Les *fouqahas* malikites peuvent être portés vers un conservatisme qui découragerait toute innovation et toute velléité de progrès.

Pour des raisons politiques, la monarchie a, dès l'indépendance, choisi de s'appuyer sur des forces sociales et culturelles conservatrices (le monde rural, les oulémas traditionalistes) et sur une conception « fondamentaliste » de la religion<sup>6</sup>. Les modes d'insertion de la dimension normative de la religion musulmane dans le dispositif institutionnel du royaume du Maroc sont multiples. Ils concernent aussi bien le corpus légal<sup>7</sup> qu'une pratique politique référant à l'Islam comme mode de légitimation<sup>8</sup>. Ce conservatisme a eu quand même la vertu d'entretenir un certain pluralisme à travers l'acceptation d'une exégèse localisée proche des demandes communautaires plus par résignation que par choix politique<sup>9</sup>.

L'inscription de la gestion du culte dans l'Agenda politique date du début des années 1980. Elle intéresse principalement trois domaines : la définition du rôle et de la fonction des oulémas, la gestion et l'encadrement de l'usage des mosquées et la formation des techniciens du culte<sup>10</sup>.

Le nouveau règne (en place depuis 1999) a inscrit sa politique religieuse dans la continuité du précédent. Dès son intronisation Mohamed VI a marqué le coup en allant se recueillir sur les tombeaux de certains saints considérés comme exemplaires : Moulay Idris de Zerhoun et son fils enterrés à Fès, représentés comme les fondateurs de la nation marocaine. Le geste est symbolique et renvoie à une lecture traditionnelle du contenu et du profil de la religiosité marocaine. Il renvoie aussi à une sorte de prééminence du chérifisme (appartenance à la lignée du Prophète) considéré comme un particularisme positif. En neuf ans, Mohamed VI a fait plusieurs discours à

5. GEERTZ C., *op. cit.*, 1971 ; GELLNER E., *The saints of the Atlas*, London, Weidenfeld and Nicolson, 1969 ; BERQUE J., *Le Maghreb entre les deux guerres*, Paris, Seuil, 1962.

6. EICKELMAN D., *Moroccan Islam : Tradition and Society in a Pilgrimage Centre*, Austin, The University of Texas Press, 1976.

7. AGNOUCHE A., *Contribution à l'étude des stratégies de légitimation du pouvoir autour de l'institution califienne*, thèse d'État, Université Hassan II Ain Chock, 1986.

8. EL AYADI M., *Le modèle social marocain à la lumière du discours scolaire*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle en sciences sociales, Université de la Sorbonne Nouvelle (Paris 3), 1983.

9. TOZY M., « Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ politico-religieux », dans *Le Maghreb Musulman en 1979*, CRESM-CNRS, 1981.

10. ETIENNE B., TOZY M., « la da'wa au Maroc, prolégomènes théorico-historiques », in CARRÉ O., (éd.), *Radicalismes islamiques*, Paris, l'Harmattan, 2t., 1985.

contenu religieux. Les premiers discours sont inscrits dans la continuité d'une gestion subie et patrimonialisée du religieux. Deux exemples peuvent illustrer cette assertion : le discours adressé aux tidjanes réunis à Dakar, dans lequel le Roi confirme l'attachement du royaume au soufisme<sup>11</sup>, et le discours à l'adresse des Oulémas et des Conseils régionaux des Oulémas du Royaume à Tétouan, à l'occasion de l'installation du Conseil supérieur (15 décembre 2000). Ce discours, inscrit dans le prolongement des options choisis par le nouveau régime visant la difficile conciliation entre Islam et démocratie, ne déroge pas à l'habitude<sup>12</sup>. Il a été d'ailleurs conforté par un discours en 2008 qui appelle les oulémas à adhérer à un pacte scellant leur loyauté et définissant le contenu d'un islam modéré qu'ils sont appelés à défendre et à promouvoir.

Le tournant du 11 septembre et surtout les attentats de Casablanca et de Madrid ont transféré la religion de l'espace de légitimité à l'espace de sécurité. Le premier n'intéressait que le Maroc, alors que le second participe de l'équilibre régional voire mondial. Cette nouvelle donne a rendu obligatoire une politique religieuse volontariste. Les leviers sont restés les mêmes, mais les options sont devenues plus tranchantes. Désormais, le Maroc, à travers son Roi, affiche son particularisme et restaure son indépendance religieuse en confirmant son attachement au rite malikite dans une perspective de distanciation avec le rite hanbalite, plus rigoriste et proche du wahhabisme<sup>13</sup>.

11. Comme vous le savez, notre dynastie Alaouite chérifienne s'est toujours attachée à préserver ce précieux legs religieux et civilisationnel. Elle a constamment eu pour ambition de servir l'Islam et de se rapprocher de Dieu par des actes vertueux, n'ayant point cessé de s'intéresser au soufisme sunnite, à ses hommes et à ses enseignements, tout en raffermissant les liens avec ses savants et ses pieux exégètes. Celle des confréries qui a le plus bénéficié d'une attention particulière et d'un soutien constant de nos aïeux est la confrérie sunnite des Al Tijan. Nous n'en voulons pour preuve que les gestes de prodigalité, de vénération, de mécénat et d'assistance auxquels ont eu droit le fondateur de la confrérie, Cheikh Ahmed Tijani, ses descendants et ses adeptes, de la part de notre aïeul Moulay Slimane, de notre grand-père, Mohammed V, et de notre père défunt, Amir Al-Mouminine S.M. le Roi Hassan II, stimulant ainsi les efforts constants déployés par ces vénérables soufis en faveur de la propagation de l'Islam (Message de S.M. le Roi Mohammed VI aux participants aux 19<sup>e</sup> journées culturelles tidjanes, 27 novembre 1999).

12. Nous voulons que nos conseils des Oulémas soient un espace approprié permettant aux Oulémas d'accomplir la mission religieuse et patriotique, à commencer par l'encadrement des citoyens et des citoyennes partout où ils se trouvent, pour raffermir leur foi, prémunir leur doctrine et éclairer leurs esprits et leurs cœurs de façon à les conforter en tant que croyants attachés à leur religion et à leurs valeurs sacrées, à l'abri des courants de dénaturation et de déviation. Cela implique d'élargir le champ d'action de la prédication et des cours d'orientation et la participation active à l'opération de lutte contre l'analphabétisme pour la conduite de laquelle nous avons ordonné l'ouverture des mosquées et l'organisation régulière de cycles de formation aux préposés du culte, en coordination avec notre ministère des Habous et des Affaires islamiques, avec l'impératif d'accorder l'intérêt requis à la femme et à son implication dans les secteurs vitaux auxquels elle est en mesure de contribuer.

13. Depuis quatorze siècles, en effet, les Marocains ont choisi d'adopter l'Islam parce que, religion du juste milieu, il repose sur la tolérance, honore la dignité de l'homme, prône la coexistence et récuse l'agression, l'extrémisme et la quête du pouvoir par le biais de la religion. C'est à la lumière de ces enseignements que nos ancêtres ont édifié une civilisation islamique et un État indépendant du Califat du Machrek, se distinguant par son attachement à la commanderie unique des croyants, par son ouverture en matière de culte et par l'exclusivité du rite malékite. *Discours du trône*, 2003.

La restauration du malikisme occulte quelque part le côté rigoriste et puritain du rite surtout quand il est associé à l'acharisme<sup>14</sup> tardif et met en valeur l'histoire particulière du malikisme historique au Maroc et sa capacité à répondre à une demande religieuse caractérisée par le pragmatisme et une forme d'opportunisme sécularisé des berbères. Les artisans de la politique religieuse sont devant un dilemme : comment invoquer un acharisme proche d'une évolution hanbalite mais nécessaire pour accentuer le particularisme de l'Islam marocain et le rendre capable de se protéger contre l'islam d'orient et particulièrement le chiisme, sans renoncer en même temps au malikisme historique amazghifié ? La solution n'est pas évidente même si le discours est clair<sup>15</sup> : le choix d'un rite dont l'interprétation part du vécu de la société marocaine et privilégie les finalités de la Loi islamique révélée (*al maqâsid*) sur les sources du droit islamique (*al usûl*), la coutume locale (*'amal*) sur la doctrine légale islamique (*fiqh*), a toujours été considéré comme un pis allé cachant une sorte d'opportunisme honteux que les clercs ont tendance à mépriser. À supposer même que les mentalités évoluent sous la pression politique, les capacités offertes par les techniciens du culte restent en-deçà de la demande, aussi bien qualitativement que quantitativement. Les difficultés de changer le code du statut personnel leur sont d'ailleurs tributaires, il a fallu passer par un coup de force politique pour que les juristes-théologiens suivent la réforme, dans la confusion et avec une technicité moyenne, et permettent la promulgation d'un nouveau code de la famille.

## Les défis de l'Islam politique ou la réinvention politique de la religion

Dans la courbe qu'on croyait linéaire d'un désenchantement du monde, ou du moins d'une sécularisation homothétique avec une décléricalisation, le retour du religieux dans la vie politique fait désordre pour des chercheurs qui ont assis leur hypothèse sur l'irréversibilité d'un progrès désenchanté fondé sur des partis pris rationalistes hérités des lumières<sup>16</sup>. Même si l'hypo-

14. L'acharisme est une école de pensée théologique de l'islam sunnite développée par Abû Al-Hasan al-Ach'arî (873-935) qui se situe au même niveau que le mutazilisme (l'autre école théologique majeure) dont il était adepte avant de la quitter et de fonder une nouvelle école. Abû al-Hassan, qui défend une approche littéraliste du texte, récuse les deux principales thèses mutazilites : notamment la thèse du libre arbitre à laquelle il oppose l'idée de prédestination et la thèse selon laquelle le Coran est éternel et incréé et donc insusceptible d'interprétation au-delà du donnée linguistique.

15. Les Marocains, en effet, sont restés attachés aux règles du rite malékite qui se caractérise par une souplesse lui permettant de prendre en compte les desseins et les finalités des préceptes de l'Islam, et aussi par son ouverture sur la réalité. Ils se sont employés à l'enrichir par l'effort imaginatif de l'*ijtihad*, faisant de la sorte la démonstration que la modération allait de pair avec l'essence même de la personnalité marocaine qui est en perpétuelle interaction avec les cultures et les civilisations. Est-il donc besoin pour le peuple marocain, fort de l'unicité de son rite religieux et de l'authenticité de sa civilisation, d'importer des rites cultuels étrangers à ses traditions ? Nous ne le tolérerons pas, d'autant plus que ces doctrines sont incompatibles avec l'identité marocaine spécifique. À ceux qui s'aviseraient de se faire les promoteurs d'un rite étranger à Notre peuple (discours du trône 2003).

16. CLÉMENT J.-F., « Journalistes et chercheurs des sciences sociales face aux mouvements islamistes », *Archives de sciences sociales des religions*, Janvier-Mars, 1983, p. 85-101.

thèse est discutable, on ne peut pas renier l'idée d'une diminution de la place de la religion en tant qu'horizon indépassable. Néanmoins, sa présence est restée forte<sup>17</sup> d'autant plus que les régimes politiques musulmans ont d'emblée fait de l'islamisation une affaire d'État en y mêlant des impératifs de légitimation des autoritarismes, de construction nationale en opposition avec les puissances coloniales et de délégitimation des idéologies concurrentes comme le communisme.

Les politiques publiques religieuses de pays à priori construits sur des idéologies séculières comme l'Égypte, le Pakistan, l'Algérie, l'Arabie Saoudite, la Turquie et le Maroc présentent de profondes similitudes : Monopole de la production religieuse, contrôle de la formation des clercs religieux et islamisation du référentiel politique : de la reconstitution d'un socialisme aux couleurs de l'Islam à une invention presque ex nihilo du statut du commandeur des croyants en passant par la prise en charge d'un rite fondamentaliste par l'État (Arabie).

L'islam qui en a résulté est décliné en islamisme revendicatif. Il est l'enfant des politiques publiques autant que celui des processus de modernisation. Précisons d'emblée, que la démultiplication des nouveaux mouvements et modes d'expression religieux rend compte d'une présence massive et prégnante d'une demande de redéfinition des contours d'un nouveau champ politique moderne qui puisse prendre en charge et donner sens aux stratégies de survie de nouveaux groupes sociaux coupés, le plus souvent, de leurs attaches communautaires et mus par des demandes de mobilité sociale, spatiale et économique.

Au lendemain des attentats du 11 septembre comme après ceux du 16 mai à Casablanca, les islamistes ont été les premiers à dénoncer les attaques terroristes. Un groupe proche du Cheikh Yacine (voir infra) a été reçu le 13 septembre par l'ambassadrice des USA à Rabat et l'a assuré de leur compassion. Le mouvement *Attajdid* a publié un communiqué dénonçant les attentats. Les mouvements de l'islam politique refusent l'amalgame et redoutent une instrumentalisation de ces événements pour les évacuer du champ politique.

Deux organisations dominent la scène politique islamiste marocaine, *al-Islah wa al-Tawhid* (Réforme et unicité) et *al-'Adl wa al-Ihsân* (Équité et don de soi). Puissantes, bien que moins structurées que dans d'autres pays arabes, elles cherchent désormais à acquérir une présence politique légale et tentent de profiter de l'ouverture qui caractérise la fin du règne de Hassan II.

---

17. R. Bourquia, M. El Harras, D. Bensaid, 1995, « L'étudiant et les valeurs » in Jeunesse estudiantine marocaine. Valeurs et stratégies. Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Série Essais et Etudes, Rabat.

## *De Al-Islah wa attawhid au PJD*

L'association *al-Islah wa al-Tawhid* a été créée en 1982 – sous le nom de *Jamâ'a al-Islamiya* (Communauté islamique) – par deux anciens membres de la Jeunesse islamique, premier mouvement islamiste marocain, dissout après que des responsables (notamment son fondateur, M. Abdelkarim Moti) eurent été impliqués dans l'assassinat d'Omar Benjelloun, leader syndicaliste et dirigeant de l'Union socialiste des forces populaires (USFP), en 1975.

Ensuite, à partir de 1984 et de la première vague d'arrestations, l'organisation remet en question l'action clandestine et adopte une stratégie de lutte politique. La troisième phase a commencé en 1992, en réaction aux événements d'Algérie, et s'est caractérisée par une modification du nom de l'association qui s'intitule alors *al-Islah wa al-Tajdid* (Réforme et renouveau) dans le but de se démarquer de la mouvance terroriste algérienne<sup>18</sup>.

1996 inaugure la dernière étape. Une partie des membres du bureau de la Jamâ'a rejoint le parti du docteur Al-Khatib, le Mouvement populaire constitutionnel et démocratique (MPCD). Le congrès du parti, tenu en juin 1996, confirme l'accord de partage des sièges du bureau politique entre la vieille garde du MPCD et les quadragénaires du mouvement. Quelques mois après, l'association change encore de nom. Elle s'appelle désormais *al-Islah wa al-Tawhid* (Réforme et unicité). À la suite des élections de 1997, le nouveau rapport de force au sein du MPCD s'est traduit également par un changement de nom de ce parti, devenu le Parti de la justice et du développement (PJD), pour afficher sa nature explicitement islamiste. Ses différentes participations au processus électoral ont fini par l'accréditer d'une certaine normalité que les événements du 16 mai n'ont que peu entamée<sup>19</sup>.

Autant durant les élections législatives qui se sont déroulées au Maroc le 27 septembre 2002 que durant les communales de septembre 2003, le jeu politique a été largement déterminé par la présence des islamistes. En effet, ce fut le cas du Parti de la Justice et du Développement, déjà représenté par une quarantaine de députés au parlement ou du Mouvement pour la Communauté, l'Alternative civilisationnelle et surtout du mouvement de Yacine, Justice et Bienfaisance, qui n'ont pas participé mais ont pesés de façon substantielle sur le scrutin dans le sens de l'abstention (15 % des bulletins sont nuls). Parmi les partis politiques, les islamistes sont en effet, les seuls à occuper le terrain social, aux côtés du monarque (Fondation Mohamed V), des mouvements associatifs, des fondations et, depuis le 16 mai, du gouvernement lui-même. Il est logique que les islamistes cherchent à convertir ces

18. DARIF M., *L'islam politique* (en arabe), publication de la revue de sociologie politique, 1995.

19. ZEGHAL M., *Les islamistes marocains : le défi de la monarchie*, Paris, La Découverte, 2005.

atouts (visibilité de leurs actions, proximité avec la population, disponibilité) en sièges. Les élections de 2002 anticipent l'horizon 2007. Ces cinq années ont mis les islamistes à l'épreuve. Mise à l'épreuve politique mais surtout idéologique et organisationnelle.

Le parti de la Justice et du Développement, qui passe d'une fonction tribunicienne sans trop de responsabilité à la définition d'un projet de société, est obligé de se construire comme un parti prétendant au pouvoir en mettant en avant sa compétence. Pour ce faire, il est obligé de passer par les mêmes séquences que tout parti à fond de commerce idéologique : restructuration pour mettre à l'écart ou maîtriser les idéologues, dans le cas d'espèce les prédicateurs religieux, nécessité de penser à des éventuelles alliances contre-nature et par conséquent à remiser les exigences de piété et s'inscrire dans des compromis qui impliquent des réinterprétations du dogme en jouant sur un fil ténu entre opportunisme et pragmatisme, marginalisation de la base et des congrès régionaux à consonance populiste au profit des états majors technocratiques (2008).

### *Al adl wa al ihssane*

L'autre association islamiste, *al-'Adl wa al-Ihsân* (Équité et don de soi), non reconnue par le pouvoir, est, de loin, la plus importante, autant par ses effectifs que par la qualité de son corpus doctrinal. Elle met le charisme au service de l'activisme politico-religieux. Ce profil singulier s'explique par la biographie de son fondateur emblématique, le cheikh Abdessalam Yacine. Âgé d'environ soixante-dix ans, ancien cadre du ministère de l'éducation, il peut se prévaloir d'une expérience pédagogique de plusieurs années et d'une maîtrise parfaite des langues arabe et française. Sur le plan religieux, il est, dans les années 1960, adepte de la confrérie mystique Bûshichiya, où il devient très écouté par son cheikh. Au début des années 1970, il quitte la confrérie, non pour un désaccord doctrinal avec le soufisme, mais par désir d'action politique. En 1973, Yacine écrit une *Lettre au roi*, dans laquelle il invite le monarque à faire « acte de rédemption » et à devenir un « bon musulman ». En 1978, il devient directeur de la première revue islamiste *Al Jama'a* (interdite en 1983 après dix-sept numéros parus). La publication de deux numéros en 1984 lui coûte deux ans de prison. Vers 1985, il crée le groupe *al-'Adl wa al-Ihsân*, à la fois une référence pour ses milliers d'adeptes et une organisation militante assez structurée. En 1990, la police arrête une douzaine de cadres, dont six constituent, selon les autorités, le conseil supérieur du mouvement. Ils sont condamnés à deux ans de prison qu'ils purgent intégralement. À leur sortie, ils reçoivent un accueil triomphal<sup>20</sup>.

20. EL AYADI M., « Abdessalam Yassine ou le poids des paradigmes dans le parcours d'un nouveau clerc », dans *Parcours d'intellectuels maghrébins*, Paris, Karthala, 1999, p. 129-163.

Cheikh Yacine peut être considéré comme l'unique idéologue de son mouvement et l'un des plus importants de l'islamisme marocain. Sa production doctrinale comporte une vingtaine d'ouvrages écrits entre 1973 et 1989, notamment *Al Minhaj Al-nabaoui* (La Voie prophétique). Ce livre présente une synthèse originale entre les enseignements du soufisme et la pensée politico-religieuse de Hassan Al-Banna (fondateur, en 1928, en Égypte, des Frères musulmans) et de Sayed Qutb (un des dirigeants des Frères musulmans égyptiens et dont les textes serviront de base à l'islamisme révolutionnaire). L'université constitue dans la stratégie du mouvement un front privilégié depuis 1979. Cet activisme s'exprime à travers une islamisation du vécu étudiant : ouverture de mosquées dans les enceintes universitaires, organisation des semaines culturelles, réactivation de l'activité syndicale par une réappropriation des structures de l'UNEM (Union nationale des étudiants marocain). Cette présence massive sur les campus débouche sur des confrontations, souvent sanglantes avec les étudiants appartenant à la gauche non partisane. Il faut noter que les islamistes ne portent pas seuls la responsabilité des incidents qui ont défrayé la chronique à Oujda et Fès tout au long de l'année 91. L'année 96-97 connaît une intensification des manifestations étudiantes. Le mouvement islamiste, notamment *al-'Adl wa al-Ihsân*, veut profiter de la libération par la gauche – désormais au gouvernement – du créneau de l'opposition pour l'occuper dans la perspective d'une alternance future. Pour ce, il essaie, à travers l'université, de faire valoir ses droits politiques.

La réaction du pouvoir est quelque peu musclée. Elle reste, néanmoins, en deçà de la réaction habituelle. L'intervention de la police sur le campus prend les allures d'une punition et non d'une confrontation. Les peines prononcées lors des procès qui ont suivi sont relativement modérées.

L'occupation de la rue à l'occasion de manifestations publiques constitue un autre moyen d'accéder à la visibilité. Plusieurs fois, les islamistes ont montré leur poids dans l'opinion publique et ont fait preuve d'un grand sens de l'organisation. Ils ont toujours privilégié la mesure, en dépit que quelques « dérapages » verbaux et de l'ambiguïté du langage utilisé qui laisse penser à une communauté de pensée avec les salafistes agissant au niveau international notamment les djihadistes.

Depuis 1999, *al-'Adl wa al-Ihsân* essaie de faire valoir ses droits politiques par la création de cercles politiques qui ont été très actifs durant les élections de 2003 pour propulser certains candidats/adeptes en les affiliant au PJD ou à d'autres partis politiques, y compris de gauche. L'objectif est de peser sur les élections, même en n'y participant pas en tant que parti. Chaque fois qu'un candidat qui affiche sa piété comme argument électoral est élu, il devient redevable de son élection à *al-'Adl wa al-Ihsân*.

Durant les sept dernières années (depuis le 11 septembre 2001) et face à l'émergence du salafisme jihadiste, le groupe arrive difficilement à tenir sa place d'opposant et à se soustraire à une obligation de confrontation politique à travers une participation aux élections. Apparaît une divergence d'intérêts entre le cheikh et ses adeptes les plus politisés ; s'en suit une certaine tension, exacerbée par l'ouverture de la succession en raison de l'âge du cheikh.

Parmi les moyens choisis par les protagonistes pour résoudre cette tension due au refus de certains d'engager le groupe dans les élections, à la guerre des plages ouvertes à la fin des années 1990<sup>21</sup>, et aux sorties médiatisées de Nadia Yacine, fille du cheikh, on trouve, depuis quelque temps, la question des visions mystiques. L'année 2006, l'actualité est marquée par ce que la presse appelle communément « Vision 2006 », expression qui désigne les prophéties des adeptes de *al-'Adl wa al-Ihsân* et en foi desquelles les *adlis* prévoient l'irruption d'un événement majeur en 2006 qui installerait le cheikh au pouvoir.

En analysant un corpus d'une soixantaine de visions publiées sur le site de la *jamâ'a* et largement diffusées, on est frappé par l'opportunisme politique de l'imaginaire qu'elles laissent entrevoir. Tantôt c'est le prophète en personne qui conseille la lecture du Minhaj, adoube le conseil d'orientation du groupe ou permet le paradis aux adeptes, tantôt c'est le cheikh lui-même qui pend le pas sur les quatre califes et s'impose comme l'élé du prophète dans un éclat de lumière et une collusion des lieux et des espaces : la maison du cheikh à Salé rejoint par un jeu d'équivalence les lieux saints de l'islam.

À l'analyse, le rôle que jouent ces visions apparaît comme très politique. On ne peut pas s'empêcher de noter que le problème de *al-'Adl wa al-Ihsân*, c'est la dualité de son identité. Celle d'un vrai parti politique, bien implanté, organisé, et structuré autour des Cercles politiques qui peuvent, le moment opportun, se déployer en tant que tels. Leur force réside dans les atouts d'une idéologie mobilisatrice et un fort taux de présence des militants qui restent près de 5 à 6 ans ; s'y ajoutent aussi une discipline à toute épreuve et une structuration nationale, etc. Bref, on face à un groupe de militants potentiellement politiques. L'autre face de l'identité du mouvement est confrérique, et il y a une vraie tension entre les deux.

Actuellement, ces deux faces cohabitent et vivent en harmonie grâce à la présence du cheikh. Les visions offrent une modalité de résolution de cette tension. Elles sont perçues comme étant adjacentes au réel, elles ont une

21. Dans les années 1990, *al-'Adl wa al-Ihsân* organisait, chaque année, des sortes de camps d'été sur les plages afin notamment d'attirer les jeunes et parce que les plages, considérées comme des lieux de débauche potentielle, se prêtent à l'exercice de la prédication (*da'wa*). Cette manifestation est interdite depuis 2001.

réalité virtuelle et produisent des sentiments de satisfaction presque charnels. Le schéma est simple : on y trouve le visionnaire, ceux qui écoutent le récit de la vision et ceux qui y figurent : le prophète, la fille du prophète, Moulay Abdassalam, le *Majliss al-irchâd* (conseil de guidance du mouvement), les anges. Il y a donc de l'action et une récompense. En d'autres termes, les visions annoncent des succès très éloignés de la réalité politique. Mais, jusqu'à présent, elles ont désamorcé le jeu politique, tout en entretenant la pression sur les Cercles politiques en fixant des échéances et en proposant un système de hiérarchisation sans relation avec les pratiques de terrain. Les militants politiques savent justement qu'ils peuvent mobiliser, gagner des élections locales, qu'ils sont plus forts que le PJD dans certains secteurs. Ils savent aussi qu'ils sont plus cohérents mais ne peuvent pas faire valoir ces crédits dans une « bourse des visions ». Le plus intéressant dans l'histoire des visions, c'est que ce n'est pas un hasard si *al-'Adl* a choisi de les publier. Il y a des éléments très politiques tous à la gloire du Cheikh, tout comme cette promesse mythologique messianique qui répond un peu à un penchant mystique. Mais elles contribuent considérablement à créer des liens d'abord, et à hiérarchiser ensuite, au sein du groupe. Ainsi, les visionnaires sont plus « quotés » que les non visionnaires. En même temps, le contenu des visions donne, au-delà de la mobilisation et de la hiérarchisation, une vision du monde, par ailleurs intéressante. C'est une sorte d'exutoire, et non seulement un fantasme politique, où le groupe se voit comme dans un miroir, à la fois dans le futur et dans le passé. Et je pense que les *'adlis* y recourent chaque fois que la tension est insupportable et qu'apparaît le clivage entre le besoin de faire de la politique, présent chez les militants opérationnels qui regardent vers les succès politiques et les rentes qui en découlent chez le frère ennemi d'à côté (le PJD), et la volonté des adeptes de tendance mystique. Il y a donc une nécessité de temporiser. Parce que le chef n'a pas intérêt à trancher et à s'aventurer sur un terrain qu'il ne contrôle pas totalement, la vision répond d'abord à un besoin de consommation interne du groupe.

### *La Salafiya entre piétisme et djihad*

Dès les années 1980, sous la double pression des mouvements « gauchistes » et islamistes, le pouvoir marocain a pensé qu'il pouvait encourager l'Islam conservateur au détriment de cet Islam politique, beaucoup plus compétitif. Le Pouvoir a ainsi soutenu l'émergence et même la diffusion du salafisme à travers des madrassa (écoles coraniques). Deux générations de salafistes sont apparues : la première était uniquement traditionaliste<sup>22</sup> alors que la

22. MICHAUX-BELLAIRE E., « Le wahhabisme au Maroc », *Bulletin du Comité de l'Afrique française*, 1928, p. 489-492

seconde avait des connexions plus poussées avec les idéologues du Wahhahisme et était renforcée par le retour des anciens d'Afghanistan. Cette deuxième génération a eu des petites chapelles avec les Abou Hafs, al-Fizazi... qui entretenaient, chacun dans sa mosquée, un discours salafiste jihadiste. Tout cela a été amplifié et rendu plus visible par des chaînes satellitaires comme *al-Jazira* (al-Fizazi, par exemple, a été découvert sur *al-Jazira*).

Après le 11 Septembre, le peuple marocain découvre ces courants salafistes, qui sont, en fait, très éclatés. À côté de cela, il y a l'islamisme marocain expatrié en Europe, composé de sympathisants du PJD et de *al-'Adl wa al-Ihsân*, mais aussi d'autres mouvances comme la jeunesse islamique ou les *tablighs* et qui, au contact direct des mouvements jihadistes arabes et autres, a généré, lui-aussi, une sorte d'élite combattante formée dans les camps d'entraînement et qui a donné lieu au Mouvement salafiste marocain combattant. Cette conjonction a produit ce « magma » qui caractérise le champ religieux marocain. Mais ce sont les médias, y compris marocains, qui ont beaucoup contribué à la visibilité de ces groupes après le 11 Septembre.

### *Éléments d'histoire*

L'itinéraire qui mène des salafistes du début du siècle aux kamikazes du 16 mai est compliquée. L'ambiguïté est portée par la dénomination salafie qui couvre des réalités sociologiques et historiques différentes. Au départ, le mouvement de la *salafiya* s'inscrivait dans un projet de renaissance de la pensée musulmane porté par des idéologues (Al-Afghani et Mohamed 'Abdou) fascinés par le progrès de l'occident à la fin du XIX<sup>e</sup> et qui n'hésitaient pas à concilier un désir ardent de retour aux pratiques des premiers compagnons du Prophète, une attaque féroce des pratiques maraboutiques de l'islam populaire et la proximité des loges maçonniques. Au Maroc, c'est cette version de la *salafiya* soluble dans le nationalisme qui va prendre le pas sur un autre courant salafi resté marginal qui s'est fait l'écho, pour un court moment, de l'activisme des *banu Abdelwahab* en Arabie au milieu du XVIII<sup>e</sup>. L'histoire retiendra une lettre rédigée par le Sultan Moulay Sliman et lue dans les moquées condamnant les confréries et prêchant un retour à l'Islam pur. Le salafisme va constituer durant les années du protectorat un liant qui va mettre ensemble des clercs issus des cursus traditionnels et les jeunes cadres nationalistes qui ont fait le détour par les universités européennes. À l'Indépendance, il ne va cependant pas résister à la logique de l'action politique et le nationalisme va s'ouvrir sur d'autres idéologies en verve à l'époque que ce soit le nationalisme arabe ou le socialisme<sup>23</sup>. Évacués

23. MICHAUX-BELLAIRE E., *op. cit.*, 1928.

de la scène politique, les salafistes vont investir le domaine de l'éducation au travers des écoles privées ou retrouver le sérail pour servir les projets d'islam conservateur et rigoriste initiés par Hassan II dans sa tentative de reprise en main du champ politique. Durant les années 1960, la présence du salafisme au Maroc était marginale et surtout autochtone, tournée vers une forme de piétisme apolitique. Outre des personnages emblématiques comme Taki al-Dîn al-Hilâli originaire de Meknès, longtemps professeur à Médine après un passage par radio Berlin durant la Deuxième Guerre mondiale, le salafisme est surtout actif dans le nord, notamment à Tanger (Famille Benseddik) et à Tetouan (Rissouni et Boukhoubza). On retrouve quelques revues qui sont de sensibilité salafiste (les revues *al-Nur* de Tétouan et *Al Michkat* d'Oujda animée par le faqih Tajakani enseignant à l'université de Tétouan). Pour ce courant, le référentiel est proche de l'école hanbalite. Il s'appuie sur une lecture littérale du Coran excluant tout usage de la raison. La reproduction de cette sensibilité piétiste était l'œuvre d'un réseau d'instituts d'apprentissage du Coran qui va changer de dimension quand il va croiser les ambitions de l'Arabie saoudite pour la diffusion d'un islam wahhabite.

En 1971, deux ans après le sommet islamique de Rabat<sup>24</sup> qui va décider, sous la pression de l'Égypte et de l'Arabie, d'ouvrir le front de la prédication islamique, s'ouvre à Marrakech une maison du Coran, une sorte de misd moderne géré par l'association de Dar Al quoran. En 1976 est née une seconde association appelée association de la *da'wa* pour le Coran et la sunna animée par le cheikh Maghraoui proche de l'Arabie saoudite. En 2001, le cheikh est à la tête d'un réseau d'une centaine d'écoles dans trente villes différentes.

Ce réseau plutôt piétiste tourné vers la formation sert de référence à une mouvance radicale qui se revendique du wahhabisme. C'est une nébuleuse non structurée qui se décline localement sous des dénominations diverses telles que *al-Takfir wa al-Hijra* (Excommunication et Exil) et *Jamâ'ât al-Sirat al-Moustaqîm* (Juste Voie, association de la jamâ'a salafiya, association de *ahl sunna wa al-jamâ'a...*).

La scission qu'a connue le mouvement salafiste saoudien à la suite de la guerre du golfe au début de années 1990 entre partisans du régime et oulémas qui condamnent la présence des américains en Terre Sainte va avoir une incidence directe sur le paysage salafi au Maroc. Quelques Afghans qui ont pratiqué le djihad sur plusieurs fronts en Europe et en extrême orient vont venir au Maroc et développer une culture nouvelle focalisée sur le djihad

24. Sommet organisé par l'Organisation de la conférence islamique, organisation intergouvernementale créée en 1969 et dont le but est de renforcer la coopération entre ses États membres sur la base d'une solidarité islamique.

et portée par de nouvelles figures emblématiques très éloignées de l'Islam politique. Les nouvelles technologies ont été mises à contribution pour diffuser cette culture djihadiste à travers des dizaines de sites Internet tels que celui de Ansar al-Islam et des dizaines de CD contenant des films de la guerre de Tchétchénie ou d'Afghanistan ou des prêches mêlant des leçons sur le salafisme et des manuels opérationnels pour la guerre sainte. On distingue deux niveaux au sein des salafistes : le niveau doctrinal, piétiste, théologiquement organisé autour des écoles coraniques et de mosquées privées. Les éléments qui bouclent le cursus par un séjour prolongé en Arabie saoudite ou ceux qui sont adoués par les grandes figures du salafisme international tel que Ibn al-Baz ou Cheikh Albani ou al-Hawali deviennent à leur tour des cheikhs nationaux qui sortent de l'ombre après le 11 septembre grâce à une campagne de presse durant l'été 2002. Il s'agit des cheikhs Abou Hafs<sup>25</sup> et Hassan Kettani<sup>26</sup>.

Le second niveau est cet ensemble de groupuscules violents (voir *infra*) qui se nourrissent de la pensée wahhabite mais qui ont basculé dans le banditisme et le crime de droit commun sous couvert de « Jihad » (guerre sainte). Ces groupuscules sont actifs depuis 1999 au Maroc, essentiellement dans les villes de Youssoufia, Casablanca, Salé, Tanger, Tétouan, Nador et Meknès. Ils s'articulent en cellules de 3 à 5 personnes avec un « émir » à leur tête. L'objectif de ces salafistes takfiristes est de « purifier la société et de punir ». Leur procès permettra peut-être de prouver leurs liens éventuels avec al-Qaïda.

Jusqu'en 2001, le pouvoir ne s'est pas préoccupé de cet islam radical « à la marge » qu'il pensait apolitique. Il l'a même toléré dans la mesure où cela lui permettait de contenir le succès populaire des islamistes politiques de « Justice et Bienfaisance » et du PJD, et de les faire taire puisqu'ils étaient la cible de ces groupuscules violents.

Cette attitude va changer après le 11 septembre. La pression américaine a pesé pour faire de la lutte contre le terrorisme une urgence absolue. De plus, l'inquiétude grandit dans la population quant à la capacité des autorités à assurer la sécurité publique et quant à la perméabilité du territoire face à

---

25. Abou Hafs est né en 1974 d'un père infirmier, très impliqué dans l'activisme islamiste et vétéran de la guerre d'Afghanistan où il a officié comme docteur. Le fils a fait des études de théologie en Arabie, à l'université de Médine. Il devint imam dans une mosquée aux environs de la ville sainte. De retour au Maroc, en 1998, il effectua un doctorat et entama une carrière de prédicateur à Casablanca puis à Fès. Il fait parti des trois grands Abou Hafs présent sur le web, al-Misri, al-Mouritani et al-Maghribi. Son discours est très radical ; il ne cache pas sa sympathie pour le jihad de Ben-Laden qu'il qualifie de héros des temps modernes. À Fès, il va réunir autour de lui un groupe d'adeptes qui va sévir dans certains quartiers, punissant les pécheurs et imposant la loi salafiste.

26. Hassani Kettani est un descendant d'une famille maraboutique qui avait animé une confrérie religieuse à la fin du siècle dernier. Il a fait des études de gestion avant d'aller s'initier à la théologie en Jordanie puis en Arabie. Il est prêcheur à Salé.

cette menace potentielle. En la matière, le cas algérien sert évidemment de repoussoir. Les attentats du 16 mai transformeront radicalement le paysage, le mot *salafiya* basculera dans le tabou et la chasse aux « barbus » autres que ceux de l'islam politique va être ouverte sans pour autant garantir au pays une immunité contre d'autres actes de violence.

Le pouvoir se retrouve devant une nébuleuse qui ne correspond à aucune forme d'organisation connue. Aucun lien organique entre des cheikhs qui distillent leurs fatwas sur le web, relayés par des imams dans les mosquées en tôles et des jeunes déscolarisés des bidonvilles prêts à aller se faire exploser devant des cibles approximatives. Aucun projet politique en vue sauf celui de faire mal à une société déclarée ennemie de Dieu. Dans un manifeste distribué sous forme de tracts quelques semaines avant les attentats du 16 mai les rédacteurs ont décrété que la société est impie et qu'ils sont en état de guerre : « vos femmes et vos enfants sont un butin de l'armée de Dieu ». Quand au savoir, il est méprisé. Les rédacteurs qui se disent *ahl al-sunna wa al jamâ'a*<sup>27</sup> revendiquent l'accès direct au Coran et valorisent ce qu'ils appellent la *fitra*, sorte d'état de nature qui assimile toute civilisation à de la perversion.

Pour les organisations de l'islam politique le cadre de référence est le territoire national. Yacine, par exemple, refuse toute affiliation organique ou doctrinale à des courants non marocains. La présence de son organisation au niveau international est justifiée par la nécessité d'encadrer des marocains d'ailleurs. Il n'y a pas de *'adliste* non marocain. Le mouvement *Islah* (PJD) a la même orientation, à la différence que le PJD ne produit pas de doctrine spécifique. Il accepte des affinités doctrinales avec d'autres mouvements (AKP turque, ou frères musulmans) ; des relations peuvent être nouées avec des individus, y compris jihadistes, sans engager l'organisation. Un troisième groupe de l'islam politique (*Badil Hadari* et *al-Haraka min ajli al Oumma*) nous offre une autre configuration (à confirmer après le procès en cours) avec l'arrestation du réseau dit Belarij. Il semble que ce groupe, articulé à un réseau international post-guerre du golfe, essaye de prolonger le vieux projet putschiste des islamistes de la première génération. En effet, dans le cas d'espèce, on se trouve devant un mouvement reconnu sous la forme d'un parti avec un corpus idéologique tourné vers une problématique nationale et accusé d'être lié à un réseau international qui lui-même relève d'une logique jihadiste tel qu'on va le décrire plus bas.

Il faut distinguer entre trois sensibilités salafistes auxquelles renvoient plusieurs dénominations (marques et label..) : *les salafistes piétistes* conservateurs, qui peuvent entretenir des relations avec l'Arabie saoudite et qui

27. Gens de la Sunna et de la communauté. Ils se présentent ainsi comme des musulmans « authentiques », par opposition aux innovateurs et autres « égarés ».

bénéficient d'aides directes ou de facilités pour poursuivre des études ou pour entretenir leurs carrières d'oulémas ; *les salafistes jihadistes* qui sont insérés dans des réseaux doctrinaux internationaux ou proches des principaux cheikhs marocains : Abou Hafs, Kettani, Fizazi ; *les salafistes takfiristes* d'implantation locale.

Au Maroc le mouvement jihadiste est lié à al-Qaïda par les réseaux marocains en Europe, mais ne dispose pas d'organisations propres au Maroc. Les noyaux organisationnels sont surtout des nœuds de réseaux virtuels. Les plus performants sont ceux qui sont spécialisés dans le recrutement des moudjahidines pour l'Irak, notamment au Nord du Maroc avec des collusions possibles avec les réseaux de trafic de drogue et de l'émigration clandestine. Sur le plan stratégique, le mouvement salafiste marocain est passé d'une allégeance au mouvement wahhabite d'Arabie Saoudite à une imprégnation du djihadisme du GIA algérien, surtout après l'apparition d'al-Qaïda au Maghreb. Le fait que ces groupes ne disposent pas d'appuis logistiques et de la complicité de la population les a encouragé à opter pour la nouvelle ligne stratégique définie par al-Qaïda après les attaques menées contre ses camps d'entraînement et son échec en Irak. L'option privilégiée est le jihad individuel. Chaque acte a une valeur de violence en soi, l'objectif n'est plus de vaincre mais de montrer qu'on existe et surtout d'entretenir le sentiment d'insécurité. Dans ce cadre, les leaders traditionnels du salafisme ne peuvent plus contrôler les jeunes djihadistes. Ce type de salafisme djihadiste ne doit pas être confondu avec le courant takfiriste plus localisé.

La salafistes takfiristes forment des petits groupes réunis autour de cheikhs locaux qui étaient très actifs entre 2000 et 2003, dans des quartiers marginalisés, généralement des bidonvilles, où les autorités ne pénétraient pas. Souvent, il s'agit de jeunes déscolarisés, groupés autour de clercs locaux au savoir approximatif et qui incitent à la violence urbaine via un lexique salafiste. Les milices takfiristes constituent une secte fermée où l'engagement politique des militants et des adeptes est conditionnée par une rupture sans retour avec la famille, l'administration et la société. Les takfiristes organisent alors le passage à l'action violente qui, selon eux, consiste à « *pourchasser le mal* » et à « *inciter au bien* » au sein du ghetto. En remplaçant le prosélytisme et la « bonne parole » par l'injonction violente – la « dialectique des poings » disaient jadis les fascistes –, ils signent une rupture profonde avec une démarche politique de séduction à laquelle ils substituent une action de purification, puisqu'ils estiment la population perdue à jamais « *dans les ténèbres de ce monde* »<sup>28</sup>.

28. BELAALA S., « Misère et djihad au Maroc », *Le Monde Diplomatique*, Novembre 2004.

## **En guise de conclusion**

Dans ce jeu risqué de prospective, la citation d'André Malraux : « le XXI<sup>e</sup> siècle sera religieux ou ne sera pas » ne nous est d'aucun secours, même si tous les indicateurs recueillis témoignent d'une présence forte de la religion au début de ce siècle. En effet, la prégnance des identités religieuses, revendiquées ou vécues, sur les enjeux géostratégiques et politiques aussi bien régionaux qu'internationaux est évidente.

L'hypothèse simpliste d'un monde désenchanté conduit par la seule raison scientifique n'est plus tenable depuis le milieu des années 1970. La religion continuera à avoir une place prépondérante dans la définition des enjeux politiques parce qu'elle constituera une ressource importante pour produire des discours de délégitimation des régimes politiques en place comme pour alimenter les utopies contestataires.

Le Maroc connaît donc une série d'évolutions importantes dans ce domaine qui peuvent être synthétisées par une série de remarques conclusives.

### ***La crise des institutions religieuses***

Le modèle d'organisation institutionnelle de la religion sous la forme d'une bureaucratie religieuse ayant le monopole de la production des biens de salut, de l'interprétation du dogme et de la socialisation des croyants est menacé, plus que par le passé, par l'apparition de nouvelles églises (au sens de la sociologie des religions). Dans le cas particulier du Maroc, où la gestion du culte est prise en charge par l'État, la capacité de fabriquer et de diffuser une orthodoxie religieuse construite sur l'unicité du dogme sera de plus en plus limitée. Les pressions fondamentalistes, notamment américaines, militant pour la liberté religieuse vont se faire de plus en plus fortes pour amener le Maroc à revoir la protection qu'il apporte aux musulmans contre les projets missionnaires des églises étrangères.

### ***L'internationalisation de l'offre religieuse et la fragmentation de la demande religieuse***

La conjugaison de plusieurs facteurs comme la révolution technologique (NTI), la présence d'importantes communautés d'origine marocaine à l'étranger et l'ouverture du paysage médiatique vont amener les Marocains à s'affranchir de plus en plus des modes traditionnels de socialisation religieuse. La disponibilité d'une offre religieuse diversifiée et non totalement contrôlée par l'État va amener les Marocains à composer leur propre « menu »

religieux et à s'autoriser des syncrétismes d'abord au sein même de la religion musulmane (dans le sens d'un rapprochement avec le chiisme) et probablement avec les autres religions<sup>29</sup>, soit dans le cadre d'un processus sécularisé situant la pratique spirituelle dans la sphère privée, soit dans le cadre d'un mouvement de réforme religieuse comme ce fut le cas pour le bahaïsme.

L'école a une grande responsabilité pour donner aux jeunes les outils de navigation dans ce marché libre des valeurs religieuses.

### ***La cohabitation d'une demande de rationalité et d'une demande d'enchantement***

La présence de la religion et la demande d'enchantement n'impliquent pas la remise en cause des processus de rationalisation en cours. Les tensions entre les deux sont résolues de façon pragmatique. Les Marocains, comme beaucoup d'autres sociétés, continueront à croire. Les pratiques religieuses risquent de changer, de gagner en intensité pour libérer des espaces/temps nécessaires aux autres activités non religieuses<sup>30</sup>.

### ***La sécularisation de la pensée de la politique et des pratiques sociales***

La sécularisation en cours va s'accroître, sans pour autant réduire les possibilités d'instrumentalisation de la religion dans la sphère publique. D'autant plus que le processus de sécularisation intellectuelle est en retard par rapport au processus de sécularisation sociale<sup>31</sup>. Ce décalage entre une pensée politique profondément imprégnée par le modèle théologique et par une mobilisation du passé nourrit et continuera à nourrir l'usage de la violence. Ce qui pose la question de la nécessité d'une clarification institutionnelle du rapport de la politique à la religion.

---

29. FERRIÉ J.-N., *La religion de la vie quotidienne chez les Marocains musulmans*, Paris, Karthala, 2005.

30. RACHIK H., *Le sultan des autres, rituel et politique dans le Haut Atlas*, Casablanca, Afrique Orient, 1992.

31. TOZY M., RACHIK H., EL AYADI M., *L'islam au quotidien*, Casablanca, Prologues, 2007.