

AFRIQUE(S) EN MOUVEMENT

n° 1 • Octobre 2018

Dossier

Confluences marocaines



Entretiens/témoignages

Récits au cœur du réel



Abdelaziz Benjouad

*Vice-président à la Recherche et Développement,
Université Internationale de Rabat (UIR)*



Ghani Chehbouni

*Représentant de l'Institut de Recherche pour le
développement (IRD) au Maroc*

L'Afrique, décidément tournée vers un futur prometteur, fait face à d'énormes défis pour son développement et sa prospérité. L'industrialisation de l'Afrique et l'amélioration de la qualité de la vie des Africains font partie des priorités auxquelles le continent doit s'atteler dans les années à venir. La force et les espoirs de l'Afrique résident dans la dynamique de sa jeunesse et de sa société civile. Une jeunesse en quête de savoirs et de connaissances pour relever les défis de tout un continent qui comptera en 2050 plus de 2,5 milliards d'habitants, soit plus de 25% de la population mondiale. L'éducation de cette jeunesse et son ouverture sur le monde sont déterminantes pour l'essor de l'Afrique et son intégration.

L'image des « mouvements de jeunes Africains vers les pays du Nord », véhiculée souvent exagérément par les médias et les politiques en place, cache une autre réalité, celle des mouvements à l'intérieur des régions africaines qui sont plus intenses et plus significatifs. Ils sont motivés et justifiés par les enjeux économiques, urbanistiques, les opportunités d'emploi et d'exploitation des richesses naturelles et les disparités de développement intracontinentales. Ces mouvements engendrent des dynamiques de transformation dans divers domaines – politique, économique, culturel, social, technologique – qui participent aux changements des pays africains.

La revue *Afrique(s) en mouvement*, éditée par l'Université internationale de Rabat et avec le soutien de l'Institut de recherche pour le développement, se veut une tribune pour les universitaires, les chercheurs et les acteurs socio-économiques et de la société civile du continent et pour ceux qui s'y intéressent, tribune à même de faire écho aux dynamiques et aux changements qui se produisent en Afrique. Cette revue à vocation pluridisciplinaire offre aux sociologues, aux politologues, aux anthropologues, aux économistes, aux technologues, aux scientifiques et aux spécialistes de tout bord une plateforme d'échange de savoirs et de connaissances pour débattre des questions africaines et partager leurs analyses des mouvements et changements qui se produisent sur le continent africain.

Tout Édit



Sophie Bava

Socio-anthropologue à l'IRD-AMU-LPED, membre du comité de direction du LMI-MOVIDA, en accueil à l'Université internationale de Rabat

Avec la participation de Mehdi Alioua, Farid El Asri et Zoubir Chattou

Alors que la question des migrations défie l'actualité, jalonnée par des événements tragiques et de piètres réponses apportées par les politiques du Nord mais aussi du Sud ; que l'on évoque de plus en plus le déni d'humanité de nos gouvernants, nous pensons qu'il est plus qu'utile, au-delà des effets médiatiques, de traiter scientifiquement la question plus vaste des mobilités dans leur épaisseur sociologique, géographique, historique et politique. Aujourd'hui, les mobilités s'inscrivent davantage dans des dynamiques transnationales complexes que dans une dichotomie classique et linéaire entre pays de départ et pays d'arrivée. Avec la mobilité des personnes, des idées, des croyances, des savoirs, des techniques ou encore des objets, nous assistons davantage à des mouvements circulaires qui, pour ce qui est de notre continent, s'avèrent en grande partie intra-africains.

L'Afrique est un continent en plein mouvement, et cette réalité participe des changements profonds qui s'opèrent sur ses espaces. Les transformations économiques, culturelles, religieuses et politiques qui accompagnent les migrations nous amènent à identifier des coopérations et des relations renouvelées. L'émergence de manières inédites de circuler et de faire circuler nous invite également à repenser fondamentalement ce dynamisme africain. Les approches scientifiques de cette question ont donc pour rôle de saisir et comprendre ces réalités en mouvement en Afrique, proposer des méthodologies probantes et des approches pertinentes et mettre en débat des notions utiles afin de lire ce changement paradigmatique majeur.

Les mobilités humaines ont toujours questionné les dispositifs de souveraineté des États par rapport à leur territoire, leur population et la gestion de leurs frontières. Cette géographie des frontières est en plein questionnement, et s'il ne s'agit nullement de porter un débat sur les notions de frontière ; il est par contre central de réfléchir aux façons de lire les mobilités et les mouvements. En effet, les nouvelles temporalités, par exemple, organisent une dynamisation et un ressourcement des sociétés que l'on ne peut nier. Les mouvements, mobilités ou circulations complexes et denses sont donc à la fois une réalité de notre monde contemporain et une nécessité pour sa reproduction sociale, économique ou démographique. Si nous saisissons l'exemple de la mobilité des personnes, le migrant, en ce sens et par sa multiple appartenance territoriale, devient aussi un acteur économique, un médiateur socioculturel, un entrepreneur religieux ou encore un catalyseur des contradictions des sociétés, voire un élément fondamental dans les relations de coopération bilatérales et décentralisées entre les États ou avec les dynamiques sociales de chaque pays.

Ce premier numéro est coordonné par Sophie Bava, membre du comité de direction du LMI-Movida, qui a porté financièrement le lancement de cette revue.

C'est une question d'autant plus cruciale que l'ensemble de ces dynamiques au sein des différents régimes de mobilité doivent être interrogées à l'aune de processus aux effets potentiellement contradictoires : durcissement des politiques migratoires, modernisation des transports, sécurisation des frontières, processus d'individualisation dans un contexte de globalisation économique et culturelle accélérée. Plus que l'augmentation des volumes, la diversification des courants migratoires et la multiplication des figures des personnes en mobilité constituent les mutations les plus remarquables. En Afrique pourtant, et ce malgré leur ancienneté et leur ampleur, ces mouvements transnationaux (pèlerinages religieux, déplacements des biens et marchandises, migrations des personnes, cosmopolitisme politique) ne trouvent pas suffisamment de résonance, nous semble-t-il, dans la recherche scientifique africaine. Nous nous devons de mieux saisir dans quelle mesure les formes actuelles des mobilités africaines participent à la redéfinition des appartenances et des hiérarchies sociales, à la recomposition des territoires et à la transformation des gouvernances politiques.

Au Maroc, suite à la mise en œuvre d'une nouvelle politique migratoire nationale, la diversité des mobilités transnationales se conjugue entre la gestion des frontières européennes et africaines et la question du passage et de l'installation des migrants. Cette nouvelle donne invite à changer de regard sur les migrations et les mobilités transnationales, tout en réexaminant les concepts, les approches et méthodologies pour appréhender ce phénomène. Les processus d'ancrage de ces populations se posent sous des angles nouveaux pour le Maroc. Les questions des diversités religieuses, linguistiques, culturelles et, notamment, d'une lecture prospective sur les devenirs et revendications des générations qui naîtront au Maroc doivent être clairement posées. Il en va de même pour de nombreux pays africains qui sont de fait des pays d'installation mais qui peinent à se concevoir comme tels.

Ce premier numéro de la revue *Afriques en mouvement* abordera le Maroc sous l'aspect de ses confluences, ses rencontres avec l'autre multiculturel, son ouverture économique à la mobilité, sa diplomatie à l'épreuve de nouveaux agendas davantage sécuritaires qui, paradoxalement pourtant, se réclament d'une ouverture africaine et d'une nécessité de rétablir la paix dans certaines régions. Il traitera également du religieux qui circule entre le christianisme redynamisé au Maroc et l'islam qui voyage en Méditerranée, mais encore des formes novatrices d'entrepreneuriat initiées par les migrants.

Afriques en mouvement est une revue sur les mobilités et la mondialisation, basée au Maroc, à l'Université internationale de Rabat, portée par les chaires Migrations et cosmopolitismes et Religions, cultures et sociétés. Elle ambitionne de parler des évolutions sociales et culturelles en Afrique par le prisme des mobilités des hommes, des savoirs, des marchandises, des techniques et des objets et de parler du monde *via* une voix pluridisciplinaire et africaine. Si nous mettons un « s » à *Afriques*, c'est parce que penser en même temps l'Afrique dans le monde et le monde en Afrique est notre principale proposition.



Laboratoire Mixte International
 Mobilités, Voyages, Innovations et Dynamiques
 dans les Afriques méditerranéenne et subsaharienne

Partenaires du Sud

Sénégal :

GERM/UGB St-Louis
 IPAR

Maroc :

LEPOSHS/Université
 Internationale de Rabat

Partenaires du Nord

UMR-151-LPED/IRD

UMR-8586-PRODIG/IRD

Burkina Faso :

LSME/Université de Ouagadougou 1 UMR-205-URMIS/IRD

Douze chercheurs et enseignants-chercheurs se sont engagés à contribuer à l'animation scientifique du LMI. Ce dispositif est renforcé par la participation de 40 chercheurs, enseignants-chercheurs, post-doctorants et doctorants.



LMI MOVIDA
 Laboratoire Mixte International

Mobilités, Voyages, Innovations et Dynamiques
 dans les Afriques méditerranéenne et subsaharienne

Le LMI MOVIDA a pour ambition de constituer sur le continent africain un pôle de référence sur les questions de mobilités et de migrations, en dépassant les frontières géographiques, culturelles et disciplinaires qui font obstacle à une compréhension renouvelée de la complexité des mobilités et des dynamiques migratoires dans les Afriques méditerranéenne et subsaharienne.

<http://movidahypothèses.org>



Le laboratoire MOVIDA met en avant trois compétences :

La recherche

Le projet MOVIDA se structure autour d'une question centrale : dans quelle mesure les formes de mobilités contemporaines (migrations économiques, politiques, voyages initiatiques, touristiques ou d'affaires, navettes, circulations transfrontalières, exils, nomadismes, transits, retours volontaires ou forcés, pèlerinages...) redéfinissent les appartenances et les hiérarchies sociales, recomposent les territoires et transforment les modes de gouvernance politique ? Une seconde question se pose : à quelles conditions ces configurations sociales, spatiales et politiques façonnent-elles les mobilités et migrations en Afrique ?

Trois axes thématiques guident la réflexion :

- 1 - Redéfinition des appartenances et hiérarchies sociales (transformations générationnelles, familiales, religieuses, identitaires)
- 2 - Recompositions territoriales (inégalités d'accès, polarités, centralités, conflits fonciers et miniers, rural / urbain, frontières, systèmes de transport)
- 3 - Transformation des gouvernances politiques (politiques migratoires et citoyennetés, construction du droit, cosmopolitisme)

Un axe transversal porte sur l'agencement des formes migratoires et la production de catégories de la mobilité (migrant, expatrié, retraité, rapatrié, aventurier, réfugié...).

La Formation

MOVIDA met en place des Ecoles d'Eté tournantes à partir de modules d'enseignement - recherche, en vue d'élaborer un enseignement à distance. MOVIDA contribue à la création de nouveaux Masters au Burkina-Faso et au Maroc et consolide le Master MIRI «Migrations Internationales et Relations Interculturelles» (IPDSR/UCAD Dakar). MOVIDA appréhende la mobilité des populations étudiées, des valeurs et savoirs qu'elles diffusent, des objets qu'elles transportent, en favorisant la circulation des doctorants et des chercheurs entre les différents espaces de travail.

La valorisation

MOVIDA souhaite participer au lancement au Maroc de la revue scientifique *Afriques en mouvement* et restituer les résultats de ses recherches auprès des associations de migrants et responsables politiques, des journalistes, des lycéens (programmes de culture scientifique) et du grand public (manifestations artistiques) en Afrique.

Comité de direction Comité de suivi scientifique :

- | | |
|--------------------------------|---|
| Mehdi Alioua (UIR/LEPOSHS) | William Berthomière (MIGRINTER/France) |
| Cheikh Oumar Ba (IPAR/Sénégal) | Hassan Boubakri (Univ. de Sousse/Tunisie) |
| Sophie Bava (IRD/LPED) | Hassane Boukar (AEC/Niger) |
| Florence Boyer (IRD/URMIS) | Elieth Eyebiyi (LASDEL/Bénin) |
| Sylvie Bredeleoup (IRD/LPED) | Cheikh Gueye (ENDA/Sénégal) |
| Mamadou Dimé (UGB/GERM) | Françoise Lestage (CEMCA/Mexique) |
| Jérôme Lombard (IRD/PRODIG) | Sylvie Mazzella (LAMES/France) |
| Harouna Mounkaila (UAM/URMIS) | Olivier Phiez (LISST/France) |
| Augustin Palé (UO/LSME) | Ebrima Sall (CODESRIA/Afrique) |
| Aly Tandian (UGB/GERM) | Yann-Ph. Tastevin (IISST/MUCFM/France) |
| | Mahamadou Zongo (UO/LSME) |

Co-porteurs

Sylvie Bredeleoup, sylvie.bredeleoup@ird.fr ; Aly Tandian, aly.tandian@ugb.edu.sn

Les mots de la migration...



Par Hicham Jamid,
doctorant au LISE,
CNAM-Paris et ORMES,
Université Ibn Zohr d'Agadir,
Associé au LMI-MOVIDA

Si l'histoire de l'humanité a été de tous temps une histoire de migrations, les mouvements massifs des populations depuis le XIX^e siècle restent des caractéristiques saillantes du monde contemporain. Les nouvelles configurations de la scène internationale, marquées, entre autres, par des fractures géopolitiques, des écarts économiques, des disparités politiques et sociales, ont provoqué non seulement une accélération des flux migratoires mais aussi une diversification des formes des migrations et des mobilités internationales. Les systèmes migratoires se sont complexifiés, et les facteurs de départ se sont amplifiés. Migration pour raisons économique, politique, familiale, religieuse, pour études ou encore simplement pour l'aventure, ce terme recouvre aujourd'hui les principales formes des mobilités humaines contemporaines, renfermant des dynamiques différentes et engageant des logiques variables.

Dans une perspective pluridisciplinaire, ouverte à la diversité des approches épistémologiques et méthodologiques en matière de recherche sur la problématique migratoire, la revue *Afriques en mouvement* a retenu, pour ce premier numéro, cinq « mots-clefs » qui bornent les formes des mobilités contemporaines et mettent en exergue la complexité des rapports sociaux qu'elles suscitent dans le contexte mondialisé actuel.

Migration, immigration, émigration

Comme tout objet scientifique, la migration internationale pose des défis épistémologiques. Les géographes et les démographes définissent ce phénomène comme « un déplacement de population avec transfert de résidence d'un État à un autre et avec un changement du statut juridique de la population concernée » (Petit, 2000, p. 101). Ainsi, on parle d'émigration pour qualifier les flux de départ des individus et d'immigration pour désigner ceux d'arrivée. Parallèlement à cette dimension géo-démographique, la migration internationale embrasse également des problématiques historiques, politiques, économiques, juridiques et socio-anthropologiques. L'analyse de celles-ci laisse voir les différentes formes de migration interne et internationale, leurs multiples enjeux, mais aussi l'hétérogénéité des profils des migrants, et ce quant à leur expérience, leur trajectoire et quant aux déterminants de leur acte migratoire. Dès lors, pour cerner la complexité inhérente à ce phénomène, une approche pluridisciplinaire et dynamique, certes rarement aisée, s'avère inéluctable.

En somme, et en se limitant à sa définition technique, l'immigration est l'action d'immigrer, d'entrer dans un pays autre que le sien pour y séjourner de manière temporaire ou définitive. Quant à l'émigration (émigrer de), elle est l'autre face de l'immigration. Elle insiste sur le mouvement de départ, celui de sortir de son pays d'origine pour s'établir dans un autre pays.

Le migrant, à la fois émigré et immigré, est un qualificatif plus englobant, puisqu'il décline le sens du mouvement.

Circulation migratoire

Au cours des trois dernières décennies, la recherche sur les migrations internationales a connu un développement remarquable. La littérature scientifique portant sur le fait migratoire s'est ainsi nourrie de nouveaux paradigmes et de nouvelles approches, permettant d'analyser ce phénomène international dans sa globalité et sa complexité. Apparue dans les années 70 (1), la notion de circulation migratoire « correspond à une démarche qui tente de tenir compte à la fois des espaces concernés par les migrations, des déplacements accrus des personnes entre différents lieux et des flux matériels (biens, services, remises) et idéels (normes, valeurs, représentations) induits par les migrations » (Berthomière et Hily, 2006, p. 69). Ainsi, les paradigmes de circulation migratoire et celui de territoire circulatoire (Tarrus, 1993) sont venus ébranler l'approche simplificatrice de la migration comme simple déplacement d'un pays à un autre et faire référence aux dynamiques spatiales et aux pratiques effectives et affectives qui se fabriquent au cours des espaces parcourus

Territoire circulatoire

C'est à partir de ses travaux sur les dynamiques migratoires et commerciales des migrants maghrébins dans le quartier Belsunce à Marseille qu'Alain Tarrus a théorisé la notion de territoire circulatoire. À travers une analyse fondée sur une anthropologie du mouvement (1989), Tarrus propose, pour comprendre les nouvelles réalités migratoires, « un repositionnement idéologique, épistémologique et méthodologique » (2011, p. 220). Selon lui, « il s'agit de passer de l'approche classique du migrant-objet au migrant-sujet de son déplacement » (*ibidem*). Pour cela, Tarrus favorise dans son analyse le lien migration-territoire plus que celui d'immigration-

insertion, et ce, en explorant les espaces sociaux transnationaux créés par les migrants à l'issue de leur circulation migratoire, s'appuyant sur leur savoir-migrer et leur savoir-circuler. Ainsi, il définit le territoire circulatoire comme une notion qui « constate une certaine socialisation des espaces supports aux déplacements. Les individus se reconnaissent à l'intérieur des espaces qu'ils investissent ou traversent au cours d'une histoire commune de la migration, initiatrice d'un lien social original. Ces espaces offrent les ressources symboliques et factuelles du territoire. [La notion de territoire circulatoire] introduit donc une double rupture dans les acceptions communes du territoire et de la circulation; en premier lieu elle suggère que l'ordre des sédentarités n'est pas essentiel à la manifestation du territoire, ensuite elle s'inscrit en faux par rapport aux conceptions logistiques des circulations, des flux, pour investir le mouvement spatial des sens du social (Tarrus, 1993, p. 52). »

Transnationalisme

L'approche transnationale a marqué, depuis le début des années 90, un tournant capital dans l'étude et la compréhension du phénomène migratoire. Théorisé par des anthropologues américains, le transnationalisme est défini comme « l'ensemble des processus par lesquels les immigrants tissent et entretiennent des relations sociales de nature multiple reliant leurs sociétés d'origine et d'accueil » (Basch *et al.*, 1992, p. 6). Ainsi, l'approche transnationale a rendu visible la capacité des migrants à tisser et à maintenir, par-delà des frontières étatiques, des liens économiques, politiques et sociaux, et ce aussi bien avec leur pays d'origine qu'avec celui d'installation.

Avec l'émergence de cette approche est née la notion de « transmigrant ». D'après les travaux d'Alain Tarrus (1989, 1992, 2002, etc.), ce nouveau profil de migrants internationaux, postcoloniaux et postsocialistes vient rompre avec la figure des migrants doublement exclus, ni « d'ici » ni de « là-bas », plutôt devenus, grâce à leur pratique incessante de va-et-vient entre leur espace d'origine et leur espace d'installation, transmigrants « et d'ici et de là-bas et de l'entre-deux ».

(1). Voir Ma Mung Emmanuel *et al.*, 1998, *Bilan des travaux sur la circulation migratoire*, ministère de la Solidarité et de l'Emploi, direction de la Population et des Migrations, 145 p.

Mobilité

La mobilité est un paradigme transversal à plusieurs disciplines de sciences sociales. Dans le domaine de la recherche sur le fait migratoire, cette notion s'est imposée dès les années 2000 pour décrire de nouvelles formes de migration internationale (Pellerin, 2011). Ainsi, dans un contexte marqué par la mondialisation des échanges et le développement aussi bien des moyens de transport que des technologies de l'information et de la communication (TIC), on assiste à l'émergence d'une nouvelle figure de migrants dont la mobilité est désormais un mode de vie (Wihtol de Wenden, 2010). Ces derniers sont capables de vivre et de circuler entre leur pays d'origine, leur pays d'immigration et d'autres espaces encore. Comme le souligne Hélène Pellerin, la notion de mobilité « semble servir à décrire de nouvelles modalités de mouvement et d'insertion des étrangers, à savoir les migrations circulaires et temporaires et des conditions inédites de gestion migratoire » (*op. cit.*, p. 58). Dès lors, plus dynamique, l'approche par la mobilité a tendance à remettre en cause les frontières politiques et symboliques des États-nations, mais aussi les questions de citoyenneté et de fluidité d'appartenance des personnes migrantes.

Bibliographie (indicative)

Berthomière William et Hily Marie-Antoinette (2006), « Décrire les migrations internationales », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 2, p. 67-82.

Chavel Solange (2014), « De la migration à la mobilité: comment aller au-delà du nationalisme méthodologique? », in *Raisons politiques*, vol. 2, n° 54, p. 53-66.

Glick-Schiller Nina, Basch Linda et Blanc-Szanton Cristina (1992), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered*, New York, New York Academy of Sciences, 258 p.

Ma Mung Emmanuel, Doraï Kamel, Hily Marie-Antoinette et Loyer Frantz (1998), *Bilan des travaux sur la circulation migratoire, rapport final*, commandé par le ministère de la Solidarité et de l'Emploi, Direction de la population et des migrations (DPM), 145 p.

Pellerin Hélène (2011), « De la migration à la mobilité: changement de paradigme dans la gestion migratoire. Le cas du Canada », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 27, n° 2, p. 57-75.

Petit Véronique (2000), « Les migrations internationales », in Yves Charbit (dir.), *La Population des pays en développement*, Paris, La Documentation française, p. 99-128.

Simon Gildas (1995), *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, Paris, Presses universitaires de France, 429 p.

Tarrius Alain (1989), *Anthropologie du mouvement*, Caen, Paradigmes, 192 p.

Tarrius Alain (1992), *les Fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

Tarrius Alain (1993), « Territoires circulatoires et espaces urbains: différenciation des groupes migrants », in *les Annales de la recherche urbaine*, n° 59-60, p. 51-60.

Tarrius Alain (2002), *la Mondialisation par le bas: les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 169 p.

Tarrius Alain (2011), « Les cosmopolitismes migratoires: les transmigrant(e)s méditerranéen(ne)s entre licite et illicite », in *l'Homme et la société*, vol. 4, n° 182, p. 219-233.

Waldinger Roger (2006), « « Transnationalisme » des immigrants et présence du passé », in *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 22, n° 2, p. 23-41.

Wihtol de Wenden Catherine (2010), « De l'étude des migrations aux mobilités transnationales », entretien avec conduit par Boris Petric le 28 septembre 2010, in *Transcontinentales*, vol. 8-9, document 12, mis en ligne le 31 décembre 2010, consulté le 25 juin 2018. URL: <http://journals.openedition.org/transcontinentales/199>

La confluence migratoire au Maroc en question



Mehdi Alioua

Sociologue, enseignant-chercheur, titulaire de la chaire Migrations, Mobilités, Cosmopolitisme, Université internationale de Rabat, LMI-MOVIDA

Le Maroc, un carrefour migratoire africain ?

Depuis les années 90, le Maroc se trouve confronté à de nouveaux espaces de circulation qui sont connectés par un ensemble de liens sociaux denses et complexes et qui émergent et débordent quasi systématiquement ses institutions et ses cadres nationaux de socialisation et de production identitaire (Alioua, 2005). En plus des migrants marocains, qui ont énormément diversifié leurs itinéraires migratoires reliant ainsi le Maroc à une somme considérable de pays, d'autres populations migrantes y viennent pour s'y installer et y transiter vers l'Europe. Toutes ces mobilités transnationales participent à ancrer le Maroc dans des reconfigurations des formes, des temps et des territoires de la migration internationale, qui devient en même temps un espace de départ, de circulation, de retour, de passage et d'installation. Malgré cette complexification, ce pays est peut-être en passe de réussir sa gouvernance migratoire, car il a récemment pris en compte ces évolutions, alors qu'il en était incapable dans

les années 2000. Incapable de comprendre qu'il n'était plus seulement qu'un pays de départ et de transit. Incapable de comprendre que la criminalisation de la migration, fût-elle non désirée et non autorisée, ne serait pas efficace mais allait, d'un côté, être contre-productive vis-à-vis des migrants marocains, dont les envois de devises au pays sont vitaux et, d'un autre côté, diffuser les germes du racisme et de la xénophobie, notamment vis-à-vis des populations originaires d'Afrique subsaharienne, ce qui le mettrait en difficulté dans sa diplomatie africaine. Il a fallu une évolution des mentalités, sous l'impulsion d'une somme de luttes menées par les migrants eux-mêmes, marocains ou non ressortissants qui passent et s'ancrent au Maroc, soutenus par la société civile locale, pour que les choses changent. D'une confluence migratoire à une convergence des luttes pour les droits des migrants, le Maroc a su laisser se développer un espace où s'expriment des acteurs locaux et mondiaux qui influencent sa gouvernance migratoire qui est devenue de plus en plus africaine. Dans cet article, après avoir rapidement décrit cette évolution, je m'intéresserai aux attitudes que celle-ci a produites chez les Marocains à partir de plusieurs focus groupes menés dans les quartiers populaires de Rabat des

communes de Yacoub El Mansour et Youssoufia, qui furent parmi les premiers à accueillir des migrants subsahariens au Maroc.

C'est justement dans ces types de quartier populaire produits des migrations internes, à Rabat, Casablanca ou Tanger (Alioua, 2007), que sont venues se greffer sur les circulations locales et internationales (euromaghrébines essentiellement) des populations migrantes venues des pays d'Afrique subsaharienne. Elles ont fait, depuis les années 90, de ces espaces au Maroc un mode opératoire d'un type de mobilité particulier : la migration transnationale par étape. Les dispositifs que ces circulations produisent s'appuient concrètement sur des réseaux sociaux, plus ou moins formels, plus ou moins organisés, mais qui présentent la particularité d'articuler, sur des espaces distants, des jeux d'acteurs en interaction avec des environnements différenciés et induisant des rencontres d'un nouveau genre. Des populations migrantes subsahariennes aux origines hétéroclites passent, circulent et s'installent au Maroc, superposant leurs mobilités, leurs logiques et leurs stratégies migratoires. Il est alors aisé de concevoir que si ces migrants subsahariens, quels que soient leur statut et leur origine, appréhendent ces lieux comme des relais migratoires, c'est qu'ils pensent y trouver des relais sociaux qui leur permettront de s'y introduire et d'y trouver des moyens de subsistance. De façon générale, si de nouveaux migrants subsahariens ne cessent d'arriver, et ce malgré les contrôles aux frontières, c'est bien parce qu'ils trouvent dans ces étapes des personnes-ressources qui leur indiquent comment s'insérer afin d'y survivre. La densité relationnelle implique bien une densité démographique. Le Maroc est ainsi devenu, à l'instar des autres pays d'Afrique méditerranéenne, un pays d'installation. Mais il a fallu attendre près de vingt ans avant qu'il n'en prenne véritablement conscience et établisse une politique migratoire en conséquence. Auparavant, seule l'idée qu'il s'agissait de « transit » prévalait, et, en conséquence, l'objectif principal des autorités de Rabat, certes sous pression européenne, était d'ordre sécuritaire. Il fallait contrôler les frontières et empêcher les migrants de quitter le sol marocain sans autorisation. C'est ainsi qu'en 2003, dans le contexte post-attentats de Casablanca, les députés votèrent dans l'urgence la loi 02-03 relative à « l'entrée et le séjour des étrangers au Royaume du Maroc, à l'émigration et l'immigration irrégulières » et cela le même jour qu'une loi antiterroriste très répressive.

L'influence de l'UE y était pour beaucoup. De plus, l'instauration du système Schengen, qui a eu un impact considérable sur les routes et les formes migratoires en Afrique, n'est pas non plus étrangère à cette complexification du champ migratoire marocain.

En effet, depuis la généralisation du régime des visas dans l'espace Schengen, puis des restrictions auxquelles sont confrontés la plupart des Africains qui désirent migrer dans un pays-membre, les migrants ont dû s'adapter en prospectant de nouvelles destinations, renforçant ainsi les migrations Sud-Sud, autant qu'en cherchant de nouvelles portes d'entrée au Nord et en produisant de nouvelles stratégies de contournement. Ainsi, des pays d'émigration comme ceux du Maghreb deviennent aussi des pays d'installation, temporaire ou longue. Les catégories de migrants elles-mêmes se brouillent, complexifiant le phénomène. Par exemple, le regroupement familial est devenu le principal critère d'entrée régulière en Europe, renforçant les liens migratoires transnationaux préexistants au détriment d'autres catégories – ce qui a placé les Marocains dans le haut des classements des primo-arrivants dans les principaux pays-membres, soulignant ainsi combien la diversité des destinations participe à celle des itinéraires migratoires, favorisant par là même les circulations transnationales. Et depuis Schengen, les migrants économiques, réfugiés, commerçants, étudiants venus d'Afrique subsaharienne sont systématiquement renvoyés à un même système de tri, et beaucoup passent par les mêmes routes sahélo-sahariennes (Bredeloup et Pliez, 2005) pour tenter leur chance dans un pays sud-méditerranéen en attendant de rejoindre les rives européennes. Pour ces migrants, passer sans visa la frontière européenne prend des années, ce qui vide de son sens la notion de transit. Pour ces populations, la migration se déroule durant plusieurs années et dans plusieurs pays qui n'avaient pas prévu leur venue ni leur installation. La dimension spatio-temporelle (Tarrus, 1989) doit donc être impérativement replacée dans ce contexte où les trajectoires migratoires sont rythmées par des étapes au cours desquelles les migrants se réorganisent, le temps de passer la frontière qui s'érige devant eux. Ils doivent à chaque étape de leur parcours se loger, travailler, commercer, se soigner, parfois même défendre leurs droits, avant d'essayer de passer à une nouvelle étape.

Ainsi, ces migrants, notamment subsahariens, se sont ainsi complètement insérés dans les tissus urbains des grandes villes marocaines avant même que les Marocains n'en aient vraiment pris conscience. Leur visibilité dans l'espace public, notamment médiatique, s'est accrue en même temps que la montée flagrante du racisme ordinaire, des contrôles policiers et des actes de discrimination raciale. Ceci a contribué à les faire sortir de leur invisibilité pour défendre leurs droits, entraînant des débats sociétaux qui n'avaient jusqu'alors jamais été envisagés. C'est ainsi qu'est né un combat : celui pour la régularisation et la lutte contre le racisme au Maroc (Alioua, 2009). Ce combat, mené d'abord par des migrants en situation administrative irrégulière au Maroc, soutenus par des militants des droits humains puis par des migrants marocains résidant à l'étranger et par des Européens résidant au Maroc, que l'on confond dans une sorte de classement hiérarchique avec les « expats », tous choqués par le sort de ces personnes, a abouti à un changement de politique migratoire. En effet, en 2013, dix ans après la loi sécuritaire « anti-transit », le Maroc comprend qu'il est devenu une terre d'accueil et que cela nécessite une stratégie d'action publique. Le Maroc lança alors une vaste campagne de régularisation, s'engagea à mieux reconnaître le statut de réfugié, à élaborer une politique d'intégration et à y associer la société civile. Explorons maintenant les conséquences de ce changement de politique migratoire prenant en compte la nouvelle réalité de l'installation de populations originaires d'Afrique subsaharienne, à partir d'une recherche menée à Rabat entre mars et juillet 2017.

La perception de la nouvelle politique migratoire marocaine en question

Je me baserai pour cette partie de l'article sur une enquête que j'ai menée sur l'accueil qu'ont fait les Marocains à cette nouvelle politique migratoire et sur la perception qu'ils ont de la migration des Africains subsahariens au Maroc. Comprendre et expliquer ce que pensent les Marocains des migrants subsahariens nécessite aussi d'observer les formes que prennent les interactions entre ces populations, c'est-à-dire entre une population

minoritaire désignée comme « étrangère » et une population majoritaire qui se conçoit comme « autochtone ». Et ainsi, une fois ces formes mises à jour, comprendre leurs influences sur la perception des Marocains de la nouvelle politique migratoire pour mieux en analyser les conséquences sur les formes d'intégration des nouveaux venus, et plus largement sur le lien social au Maroc. Car en soi, savoir ce que pensent les Marocains d'un phénomène ou d'une population n'a d'intérêt que si leur opinion a un effet conséquent sur leurs actions, sur leurs attitudes et plus largement sur l'organisation sociale. Rien n'est plus volatil que les perceptions que peuvent avoir les individus d'un phénomène ou d'une politique ; et celles qu'ils peuvent avoir d'une population n'est pas toujours conforme aux relations qu'ils entretiennent avec elles. Non pas parce que les individus ne sont pas en mesure de formuler des avis, des opinions, bien au contraire, parce que ceux-ci sont toujours situés socialement (d'où on parle et à qui on parle) et que si on admet que tout le monde a une opinion, il faut reconnaître aussi que la force des opinions est inégale. C'est sur ce dernier aspect que la critique de Pierre Bourdieu est la plus intéressante concernant l'opinion publique (Bourdieu, 1984), lorsqu'il nous alerte sur le fait que poser la même question à des catégories de population très différentes part du présupposé qu'il y aurait un consensus sur les problèmes, ce qui n'est que rarement le cas, permettant alors d'amalgamer artificiellement des opinions qui n'ont pas du tout la même force, ce qui vide de sens les résultats de l'enquête. Et puis, il y a entre ce que l'on pense, ce que l'on dit et ce que l'on fait une géométrie à dimensions variables qui nécessite toujours de grandes précautions lorsqu'il s'agit d'interroger l'opinion des individus en espérant obtenir une image de ce qu'est l'opinion publique sur tel ou tel aspect de la société ou de la politique. J'ai donc préféré laisser de côté l'opinion des Marocains sur les migrants subsahariens pour mieux me concentrer sur leurs attitudes vis-à-vis de ces migrants à partir des Marocains qui les côtoient quasi quotidiennement, grâce à la méthode du focus groupe.

Ainsi, j'ai voulu entendre ce que des Marocains ont à dire de la nouvelle politique migratoire, mais en les confrontant aux premiers concernés, les migrants eux-mêmes, et à la fois les entendre raconter leurs propres expériences avec des personnes venues d'Afrique subsaharienne. Ce

qui suppose bien évidemment d'interviewer des personnes de ces deux populations qui se côtoient. Je savais que les préoccupations des habitants marocains des quartiers populaires, où vivent une bonne partie des migrants subsahariens (Ferrié, Mourji, Radi et Alioua, 2016), sont assez éloignées de celles des habitants des quartiers cossus qui ne les côtoient pas et qui ne croisent parfois qu'au volant de leur voiture des mendiants originaires d'Afrique subsaharienne lorsqu'ils sont en arrêt au feu rouge ! Il n'a donc pas été choisi de procéder par sondage pour solliciter avec les mêmes questions de catégories de Marocains très différentes dans leur rapport quotidien avec les migrants subsahariens. La hiérarchie des opinions ici est corrélée au degré de proximité : la population qui m'intéressait dans cette étude était celle qui vit depuis longtemps à proximité des migrants subsahariens et qui est amenée quotidiennement à entrer avec eux en relation sociale. Et plus que les simples opinions, qui sont souvent volatiles, ce sont les attitudes qu'il m'intéressait d'observer. Observer et analyser les attitudes revient en quelque sorte à comprendre les ressorts des aptitudes à agir avec les autres : quelles prédispositions à agir de telle façon ou à avoir telle manière d'être dans une situation donnée. La notion d'attitude fait son apparition en sociologie avec l'étude de William Isaac Thomas et Florent Znaniecki sur la migration des Polonais aux Etats-Unis d'Amérique (Thomas et Znaniecki, 1919). Ils définissent ainsi l'attitude des acteurs dans une situation donnée : « processus psychologique qui se manifeste en premier lieu envers le monde social et en relation à des valeurs sociales ». Ils mettent en œuvre cette notion dans leur étude sur les effets de l'émigration des Polonais en Amérique pour comprendre les « comportements » des migrants face à telle ou telle situation sociale – et en particulier à analyser l'écart entre ces comportements et les normes de la société d'origine, d'une part (la Pologne), et la société américaine, d'autre part. Leur étude se situe donc aussi à l'articulation entre individu et société ; mais ils partent des premiers concernés, ici les migrants polonais, pour comprendre comment s'imposent à eux des normes auxquelles ils doivent s'adapter et, ce faisant, participent aussi à construire la société où ils vivent. Si la méthode de l'entretien biographique qu'ils ont utilisée est devenue célèbre et fut enseignée dans toutes les universités de sciences humaines et sociales, celle qui a été mise en œuvre pour cette enquête est celle du focus groupe. L'objectif

était de savoir ce que des Marocains, ayant des interactions régulières avec des migrants subsahariens, pensaient de la nouvelle politique migratoire en contournant les biais du sondage de l'opinion publique. Au lieu d'interroger un panel de personnes sur ce qu'elles pensent, j'ai préféré les faire débattre avec les migrants pour mieux observer leurs attitudes et comprendre comment se mettent en place des représentations dans des actions réciproques ; autrement dit, comprendre les principes au nom desquels sont produites des conduites, des formes d'interactions et bien sûr des énonciations. Je suis donc parti de ces registres pour remonter à l'attitude générale et, d'une certaine manière, à l'opinion.

Pour composer le focus groupe, j'ai fait le choix de sélectionner des personnes vivant dans la même ville et surtout le même quartier. J'ai rapidement opté pour la commune de Youssoufia, car non seulement il s'agit d'un ensemble urbain construit, et souvent auto-construit, sous l'impulsion de l'arrivée de migrants de l'intérieur, mais aussi parce qu'il y réside depuis la fin des années 90 des migrants subsahariens. Si la ville moderne de Rabat s'est constituée autour d'une médina, d'un ancien fort et d'extensions de constructions coloniales pour les Européens, c'est la migration interne qui a modelé cette ville tout au long du XX^e siècle. Les migrants s'installant le plus près possible de la ville dite « légitime », celle que les R'bati, cette communauté urbaine ancienne, avaient édifiée, puis de son prolongement européen construit par et pour les colons, de nouveaux quartiers dit « informels » ont vu jour et ont progressivement été intégrés à la ville. Il y a toujours eu des lieux d'insertion des migrants faisant leur première entrée en ville, comme ceux des communes de Yacoub El Mansour et de Youssoufia. Des quartiers comme Takadom de la commune de Youssoufia sont des lieux d'insertion au Maroc où vivent des migrants subsahariens depuis près de vingt ans. Tous ces types de quartier ont depuis toujours abrité des personnes jugées indésirables par les dominants du moment. Il faut se rappeler que durant la colonisation française, les ruraux qui désiraient s'établir en ville étaient fréquemment raflés dans ces quartiers, puis expulsés hors de la ville. Après l'Indépendance, il est arrivé parfois que les autorités marocaines reproduisent la même violence : des habitations jugées illégitimes, clandestines, ont été rasées au bulldozer, et leurs occupants jetés à la rue, voire même expulsés dans les campagnes environnantes.

L'histoire sociopolitique de ces quartiers est très fortement marquée par la résistance face aux autorités publiques et par la crainte de l'Etat et la méfiance de ses agents. Tous ces quartiers, fruits de la migration des « pauvres », sont aussi placés sous le signe de la mobilité : beaucoup de Marocains ont émigré depuis ces quartiers vers l'international, et ils reçoivent aujourd'hui des migrants internationaux. Ils ont été et ils sont encore le cadre matériel dans lequel les relations à la mobilité se dessinent. Mais plus encore, ces espaces, qui ont fini par s'intégrer tant bien que mal à la ville de Rabat, lui fournissent sa jeunesse, sa mixité sociale et son dynamisme. Ce n'est pas un hasard s'ils abritent aujourd'hui des migrants extranationaux après avoir accueilli tant de nationaux en situation de migration interne. Non seulement une partie des habitants de ces quartiers populaires, de ces migrants de l'intérieur ou de leurs enfants, a émigré vers l'Europe depuis ces lieux, et il y réside une énorme proportion de jeunes Marocaines et de Marocains qui rêvent de le faire, mais, en plus, ces quartiers ont toujours accueilli des « clandestins » à la ville. Ils abritent aujourd'hui des « clandestins » étrangers, comme ils l'ont fait avec les clandestins nationaux issus de l'exode rural s'entassant dans des bidonvilles avec l'espoir d'améliorer leur quotidien. Ils sont un lieu d'insertion en ville et, au-delà, dans la société marocaine. Y mener des observations et interroger ses habitants sur la nouvelle politique migratoire est donc un choix scientifique qui me paraissait pertinent : cela fait déjà deux décennies que s'écrit une nouvelle histoire migratoire dans ces quartiers avec la venue et l'installation de populations originaires des pays d'Afrique subsaharienne. D'autant plus qu'il y a un nombre très important de colocations, ou de sous-locations, partagées entre Marocains et migrants subsahariens ; ou alors des locations avec les propriétaires qui vivent sous le même toit, un peu comme une « pension ». Il y a bien sûr des appartements ou des petites maisons entièrement et exclusivement loués aux migrants subsahariens ; il y a malheureusement aussi des marchands de sommeil. Mais les situations où Marocains et migrants subsahariens vivent sous le même toit sont courantes dans ces quartiers, ce qui favorise les relations entre ces deux populations. Les différents types de relations vont de simples coopérations de circonstance à de vraies solidarités et de petites tracasseries quotidiennes à des conflits où la violence des mots et des actes n'est jamais très éloignée.

Je vais maintenant développer quelques analyses que je tire de cette enquête.

Les migrants subsahariens, un miroir ou une vitrine pour les Marocains ?

Avec cette nouvelle migration, les Marocains se rappellent qu'ils sont aussi Africains et, souvent même, migrants, même si cela ne leur plaît pas toujours. C'est aussi une des raisons de la difficulté à nommer ces populations très hétéroclites dont les deux points communs principaux sont d'avoir migré depuis l'Afrique subsaharienne et d'être « étrangers » de peau noire au Maroc. La désignation de cet autre, de cet étranger que l'on appréhende toujours collectivement est en réalité surtout fondée par un regard artificiellement construit. De plus, tout groupe social, tout collectif, toute société, éprouvent toujours la nécessité de poser et de définir un autre en regard duquel ils affirment leur propre existence. L'essentialisation n'est donc qu'une activité sociale participant à la consolidation d'un groupe autour d'une identification négative : « je suis moi parce que je ne suis pas lui » ; « je suis un homme parce que je ne suis pas une femme » etc. Mais cela nécessite que « les autres », ou « les étrangers », ne nous soient pas inconnus (Simmel, 1999) comme nous l'expliqua le sociologue allemand de la fin du XIX^e et du début XX^e, Georg Simmel. Si l'autre, ou l'étranger, nous est complètement inconnu, il est impossible de s'y reconnaître et, dans une certaine mesure, de mieux se connaître soi-même, du moins de définir les limites inhérentes à son statut. On n'y verrait alors que monstruosité, incohérence ou absurdité. Bref, une perte de sens et donc l'impossibilité d'élaborer des relations sociales, fussent-elles même de domination, avec des êtres totalement inconnus. Pour Simmel, la figure de l'étranger n'est pas le symbole de la marginalité, de la pauvreté ou de l'exclusion, mais celui de la médiation moderne : une figure de synthèse entre la vie errante et l'attachement à un endroit, autrement dit, une forme de médiation d'un groupe avec lui-même. Cette relation, nous dit Simmel, est un archétype de construction de l'identité d'un groupe social, résultant d'une tension entre distance et proximité. L'étranger est souvent un élément du groupe lui-même.

Il lui ressemble, il a des points communs, mais il est désigné comme tel à partir de l'exacerbation des différences dues à la tension entre les désirs d'altérité, indispensables à la propre construction du groupe, et la peur de l'autre, la peur de se dissoudre, de perdre son identité face à l'autre. C'est le résultat d'une distorsion entre le proche et le lointain. Et justement, pour pouvoir de se faire accepter dans les quartiers où ils vivent, les migrants subsahariens doivent avoir la capacité de rendre proche le lointain. Ils négocient constamment leur présence en des transactions identitaires dont les relations sociales qui en découlent traduisent tous les jours un peu plus de nouvelles formes de cosmopolitisme au Maroc que de rejet, de violence et de racisme, qui pourtant existent et font des victimes. Il faut bien que ces migrants fassent l'effort de montrer à leurs voisins marocains qu'ils ont un mode de vie relativement proche du leur, ou du moins un projet de vie qui ressemble au leur, afin de sortir des préjugés qui collent à leur peau et ainsi organiser leur complémentarité et leur mixité autour de points communs.

Il ne faut donc pas séparer radicalement les logiques « nomades » des logiques « sédentaires », alors que leur complémentarité est un fait avéré par de nombreux chercheurs, car l'étranger, celui qui vient d'ailleurs mais qui pourtant vit parmi nous, est un principe indispensable de la société moderne. L'étranger doit impérativement réussir la jonction des différences : l'expérience migratoire est aussi l'épreuve de la participation à deux univers culturels distincts mais en contact du fait de la migration. Le principe fondamental à retenir est qu'il faut insister sur l'expérience de la migration elle-même plus que sur les « cultures » supposées des sociétés dites de départ et d'arrivée. Concernant par exemple la difficulté de la vie en migration, mes recherches dans les quartiers populaires montrent que les Marocains et les migrants subsahariens partagent ce que j'appelle une mémoire de l'exil, et que de ce fait ils appartiennent aussi à une sorte de communauté de destin qui est, certes, pour l'instant, plutôt une communauté de circonstance. Cela nous enseigne combien l'exil est devenu une expérience contemporaine qui n'existe pas seule, ni « hors-lieu » : elle s'inscrit avec le temps dans l'espace, et elle est connectée avec d'autres exils et avec d'autres lieux. L'exil des autres se raccorde à nos sociétés, car non seulement il résonne avec « nos exils », mais surtout parce qu'il appelle à des prises en charge, sécuritaires, humanitaires, politiques,

médiatiques, artistiques, ambivalentes... mais qui l'inscrivent dans une topique commune. L'exil est à la fois une condition et une conscience. L'exil des migrants subsahariens a clairement résonné avec les discriminations, les humiliations et la dureté de la vie que disent vivre les habitants des quartiers populaires que j'ai étudiés. J'y ai trouvé des personnes ayant la volonté de lier leurs propres sentiments d'exclusion du fait que ces différentes populations partagent une mémoire de l'exil pour mieux construire ensemble l'avenir. Un avenir qui ne pourra être que commun : cela, les Marocains qui vivent à proximité des migrants subsahariens l'ont bien compris et relativement accepté. Surtout que les discours politiques du chef de l'Etat, le roi Mohammed VI, concernant la nouvelle politique migratoire et le retour du Maroc au sein de l'Union africaine participent à diffuser l'idée que « notre avenir est commun ». Ainsi, s'il y a des mémoires différentes, elles sont complémentaires et varient selon les situations, passant du « nous » le plus restreint au « nous » le plus englobant.

Les Marocains que j'ai enquêtés ont intégré cette nouvelle mémoire de l'exil faisant communauté de destin, du moins dans leurs propos, avec ces nouveaux venus. Ils ont fait une place aux populations d'Afrique subsaharienne parce qu'ils partagent certaines mémoires, certaines expériences d'humiliation (la *hogra*), certaines pratiques (s'insérer en ville pour réussir sa vie) et même certains espoirs ou projets. En même temps, les migrants subsahariens offrent un miroir aux Marocains leurs permettant de formuler certaines revendications vis-à-vis des autorités, comme le fait de dire qu'eux non plus ne sont pas « suffisamment intégrés », et rappeler que si les étrangers ont des droits c'est que parce que le Maroc doit être un Etat de droit et demander ainsi que les droits de tous soient respectés. Sans toujours s'en rendre compte, les migrants subsahariens participent à la fois à mettre en exergue les failles de la société marocaine et en même temps permettent aux membres de cette société de se valoriser. Car les problèmes qu'ils apportent sont en réalité « nos » problèmes, comme me l'ont expliqué les Marocains lors de mes focus groupes. Et en même temps, les choses positives sont de suite accaparées comme marocaines, les louanges sur la politique migratoire étant en réalité celles sur « l'hospitalité légendaire » des Marocains.

Se reconnaître avant de se connaître : la singularité de l'accueil des migrants au Maroc, le produit d'une société de confluence ?

Les migrants subsahariens sont ainsi venus complexifier la société marocaine qui a reconnu leur droit à vivre au Maroc sans pour autant vraiment les connaître. Et dans ce processus singulier où la reconnaissance a précédé l'interconnaissance, la confiance est un élément central, mais ambigu et ambivalent. Mes enquêtes montrent que c'est souvent le cas dans les rapports interindividuels entre Marocains et migrants subsahariens au quotidien. Car si la confiance permet la coopération, elle ne nécessite pas forcément l'interconnaissance intime. La reconnaissance du fait qu'on appartienne, même de manière différente et hiérarchisée, à une même société permet d'établir des liens de confiance et donc des coopérations mutuelles. Mais pour autant cela ne se substitue pas aux liens forts, ceux de la solidarité familiale. On peut avoir confiance en des inconnus pour peu que l'on connaisse certaines données extérieures à la personne pensées comme objectives. Simmel décrit alors une relation très singulière qu'il appelle « faire connaissance ». Ce qui ne signifie pas que « se connaître indique » que l'on se « connaît réellement mutuellement », mais seulement que chacun a pris conscience de l'existence de l'autre et de quelques traits caractéristiques extérieurs à son individualité et permettant de « s'identifier » (Simmel, 1999, p. 357). La confiance, telle que je l'observe entre Marocains et migrants subsahariens, ne repose pas seulement sur le savoir personnel tiré de l'expérience passée, mais aussi sur la réputation et la moralité supposées qui reposent sur des idées stéréotypées que chaque groupe se fait l'un de l'autre. Autrement dit, sur la capacité de donner une image de soi et de lire l'image des autres. C'est-à-dire que cela nécessite le partage d'un certain nombre de valeurs et de croyance en celles-ci, bref, cela nécessite ce que l'on nomme en sociologie la reconnaissance. On se fait confiance parce que l'on se reconnaît. On se reconnaît parce que l'on se ressemble. Et on se ressemble parce que l'on a

des pratiques sociales, des modes de mobilité et des imaginaires relativement proches (mémoire de l'exil), mais aussi parce que l'on est désigné et collectivement rassemblé autour d'un statut ou d'une identité « arbitrairement » attribués ou que l'on subit les mêmes brimades, vexations, rapports de domination. Ici, la mémoire de l'exil a permis de rapprocher les projets migratoires. En extrapolant, on pourrait poser l'hypothèse qu'une société qui a produit de l'exil à travers une émigration massive a une approche singulière liée à cette mémoire lorsqu'il s'agit d'accueillir de nouveaux venus.

En effet, les migrants subsahariens ne se sont pas installés n'importe où : ils ont cherché des lieux où les populations locales les toléreraient et avec lesquelles ils pourraient échanger et coopérer. Autrement dit, des lieux où ils seront reconnus pour ce qu'ils sont. Bien sûr, cette reconnaissance est imparfaite et ambivalente car elle se charge aussi de stéréotypes racistes ou plus simplement négatifs. Mais ce que mes enquêtes révèlent, c'est que les migrants subsahariens mettent en œuvre des stratégies relativement efficaces pour maîtriser l'image qu'ont les Marocains d'eux et essaient d'éviter les stigmates infamants qui collent à leur peau. Entre rejet et fascination, beaucoup de Marocains, qui vivent à l'étroit dans ces quartiers populaires de la commune de Youssoufia, sont impressionnés par le parcours de ces nouveaux venus. Impressionnés par leur facilité à s'adapter à leur mode de vie, à identifier des frontières sociales et à ne jamais les franchir autrement que subtilement en évitant le contrôle social. Parce que durant tout le temps où ces migrants étaient « sans-papier », le contrôle social pouvait mener à la répression (enfermement, expulsion, etc.). Les stratégies de survie de « clandestins » au Maroc et de « clandestins » à la ville étaient reconnaissables par ces Marocains de ces quartiers qui ont eux aussi dû « se battre » pour prendre place en ville. Durant les focus groupes que j'ai menés, un grand nombre d'exemples ont surgi lors des débats pour rendre compte du fait que ces migrants ont clairement pris place parmi les habitants du quartier et apportent un certain dynamisme. Ont été évoqués le militantisme pour les droits des migrants qui peuvent servir aussi celui pour les populations défavorisées, les cours de soutien en français et en anglais dans des quartiers où le taux d'analphabétisme est

le plus fort de la ville (1) ou encore les activités économiques innovantes (comme les cordonniers moins chers ou les vendeurs de produits de santé venus d'Afrique subsaharienne). Certains Marocains apprennent de nouvelles choses avec ces migrants nouvellement venus et s'ouvrent ainsi un peu plus sur le monde. Et puis, avoir la même stratégie de survie et les mêmes pratiques de solidarité familiale dans la dispersion dans l'espace facilite encore plus cette proximité sociale.

Ce qu'il est intéressant de retenir, c'est que les Marocains de ces quartiers populaires ont accueilli ces migrants et les ont reconnus comme tels, « des migrants faisant leur entrée en ville et y prenant place », avant même de les connaître. Pour leur faire confiance, c'est-à-dire confiance dans le fait qu'ils n'allaient pas entraîner des problèmes dans le quartier, qu'ils s'acquitteraient de leurs dettes, qu'ils respecteraient les règles de vie quotidienne, qu'ils se comporteraient selon les normes locales etc., ils n'ont pas eu besoin de les connaître. Leur statut de migrant à la recherche d'un refuge et d'une amélioration de ses conditions a été immédiatement reconnu, ce qui a permis la confiance. Bien évidemment, la mémoire de l'exil très forte dans ces quartiers est au centre de cette reconnaissance. Et de la reconnaissance sociale, même fragile et incomplète, à la reconnaissance politique, il n'y a qu'un pas que les gouvernants de ce pays ont fini par franchir avec la nouvelle politique migratoire. C'est pour cette raison qu'il y a donc, par transfert autant que par respect pour l'autorité des arguments du roi, une confiance (certes, elle n'est pas absolue) dans cette nouvelle politique. De plus, il y a des figures émergentes au sein des communautés migrantes subsahariennes qui ont facilité cette confiance. Dans les focus groupes que j'ai effectués, cela était frappant de voir à quel point, malgré les divergences et les arguments d'autorité, les Marocains respectaient leurs interlocuteurs. Par exemple, personne n'a remis en cause la légitimité de leur présence, ni établi de hiérarchie entre Marocains et non-ressortissants. S'il n'est pas certain, loin s'en faut, que cela soit le cas de la majorité des Marocains, ce que l'on peut analyser ici, c'est parce qu'ils étaient en face de figures médiatrices.

(1) Le taux d'analphabétisme est de 67,7% chez les femmes et de 46,5% chez les hommes, voir : [http://www.hcp.ma/region-rabat/Indicateurs-demographiques-socio-economiques-et-d-habitat-de-la-population-de-la-region-de-Rabat-selon-le-RGPH-2014_a50.html]

Ces migrants-médiateurs, tels que je les nomme, participent à médiatiser la confiance et à faciliter la coopération entre communautés migrantes. Ils gèrent aussi les conflits et permettent à ces migrants de sortir de leur errance, notamment en les introduisant en ville et en les intégrant dans des collectifs d'entraide et des cohabitations : comme l'expliquaient certaines personnes durant mes enquêtes précédentes, ils « resocialisent » les migrants perdus. L'attitude des Marocains vis-à-vis de cette politique doit beaucoup à de tels médiateurs, que l'on retrouve aussi chez les Marocains. D'ailleurs, les autorités marocaines ne s'y sont pas trompées en les mettant en avant. Les associations de migrants et de défense des migrants furent les premières régularisées, et leurs membres invités sur les plateaux télé. C'était d'ailleurs une des recommandations importantes du CNDH (2). Ces personnes-ressources ont donc participé à médiatiser la confiance, notamment en médiatisant leurs « bonnes intentions » et leur « bonnes réputations », mais aussi leurs valeurs. C'est de la sorte que la coopération est possible, même entre « étrangers » : en limitant certaines zones d'incertitude par la reconnaissance, comme le fait de partager des actions en commun et des pratiques ou alors des valeurs. Puis d'avoir des figures qui permettent de les médiatiser, comme les membres du groupe « migrants subsahariens » qui ont participé aux focus groupes. Ensuite, les relations interpersonnelles et les pratiques coopératives qui en découlent, relient plus intensément autour de valeurs mais surtout autour de normes, de règles communes et de pratiques quotidiennes : elles permettent de mieux se connaître. Et c'est sur ce plan que les participants ont le plus critiqué la nouvelle politique migratoire : elle n'a pas été accompagnée d'une politique d'intégration. Il y a une vraie demande d'interconnaissance.

Les Marocains que j'ai interrogés déclarent sans équivoque qu'ils souhaiteraient bien mieux connaître les migrants subsahariens. Par exemple, dans les médias, il n'y a que des questions autour de la migration m'ont-ils expliqué : les frontières, les grillages, le voyage, ou alors les problèmes de misère, la mendicité, etc. Mais d'après eux,

(2) « Étrangers et droits de l'Homme au Maroc : pour une politique d'asile et d'immigration radicalement nouvelle », Conclusions et recommandations, CNDH, 2013. [<http://www.cndh.org.ma/fr/rapports-thematiques/conclusions-et-recommandations-du-rapport-etrangers-et-droits-de-lhomme-au>]

« la migration c'est fini, maintenant il faut passer à l'intégration ». Et cela n'advient pour eux que par une meilleure interconnaissance. Il faut, d'après eux, montrer plus d'éléments positifs, des portraits de migrants subsahariens qui vivent avec des Marocains, par exemple. Et en même temps mieux expliquer la société marocaine et enseigner sa langue aux migrants. C'est très étonnant de constater, pour un spécialiste comme moi des questions migratoires, que pour les Marocains ayant participé au focus groupe, l'intégration passerait par l'abandon du statut migratoire. On retrouve là la même problématique, pas forcément positive, qu'en Europe. Mais ce que je retiens surtout, c'est que cette volonté de vouloir mieux connaître ceux qu'on a d'abord reconnus participe à la construction d'une communauté de destin. Certes, nous ne sommes qu'au début d'un processus, et il faudra plus de travail de la part des autorités publiques pour réussir cette politique.

Dans tous les cas, il me semble que ce qu'il faudrait retenir c'est que les personnes les plus concernées par la venue et l'installation de populations originaires des pays d'Afrique subsaharienne ont bien compris que la nouvelle politique migratoire avait pour but de rétablir dans leur droit ces populations dont elles savaient qu'elles avaient déjà pris place parmi elles. Il y a donc des relais au sein de la société marocaine à cette politique migratoire mais qui sont encore trop sous-estimés par les autorités. Et s'il y a des relais, c'est parce que la migration est une réalité entièrement intégrée dans le fonctionnement de la société marocaine. Le Maroc est une société de confluences que ces nouvelles mobilités viennent éclairer.

Bibliographie

Mehdi Alioua (2005), « La migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb : l'exemple de l'étape marocaine », in Ali Bensaâd (dir.), *Marges et mondialisation : les*

migrations transsahariennes, Maghreb-Machrek, n° 185, p. 37-58.

Mehdi Alioua (2007), « Nouveaux et anciens espaces de circulation internationale au Maroc : les grandes villes marocaines, relais migratoires émergents de la migration transnationale des Africains subsahariens au Maghreb », in Fabienne Le Houerou, (dir.), *Migrations Sud-Sud, Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, n° 119-120, p. 39-58.

Mehdi Alioua (2009), « Le passage au politique des transmigrants subsahariens au Maroc », in Ali Bensaâd (dir.), *le Maghreb à l'épreuve des migrations subsahariennes*, Paris, Karthala, 2009, p. 279-303.

Pierre Bourdieu (1984), « L'opinion publique n'existe pas », in *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, p. 222-235.

Sylvie Bredeloup et Olivier Pliez (dir.), (2005), « Migrations entre les deux rives du Sahara », *Autrepart*, Armand Colin et IRD-Éditions, vol. 4, n° 36, p. 3-20.

Olivier Clochard (dir.), (2009), *Atlas des migrants en Europe : géographie critique des politiques migratoires*, Migreurop, Paris, Armand Colin, 144 p.

Jean-Noël Ferrié, Faouzi Mourji, Saadia Radi, Mehdi Alioua (2006), *les Migrants subsahariens au Maroc : enjeux d'une migration de résidence*, Rabat, KAS-UIR, 180 p.

Georg Simmel (1999), *Sociologie : études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF, coll. « Sociologies », (voir plus particulièrement la section « Excursus sur l'étranger »), p. 663-668.

Alain Tarrius (1989), *Anthropologie du mouvement*, Caen, Paradigmes, 192 p.

Alain Tarrius (2002), *la Mondialisation par le bas : les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Paris, Balland, 169 p.

William Isaac Thomas, Florian Znaniecki (Chicago, 1919), *le Paysan polonais en Europe et en Amérique : récit de vie d'un migrant*, coll. « Essais & recherches, Sciences sociales », Paris, Nathan, 446 p.

Des usages du *soft power* religieux du Maroc sous le règne de Mohammed VI



Bakary Sambe

Sociologue, directeur du Timbuktu Institute-African Center for Peace Studies (Dakar), professeur à l'université Gaston-Berger de Saint-Louis, Sénégal



Yousra Hamdaoui

Doctorante en droit public et en sciences politiques à la faculté de droit de Settat, chercheuse associée au Timbuktu Institute-African Center for Peace Studies (Dakar)

A l'heure actuelle, l'intérêt renouvelé pour la religion occupe une place prépondérante dans les relations internationales ou, du moins, l'usage des ressources symboliques (Sambe 2010) par les acteurs étatiques comme non institutionnels. Dans ce cadre, une littérature abondante s'accorde sur le constat d'une « résurgence religieuse » post-westphalien (Petito, Hatzopoulos 2003) rompant avec les schémas classiques structurant la réflexion sur les rapports internationaux. Cette vision jadis négligée et si partagée aujourd'hui chez les analystes soutient le retour du religieux après son « exil », synonyme de modernisation politique. Il s'était installé une forme de paradigme selon lequel la modernisation des sociétés et des contextes politiques devait forcément signifier la fin de toute immixtion du religieux dans le champ politique. Il est largement admis que les traités de Westphalie de 1648 ont mis en place un ordre mondial basé sur la souveraineté des Etats-nations et le principe de non-ingérence

comme symbole d'affirmation de l'Etat en tant que principal sujet des relations internationales. Ainsi, la période inaugurée de manière soudaine par la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effondrement de l'Union soviétique deux ans plus tard a entériné une nouvelle « ère » qui devait reposer sur le triomphe universel du capitalisme libéral et de la démocratie. Cette doctrine d'une fin de l'Histoire en était ainsi entérinée en même qu'elle instituait une pensée dominante faisant peu de place aux acteurs non institutionnels dans le nouveau jeu international. Une tout autre manifestation de cette « résurgence religieuse » selon d'autres auteurs réside dans le fait qu'en lieu et place d'une sécularisation définitive de l'espace politique, la religion devenait un élément de plus en plus imposant, voire une variable essentielle des nouvelles relations internationales (Dawson, 2015). En plus d'une présence plus prononcée sur le champ des relations internationales, le religieux finira même par constituer un

paradigme faisant sens pour mieux appréhender le rôle des acteurs non institutionnels mais aussi saisir la nouvelle dynamique inaugurée par l'investissement du « sens » en tant que capital politique et diplomatique. L'un des faits majeurs est qu'en Occident, où la « sécurité collective » se concevait avec une gestion commune de la menace communiste depuis le début de la guerre froide, l'idée d'un péril « vert » (islamiste) fit rapidement son chemin en se substituant progressivement au « péril rouge ». Le monde arabe et/ou musulman est ainsi positionné comme le lieu de concentration de toutes les réflexions stratégiques, avec l'islam comme facteur important dans l'analyse des relations internationales (Sambe, 2003).

Ce renouveau d'attention devient grandissant après les attentats du 11 septembre 2001. Le monde entre ainsi dans une ère « furieusement religieuse » selon l'expression du sociologue Peter L. Berger (Berger, 1999). En même temps, le religieux devient un outil d'influence dans un contexte postmoderne caractérisé par une mondialisation accrue où l'État en tant qu'entité rationnelle légale qui repose sur le *hard power* perd de son pouvoir (Liogier 2013). La logique d'influence se substitue ainsi peu à peu à celle de puissance, même dans la politique étrangère des pays à fort poids diplomatique comme les États-Unis.

Dans cette nouvelle configuration, où le religieux constitue l'ensemble des récits qui permettent à l'individu de se raconter et de légitimer son désir d'être (Liogier 2012), des États naguère jugés comme périphériques s'imposent dans le jeu international en usant pleinement de la fibre religieuse. Réfléchir en termes de symbole, de perception et d'identité peut se supplanter à la conception positiviste de la rationalité commune aux réflexions néoréaliste et néolibérale des relations internationales. Le pouvoir s'exerce ainsi avec attraction favorisant ainsi la persuasion sur la coercition (Nye, 2006). Ce qui est appelé *soft power* dans les travaux alors novateurs de Joseph Nye qui inaugure un *shift* paradigmatique dans l'étude des relations internationales. Fondamentalement, le *soft power* d'un pays s'articule sur sa culture, ses valeurs politiques et sa politique étrangère (Nye 2006). En effet, cette dernière s'appuie sur une diplomatie où l'identité et les symboles s'avèrent être des outils politiques efficaces. Il n'est donc pas difficile d'établir une connexion entre la diplomatie et le religieux. Le *soft power* religieux

devient ainsi un élément crucial de la politique étrangère des pays.

Afin d'illustrer ces profondes mutations de la scène internationale avec une forte implication du facteur religieux dans la diplomatie (Sambe, 2010), nous allons nous circonscrire dans cet article au *soft power* religieux du Maroc.

En effet, au Maroc le politique et le religieux sont structurellement imbriqués : selon les articles 41 et 47 de la Constitution du Royaume du Maroc, le roi est à la fois commandeur des croyants et chef d'État (1), ce qui a forcément une incidence majeure sur l'orientation de la politique aussi bien interne qu'internationale. Selon le texte constitutionnel, « l'Islam est la religion de l'État, qui garantit à tous le libre exercice des cultes ». La particularité de cet « islam marocain » sunnite largement promu comme une alternative, réside dans le fait qu'il puiserait sa modération de son rite malékite et sa doctrine acharite (2). De surcroît, cet Islam présenté comme « différent », voire « alternatif » aux courants dits radicaux, se caractérise par une prééminence confrérique nourrie de soufisme. Ce dernier, érigé en modèle et mis en valeur par les pouvoirs publics, a toujours constitué un outil inextricable de la diplomatie étrangère et corollaire d'une identité culturelle attachée à l'ouverture et à la modération : « La prééminence accordée à la religion musulmane dans ce référentiel national va de pair avec l'attachement du peuple marocain aux valeurs d'ouverture, de modération, de tolérance et de dialogue pour la compréhension mutuelle entre toutes les cultures et les civilisations du monde (3). »

Le Maroc a ainsi mis en avant l'outil religieux dans sa politique étrangère afin de compenser l'exiguïté de ses ressources matérielles (Maslouhi, 2012). En effet, du temps du roi Hassan II, la mise en place « des causeries hassaniennes » (*Durûs Hassaniyya*) va servir d'emblée d'outil diplomatique comme le souligne Malika Zeghal : « Les leçons hassaniennes du mois de Ramadan permettent au roi de « marquer », une fois par an, l'étendue de son territoire religieux en y intégrant les ouléma et en le déployant jusqu'aux confins de l'*oumma* musulmane, rappelant encore l'identité prophétique de la généalogie royale (Zeghal, 2005, p. 92). »

(1) Articles 41 et 47 de la Constitution marocaine de 2011.

(2) Article de la Constitution marocaine de 2011.

(3) Préambule de la Constitution marocaine de 2011.

En outre, l'institution monarchique avait toujours su garder son monopole sur les questions religieuses dans la scène politique marocaine pour des raisons entre autres liées à la nature même du régime politique et à sa légitimité historique. Il n'empêche qu'à l'échelle internationale, les mutations sécuritaires de l'après 11 septembre 2011 ont invité à la réflexion sur le rôle de la religion dans les nouvelles réalités internationales dans le cadre d'un consensus « national » forgeant l'identité même d'un royaume en quête d'ouverture diplomatique.

Après les attentats de Casablanca en 2003, puis ceux de Marrakech en 2007 et 2011, le Maroc a mis en place une stratégie offensive de lutte contre la radicalisation par le biais d'une réforme du champ religieux menée sur plusieurs fronts.

Dans cet article, nous nous intéresserons surtout au *soft power* religieux du Maroc en tant qu'outil de valorisation du capital religieux. En l'absence d'une influence de nature politique ou stratégique comparée aux grandes puissances, le Maroc a ainsi misé sur ce que Bakary Samba (Samba, 2010) appelle les « ressources symboliques ». Ces « ressources symboliques » constituent ainsi l'élan de sa politique étrangère en direction de l'Afrique, lui permettant ainsi de jouer le rôle d'un acteur géopolitique dans la région. De plus, en tant qu'acteur géopolitique de dimension continentale, le Maroc réagit à la recrudescence de l'insécurité liée à la menace terroriste interne et dans la région en s'appuyant sur une politique « religieuse » devant accompagner et compléter les approches sécuritaires.

Ainsi, le Maroc va bâtir une politique dont le socle est la prévention par une maîtrise et un contrôle du religieux et des discours qui y sont liés. Mieux, au-delà d'une simple approche aux objectifs internes, le Maroc va tenter de mettre son expérience au profit des pays de la région, notamment du Sahel, où il bénéficiait déjà d'affinités diplomatiques basées sur des relations « personnelles » et des réseaux « informels » nourris d'un capital religieux en partage.

Un *soft power* religieux au service d'un positionnement géopolitique

Pays à la lisière du monde arabe et de l'Afrique subsaharienne avec laquelle il partage plusieurs siècles d'histoire et d'interactions, le Maroc a toujours considéré son positionnement continental comme une priorité diplomatique et stratégique. Au-delà de ses liens historiques depuis l'antique commerce caravanier, il y a le crédit de l'islamisation au sud du Sahara et l'affinité spirituelle qui se traduit par les liens noués avec des confréries en Afrique subsaharienne. Au regard de la centralité de l'Afrique dans son dispositif diplomatique, le Maroc s'est engagé dans une dynamique politique africaine dès son indépendance, usant de son rôle dans le processus de la construction de l'Unité africaine. Il faut rappeler que, dès 1957, Mohammed V avait pris l'initiative de réunir à Casablanca en 1961 les chefs d'Etat africains. Il s'agissait du groupe dit de Casablanca réunissant le camp dit des « modérés » tels que le Sénégal et la Côte d'Ivoire à l'époque. Ce dernier groupe a contribué de manière décisive à la création de l'Organisation de l'unité africaine (OUA) en 1963, devenue l'Union africaine en 2002. Après le retrait du Maroc de cette organisation en 1984 suite à l'adhésion jugée juridiquement inacceptable de la RASD, le royaume s'est retrouvé dans une situation d'isolement au niveau du continent africain.

Dans ce contexte, le Maroc entretenait à l'époque des relations essentiellement bilatérales avec le Sénégal à travers des canaux symboliques conformément à la doctrine dit du « bilatéralisme sélectif » (Samba, 2010). En effet, ces relations facilitées par le partage d'une religion vont aussi chercher un ancrage confrérique par le biais de la Tijaniyya. Ce renforcement se fera aussi à travers la création d'organes à orientation religieuse qui vont constituer le relais spirituel entre les deux pays. La Ligue des oulémas du Maroc et du Sénégal représente la pierre angulaire des relations bilatérales diplomatiques entre le Maroc et le Sénégal. Elle fut créée en 1985, et officiellement entérinée dans les locaux mêmes du Parlement marocain avec une certaine dimension symbolique répondant à ses

différents objectifs comme levier d'une politique bilatérale. En plus de son rôle fondamental dans le renforcement des liens religieux et spirituels ainsi que la consolidation du rite malékite dans les pays africains à dominante musulmane, la Ligue est présente aussi dans le domaine de l'éducation, en octroyant des bourses aux étudiants ressortissants des deux pays pour accomplir leurs études dans des domaines diversifiés (religion, économie, littérature, etc.), travaillant étroitement avec l'Agence marocaine de coopération internationale (AMCI), principalement dédiée à la politique africaine du Royaume (Sambe, 2010). Dans cette configuration, le Sénégal constitue un socle et un maillon essentiel du dispositif africain de Rabat depuis Léopold Sedar Senghor sans jamais varier sur ses positions favorables au Maroc malgré les changements successifs de régime, d'Abdoulaye Wade à Macky Sall.

Dans cette même optique, les deux pays continueront à faire fructifier leurs relations par la promotion des canaux spirituels et religieux, notamment la Tijâniyya. Les confréries soufies ont ainsi joué un rôle incontournable dans ce processus en promouvant un islam soufi nourri du rite malékite, de plus en plus promu surtout dans le contexte de la crise sahélienne avec la montée de l'extrémisme violent.

C'est dans cette déclinaison que la confrérie Tijâniyya s'affirma comme le socle des relations spirituelles entre le Maroc et le Sénégal. En fait, de tous temps, la confrérie a occupé une place centrale au Sénégal. La Zaouiâ de Tivaouane, qui a la plus forte implantation au Sénégal, fondée par Al-hajj Malik Sy (1855-1922) est celle qui partage des relations encore plus étroites avec le Maroc. Le pèlerinage à Fès constitue un rituel essentiel et un moment spirituel important pour tout adepte de la confrérie, les liens entre le Maroc sont encore plus vivifiés à cette occasion. D'ailleurs, les autorités marocaines ont donné une plus grande importance à cette *Ziara* (4) en impliquant même des compagnies aériennes telles que la RAM qui opère en offrant des tarifs spécifiques et des facilités. Alors que la branche de Tivaouane est orientée vers le Sénégal, celle de Kaolack est transnationale, avec des connections importantes au Niger et au Nigéria et des liens anciens au Maghreb et en Orient (Triaud, 2010).

(4) Étymologiquement, le mot arabe *ziara* signifie « visite ». Dans le langage des confréries soufies, ce mot signifie « visite spirituelle ».

Les adeptes de cette branche au Sénégal sont affiliés à la famille des Niass dont l'influence grandissante au Nigeria a même réorienté les choix diplomatiques de Rabat vers plus de réalisme malgré les divergences sur des questions régionales.

C'est dans cet esprit de diplomatie spirituelle que se déroulent annuellement les journées culturelles Cheikh Ahmed Tijâni instaurées en 1981 par feu Serigne Abdoul Aziz SyDabakh. Depuis 1986, cet événement est placé sous le Haut Patronage de feu Hassan II, puis du roi Mohammed VI, reconnu comme Amir Al-Mouminine (Commandeur des croyants). Cette cérémonie religieuse est marquée par une participation distinguée du Maroc représenté par une délégation de plusieurs personnalités politiques de la carrure de l'ancien ministre des Habous et des Affaires islamiques, Abdelkebir Alaoui Al-Madghri. Cette manifestation est l'occasion pour les deux pays de renforcer leurs relations bilatérales, profitant de l'intensité des liens spirituels en tant qu'outils d'une diplomatie d'influence.

Dans cette approche, il est nécessaire de souligner le rôle des personnes en tant qu'acteurs (Sambe 2011) des relations bilatérales qui traditionnellement étaient l'affaire des Etats et de leurs institutions.

En effet, l'importance donnée à ces événements ne repose pas uniquement sur le facteur religieux mais également sur la légitimité historique de ces acteurs qui s'érigent en « figures charismatiques » renforcées par une baraka d'essence religieuse. Pour mieux saisir ce schéma atypique de fonctionnement d'un bilatéralisme religieusement légitimé, il faut garder présent à l'esprit que le roi Mohammed VI est d'abord accueilli en tant que « Commandeur des croyants » en Afrique subsaharienne selon les perceptions nourries des liens historico-symboliques qui rapprochent le Royaume du sud du Sahara. Cette prééminence de la commanderie des croyants dans les relations bilatérales entre le Maroc et le Sénégal, mais aussi avec d'autres pays du Sahel comme le Mali, s'inscrit dans l'histoire. Des interactions sahélo-sahéliennes aujourd'hui mises en lumière par la dure réalité géopolitique. Pourtant, elles datent du Moyen-Âge et ont toujours servi à revivifier les liens entre les peuples au-delà des entités politiques que sont les Etats-nations en tant que sujets du droit international.

Partant de ce bilatéralisme spirituel, le Maroc a étendu sa diplomatie à tous les horizons africains en adoptant une stratégie religieuse active avec plusieurs pays du continent. Elle se manifeste par la fréquence des visites dans les capitales africaines effectuées par le roi Mohammed VI depuis son accès au trône. Cette dynamique active s'est achevée avec la réintégration du Maroc dans l'Union africaine le 30 janvier 2017 que le Royaume avait quittée en 1984 suite à l'admission contestée de la « problématique RASD » au sein de l'instance panafricaine (tableau ci-après).

Visites du roi Mohammed VI en Afrique (2001-2017)

Date	Pays
2001	Sénégal
2002	Gabon
2004	Bénin, Cameroun, Gabon, Niger, Sénégal
2005	Gabon, Sénégal, Burkina Faso, Niger
2006	Gambie, Congo, République démocratique du Congo, Gabon, Sénégal
2009	Guinée équatoriale
2013	Gabon, Mal, Côte d'Ivoire
2014	Côte d'Ivoire, Gabon, Guinée, Mali
2015	Côte d'Ivoire, Guinée Bissau, Sénégal
2016	Gabon, Tanzanie, Ethiopie, Rwanda
2017	Ethiopie, Soudan du Sud, Ghana, Zambie, Guinée, Côte d'Ivoire

Source : *Jeune Afrique* n° 2915/MAP.

A première vue, les visites africaines du roi Mohammed VI revêtent un caractère global et touchent à plusieurs secteurs de manière générale. Mais cette dynamique active de la Commanderie des croyants ainsi communément admise en dehors du Royaume (plus de 50 visites) se nourrit de l'aura spirituel dont jouirait le roi du Maroc dans l'imaginaire. Rappelons que dans les mosquées de Saint-Louis du Sénégal comme de Gao et de Tombouctou, il était courant depuis le XVI^e siècle que la prière du vendredi et de l'Aïd soit dite au nom du Commandeur des croyants qu'était le souverain chérifien. Ce leadership religieux se nourrissant constamment des ressources historico-symboliques est l'atout majeur du Maroc qui n'a pas les ressources financières des pays du Golfe comme l'Arabie saoudite mais qu'il arrive

à concurrencer dans le cadre de la compétition des offres religieuses. L'aura du Royaume repose fondamentalement, avant tout, sur les liens spirituels du Maroc avec plusieurs pays africains en dehors des simples considérations pécuniaires et géopolitiques qui ont toute leur place dans la politique saoudienne en Afrique subsaharienne

En outre, lors de ses tournées africaines, le roi Mohammed VI tient à consolider la dimension religieuse de ses visites à travers la mobilisation des ressources symboliques comme la prière du vendredi dans les mosquées africaines et la distribution d'exemplaires du Coran selon la lecture dite *warsh* (5), une autre marque d'identité de l'islam marocain à côté de l'*asharisme* et du *malikisme* doctrinaire. En effet, le roi Mohammed VI a accompli 13 prières du vendredi dans des pays africains entre 2014-2016. En 2010, 150 000 exemplaires du Coran ont été distribués afin de populariser davantage la lecture *warsh* et la tradition marocaine d'interprétation coranique. On voit bien que le champ de cette coopération religieuse est large et s'inscrit dans une logique de perpétuation de liens historiques et symboliques ayant bénéficié d'une adhésion au moins au niveau des perceptions des musulmans d'Afrique subsaharienne

Du coup, il faudra comprendre cette stratégie dans le cadre plus large d'un positionnement de Rabat avec un contexte géopolitique fortement marqué par la crise sahélienne. Il faut dire que l'offre du Maroc d'un islam « modéré » et « moderne » respectueux de la stabilité et de la légitimité des Etats, conformément à la doctrine *ashaarite*, séduit à un moment où d'autres courants comme le salafisme ont montré des facettes ayant entraîné des pays et des mouvements dans une dynamique de violence.

Afin de compenser le fait de ne pas avoir un pied stratégique dans l'ensemble sahélien, comparé au voisin algérien qui y joue un rôle non négligeable, le Maroc s'est inscrit dans une dynamique de diplomatie d'influence mettant en avant la politique du sens et des symboles. Cette stratégie semble payante en termes de diplomatie et assure au Royaume une présence renforcée par une pénétration économique amorcée depuis quelques années.

(5) D'après une tradition bien instituée en islam, il y a sept ou 10 manières de lire et de réciter le Coran, et le *warsh* en est une variante très présente au Maghreb mais aussi en Afrique subsaharienne.

En effet, dans un contexte sahélien lourd de menaces sécuritaires, le ministère marocain des Habous a conclu 36 accords en affaires religieuses entre 2012 et 2016 avec plusieurs pays africains. Cette dynamique de coopération religieuse active s'appuie également sur un processus d'institutionnalisation des liens symboliques qui s'est réifié avec la création de plusieurs institutions religieuses qui ambitionnent de participer au rayonnement religieux du royaume en Afrique et dans le monde.

C'est dans cette même optique que s'inscrit en 2015 la création par dahir chérifien de l'Institut Mohammed VI de formation des imams, prédicateurs et prédicatrices dont l'objectif est d'offrir une orientation religieuse dans les domaines de l'Imamat en renforçant l'appui de « l'islam marocain » sur la Commanderie des croyants, le rite malékite, le dogme *achaarite* et le soufisme dit sunnite.

Cette importante mesure semble s'inscrire dans le cadre général de la volonté des autorités marocaines d'avoir le contrôle sur l'espace religieux confronté aux influences diverses et à la diversification des offres. L'institut accueille des imams marocains de différentes régions, mais la formation se veut également internationale. En effet, plusieurs imams de différents pays, dont le Mali, la Guinée, la Côte d'Ivoire, le Nigéria, le Tchad et la France, ont manifesté l'intérêt de former leur personnel religieux. L'influence visée par une telle institution dépasse parfois le cadre africain ou l'environnement géographique immédiat du Maroc. Ce cadre international s'élargit à d'autres pays au fur et à mesure que le modèle marocain, promu par une diplomatie active même au sein du Global counter terrorism Forum (GCTF), s'affirme comme une réelle alternative à la radicalité inhérente au salafisme et à d'autres courants. C'est par cette même stratégie que le modèle marocain d'un islam apaisé dans un contexte d'expression violente des religiosités arrive à séduire bien au-delà de l'Afrique et du voisinage méditerranéen immédiat. Ainsi, lors de la visite du roi Mohammed VI en Russie en mars 2016, un mémorandum a été signé par le ministre des Affaires religieuses, Ahmed Taoufik, et le président du Conseil des muftis de Russie, Raphael Ghainatodine (6).

Le succès de ce modèle ainsi que les solutions qu'il propose face à cette effervescence religieuse font que d'autres pays africains comme le Sénégal ont manifesté leur intérêt pour la formation de leurs imams lors de la rencontre entre le président sénégalais, Macky Sall, et le ministre des Affaires étrangères, Salaheddine Mezzouar, en 2015. L'institut Mohammed VI de formation des imams, prédicateurs et prédicatrices se dote d'une capacité d'accueil de 1000 étudiants destinés à exercer cette importante fonction religieuse dans leurs communautés. Leur nombre, toujours croissant avec une forte demande de la part de différents pays, a augmenté à 1400 à l'automne 2016 (Berman, 2016). L'enseignement religieux dispensé à l'institut est complété par des cours de géographie, de sciences humaines et des droits de l'homme à raison de 30 heures par semaine et par des formations pour devenir électricien, informaticien ou couturier (Lamlili, 2015).

Cette innovation vise à atteindre deux objectifs : une modernisation du curriculum pour que les imams puissent faire face aux réalités et aux questions contemporaines et leur autonomisation sur le plan socio-économique afin de les éloigner des tentations pécuniaires menant à la radicalisation des discours comme des pratiques.

Dans la même perspective, en 2015, la Fondation des oulémas africains, créée aussi par dahir, s'ajoute au paysage institutionnel religieux et se veut une instance destinée à unifier et à coordonner les travaux des oulémas africains en vue de promouvoir l'islam malékite, de dogme *achaarite* et de sensibilité soufie « conforme à la sunna ».

Cette dynamique d'institutionnalisation religieuse s'inscrit également dans une approche de lutte contre l'intrusion et l'influence de toute pensée islamique radicale. En effet, après les attentas de 2003 à Casablanca, le Maroc a initié plusieurs réformes dans le domaine religieux dans le but de juguler toute pensée radicale et de contrecarrer l'expansion des autres doctrines islamiques telles que le chiisme et le wahhabisme. Il faut dire aussi que Rabat partage avec ses pairs africains l'inquiétude de voir se développer des modes de religiosité déstabilisantes pour la cohésion sociale et pouvant menacer les fragiles équilibres sociopolitiques de la région. C'est pourquoi, dans le cadre d'une approche holistique intégrant prévention et protection des acquis, cet encadrement du champ religieux s'inscrit dans

(6) <http://www.moroccoworldnews.com/2016/03/182434/182434/>, consulté le 24 septembre 2017.

une démarche sécuritaire anticipatrice étoffée par des mesures législatives antiterroristes.

La politique religieuse du Maroc : corollaire des politiques sécuritaires nationale et régionale

Depuis les attentats du 11 septembre 2001 aux Etats-Unis et à la suite de l'adoption de la résolution 1373 du Conseil de sécurité des Nations Unies liée à la lutte contre le terrorisme, et à l'instar des autres pays, le Maroc a renforcé son dispositif législatif en promulguant la loi n° 03-03 sur la répression du terrorisme et la loi 45-05 sur le blanchiment d'argent lié principalement à la lutte anti-terroriste. En effet, le gouvernement marocain a déposé auprès de la Ligue des Etats arabes (LEA) le 14 octobre 2001 les instruments de la ratification de la Convention arabe contre le terrorisme adoptée le 22 avril 1998. En outre ont été signés le 13 novembre 2001 quatre traités internationaux de lutte contre des actes terroristes. Le 23 janvier 2003, le conseil des ministres adopte et dépose auprès du parlement un projet de « loi contre le terrorisme ». Toutefois, ce projet a été avorté par les contestations des différents acteurs de la société civile qui ont dénoncé les pierres d'achoppement liées à la notion de terrorisme. Les attentats de Casablanca en 2003 ont frayé le chemin pour l'adoption de cette « loi contre le terrorisme » par le parlement.

Au lendemain des attaques terroristes de Casablanca en 2003, le roi Mohammed VI l'a clairement exprimé dans son discours après les attentats du 16 mai : « Le terrorisme ne passera pas. Le Maroc restera fidèle à ses engagements internationaux et poursuivra, sous Notre conduite, avec conviction, assurance et ténacité, la marche engagée pour concrétiser notre projet sociétal démocratique et moderniste (7). »

Rappelons que le Maroc a été touché deux fois après les attaques de Casablanca en 2003 : à

(7) Discours du roi Mohammed VI à la suite des attentats de Casablanca du 16 mai 2003, disponible sur <http://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/discours-de-sm-le-roi-mohammed-vi-suite-aux-attentats-de-casablanca-du-16-mai-2003>, consulté le 24 septembre 2017.

Marrakech en 2007 et en 2011. Au-delà de la seule option législative, le Maroc s'est engagé dans cette bataille contre le terrorisme en adoptant une approche multidimensionnelle qui touche aux domaines politique, institutionnel, religieux et sécuritaire. Le roi insista, alors, dans son discours post-attentat en 2003 : « Ce combat sera gagné grâce à Notre stratégie globale, intégrée et multidimensionnelle. Dans son volet politique, institutionnel et sécuritaire, cette stratégie vise à plus de rigueur et d'efficacité dans le cadre de la démocratie et de la suprématie de la loi (8). » Cette approche est corroborée par un ensemble de faits inscrits dans la dynamique de la lutte anti-terroriste au Maroc. Le gouvernement marocain, après le discours du roi du 4 mars 2008 prononcé suite au démantèlement du réseau « Belliraj », s'est ainsi engagé à adopter une approche qui concilie la « rigueur sécuritaire » et le « respect des droits de l'homme ».

Dans ce contexte, le Maroc a mis en œuvre une politique de prévention fondée, notamment, sur la mise en place d'un processus multidimensionnel qui repose, dans un premier temps, sur l'application de mesures sécuritaires préventives comme la mise en place du dispositif « *Hadar* (9) », une dynamique active des services de renseignement et, enfin, un encadrement religieux interne, devenu un outil de *soft power* dans le cadre de la lutte contre la radicalisation religieuse.

Suivant la même dynamique, il est vrai, à dominante sécuritaire, le Maroc a renforcé sa législation antiterroriste à deux reprises, en 2004 et en 2015. En effet, le 21 janvier 2015 a été adopté le projet de loi (10) incriminant le ralliement à des groupes terroristes, l'incitation et l'apologie du terrorisme. Toute personne voulant rejoindre une organisation terroriste risque une peine d'emprisonnement de cinq à quinze ans. L'apologie du terrorisme est pour sa part punie également de cinq à quinze ans de prison, assortie d'une amende allant de 50 000 à 500 000 dirhams. Les dispositions législatives prévoient les mêmes peines à toute personne recevant un entraînement visant à commettre un acte terroriste, à l'intérieur ou à l'extérieur du pays.

(8) *Ibid.*

(9) Le terme *hadar* signifie « vigilance » en arabe, il s'agit d'un dispositif sous l'égide du ministère de l'Intérieur qui vise à sécuriser les sites névralgiques du Maroc en associant les forces armées aux forces de sécurité intérieure.

(10) Projet de loi 86-14 modifiant et complétant les dispositions du code pénal et du code de la procédure pénale relatives à la lutte antiterroriste.

Dans ce cadre de la lutte antiterroriste, le Maroc s'est doté d'une Unité de traitement du renseignement financier (UTRF) prévue par l'article 14 de la loi n° 43-05 relative à la lutte contre le blanchiment de capitaux et le financement du terrorisme (LBC/FT). L'UTRF a été créée le 24 décembre 2008 et est rattachée au chef du gouvernement.

De surcroît, cette politique de prévention sécuritaire avant-gardiste a été consolidée par une restructuration du champ religieux à travers une réorganisation institutionnelle à travers la création de la Fondation Mohammed VI pour la promotion des œuvres sociales des préposés religieux, l'Institut Mohammed VI des imams, *morchidines* et *morchidates* (11), la Rabita Mohamadiah des oulémas. Ensuite il y eut la mise sur pied de la Fondation Mohammed VI des oulémas africains et la réorganisation de l'université al Quaraouiyine pour en faire un établissement d'enseignement supérieur et de recherche scientifique investi de la mission de formation dans la science de la charia, de la pensée islamique et des sciences des religions et de leurs histoires. Ainsi, le Maroc

s'inscrit clairement dans une stratégie permettant un contrôle du religieux par l'Etat tout en valorisant son héritage spirituel afin d'affronter les risques de radicalisation.

On voit bien que cette dynamique interne de restructuration du champ religieux vise d'abord une gestion matérielle et religieuse des lieux de culte dans le sens d'un contrôle effectif du discours et des orientations religieuses. D'une part, les mosquées sont répertoriées et contrôlées par la Direction des mosquées créée en décembre 2003. D'autre part, l'Etat s'est investi dans la formation des imams et le contrôle des prêches à travers le ministère des Habous et des Affaires islamiques. Un centre de formation des imams, *morchidines* et *morchidates* a été lancé en 2005 dont le but est d'orienter les imams vers un discours fédérateur et conciliateur, loin des vindictes incitant à la violence de type extrémiste. L'ouverture de cette formation à d'autres pays africains et européens (tableau ci-dessous) a permis au Maroc de partager son approche qui inclut la diffusion d'un contre-discours à travers un encadrement religieux institutionnel.

Un nombre d'étudiants en progression

Pays	Date d'entrée	Durée de la formation	Date de sortie	Nombre	
				H	F
Maroc	• Janvier 2017	Une année	Décembre 2017	150	100
	• Janvier 2017 spécial casernes	Une année	Décembre 2017	100	
Mali	• 19 janvier 2016	2 ans	Décembre 2017	96	
	• Pas encore arrivés	2 ans	Décembre 2018	100	
Guinée Conakry	• 25 janvier 2016	2 ans	Décembre 2017	97	20
	• Janvier 2017	2 ans	Décembre 2018	81	
Côte d'Ivoire	• Janvier 2016	2 ans	Décembre 2017	86	13
	• Janvier 2017	2 ans	Décembre 2018	100	
France	• Janvier 2016	3 ans	Décembre 2018	19	10
	• Septembre 2016	3 ans	Décembre 2019	20	
Nigéria	• Janvier 2017	3 ou 6 mois	2017	65	10
Sénégal	• Pas encore arrivés	2 ans	2018	140	
Total	1 207 dont 153 femmes				

Source : Institut Mohammed VI de formation des *imams morchidines* et *morchidates*

Source : *l'Economiste*, n° 4978, 10 mars 2017.

(11) *Morchid* signifie « guide qui oriente », en arabe, il s'agit d'hommes et de femmes qui sont chargés de l'encadrement religieux de la population et servant de référents sur les questions religieuses.

Un autre aspect de cet encadrement religieux touche aussi à la modernisation du rite malékite (El-Katiri, 2012). En effet, le Maroc considère que la particularité de son culte réside dans

sa modération et sa flexibilité à s'adapter au contexte, dans la nature des sources disponibles aux oulémas pour pratiquer l'Ijtihad et dans l'effort de recherche et d'adaptation des normes face aux nouvelles réalités. Dans ce contexte, les fatwas (12) ne sont plus édictées de façon anarchique mais restent du ressort du Conseil des oulémas. A titre d'exemple, en 2010, une fatwa sur l'éthylotest ayant été validée au cours du processus de réforme du code de la route, le ministre du Transport de l'époque ayant fait une demande au Conseil des oulémas sur son caractère licite ou illicite (Tozy, 2015). Une collaboration entre les différentes institutions est nécessaire. En effet, la Rabita mohamadia s'occupe des questions religieuses d'ordre idéologique. Cette institution a établi un partenariat avec l'UNICEF en 2016 dans le but de promouvoir la culture des droits de l'enfant et d'encourager l'engagement civique des jeunes générations.

Par ailleurs, les médias, dans leur sphère d'influence, jouent un rôle prépondérant dans cette lutte préventive. A cet effet, le ministère des Habous et des Affaires islamiques dispose d'une chaîne satellitaire (*Assadissa* (13)) et d'une radio coranique (Radio Mohammed VI). Cet arsenal de mesures vise à consolider le modèle religieux marocain et le préserver de l'assaut des discours radicaux mais aussi l'exporter vers les zones où s'exerçait, déjà, une influence marocaine, voire au-delà. Il faut signaler que l'expansion du chiisme dans la région, en même temps que l'Arabie saoudite se redéploie sur d'autres terrains que le religieux, reste une préoccupation majeure que partage Rabat avec ses partenaires africains.

Ces efforts d'ouverture religieuse et d'exportation du modèle religieux du Maroc vont prendre un nouvel élan avec la création de la Fondation Mohammed VI des oulémas africains qui compte aujourd'hui 36 pays africains (14), une institution qui consacre le partage d'un socle culturel et d'un capital religieux, historique et géographique, entre le Maroc et nombre de pays africains.

(12) Avis légal sur des questions non tranchées par les textes religieux.

(13) *Assadissa* signifie « la 6^e chaîne », faisant certainement référence au roi Mohammed VI, en tant que Commandeur des croyants.

(14) Entretien réalisé par Yousra Hamdaoui avec un chef religieux de la Tijjaniya du Mali, le 12 juin 2018.

Cette fondation constitue un cadre institutionnel qui permet aux oulémas africains d'asseoir une coopération au service de la promotion d'un mode de religiosité compatible avec les impératifs sécuritaires et politiques afin de contrecarrer toute pensée radicale pouvant compromettre un modèle certes efficace mais en lutte pour sa pérennité.

Dans ce même esprit de *soft power* religieux, le Maroc a débloqué plus de 100 millions d'euros pour la construction et la réhabilitation de mosquées dans des pays africains (*Afriqinfos*, décembre 2017), la participation régulière des oulémas de toute l'Afrique dans les causeries hassaniennes (15) (*Durûs Hassaniyya*) du Ramadan, la mise en place de l'Institut des études africaines dès les années 90 et l'organisation de conférences sur les *tariqas* soufies (confréries), toutes ces initiatives s'inscrivent dans la logique des réformes initiées par le roi Mohammed VI dans le sens de protéger et de promouvoir un « soufisme sunnite (16) » fédérateur et une forme de sécurité spirituelle en Afrique.

Partant de toutes ces considérations et des différentes mesures prises dans un contexte sécuritaire marqué par le développement de l'extrémisme violent, on voit comment le Maroc a fait usage d'une politique de contrôle du religieux à titre « préventif ». Cet usage sera double : sécuriser l'équilibre politique interne autour de la Commanderie des croyants et de l'allégeance et s'assurer une influence diplomatique dans un contexte sahélien en proie à toutes formes de compétition entre les puissances occidentales mais aussi avec les monarchies du Golfe.

De même, s'appuyant sur la logique d'un patrimoine religieux et spirituel partagé, le royaume chérifien a pu asseoir une présence remarquable et une certaine influence dans les débats sécuritaires en cours au Sahel où il n'a pas à proprement parler une présence stratégique comme souligné plus haut. Cette situation qui semble désavantager le Maroc par rapport à l'Algérie, par exemple, est largement comblée par une stratégie d'influence dont le religieux, son contrôle et l'exportation d'un modèle « rassurant » sont le socle.

(15) En référence au Roi Hassan II.

(16) Le fait d'insister sur le mot « sunnite » se justifie dans la logique marocaine de la gestion du religieux par la volonté d'éviter ce que certains appellent des « pratiques déviationnistes » qui prêteraient le flanc aux critiques salafistes.

L'outil religieux au service d'une diplomatie d'influence

Le capital spirituel du Maroc, qui repose essentiellement sur le malékisme, l'achaaarisme, le soufisme et la Commanderie des croyants, représente un élément primordial de son *soft power* religieux qui lui a permis de se positionner aujourd'hui en tant qu'acteur voire régulateur géopolitique dans la région. Malgré des différences d'architecture institutionnelle avec ses voisins et partenaires africains qui ont des constitutions laïques, le Maroc a tout de même réussi à consolider l'idée d'un patrimoine religieux en partage comme forme de résilience face aux assauts des courants radicaux et de l'extrémisme violent qui sévit aussi bien au Sahel qu'au Maghreb.

L'héritage confrérique du Maroc, particulièrement les Tariqa Tijâniya et la Qâdiriyya, exerce également une influence importante dans les relations entre le royaume et l'Afrique subsaharienne. La mobilisation de ces ressources symboliques (17), conceptualisée depuis les travaux de Bakary Sambe (2003), représentées dans les différents courants soufis, constitue, en effet, l'élan de cette nouvelle dynamique diplomatico-religieuse du Maroc qui focalise aujourd'hui l'attention d'innombrables études et recherches académiques.

Le lancement de l'Institut Mohammed VI pour la formation des imams prédicateurs et prédicatrices et de la Fondation Mohammed VI des oulémas africains s'inscrit ainsi dans une politique religieuse préventive inédite au Maroc et dans son engagement pour la stabilité et la sécurité dans le reste du continent africain. Cette spécificité est rendue possible grâce à la particularité du Maroc avec l'institution bien ancrée d'une Commanderie des croyants. Le Maroc, conscient du danger et de la forte influence d'une vision radicale de l'islam en provenance des pays du Golfe et son impact sur son voisinage proche (Algérie, Mauritanie) et lointain (Mali, Libye, Burkina Faso), après ses expériences domestiques, a donc tenté de

mettre en place un paravent sécuritaire basé sur la maîtrise de l'outil religieux.

Cette politique qui semble payer, pour l'instant, s'est fortement appuyée sur la création et le renforcement d'institutions capables de préserver l'Islam sunnite et les différents courants soufis propres aux pays de l'Afrique subsaharienne.

De la même manière, l'implication personnelle du roi Mohammed VI à travers de nombreux voyages et la promotion d'un modèle religieux « rassurant » dans un environnement sahélo-saharien en pleine ébullition a permis au monarque d'occuper une place privilégiée dans la géopolitique régionale.

Bien que s'inspirant de la doctrine de Hassan II qui voulait affirmer les « racines africaines » d'une partie de l'héritage marocain en lui donnant de la substance symbolique, le roi Mohammed VI a su insuffler une nouvelle dynamique à cette coopération par la concrétisation de divers projets. En fait, le Maroc a adopté une stratégie de substitution en jouant sur ses forces pour réduire ses faiblesses telles que la non-contiguïté géographique avec le nord du Mali, en se positionnant dans la sphère de l'influence du religieux comme outil performant de *soft power*.

Encore une fois, la stratégie diplomatique du roi Mohammed VI aura consisté en une conversion du capital symbolique marocain en capital politique lui permettant de surpasser les obstacles d'une présence africaine affirmée nonobstant les difficultés que lui posent les divergences l'opposant à des pays voisins.

C'est même par le biais du religieux, entre autres, que l'ouverture vers des pays comme le Nigéria et Madagascar s'est effectuée par une *soft* exportation de la Commanderie des croyants. Récemment, dans un contexte diplomatique fortement marqué par un ardent désir d'africanité avec l'option définitivement africaine ayant abouti à la demande d'adhésion à la CEDEAO, le religieux refait surface dans la stratégie marocaine afin de surpasser « l'obstacle nigérian ». Encore une fois, l'entrée en scène des éminents cheikhs confrériques tels que le Grand Mufti du Nigeria, Cheikh Ibrahim Saleh Al-Husseini, disciple de la branche sénégalaise des Niass, va peser de tout son poids sur l'attitude du Nigéria qui compte pas moins de 45 millions de disciples de la Tijaniya. Le réalisme de la diplomatie du roi Mohammed VI fera qu'elle se libérera de la doctrine classique du « bilatéralisme sélectif » pour embrasser un destin

(17) Voir Bakary Sambe (2010) qui met en avant le rôle des ressources symboliques dans les relations internationales.

africain sans limites s'ouvrant même à l'Afrique de l'Est avec l'Éthiopie ou encore le Rwanda de Paul Kagamé, jusqu'à Madagascar.

Conscient de la difficulté de s'imposer en Méditerranée et d'un voisinage défavorable à l'est, en plus d'un destin atlantiste et d'une ouverture francophone, le Maroc s'est aujourd'hui positionné avec un cap irréversible vers le sud du Sahara. Ces dernières années, le modèle religieux marocain, sous l'impulsion d'une nouvelle dynamique du roi Mohammed VI, a su convaincre de la possibilité d'une pratique moderne de l'islam et de la production d'un contre-discours à la radicalisation ayant même séduit outre-Atlantique avec la forte implication du Royaume au sein du « Global counter-terrorism Forum » aux côtés des États-Unis dans une alliance stratégique qui diversifie ses partenaires

Enfin, la question peut se poser de savoir si le fort ancrage africain, avec la récente création d'un ministère de la Coopération africaine, aura mis fin aux efforts d'ouverture vers la Méditerranée et l'Atlantique ou s'il s'agissait plutôt d'une stratégie de positionnement afin de faire du Maroc une pièce-maîtresse et un point incontournable dans la nouvelle architecture politico-sécuritaire internationale qui se dessine au Sahel-Sahara. Plus que partout ailleurs, au gré des événements et des conjonctures, à l'heure d'une hybridation des menaces, le religieux semble effectuer un vigoureux retour si tant est qu'il ait quitté cet espace dont il a toujours structuré et façonné le destin, fût-il politique ou diplomatique.

Bibliographie

Al-Azamî Ahmad (1996), « Rôle de la zâwiya Tijâniyya dans le renforcement des liens entre la ville de Fès et l'Afrique au sud du Sahara », in *Fès et l'Afrique : relations économiques, culturelles, spirituelles*, Actes du colloque, Publications de l'Institut des études africaines de Rabat, Université Mohammed V de Rabat, p. 241-245.

Bakary Sambe (2010), « Tidjaniya : usages diplomatiques d'une confrérie soufie », in *Politique étrangère*, vol. 4, p. 843-854.

Bakary Sambe (2010), *Islam et diplomatie : la politique africaine du Maroc*, Rabat, Marsam, 238 p.

Berger Ludwing Peter (1999), « The Desecularization of the World: A global

Overview », in Peter Ludwing Berger (dir.), *The desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Éd. Eerdmans, Washington D.C, p. 1-18.

Berman Ilan (2016), « Morocco's islamic exports, The Counterterrorism Strategy Behind the Mohammed VI Institute for the Training of Imams », (en ligne) consulté le 25/08/2017. URL: <https://www.foreignaffairs.com/articles/2016-05-12/moroccos-islamic-exports>.

Dawson Stephen (2015), « The religious resurgence: problems and opportunities for International Relations Theory », in Herrington Luke M., McKay Alasdair and Haynes Jeffrey (dir.), *Nations under God: The Geopolitics of Faith in the Twenty-First century*, Bristol, Éd. E-International Relations, p. 23-44.

El Maslouhi Abderrahim (2012), « Politique étrangère et facteur religieux : sur les usages de « l'islam diplomatique » sous le règne de Hassan II », in Abdelouhab Maalmi (dir.), *Droit et mutations sociales et politiques au Maroc et au Maghreb*, Mélanges offerts en l'honneur du professeur Hassan Ouazzani Chahdi, Casablanca, Éditions Publisud, p. 831-874.

El-Katiri Mohamed (2013), « The institutionalisation of religious affairs: religious reform in Morocco », in *The Journal of North African Studies*, vol. 18, No. 1, p. 53-69.

Hatzopoulos Pavlos, Petite Fabio (2003), « The return from Exile: An Introduction », in Hatzopoulos Pavlos, Petite Fabio (dir.), *Religion and International Relations. The Return from Exile*, New York, Éd. Palgrave Macmillan, p. 1-20.

Lamlili Nadia (2015), « International Imam Academy », in *Jeune Afrique*, n° 2840, p. 49-51.

Liogier Raphaël (2013), « Existe-t-il un soft power religieux ? », in *Revue internationale et stratégique*, n° 89, p. 137-145.

Nye Joseph (2006), « Think again: soft power », (en ligne), consulté le 25/08/2017. URL: http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/02/22/think_again_soft_power

Tozy Mohamed (2015), « Par-delà la réforme du religieux », in *Zamane*, hors-série, n° 4, p. 100-103.

Triaud Jean-Louis (2010), « La Tidjaniya, une confrérie musulmane transnationale », in *Politique étrangère*, vol. 4, p. 831-842.

Zeghal Malika (2005), *les Islamistes marocains, le défi à la monarchie*, Casablanca, Le Fennec, 327 p.

« Vous n'êtes pas là par hasard » La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc



Sophie Bava

Socio-anthropologue à l'IRD, AMU-LPED, membre du comité de direction du LMI-MOVIDA, en accueil à l'Université Internationale de Rabat

Une Afrique méditerranéenne au croisement des récits religieux et des migrations contemporaines

Avec le renforcement des frontières de l'Europe depuis une quinzaine d'années, en dépit de réelles politiques migratoires impulsées par les États du Sud, mise à part la toute nouvelle politique de régularisation menée par le Maroc depuis 2013 et réitérée en 2016, les migrants venus d'Afrique subsaharienne s'installent de manière plus pérenne dans les pays d'Afrique méditerranéenne. De nombreuses instances religieuses ou d'origine confessionnelle s'y organisent afin d'y faciliter l'accueil, la formation, l'accompagnement social et spirituel des migrants venus d'Afrique subsaharienne. Cette scène religieuse en plein effervescence s'appuie sur un fait incontournable : de manière générale, durant la migration, la foi et les pratiques religieuses s'ancrent, se renforcent ou trouvent

parfois de nouvelles directions. « Dieu devient compagnon de voyage » diront certains. Mais paradoxalement, ce temps-là est aussi celui où on s'éloigne des parents, des aînés, où l'on fait de nouvelles expériences religieuses. C'est donc un temps de négociation entre une religion héritée, transmise et une religion expérimentée dans la mobilité. Un temps parfois de butinage. S'agissant de donner un sens à son expérience migratoire face au défaut de reconnaissance juridique, aux discriminations vécues au quotidien, aux difficultés économiques rencontrées dans les pays d'accueil ou de passage, l'acceptation passe souvent par les communautés religieuses qui deviennent des communautés de destin. Dans les pays d'Afrique méditerranéenne, les églises catholiques et protestantes, désertées ou peu fréquentées depuis la fin de l'époque coloniale, se retrouvent ainsi redynamisées, et les acteurs religieux s'investissent à leur manière auprès de la société civile sur la question de l'aide et de l'accueil des migrants.

Mes recherches au Maroc s'inscrivent dans une anthropologie religieuse du mouvement, construite au fil des années et des terrains (Bava, 2018). J'ai pu ainsi analyser « les productions

religieuses (18) » issues des migrations, impulsées tant par les migrants que par les acteurs religieux et les institutions religieuses chrétiennes et musulmanes entre l'Afrique de l'Ouest et la Méditerranée (Bava, 2010, 2011, 2014). Au Maroc, au sein d'un marché du religieux qui prend corps, en écho à l'essor des mobilités africaines notamment, les leaders mobilisent l'actualité liée aux migrations tant dans leurs actions que dans leurs discours. Le contexte ici est celui de l'église évangélique au Maroc (EEAM) autour d'un moment particulier qui croise l'actualité politique, migratoire et des parcours religieux: « le culte d'action de grâce », que nous baptiserons pour l'occasion le « culte de la régularisation », donné à Rabat le 12 février 2015 par le président de l'EEAM au temple de Rabat. Nous verrons comment le contexte migratoire rend possible de nouvelles façons de « faire » de la théologie en y intégrant une dimension « praxique » plus forte, c'est-à-dire une théologie alliant conceptualisation, engagement et pratique (Campese, 2012) (19). C'est cette « façon de faire en religion », cette production d'une théologie en contexte, autrement dit une théologie de la migration, au croisement des pratiques d'acteurs religieux plus à l'écoute des migrants, et d'une dynamique religieuse chrétienne en plein foisonnement, que j'observe aujourd'hui au Maroc.

Le contexte migratoire au Maroc

Sur l'avis du roi Mohammed VI, qui appelait à « une gestion plus humaine des migrants clandestins », et à partir des recommandations du

(18) Par « productions religieuses » nous entendons les constructions religieuses autour du fait religieux nées davantage des dynamiques migratoires que de la transnationalisation des mouvements religieux. Cela englobe aussi bien les aménagements des espaces de culte (formels ou informels), la naissance de vocations religieuses en migration, la croissance d'un marché religieux et caritatif institutionnel, l'arrivée de nouveaux acteurs religieux, le développement de formations religieuses négociées, les adaptations théologiques, la circulation des leaders religieux, l'attachement à des objets religieux de la mobilité ainsi que les interactions avec les autres religions et les États des pays de passage ou d'ancrage (Bava et Boissevain, 2014).

(19) Gioacchino Campese, théologien et missionnaire scalabrien.

Conseil national des droits de l'homme (CNDH) (20) et sous la forte pression de la société civile, le Maroc a mis en œuvre une nouvelle politique migratoire. Celle-ci a débuté fin 2013 par une campagne de régularisation des migrants en situation irrégulière. En septembre 2013, le Roi exposait sa nouvelle politique migratoire, qui s'appuyait sur quatre volets: « La situation des réfugiés et des demandeurs d'asile, les étrangers en situation administrative irrégulière, les étrangers en situation régulière et la lutte contre la traite des personnes (21). »

Cette campagne de régularisation a mobilisé la société civile, les associations militantes pour les droits de l'homme et des migrants, mais aussi les associations de migrants qui ont lutté pour informer, sensibiliser et accompagner les leurs. En effet, les migrants étaient souvent inquiets à l'idée de se rendre dans les bureaux des étrangers mis en place pour l'occasion, parfois dans les locaux même de la police. Ils avaient également des difficultés à constituer les dossiers et à regrouper l'ensemble des pièces juridiques exigées. En février 2015, 16 000 demandes de régularisation avaient été acceptées sur 27 000 déposées (22). Parallèlement, de très nombreuses arrestations ont suivi cette déclaration; elles se sont notamment déroulées dans la forêt de Gourougou, près de la frontière avec Ceuta et Melilla, enclaves espagnoles dans le nord du Maroc. Selon le Groupe antiraciste de défense et d'accompagnement des migrants (GADEM) « 1 200 personnes ont été arrêtées début février et déplacées dans différentes villes du Maroc: Errachidia, Goulmima, El Jadida, Safi, Youssoufia, Agadir, Kelâat Sraghna, Chichaoua, Essaouira ou Tiznit (23) ». L'objectif visé était d'éloigner les migrants le plus loin possible de la frontière voire de les perdre dans des villes peu connectées au nord du pays.

C'est dans ce contexte que va se dérouler le culte de la régularisation à destination des migrants et des responsables d'églises de migrants au temple protestant de Rabat. Mais avant d'entrer dans le cœur du sujet, revenons brièvement sur

(20) Rapport du CNDH: « Étrangers et droits de l'homme au Maroc: pour une politique d'asile et d'immigration radicalement nouvelle », 2013.

(21) Cité dans le rapport FIDH/GADEM, 2015.

(22) *Ibid.*, Rapport FIDH/GADEM, 2015. La commission des recours qui se déroulera le mois suivant fera aboutir encore enviro 80% des demandes non acceptées dans un 1^{er} temps.

(23) *Ibid.*, Rapport FIDH-GADEM, 2015.

la question chrétienne au Maroc, notamment à travers la présentation de l'Église évangélique au Maroc (EEAM) et de ses activités.

Migrations africaines et redynamisation des églises au Maroc : entre encadrement et formation

L'Église évangélique Au Maroc (EEAM), qui existe depuis plus d'un siècle, est née d'une autre mobilité, missionnaire et coloniale, et qui a eu plusieurs cycles de vie. Plus ou moins vivante, en croissance ou en déclin selon les périodes, mais globalement, de la fin du protectorat jusqu'aux années 90, l'Église a connu un très fort déclin avec la fermeture de la majorité de ses lieux de culte au Maroc. À partir des années 90, de nombreux étudiants (24) africains sont arrivés pour faire leurs études au Maroc, de sorte que la fréquentation dans les églises a repris. Comme le rappelle Bernard Coyault, le directeur de l'Institut Al Mowafaqa (25), « les églises catholiques et protestantes connaissent une forte croissance numérique au Maroc du fait de l'afflux de ressortissants d'Afrique subsaharienne chrétiens, certains parlent de 30 000 par an. Ces églises sont jeunes (80 % de moins de 30 ans), multiculturelles, multiethniques et multiconfessionnelles ». L'EEAM est une église, selon son ancien président, le pasteur Samuel Amédro, qui est à la « croisée des chemins, entre l'islam et le christianisme, entre l'Europe et l'Afrique et le monde arabe, les anciens et les nouveaux, les migrants et les non-migrants (...). Nous sommes à l'EEAM vraiment à la croisée des chemins, au cœur des problématiques du monde contemporain (26). »

(24) Dans les rapports et les articles des journaux, il est question essentiellement d'étudiants, alors que selon nos observations, nombre de migrants non étudiants étaient déjà au Maroc dans les années 90 mais il était de bon ton de ne voir dans cette nouvelle migration que des étudiants. Certains, arrivés au Maroc il y a quinze ans, ont d'ailleurs repris leurs études depuis qu'ils ont pu être régularisés.

(25) L'Institut Al Mowafaqa est un institut œcuménique de théologie fondé en 2012 par les Églises catholique et protestante au Maroc.

(26) Prêche du dimanche 13 avril 2014, installation du pasteur Daniel Dushimimana venu du Rwanda.

L'EEAM se redéploie alors de manière exponentielle, avec une très forte croissance du nombre de ses membres et une multiplication des différentes dénominations qui se croisent au sein de cette grande famille protestante. On y observe d'ailleurs rapidement des tensions et des divisions et, parallèlement, la création de nouvelles églises de maison, une explosion même dans les villes marocaines (Coyault, 2014). Cette église historique associée à l'église catholique au Maroc réalise aussi un travail de recentrage permanent, de coordination et de guidance, afin de créer de la cohérence et de la confiance après les inquiétudes qui ont suivi les expulsions de pasteurs en 2010 dans les milieux chrétiens. Plus d'une centaine de pasteurs ont en effet été interpellés et expulsés du Maroc à la suite d'une première affaire mettant en cause « 16 éducateurs chrétiens qui exerçaient dans un orphelinat, the Village of Hope (le village de l'espérance) à Aïn Leuh dans le Moyen Atlas et accusés de prosélytisme auprès des enfants recueillis », comme le rappelle l'historienne Karima Dirèche (Dirèche, 2011) qui a suivi de près cette polémique et les débats déclenchés par celle-ci. Pour elle, « cette série d'expulsions a été le point de départ d'une campagne de surveillance assidue des missionnaires étrangers ; la mesure d'expulsion s'inscrivant dans le cadre de « la lutte menée contre des tentatives de propagation du credo évangéliste visant à ébranler la foi des musulmans (27) ». Ainsi, pour les Églises catholique et protestante au Maroc, il a fallu trouver rapidement une voie entre une demande accrue de la part des fidèles et la nécessité de contrôler le christianisme au Maroc dans les multiples directions que celui-ci prenait, afin de pouvoir y exister régulièrement et ne pas mettre en danger leurs institutions religieuses respectives.

Face à cette diversité chrétienne liée à l'arrivée de ressortissants originaires d'Afrique centrale en particulier, face à ce « bouillonnement », comme le décrivait le pasteur Daniel Dushimimana (28), les Églises se sont adaptées par souci d'être en accord avec la politique religieuse menée au Maroc et dans la continuité de la scène de l'interreligieux déjà existante dans ce pays depuis plusieurs décennies. Elles ont ouvert d'autres

(27) Cité par Karima Dirèche (2011), source : ministère de l'Intérieur, Maroc.

(28) Entretien avec le pasteur Daniel Dushimimana, 22 mars 2017.

lieux, accueilli les fidèles, recruté des pasteurs, pensé un espace de formation, organisé un service d'entraide, un service de bourses pour les étudiants, développé des actions et des événements en lien avec la migration et des cultes de plus en plus proches des réalités vécues par les fidèles, souvent migrants (1). Ces situations rencontrées sont vécues par les acteurs religieux comme des bénédictions, qu'ils présentent comme des épreuves nécessaires sur leur chemin. Pour l'EEAM, la migration africaine est le début d'une nouvelle histoire, qui renouvelle le sens de l'existence même de l'Église au Maroc, bien que, d'un point de vue théologique, elle doit faire face à une situation complexe où de nombreuses dénominations chrétiennes se retrouvent en concurrence. On peut ainsi noter plusieurs étapes dans cette rencontre entre les Églises au Maroc et les migrants africains. Il y a d'abord cette variété observée, cette explosion d'églises puis les expulsions et, depuis cinq ans, la volonté de l'EEAM et de l'Église catholique de remettre de l'ordre et du contrôle dans cette dispersion tout en réhabilitant l'image du christianisme au Maroc. Nous sommes au Maroc dans cette phase où certaines personnes, habitées par une volonté politique et un esprit que certains qualifieraient de « visionnaire », décident de rassembler et de créer une cohérence. Il s'agit également de reconstruire une histoire partagée, un récit commun se rattachant dans leur imaginaire chrétien au grand récit biblique qui donne sens à « l'aventure » humaine, comme nous le verrons par la suite à travers l'exemple d'une prédication adaptée au contexte migratoire. Mais pour cela il faut encadrer, former, installer certaines personnes, en remplacer d'autres, tenir et créer des lieux.

C'est dans ce contexte qu'est née la nécessité de mettre en place un lieu de formation : l'institut Al Mowafaqa. Pour l'EEAM, cette dimension éducative est essentielle car c'est son encadrement, son renouvellement et sa pérennité qu'elle accompagne. Elle construit également son avenir, à travers la création de cet institut œcuménique de théologie. Elle prépare aussi son renouvellement et asseoit sa légitimité au Maroc.

Dans ce contexte migratoire particulier, les leaders religieux des églises de maison ou des églises informelles présentent des

profils multiples et souvent proches de ceux d'entrepreneurs religieux migrants. Alors que les pasteurs de l'EEAM étaient quant à eux directement envoyés au Maroc par leur congrégation, du côté des protestants, certains étaient déjà pasteurs avant de partir, alors que d'autres ont créé leur église dans la mobilité. C'est le cas notamment de Berger Noël, le fondateur de l'église de « la manne cachée », une église dite « informelle » ou « de maison ». Il est originaire de la République démocratique du Congo et vit aujourd'hui en région parisienne en France où il a refondé la même église. D'autres, à l'exemple du pasteur Pachiko Simbo, originaire également de la République démocratique du Congo et au Maroc depuis treize ans mais consacré pasteur seulement en mars 2017, deviennent pasteurs en migration. Il y a aussi ceux qui sont envoyés par leurs églises transnationales et ceux qui découvrent une nouvelle vocation en migration, ceux qui restent et ceux qui partent.

Certains, après avoir passé quelques années au Maroc, ont finalement rejoint l'Europe où ils exercent leur carrière de pasteur. Ce qui ne les empêche de revenir au Maroc pour prêcher auprès des migrants à l'occasion de courts séjours. Une église peut ainsi bénéficier de la présence d'un pasteur pendant deux ans, lequel peut reprendre sa route un jour, ce qui demande une adaptation de la part des églises (Bava et Picard, 2010 ; Boissevain, 2014 ; Picard, 2014 ; Coyault, 2014 et 2016). Le pasteur Pachiko Simbo nous disait la veille de sa consécration (2), qui est une véritable reconnaissance de sa communauté religieuse pour tout ce qu'il a fait pour l'église depuis plus de dix ans : « Si quelqu'un me dit « tu peux partir aujourd'hui à 17 heures », eh bien je pars. »

Ce sont ces multiples réalités chrétiennes au Maroc qui font réagir en premier David Brown, missionnaire américain et animateur paroissien, puis le pasteur Jean-Luc Blanc, président de l'EEAM. Ils ont ainsi mis en place des groupes de formation théologique dès le début des années 2000 à destination des migrants, mais de manière irrégulière dans un premier temps. Plus tard, le pasteur Samuel Amédéo (3) a imaginé et mis sur pied une formation plus

(1) Bien sûr tout cela s'est fait doucement et de façon inégale sur le territoire marocain.

(2) Entretien avec le pasteur Pachiko Simbo à l'église de la Manne cachée, quartier J5, Rabat, 19 mars 2017.

(3) Entretien avec Samuel Amédéo, ancien président de l'EEAM, Casablanca, avril 2015.

complète destinée à leurs futurs cadres religieux. Il bénéficiera du soutien de l'évêque de Rabat, Monseigneur Landel, et d'un petit groupe de proches dont certains étaient déjà investis dans l'interreligieux au Maroc ou en France (universitaires, chercheurs, pasteurs, prêtres et membres de l'Eglise protestante unie de France). Née il y a cinq ans, cette initiative est originale par son œcuménisme inscrit dès sa création dans le conseil d'administration, le conseil scientifique, l'équipe administrative, au sein de sa formation, jusqu'aux professeurs qui interviennent souvent à deux voix. Le diplôme final est validé par une licence de théologie (en quatre ans), qui selon l'appartenance religieuse, est établie soit par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg soit par l'Institut catholique de Paris (4). Il est question d'œcuménisme chrétien, même si la formation est aussi ouverte sur la connaissance du pays d'accueil, sur la culture marocaine ainsi que sur la compréhension de l'islam et du judaïsme. Les cours abordent ainsi de nombreuses matières, qui vont de l'anthropologie de l'islam à l'éthique fondamentale chrétienne, l'hébreu, le grec, l'arabe classique, la darija, la christologie, la théologie chrétienne, la philosophie grecque, l'introduction au judaïsme contemporain, la sociologie et l'anthropologie religieuse.

C'est un corpus très varié et extrêmement pointu qui engage les étudiants dans des diplômes universitaires mais qui a également pour vocation, nous le voyons vraiment dans le temps (5), de générer une théologie qui puisse s'appliquer au pays d'accueil. Cet institut, présenté ici brièvement, est le reflet d'un lieu-moment où les acteurs religieux des églises historiques au Maroc ont voulu prendre en main la question qui croise la religion et la mobilité de populations au Maroc. Si les migrations africaines ont revitalisé la dynamique chrétienne, cette dernière s'est aussi diversifiée et enrichie. Elle a permis d'aborder dans ses églises, et plus largement dans le pays, d'autres débats au-delà de l'histoire chrétienne coloniale, et dans un contexte où le Maroc interroge également la diversité religieuse de son territoire dans une optique résolument plus africaine.

(4) Cette formation est tolérée car elle s'appuie sur un dahir pour l'enseignement catholique au Maroc.

(5) J'ai suivi la création de cet Institut depuis 2012, retracé l'histoire de sa fondation à travers les acteurs-clefs et entrepris une longue observation participante.

La réponse théologique à une question sociologique : l'exemple du « culte de la régularisation »

L'église de l'EEAM est donc ancrée dans l'actualité et a une connaissance précise des parcours des migrants africains, de leur vie au quotidien ainsi que du contexte socio-politique de la question migratoire au Maroc. Ce n'est pas un hasard si le pasteur Samuel Amédéo a décidé d'organiser le 12 février 2015 un culte d'action de grâce, un culte pour remercier Dieu et le Roi pour la régularisation des migrants, celui que je désignerai par « culte de la régularisation ». Ce culte a été organisé à destination des migrants et des églises informelles (6) dont les leaders religieux avaient été contactés pour l'occasion.

Avant d'en présenter un extrait, précisons qu'une prédication s'apparente à une véritable mise en scène dans un contexte particulier. Elle suppose de la part du pasteur plus d'une dizaine d'heures de préparation. L'auditoire est pris dans une ambiance singulière, où la chorale introduit le culte et « chauffe » la salle. Vient ensuite le culte, qui est très interactif. Le pasteur, tout en interpellant régulièrement l'assemblée, s'attache au sens de la déclaration en la mettant en scène selon un déroulé théologique particulier mis en

(6) Selon nos interlocuteurs, on a pu noter plusieurs manières de nommer ces églises selon le point de vue auquel ils se réfèrent. Globalement on peut dire ainsi que si on se place du point de vue légal de la gestion religieuse sur le territoire, il y a les églises officielles, ce sont les églises historiques implantées pendant la période coloniale pour la plupart. Celles-ci sont dites « formelles », et parallèlement il y a celles informelles qui ne se sont implantées ni légalement ni historiquement mais qui sont venues, dans notre cas, par les migrations africaines depuis une quinzaine d'années. Si on se réfère au lieu, on parlera d'église de maison ou d'église d'appartement, car ce ne sont pas des bâtiments spécialement conçus pour le culte mais des appartements aménagés pour le culte (voir Picard, 2014). A Rabat, elles ne sont pas implantées dans d'anciens quartiers coloniaux comme les autres mais dans les quartiers plus populaires où les migrants trouvent des logements plus accessibles. Si par ailleurs on se réfère à la population, on parlera d'église de transit ou d'église de migrants, bien qu'aujourd'hui dans les églises il y ait plus de gens régularisés qu'avant. Il faut bien faire attention à ne pas mélanger les différents registres, car certaines églises, historiques et officielles, fréquentées en majeure partie par des migrants africains n'aiment pas être désignées sous le vocable « église de migrants ».

relief par des intonations différentes selon les passages. On remarque une formidable maîtrise du pathos par l'orateur qui construit sa prédication en mobilisant plusieurs registres théologiques choisis selon le contexte tout en maintenant le lien émotionnel avec la salle. Ses métaphores et sa mise en scène font écho de très près à l'actualité migratoire. Pour le pasteur Samuel Amédro (7) « c'est l'enjeu de toute prédication de mettre du sens sur ce que les gens traversent. Pour lui, passer par les émotions n'est pas simplement une manière de « chauffer » la salle. L'émotionnel est un vecteur du fond, c'est un outil au service du contact, un code culturel qui montre que l'on parle la même langue, qui permet d'établir un lien entre les locuteurs et les locutaires. » Selon lui toujours, « le plus important reste la question de fond et non pas l'enveloppe. La question est de savoir quel est le discours véhiculé par rapport au pays, aux autorités, au vécu plus ou moins dramatique, aux échecs et aux réussites, et en quoi la foi interagit avec le vécu (8). » La question de la migration et des récits des migrants est centrale dans la construction théologique, comme le montre également Maïté Maskens (2014) dans un contexte similaire en Belgique. Au Maroc le

pasteur cherche à ré-enchanter le monde, la vie des migrants et de l'église en faisant entre autres du récit de la migration une métaphore des récits des temps bibliques et des premiers temps de l'évangile.

Le président de l'Église évangélique au Maroc (EEAM), pasteur de l'église protestante unie de France, qui a vécu au Maroc pendant cinq années, disait dans un article de 2011 : « L'Europe essaye d'obliger le Maroc à jouer à sa place le rôle de gendarme et à faire le sale travail qu'elle refuse de faire elle-même en bloquant ses frontières. C'est à mes yeux et aux yeux de beaucoup parfaitement inhumain, injuste et inacceptable (9). » Et dans un autre : « J'ai l'impression de vivre dans un pays qui concentre tous les sujets brûlants du moment, qu'il s'agisse des rapports Nord-Sud, modernité-tradition, des inégalités sociales ou de la rencontre avec les autres Églises chrétiennes ou avec l'islam. (...) Nous avons l'impression de nous retrouver aux premiers temps du christianisme, de devoir bâtir une Église (10). » Ainsi, ce leader dont la position oscille entre engagement religieux et militantisme est vecteur d'une dynamique religieuse et d'une théologie contextuelle, au fait de la question migratoire au Maroc.

Extraits de la prédication du « culte de la régularisation » prononcé par le Pasteur Samuel Amédro

« (...) Dieu sait les tranquillos (11) (rires), il connaît le quartier de Saada à Fès, Il connaît les camps de Aouina à Fès, il connaît le camp de la forêt à Oujda, il est allé à Lafarge à Oujda.

Les fidèles crient et applaudissent.

Amen non ?

Les fidèles crient et applaudissent.

Il connaît Casa. Il connaît Takaddoum. Il connaît Gourougou (12).

Amen.

Dieu y est allé.

Amen.

Il a entendu les cris de son peuple qui montaient vers lui.

La salle fait un flux pour monter vers lui.

(11) Quartiers informels où logent les migrants.

(12) Tous les lieux cités sont soit des quartiers de migration dans les grandes villes, soit des camps urbains pour certains ou en forêt, entre Ceuta et Mellila.

(7) Le pasteur m'a précisé plus tard qu'il a donné des cours d'homilétique, c'est-à-dire des cours sur l'art de prêcher.

(8) Entretien avec le pasteur Samuel Amédro, mars 2017.

(9) Hicham Houdaïfa, « La seconde jeunesse des églises du Maroc », *in la Vie éco*, 7 décembre 2011.

(10) Anne-Bénédicte Hoffner, « Samuel Amédro, pasteur au Maroc », *in la Croix*, 2 juin 2014.

Les cris de ton peuple, qu'il entende, qu'il entende.

Cris et applaudissements, hurlements.

Plus fort.

Il sait même que certains ont été régularisés et ont reçu des papiers au Maroc, Il a vu cela, Il a permis cela, Il a voulu cela. Mais Il connaît aussi les milliers de gens qui ont été déplacés au Maroc, ceux qu'on a refoulés, qu'on a pris à Gourougou et qu'on a emmenés dans le Sud. Il sait cela parce qu'Il a entendu, car Il a entendu vos cris, Il a entendu vos gémissements, les cris, les prières, et Il connaît personnellement chacun d'entre vous et Il sait.

Faites monter le cri de la souffrance du peuple de Dieu vers les ténèbres.

N'arrête pas de prier, mon frère, ma sœur, fais monter ces gémissements et ces soupirs, fais entendre au Dieu justice, au Dieu colère contre tout ce qui blesse et abîme l'être humain.

Notre Dieu est en colère contre tout ce qui blesse et qui abîme l'être humain, Il ne veut pas que son peuple souffre, Il ne veut pas, Il veut la Justice, Il ne veut pas l'injustice!!!

Applaudissements.

Dieu veut la justice.

Alors Il vient chercher Moïse qui ne se doute de rien, Moïse le fugitif, Moïse l'émigré, Moïse l'aventurier, Moïse l'assoiffé de justice.

Lui qui s'est révolté quand un Egyptien a frappé un de ses frères, Lui qui s'est révolté quand deux de ses frères se sont battus, qui s'est révolté contre les bergers qui attaquaient les femmes au puits (...), Moïse l'assoiffé de justice.

Il est allé chercher celui-là qui dit « heureux ceux qui ont faim et soif de justice car ils seront rassasiés ».

Bis!

Dit l'Eternel.

Dieu vient chercher ce Moïse-là, Dieu vient Te chercher puisque Tu as dit que Tu étais Moïse, Il est venu Te chercher, il a un plan pour Toi.

Toi qui as une petite idée dans la tête, tu as des rêves dans ton cœur, tu as des projets d'avenir, n'est-ce pas, qui te poussent vers le nord, n'est-ce pas ?

Les fidèles crient : oui, oui !

Tu as des rêves qui te poussent de l'autre côté de la Méditerranée, n'est-ce pas ?

Les fidèles crient : oui, oui !

Dieu connaît ta soif de justice, ces rêves qui te poussent vers l'aventure, ce sont eux qui te poussent vers le danger, mais est-ce que c'est le plan de Dieu pour toi ?

Bis!

Toi tu as une idée, tu sais ce que tu veux faire. Mais quel est le projet de Dieu pour toi ? Ecoute ce Dieu qui t'appelle, est-ce que tu vois ce buisson, Dieu te parle au milieu du buisson, « Moïse, Moïse », est-ce que tu entends la voix de Dieu ?

Dieu t'appelle à travers le buisson, Il t'appelle, tu L'entends ? Ecoutes-Le, Dieu a un plan pour toi, Il t'appelle : Moïse, Moïse, est-ce que tu entends la voix de Dieu, Dieu t'appelle.

Moïse approche toi d'ici, la terre où tu te tiens est sacrée.

Voyez-vous mes frères, mes amis, la maison de Dieu est ici, sur cette terre, n'importe où, cette terre est une terre sacrée, Dieu habite ici sur cette terre du Maroc. Pour Dieu, cette terre est sacrée, tu ne sais pas, mais pour Dieu il n'y a pas une terre qui soit chrétienne, une qui soit juive, une terre qui soit musulmane, la terre appartient à Dieu.

Applaudissements de plus en plus forts.

N'importe où Dieu se trouve, la terre est sacrée, est-ce que Dieu se trouve ici aujourd'hui, est-ce que cette terre appartient à Dieu ?

Oui oui ! Yaimen, crient les fidèles.

Alors cette terre du Maroc est sacrée, parce que Dieu est là, alors cette terre est sacrée, pas parce que les hommes ont voulu, c'est parce que Dieu est là !

Cette terre appartient à Dieu.

Applaudissements très forts.

Un jour, dit-il, Je te donnerai un signe, et tu viendras ici. Dieu t'enverra un signe, et alors tu pourras rendre ton culte librement sur cette terre, dans cette terre sacrée, tu auras un signe, quand tu seras libéré, tu viendras ici rendre ton culte librement.

Bis!

Et moi j'ai entendu le responsable du Conseil national des droits de l'homme dans la presse, il a dit : « Il faut que les chrétiens puissent construire des lieux de culte au Maroc. »

Applaudissements de plus en plus forts.

Il a dit, il a écrit, il a dit à la télévision, il a publié, il faut que les chrétiens puissent construire des lieux de culte, il a dit : « Moi je me rappelle en France dans les années 70, les musulmans en France devaient se cacher pour prier, pour avoir leur culte, je ne veux pas que des chrétiens vivent cela au Maroc. » Il a dit : « Sur cette terre du Maroc, je veux que les chrétiens puissent vivre leur culte librement. » Et c'est ce que nous faisons ici, c'est ce que nous faisons dans les quartiers.

Applaudissements.

Un jour tu pourras avoir ton culte librement, tu n'auras plus besoin de te cacher, de venir et de partir deux par deux (13), tu n'auras plus besoin d'avoir peur pour rendre ton culte à Dieu. Cette terre où tu te tiens est une terre sacrée.

(13) Cette phrase souligne la discrétion nécessaire dans les églises de quartier non officielles, venir deux par deux et partir en petits groupes afin de ne pas se faire remarquer. Il arrive souvent que les propriétaires les expulsent car ils les trouvent trop bruyants, souvent suite à des dénonciations et par peur d'héberger des cultes chrétiens non tolérés.

Puis il continue sur le parcours de Moïse et sur les résultats de la régularisation : « Pourquoi 18 000 (14), pourquoi lui et pas toi (...) si j'accepte la mission d'être Moïse, je dois continuer à me battre pour tous les autres. »

Et le culte se poursuit avec des références théologiques, historiques, en lien direct avec le contexte politique de la régularisation mais aussi sur la situation sociale des migrants. Outre ce culte, les références à la figure de Moïse sont souvent mobilisées dans la littérature exégétique africaine, tout comme le séjour de Jésus-Christ en Égypte et les pérégrinations de l'apôtre Paul. Puis il termine par une démonstration plus scénographique avec un billet de banque, puisant dans les métaphores pour conclure sur la valeur de l'être humain : « Notre valeur, personne ne peut la toucher. Votre puissance c'est votre spécificité, c'est ça votre dignité, on peut vous taper, vous insulter mais jamais on ne vole les rêves des gens. »

Ensuite les fidèles reprennent alors en cœur : « Je suis Moïse et j'accepte cette mission que tu me confies, Seigneur. »

Le pasteur connaît certains migrants depuis des années, les reçoit tous les jours dans sa

permanence à Casablanca, voyage à leur rencontre régulièrement dans tout le pays jusque dans les camps, notamment à travers le Comité d'entraide internationale (CEI), la branche caritative adossée à l'EEAM, qui propose une activité sociale et solidaire. Il connaît leurs souffrances, leurs histoires et leurs parcours. On voit que le récit biblique mobilisé à travers la figure de Moïse s'adapte à la réalité que vivent les fidèles, celle de l'exil, de la migration. En s'appuyant sur le texte, il interpelle les migrants sur leur mission au Maroc. Vous n'êtes pas là par hasard, dit-il, mais votre rôle est de faire vivre le christianisme sur cette terre qui est aussi la vôtre et qui vous accueille. Le message est un message d'espoir qui est mobilisé pour redonner du courage aux migrants dans leur parcours, s'ils doivent continuer, ou des armes théologiques pour penser leur vie ici s'ils décident de rester. A la suite de sa prédication, d'autres pasteurs, ceux des églises informelles, sont appelés pour des témoignages où ils remercient également le roi, le gouvernement, le président du Conseil des droits de l'homme, tout cela entrecoupé des chants de la chorale et de prières.

Puis, ensemble, les responsables d'églises de maison demandent à tous de prier : « Prier pour les autorités marocaines qui nous ont reconnus, pourquoi ne pas prier pour ces gens, pourquoi ne pas prier pour ce pays, nous allons bénir ce pays et le peuple marocain, Amen, cette terre qui

(14) Il parle du nombre de migrants régularisés.

nous accueille, heureux celui qui s'intéresse aux pauvres. Demandez au seigneur de sauvegarder cette nation contre tous les périls, contre toute attaque satanique, contre toutes sortes de terreurs, Dieu, bénis ce pays, bénis le roi de ce pays et son peuple. »

La construction contemporaine d'une théologie de la migration au Maroc

En observant cette église depuis quelques années maintenant, en participant aux cultes, en rencontrant les responsables, les fidèles, ce qui m'a d'emblée intéressée c'est la faculté d'adaptation de l'EEAM à la situation des migrants africains au Maroc depuis plus d'une décennie et ce à travers trois présidences. Comme si les hommes de religion se faisaient l'écho de la situation des migrants, les porte-parole dans une double dimension, sociale et religieuse, tout en s'appuyant de près sur l'actualité politique et celle des migrations au Maroc, tout en conservant leur propre projet religieux. La prise en compte du contexte dans les constructions religieuses, dans l'activité des acteurs religieux (des églises officielles et non officielles) nous montre une théologie qui se construit de manière inductive en lien avec le vécu des migrants et le contexte de la migration afin de construire une théologie adaptée. Dans le contexte évoqué dans cet article, on est face à une théologie pleine d'espoir, car la régularisation a donné de l'espoir aux migrants, mais cela n'a pas toujours été le cas. Depuis la régularisation, d'autres attentes liées à leur intégration interrogent les migrants au Maroc et impulsent encore de nouvelles manières de fabriquer cette théologie en contexte.

Ces observations, ces entretiens et l'acquisition d'une petite connaissance théologique (15) m'ont amenée à me demander si certains responsables religieux au Maroc n'étaient pas en train de construire une théologie des migrations,

(15) Une partie de mon terrain de recherche se situe au sein de l'Institut Al Mowafaqa à Rabat (Bava, 2016). Ainsi l'observation participante m'a conduite à suivre quelques cours et des séminaires, suivre des étudiants et à m'intéresser de plus près à la théologie, même si ma connaissance demeure encore très limitée.

s'appuyant sur leur vécu et sur les écrits des chercheurs travaillant sur les migrations. En me documentant, j'ai compris que celle-ci existait depuis les années 80 et tout particulièrement depuis le 21^e siècle mais qu'elle était encore peu documentée (Campese, 2012). Tout n'étant donc pas qu'inspiration sociologique, je peux dire qu'il y a une réelle théologie en construction née de la rencontre des migrants avec les acteurs religieux. Un aller-retour entre une théologie inductive, une lecture des sciences humaines et sociales et une relecture, une exégèse des textes sacrés à la lumière de la mobilité. Les migrants au Maghreb font vivre le christianisme, ils sont les « protagonistes majeurs aujourd'hui de la mission chrétienne » comme ils le sont également en Europe (Campese, 2012, p. 153), et c'est aussi cette réalité qui pousse certains acteurs religieux à se mobiliser sur ces territoires.

Les évangiles, les textes utilisés dans cette prédication servent un contexte, celui de la régularisation au Maroc. Le pasteur mobilise autant l'actualité que le parcours de Moïse, qui devient alors la figure théologique vers laquelle peuvent se projeter les migrants, le pasteur s'adressant à eux comme Dieu à Moïse. Mais dans la migration, les responsables religieux aussi vivent cette mobilité religieuse : savoir s'adapter, faire ses preuves, être à l'écoute, tout cela dans un triple compromis entre leur éthique théologique (liée à leur dénomination religieuse d'appartenance), la société marocaine et la place des religions au Maroc et les migrants. On observe la construction d'une théologie militante en migration qui permet de réfléchir à la question de l'étranger (un *loci theologici* de la pensée théologique contemporaine selon Campese (p. 139)), du migrant par rapport à la théologie chrétienne mais qui s'insère aussi dans un champ religieux inoccupé sur ces routes de la migration interpellant les fidèles. Face à d'autres églises en migration animées d'un fort esprit missionnaire, dont certaines se positionnent dans une théologie plus violente, une théologie des croisades, contre l'islam et les autres religions (16), la position de l'EEAM est plus ouverte, tant du point de vue théologique et ecclésial que politique.

Cette entrée par les religions et les migrations au Maroc nous donne à penser sur la manière dont les acteurs religieux réagissent à cette

(16) Entretien avec la pasteur Karen Smith, présidente actuelle de l'EEAM, Ifrane, juillet 2016.

question politique, mais aussi sur la manière dont le Maroc doit gérer aujourd'hui la question chrétienne et celle de la pluralité religieuse. En effet, toutes ces initiatives n'auraient pas pu voir le jour si les instances marocaines n'avaient pas toléré et accompagné, même discrètement, ces changements. On pourrait penser la reconnaissance des minorités religieuses, musulmanes et chrétiennes, comme un moyen symbolique pour le Maroc d'appuyer des initiatives politiques et économiques en Afrique alors que nous vérifions sur le terrain que l'encadrement de la formation religieuse est une des données essentielles de la politique africaine du Maroc. Pourtant, accepter la formation des chrétiens à petite échelle, rendre légitimes les activités des églises dans ce contexte de la migration est plutôt actuellement une réponse à une ouverture culturelle africaine, une pluralisation religieuse subie et accompagnée plutôt qu'une liberté religieuse acceptée pour tous.

Au delà des mythes, des conquêtes, de l'histoire coloniale et des dominations d'hier et d'aujourd'hui, les migrations par le biais du religieux notamment continuent d'entretenir la mémoire africaine des territoires méditerranéens et vice-versa. Ces circulations vues par le bas nous montrent à leur manière comment les États s'en emparent pour redynamiser des histoires communes, voire retisser une histoire et une géographie communes. C'est en ce sens que nous utilisons la dénomination d'Afrique méditerranéenne, pas seulement en tant que référence géographique mais plutôt symbolique et culturelle, au regard des grandes histoires, des mythes et des récits que l'on oublie parfois, mais que les hommes par leurs mobilités réactivent en faisant bouger par là même les réalités sociologiques et politiques de ces États.

Bibliographie

Bava Sophie (dir.) (2018), *Dieu, les migrants et l'Afrique*, coll. Mobilités africaines, Paris, L'Harmattan, 242 p.

Bava Sophie (2016), « Migrations africaines et christianismes au Maroc : de la théologie de la migration à la théologie de la pluralité religieuse », in Pierre-Yves Trouillet et Maud Lasseur, « Prier aux Suds : des lieux de culte entre territoires et mobilité du religieux », *les Cahiers d'outre-Mer*, n° 274, 258 p.

Bava Sophie et Boissevain Katia (2014), « Dieu, les migrants et les États : nouvelles productions religieuses de la migration » in Sophie Bava et Katia Boissevain (dir.), « Routes migratoires

africaines et dynamiques religieuses », *l'Année du Maghreb*, n° 11, p. 7-15.

Bava Sophie (2011), « Migration-Religion Studies in France: Evolving Toward a Religious anthropology of Movement », *Annual Review of Anthropology*, n° 40, p. 493-507.

Bava Sophie et Capone Stefania (2010), « Religions transnationales et migrations : regards croisés sur un champ en mouvement », in Sophie Bava et Stefania Capone (dir.), « Migrations et transformations des paysages religieux », *Autrepart*, n° 56, p. 3-16.

Bava Sophie et Picard Julie (2010), « Les figures religieuses de la migration africaine au Caire », in *Autrepart*, n° 56, p. 153-170.

Boissevain Katia (2014), « Migrer et réveiller les Églises : diversification des cultes chrétiens en Tunisie », in *l'Année du Maghreb*, n° 11, p. 105-121.

Campese Gioacchino (2012), « La théologie et les migrations : la redécouverte d'une dimension structurelle de la foi chrétienne », in *Migrations et Sociétés*, vol. 24, n° 139, p. 135-154.

Coyault Bernard (2014), « L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation », in *l'Année du Maghreb*, n° 11, p. 81-103.

Coyault Bernard (2016), « Les églises de maison congolaises de Rabat : la participation du secteur informel à la pluralisation religieuse au Maroc », in Nadia Khrouz et Nazarena Lanza (dir.), *Migrants au Maroc : cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, KAS-CJB, 184 p.

Dirèche Karima (2011), « Néo-évangéliste au Maroc : quelles réalités ? », in *l'Année marocaine 2010-2011*, CJB.

Maskens Maïté (2014), « "C'est Dieu qui nous a voulu ici..." : récits de migration et engagement religieux des pasteurs et fidèles pentecôtistes euro-africains à Bruxelles », in *Cahiers d'études africaines*, n° 213-214, p. 341-362.

Picard Julie (2014), « Routes africaines vers Le Caire et dynamiques chrétiennes plurielles », in *l'Année du Maghreb*, n° 11, p. 123-137.

Picard Julie (2016), « (Re)penser la géographie des migrations au prisme du religieux : le cas des Africains chrétiens au Caire », in *Information géographique*, n° 1, p. 54-75.

Rapport FIDH/GADEM : *Entre rafles et régularisations : bilan d'une politique migratoire incertaine*. https://www.fidh.org/IMG/pdf/rapport_maroc_migration_fr.pdf, 2015.

Expériences de formation religieuse en Méditerranée, étude de cas : l'islam européen



Farid El Asri

Anthropologue, professeur-associé Science-Po, titulaire de la chaire Cultures, Sociétés et Faits religieux, Université internationale de Rabat

Dans tout groupe humain, et plus particulièrement dans les systèmes religieux, le rôle du leadership est crucial pour orienter le développement collectif (Brown, 1998 ; Cook, 2000 ; Weber, 1964 ; Zeghal, 1996). Le leadership religieux remplit diverses fonctions telles que la cohésion sociale, la dynamisation des ressources, la gestion des relations avec la divinité, la production de connaissances et la transmission de la religion. Les contenus, les lieux, les didactiques et les enjeux épistémologiques sous-jacents aux expériences de formation islamique posent justement et de plain-pied la question d'un leadership religieux à construire en Europe (El Asri, 2018a ; Fregosi, 1998 ; Messner, 2015 ; Willaime, 2004).

L'ensemble de la réflexion portée sur les expériences proposant des formations en sciences religieuses en Europe entraîne une lecture complexe des orientations, des méthodes, des contenus et des pédagogies de formation et notamment la formation à visée professionnelle pour combler la fonction religieuse (17). Dans la

présente contribution, nous proposons de dresser un cadrage radioscopique sur les évolutions religieuses de l'islam européen, de son leadership et où interagit, de fait, le chantier de la formation dans ses formes multiples (18). Nous pointerons du doigt les orientations et les conséquences de ce chantier qui nous semblent les plus centraux. Notre angle d'analyse, construit sur une socio-anthropologie des formations religieuses, se situe à la croisée d'une démarche scientifique et d'une voix d'acteur pleinement engagé dans la vitalité des débats en cours. Les analyses proposées ici reposent donc sur des observations de premier plan depuis au moins dix ans, en Belgique et en France notamment, et sur les implications dans les dossiers, les coulisses des programmations

pdf/rapp_messner_version_diffusion.pdf, [https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/cismoc/documents/Rapport_final_commission_Marcourt\(1\).pdf](https://cdn.uclouvain.be/public/Exports%20reddot/cismoc/documents/Rapport_final_commission_Marcourt(1).pdf); <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/2204/files/2016/04/RAPPORT-ENSEIGNEMENT-ISLAMIQUE-final.pdf>; <https://ojs.univie.ac.at/index.php/RAT/article/view/1377>, consultés le 12 octobre 2017.

(18) Cf. http://www.letudiant.fr/static/uploads/mediatheque/EDU_EDU/6/3/1455063-rapport-sur-la-formation-des-imams-4-original.pdf, consulté le 2 mars 2018.

(17) Cf. <https://www.cairn.info/revue-civitas-europa-2015-2-page-309.htm>; <http://dres.misha.cnrs.fr/IMG/>

et les montages de formations (El Asri, 2006). Notre fonction de directeur scientifique de la « formation continue en sciences religieuses et sociales : l'islam dans le monde contemporain » (UCL, USL-B, emridNetwork) en Belgique en est une illustration (19).

Le leadership musulman a macéré dans une lente et complexe trajectoire d'islam en Europe (El Asri, 2009 ; Wieviorka, 2003). Entre l'environnement médiatico-politique pressant et le parcours sociohistorique hésitant et peu audible, le défi était de taille. Il a été construit dès les premières heures comme le fruit de parcours personnels hésitants, de questionnements identitaires où l'Europe découvre un fait d'islam du quotidien et dans des jalons institutionnels compliqués. Aux origines, la dimension religieuse transparaisait moins du fait des aspirations aux retours imminents. Les expériences religieuses restaient peu visibles, peu coordonnées sur le plan institutionnel et spontanées, à l'instar des prières collectives dans les usines (Cesari, 2002).

La crise majeure que traverse l'islam contemporain touche notamment à la question d'une autorité essoufflée, dispersée, cacophonique et d'une voix religieuse contrastée (Pedziwiatr, 2011 ; Shadid et Van Koningsveld, 2002 ; Cesari, 2004). Les voix d'islam mondiales ou européennes se disent dans l'obésité de la prise de parole sur les réseaux virtuels, à une échelle inédite et avec une grande capacité de circulation sans commune mesure. Une fatwa émise en Égypte peut résonner en Ouzbékistan et faire débat dans les banlieues parisiennes ou dakaroises. Une fatwa pour l'Europe peut crispier les avis à Doha, Singapour ou à La Mecque. La critique d'une perte de contrôle du champ religieux et d'un déséquilibre structurel et multidimensionnel de l'islam contemporain globalisé accélère la nécessité de voir émerger une génération de leaders qui fera autorité et qui revendiquera de la cohérence dans ces turbulences discursives (20). Il en ressort le développement subreptice d'un cadrage normatif accolé à des programmes de formation et qui orienterait tant les cursus religieux que les nouvelles façons de développer des discours et des pratiques d'islam dans l'hypermodernité

(19) Cf. <http://www.usaintlouis.be/sl/2738.html>, consulté le 30 septembre 2017.

(20) Cf. <http://www.felicedassetto.eu/index.php/blog-islams-et-monde-musulmans/229-leaders>, consulté le 26 novembre 2017.

et où les investissements dans l'espace virtuel constituent un véritable enjeu (21).

Les espaces de formation, qui nourrissent intellectuellement les croyances personnelles des citoyens européens de confession musulmane, font l'objet d'une attention particulière. Ils sont compris comme les sources du discours musulman à venir et comme des foyers capables de canaliser le flou autour des constructions des cadres religieux. Le curseur médiatique s'est déplacé, lui aussi, d'une attention pour des pratiques de la religion par une communauté locale vers celle pour des voix de leaders religieux ou de cadres orienteurs de la pratique. L'intérêt pour les formations est donc autant une remontée à la source du religieux qu'une tentative d'organiser structurellement l'islam en Europe. Les cadres religieux plus que de simplement répondre à des prérogatives communautaires, deviendraient alors des interfaces entre la société et les appartenances religieuses en expression. Ces types de profil existent, mais l'élaboration de projets, structurellement développés autour de cette finalité, intensifierait une offre pour un contexte mitigé autour de l'islam et qui laisse ouvert le champ prospectif de l'islam européen (Sorrel, 2006).

Le défi de l'islam se poserait donc autour des fondements de l'autorité religieuse contemporaine, dans et hors du monde musulman (Arkoun, 2012 ; Gaborieau et Zeghal, 2004). Nous ne devons jamais perdre de vue cette question pour ne pas nous tromper sur les ingénieries de projets qui fabriquent des modèles de formation à l'islam en Europe et d'où découleront des formes d'autorité religieuse et où dominera l'enjeu politique. Il y a les modèles qui privilégient des formations rattachées à la promotion de leaders bornés aux métiers d'islam tels que l'aumônier de prison, le professeur de religion ou l'imam. Ces lieux fabriquent les métiers du religieux et construisent un corporatisme lié à un ministère islamique particulier. Les formations religieuses ayant pour but de reconnaître aux lauréats une légitimité ou une autorité dans le débat sur l'islam, voire un accès aux modes d'institutionnalisation de l'islam rapprochent des mécanismes de catholicisation inconsciente des structures religieuses.

(21) Cf. https://www.saphirnews.com/Imams-Online-les-reseaux-sociaux-au-service-du-leadership-musulman_a24894.html, consulté le 3 mars 2018.

La question du leadership religieux pour l'islam européen

Le leadership religieux, dispersé, individualisé ou empaqueté par les institutions islamiques, traduit une complexité sociographique mêlée d'enjeux politiques, stratégiques, voire diplomatiques (lorsqu'il est question de l'interférence ou de l'influence des pays d'origine en Europe) ou théologiques. Cet environnement pluriel contraignant se ressent dans l'établissement de normes que l'on aspire à transmettre et à voir se diffuser au travers des savoir-être de cadres émergents de l'islam. Ces derniers, plus que de simplement répondre à des prérogatives communautaires, deviendraient des interfaces crédibles entre la société en mouvement et les appartenances religieuses multiples, tout en répondant à la diversité des agendas et des attentes. Les leaders modéliseraient ainsi des normes institutionnelles religieuses nouvellement implémentées et qui seraient en phase avec les défis de leur contexte.

En Europe, où les choses semblent s'accélérer, l'attendu serait un leadership qui se positionnerait à la croisée des attentes et des univers de référence religieux et sociétaux. Le statut du leader est dès lors de plus en plus vu sur l'échiquier politique en tant que cadres-clés d'acteurs socioreligieux et politiques. Ledit statut permet de proposer un interlocuteur valable et fiable et qui serait ainsi le médiateur entre les décideurs et les communautés et le moteur permettant d'orienter, par le discours, une proposition d'un islam en phase avec les sociétés. Le leadership souhaité et qui transparaît dans les discours des uns et des autres se doit ainsi d'être à la jonction du complexe. On l'imagine charismatique, visionnaire, exemplaire, théologiquement audacieux, compréhensible et avec un management subtil du religieux. On le suppose aussi suffisamment catalyseur pour orienter les citoyens musulmans et proposer une forme de transition religieuse où l'on passerait d'une lecture « d'islam orthodoxe » à une vision « d'islam réformiste » et critique. Le débat sur le leader pose donc, en plus de la question de la gestion communautaire, la question sensible du « comment penser l'islam » et du « comment croire ». Les lieux de formation seraient ainsi des pépinières capables d'induire ce type de produit

(Charnay, 2001 ; Cook, 2000 ; Dassetto, 2000, Davie et Hervieu-Léger, 1996 ; El Asri, 2012).

Dans un climat sécuritaire et encore plongé dans le risque ou le traumatisme d'attentats endogènes à certaines voix et courants d'islam d'Europe, le débat est plus que jamais tenaillé par des échéances politiques électoralistes et des sensibilités identitaires portant sur les devenirs communs au sein d'une société aux couleurs sociologiques nouvelles. Il reste encore que, dans ce contexte, le contraste des positionnements des nouvelles voix et voies d'islam en Europe font du leadership un cadre fondamentalement sensible et central. Cette question du leadership cristallise désormais les priorités et intéresse les structures musulmanes émergentes ou établies, les institutionnalisations en cours de l'islam et les politiques préoccupées par le dossier de l'islam (El Asri, 2018b).

Paradoxalement, cette thématique a longtemps été explicitement occultée des discours, mais elle a toujours été présente en arrière-plan des questions posées aux acteurs de l'islam en Europe. Un des indicateurs de cet impensé sociologique s'illustre par les enjeux de la formation de l'islam, c'est-à-dire les terrains favorables à l'émergence des futurs leaders (même si on se concentre encore trop fortement sur le leader exprimé par le seul métier du religieux et notamment sur la formation de l'imam-leader). Les cursus de formation qui ont mis du temps à devenir une priorité sont désormais un sujet-valise, à l'instar de la lutte contre le terrorisme. Il suffit de voir à quel point l'intérêt pour la formation des imams à la laïcité en France (22) ou aux valeurs de l'Europe laisse entrevoir surtout une préoccupation sécuritaire et une contre-offre aux voix radicales (El Asri, 2018 b). C'est ainsi que le sociologue Felice Dassetto met en exergue un cadrage précis du cahier des charges du leadership musulman et dont la finalité porte sur « (...) le rôle majeur de l'émergence d'un leadership musulman formé et courageux en mesure d'argumenter et de contre-argumenter non seulement à l'égard des discours radicaux, mais plus largement de la pensée musulmane et capable surtout de proposer une autre manière de vivre la foi (23) ».

(22) <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2015/03/03/01016-20150303ARTFIG00102-formation-des-imams-a-la-laicite-valls-a-l-universite-de-strasbourg.php>, consulté le 3 décembre 2017.

(23) <https://www.oasiscenter.eu/fr/quel-leadership-pour-les-musulmans>, consulté le 25 novembre 2017.

Cet intérêt sur le leadership à promouvoir illustre à quel point l'islam pèse dans le débat en Europe et dans celui des devenir de l'islam en Europe (Shadid et Van Koningsveld, 2002). L'islam et les musulmans concentrent une partie des interrogations identitaires de la collectivité et questionnent le « nous » commun. Aussi, à défaut de voir le processus d'émergence de leaders se traduire naturellement par l'ascendance depuis les communautés de base sur plus d'un demi-siècle de présence, le politique aura quelquefois tendance à intervenir par des approches descendantes ou par des observations participantes (24). Cet état de fait pousse même parfois au passage de la recherche académique pour un objet d'étude à comprendre à partir des outils des sciences humaines vers de plus en plus de recherches-actions où s'articulent des acteurs hybrides et qui pèsent plus directement sur les rouages religieux et ainsi orientent les devenir de l'islam. De nombreux exemples emblématiques d'un *push-up* politique visant à la fabrication de l'islam en Europe nous indiquent ces manières d'agir dans la mécanique d'un champ religieux. On peut même y voir la fabrication d'un *madhab* européen entendu comme « un islam modéré et respectueux des valeurs de la société d'ancrage ». Retenons pour exemple les demandes d'avis juridiques sur des questions sociales (on se souvient de la fatwa sur les émeutes des banlieues émise par le Conseil français du culte musulman), les fondations ou organisations financées par l'État qui rassemble des leaders musulmans en vue de débattre sur l'islam national et européen et pour émettre des recommandations politiques, les cadrages didactiques des métiers du religieux, les indications sur les intellectuels ou auteurs à mettre en lumière et ceux à qui l'on n'accorde pas de visa pour intervenir dans un programme d'activités communautaires, les déclarations de projets sur l'islam jugés d'utilité publique ou les interférences dans l'institutionnel religieux.

Notre réflexion s'expose surtout à une lecture prospective et « conséquentialiste » sur les devenir de l'islam en Europe. L'expérience des questions adressées sous Napoléon I^{er} (en 1807) au Grand Sanhédrin (tribunal suprême des juifs) a permis le passage de la communauté juive à l'individu juif (25). Aussi, les débats posés avec

l'islam proposeraient-ils aujourd'hui le passage d'une communauté plutôt ancrée dans le théologique, le normatif et le moral vers des citoyens individualisés et ancrés dans le pas-de-côté critique, vers de l'herméneutique coranique (inspirée de penseurs protestants notamment) et avec un regard sur les héritages islamiques à partir des seules sciences humaines et sociales et des gestions sécuritaires? Ce que d'aucuns peuvent appeler, dans une définition floue mais médiatiquement attractive, un « islam des lumières » ou une voie de la réforme rassurante (26). Ce que d'autres verraient plutôt comme un remodelage à plusieurs mains de l'islam où l'attache à l'Europe rendrait inéluctable une refonte radicale des références de la pratique religieuse et nécessitant un *aggiornamento* d'une pensée (27). Les musulmans du repli identitaire traduiraient d'ailleurs ce phénomène intégrationniste comme une désintégration théologique et normative de l'islam. Le paysage est donc contrasté, et l'injonction du politique poussant à voir émerger une expérience religieuse rassurante attise les positionnements, densifie les clivages, pousse au silence ou à la surexposition de la parole. En soi, la main invisible du politique conditionne la matrice musulmane dans son évolution, et la formation à l'islam cristallise désormais tout le débat.

Les conditions de l'émergence contemporaine du leadership

La récente visibilité du religieux musulman est mise tout entière en tension par la médiatisation et la spectacularisation de l'islam, par les interférences entre le local et le global et par les problématiques passionnelles où se construit un vivre-ensemble avec les citoyens européens de confession musulmane.

La rythmique des échanges se développe même en dents de scie, au gré des actualités anciennes et récentes. Ainsi, les frappes terroristes sur Londres, Paris, Bruxelles, Copenhague ou

(24) <https://marcourt.cfwb.be/huit-propositions-concretes-pour-un-islam-de-belgique/>, consulté le 12 décembre 2017

(25) Cf. https://www.persee.fr/doc/ahrf_0003-4436_1979_num_235_1_1035, consulté le 14 octobre 2017.

(26) Cf. <https://www.monde-diplomatique.fr/mav/145/BELKAID/54581>, consulté le 13 octobre 2017.

(27) Cf. <https://www.la-croix.com/Religion/Islam/fondation-diffuser-islam-Lumieres-Malek-Chebel-2017-05-19-1200848503>, consulté le 13 octobre 2017.

Barcelone, l'expulsion de tel imam en France ou en Belgique ou les retours de Syrie accélèrent la responsabilisation du devoir-faire dans des contextes d'échéances électorales. Nous sommes donc passé de l'ignorance, quant à l'intérêt même pour les acteurs de premier plan du religieux, à leur développement pressant, en vue de pallier les radicalismes religieux.

Chaque pays européen procède conjoncturellement à l'affrontement de ces problématiques avec l'islam par la promotion de voix musulmanes. Les uns mettent en avant des anciens convertis engagés dans le soufisme, d'autres des intellectuels prolixes en publications vulgarisées sur l'islam, d'autres encore soutiennent des imams médiatiques, des institutions officielles, des voix de l'interreligieux ou promeuvent plutôt des projets portés par des collectifs musulmans jugés rassurants et présentés comme des acteurs positifs de la société. Dans cette cartographie complexe et densément actualisée, ces voix répondent à des besoins réels, certains mettent l'accent sur l'identitaire et le vivre-ensemble, d'autres sur le service à rendre à la société, voire sur des relectures du patrimoine islamique ou sur l'endiguement des dérives radicales ou sécuritaires. Aussi, le paysage du leadership se structure entre les pouvoirs publics, qui savent surtout ce qu'ils ne veulent pas en termes d'islam national, les acteurs religieux qui recherchent parfois une légitimation ou les politiques qui valorisent leurs expériences dans le rapport aux acteurs d'islam (Nicolas Sarkozy dans le montage du CFCM est un exemple criant). Notons que la prolifération du débat ou des positionnements sur le statut du leader ne renforce pas pour autant les soubassements qualitatifs, nécessaires à la pérennité de la transmission d'un engagement individuel ou collectif et porté par une expérience et une réflexion profonde sur la façon de penser et de modéliser un islam d'avenir. Nous sommes donc encore au stade du bricolage pour la construction d'une formation promouvant une élite musulmane clairement définie en Europe.

Parmi les conditions d'émergence réside la nécessaire prise en compte du contexte environnant d'où se pense l'islam européen. Nous ne pouvons faire l'impasse sur les perceptions réciproques, dues à la présence contemporaine de l'islam en Europe, et qui s'immiscent subrepticement derrière tous les débats. Ainsi, les motivations des pouvoirs publics, des structures formatrices pour les cadres ou les métiers du religieux et des publics-cibles

ne sont pas toujours au diapason quant aux modèles à promouvoir. Entre les trop musulmans, les trop clivants, les pas-assez représentatifs ou les trop politisés, médiatisés ou peu crédibles, on ne sait plus comment dessiner les contours adéquats. Mais au-delà du débat sur le leadership et des attentes musulmanes et citoyennes et de l'interférence du politique et du médiatique dans ce champ, il y a avant tout un questionnement sur le type d'islam toléré en Europe et sur celui jugé anticonstitutionnel et que l'on affuble de définitions floues telles qu'orthodoxe, salafiste, conservateur ou radical.

Les formations comme lieu de fabrication du leadership

Comme l'autorité intellectuelle musulmane en Europe se fonde avant tout sur la question de la légitimité par la formation, on retrouvera paradoxalement la périphérie européenne comme lieu de fabrication historique d'une légitimité du leader musulman. Le retour de diplômés ayant étudié les sciences islamiques dans des pays musulmans à défaut de pouvoir étudier en Europe indique la trajectoire à penser. Ces derniers reviennent avec un bagage islamique qui ne peut pas toujours s'adapter facilement au contexte dans lequel ils se trouvent. En d'autres termes, l'islam européen continue d'être affecté par les enjeux de l'islam mondial, mais, dans ce cas, l'islam glocalisé est non seulement importé, mais il est également porté par des acteurs nés sur le territoire européen (El Asri, 2011).

Lors de leur transfert dans le contexte européen, un grand nombre de leaders religieux viennent occuper la scène sociale. Ils peuvent se révéler être des leaders isolés, connus exclusivement des immigrés des premières heures, ou des leaders reconnus d'organisations islamiques. D'autres leaders sont membres des agences islamiques internationales des États dont ils sont originaires, et ils représentent l'extension de ces agences en Europe. Dans la plupart des cas, ces leaders répondent au profil de ceux exerçant un certain degré d'autorité bureaucratique. L'efficacité de ces derniers dérive de leur lien avec la structure qui a mandaté leurs missions et qui est parfois reconnue par les États européens (Ligue islamique mondiale, Bureau des affaires religieuses en

Turquie, etc.). Certains leaders ont fait partie du monde politique des étudiants qui ont suivi des études supérieures en Europe mais qui ont fini par revenir à des activités islamiques (à titre d'activité principale ou dans le cadre d'une activité professionnelle distincte). Il existe également un autre type de leader évident, correspondant au cas des personnes qui, à partir des années 80, sont parvenues à entrer sur le territoire européen en se mariant. À partir de cette époque, les frontières ayant été fermées, l'immigration par le mariage s'est imposée comme un moyen fréquent pour entrer en Europe. Après leur mariage, ces personnes ont, en général, transféré leurs connaissances et leur savoir-faire religieux dans leur vie européenne. Certains types de leader sont même nés dans le monde européen. Il s'agit des immigrés les plus âgés (souvent retraités, parfois des victimes d'accidents du travail), ayant suivi une formation coranique plus ou moins complète dès leur plus jeune âge et assumant des tâches organisationnelles ainsi que le rôle d'imam dans les premières salles de prières. À partir du milieu des années 90, des jeunes issus de familles d'immigrés, voire même nés dans un pays européen, et instruits par ailleurs, ont commencé à jouer un rôle plus important sur la scène islamique européenne. Cela a conduit à une situation dans laquelle un conflit générationnel semble pointer entre, d'une part, les pionniers et autres immigrés « fondateurs » qui exercent encore le pouvoir et, d'autre part, cette jeune génération dont les leaders souhaitent s'investir dans l'islam européen et en assurer l'orientation (El Asri, 2015).

Nous l'avons souligné, parmi ces jeunes musulmans, certains vont, grâce à des bourses, suivre des études et des formations dans des pays musulmans. Des formations sont proposées dans les universités classiques (Zitouna à Tunis, al-Azhar au Caire, al-Qarawiyyine à Fès), dans des universités turques, dans les universités saoudiennes de Médine, dans les médersas du Pakistan, ainsi que dans d'autres pays musulmans. Certains de ces jeunes commencent à revenir en Europe et à jouer un rôle actif dans l'islam européen.

En sus du cursus de la formation, nécessaire pour peser dans l'islam européen, l'autorité religieuse se puise dans l'expérience du terrain communautaire et dans des trajectoires d'apprentissages autodidactes. L'autorité des théologiens ou des intellectuels musulmans en Europe est aussi une

construction sociale faite de médiations. Elle est le fruit d'individualités positionnées à partir de contenus et de productions de sens concrets. Le leader produit des idées dans le champ public, il interagit avec la réalité et, progressivement, s'élabore – ou pas – une reconnaissance des publics. L'autorité est donc conditionnée par la reconnaissance de la base, et c'est généralement cette dernière option qui rencontre le plus de risques, mais aussi le plus de succès.

Penché sur la réalité sociologique des leaders musulmans en Europe, on se rend vite compte qu'un processus de fragmentation et de prolifération de l'autorité religieuse fait résonance avec les configurations de l'autorité religieuse en contexte d'islam. Une compétition est engagée entre « islam traditionnel » et « islam moderne », ce qui touche notamment à la fracture entre oulémas traditionnels et intellectuels. Mais il y a, de surcroît, une contestation de l'autorité des uns et des autres, par la légitimité de la formation permettant l'accès à la critique interne des sources scripturaires et des sciences islamiques. Le paysage religieux musulman connaît donc des fragmentations importantes de l'autorité religieuse, entraînant dans leur sillage une segmentation des publics.

À cette situation cacophonique s'ajoute le processus d'individualisation des musulmans. L'entrée de l'islam dans le champ européen sécularisé a intégré le choix individuel comme élément central du rapport à la religion. L'un des défis intellectuels majeurs que l'islam lance aux sciences sociales est celui de parvenir à penser, en même temps, la multiplicité des formes d'adhésion, leur relative autonomie et l'unité supposée de la communauté musulmane. Ces *oumma* égocentrées opèrent dans le champ religieux par bricolage identitaire, où se développent des logiques de compositions nouvelles de soi. Cette individualisation croissante, débouchant sur un islam à la première personne, érode l'impact de l'autorité, et les leaders deviennent des médiateurs entre les sources islamiques difficiles d'accès (le frein de la langue notamment) et le choix des individus. Ces derniers puisent dans la variété des offres religieuses, au travers d'une typologie floue des leaders d'islam. On a l'embarras du choix entre les conservateurs, les voix d'écoles, les libéraux, les progressistes, les traditionnistes, les « nouveaux penseurs », les littéralistes, etc.

La tendance dresse tout de même une réalité intellectuelle partagée entre les voix de l'intérieur, qui produisent un prolongement de l'herméneutique des textes religieux, et celles d'une herméneutique non conditionnée par l'exigence interprétative. Toujours est-il que l'approche du bagage patrimonial théologique et les efforts herméneutiques qui en découlent se développent à partir des problématiques d'Europe.

Notons aussi qu'il existe une catégorie de cadres au cursus hybride, qui s'enracine autant dans la théologie que dans les sciences sociales et qui met en œuvre de nouvelles modalités d'appréhension des textes religieux, et ce au-delà des démarches interprétatives classiques. Ces voix sont des profils d'exception, de plus en plus recherchés par les publics musulmans. La question des profils et des orientations met finalement le curseur sur la finalité à repenser et ce, au-delà des discours sur l'urgence de la lutte contre la radicalisation.

Les auditoires musulmans recherchent de l'aisance à répondre à leur problème de la part des profils de leaders et notamment dans la multidisciplinarité. L'attribution de l'autorité devra désormais passer par la maîtrise du complexe. Nous sommes donc loin des premiers courants installés en Europe et qui ont été en rupture ou en repositionnement avec les idéologies islamistes des années 60. On assiste aussi à un dépassement des interprétations contextualisées et historicisées des textes à finalité religieuse. Le recul progressif du juridisme et du normatif correspond à une sortie du besoin de formalisme religieux. Des approches plus objectivistes et finalistes de l'islam gagnent du terrain dans la discursivité musulmane, et ce malgré la visibilité du littéralisme dans les enseignes associatives musulmanes (Faruqi, 1982 ; Filali-Ansary, 2003 ; Laroui, 1987 ; Leclerc, 1996 ; Makdisi, Sourdél *et al.*, 2006 ; Roussillon, 2005).

Trajectoires d'une présence de l'islam

La réalité de l'islam dans le paysage européen découle d'une triple transformation. Nous sommes ainsi passés d'une présence musulmane

silencieuse à la mobilisation d'une pratique religieuse, collectivement organisée autour de mosquées, jusqu'à l'élaboration d'une approche théologico-canonique et même d'une réflexion sur la pensée musulmane à partir du contexte européen. Ce lent processus de présence rituelle, normative, intellectuelle et institutionnelle s'est construit, en fonction des conjonctures, par tâtonnements, par interrogations. Les transformations des concepts qui présentent le musulman en Europe sur une linéarité (main-d'œuvre étrangère, immigré, citoyen) ont joué dans le déplacement de ses centres d'intérêt pour la chose islamique.

Les trajectoires, les causalités d'arrivée autant que les modes d'ancrage définitif des musulmans en Europe ne sont pas monolithiques (Nielsen, Dassetto *et al.*, 2003 ; Fadil, 2017). Aux origines, la dimension religieuse transparaisait moins du fait des aspirations aux retours imminents. Les expériences religieuses restaient peu visibles, peu coordonnées sur le plan institutionnel et spontanées surtout, à l'instar des prières collectives dans les usines. Tout le monde se souvient de l'inauguration en 1970 de la première salle de prière à Renault-Billancourt. Il importe de ne pas perdre de vue ce long processus historique de renforcement progressif de la dimension de l'islam. Ceci afin de ne jamais oublier que la réalité de l'islam européen n'est pas un fait accompli mais plutôt un processus évolutif, comme le sont tous les faits sociaux. Désormais, dans un contexte de religiosité établie au travers de structures et d'institutions musulmanes agissantes, le renforcement de la qualité du parcours des cadres religieux et de l'occupation pertinente des « métiers d'islam » renforce la formation comme solution adéquate. La formation religieuse est un indicateur central des évolutions internes et des interactions avec le contexte sociopolitique européen. Nous sommes passés, pour ainsi dire, de l'intérêt sociologique pour le phénomène de l'islam en Europe à une implication sur le volet théologique et qui impacte directement le discursif religieux.

Les esquisses d'alternatives pour pallier le manque d'aumôniers, le départ d'imams à la retraite ou l'arrêt des importations de compétences de l'étranger sont récurrentes, et elles ont tendance à cibler un islam de profession plutôt qu'un islam de vision. Un regard porté sur ces lieux de savoirs nous montre qu'entre les cursus informels ou traditionnels et les formations ambitionnant

une vocation universitaire (avec certification ou diplôme) les choix restent trop hétérogènes.

Depuis une vingtaine d'années, en effet, des propositions de formation s'offrent, en contexte européen, sur le champ des études et de la recherche en sciences islamiques. Il existe des expériences de formation islamique bien plus anciennes, certes, en Autriche notamment, mais la majorité des projets se sont surtout développés durant les années 90. La proposition d'encadrement scientifique des musulmans en sciences islamiques s'est donc lentement imposée en Europe, au gré de la diversité des attentes et des projections. Après la consolidation des espaces de prière (salles ou mosquées) et des initiations à la langue arabe, les générations musulmanes nées en Europe ont progressivement senti le besoin de se former scientifiquement à l'islam : les parcours sont divers, les attentes nombreuses et les offres contrastées.

Ces formations diffèrent de la transmission religieuse qui se développe au sein des foyers familiaux, par l'intergénérationnel, et par les dynamiques associatives communautaires locales (conférences, prêches, enseignements de base, etc.). Les mosquées sont, par exemple, à l'origine, des espaces fonctionnels où les identités mises en commun veillent à se rassurer, se conseiller, s'orienter et passer du temps à lutter pour « la préservation de soi ». Nous sommes alors dans le tournant des années 60 et 70. Une population, statutairement instable, se confrontait à cette époque, de manière inédite, aux sociétés européennes non musulmanes. En ce sens, il s'engageait une quête de nouveaux repères, celle d'un ancrage et d'une lente appropriation de l'univers culturel européen.

Dans le filtre de la transmission aux enfants, les pratiques sont d'abord interrogées quant à leur marquage linguistique, ethnique et culturel des pays d'origine. Vient ensuite le moment de la recherche d'un cadre culturel pertinent pour la vitalité de la pratique en immigration. Une vitalité nouvelle sera enfin élaborée par ces nouvelles générations (1), qui feront du religieux une expression locale, tant par la visibilité du culturel

(1) La présence d'une seconde, troisième et parfois quatrième génération d'enfants nés en Europe va propulser le développement de cursus de formation à la langue arabe et à la religion. Ces générations grandissantes et les besoins de cadres religieux encadrants vont eux activer la nécessité d'une formation locale en langue arabe ou turque mais aussi en français ou en anglais.

et de la pratique en général que par la production d'un savoir islamique pensé depuis l'Europe.

Les espaces pionniers de formation, la mobilisation et la rentabilité des faibles ressources outillées en sciences islamiques ainsi que les investissements denses de demandeurs de formations ont permis les structurations d'accès aux savoirs religieux en Europe. Les offres de compétences, outillées en sciences islamiques ont ainsi été paramétrées par des capacités d'organisation de programmes et de gestion de l'enseignement, des moyens financiers et immobiliers à disposition, des finalités et des objectifs de programmation d'enseignement, des mobilisations de compétences enseignantes et des sélections par les conditions d'accès autant que les attentes des apprenants.

Une déconstruction analytique des contenus de formation, établie à partir des cursus proposés, ne peut faire l'économie d'une prise en compte du facteur temporel. En effet, on relève à travers une chronologie assez courte que les formations des cadres religieux en Europe se classifient par tendances. Les contextualités et les conditions du développement de formations ont fortement paramétré les natures des expériences d'enseignement. Nous sommes, par exemple, passés des propositions de cursus arabophones, ouverts à l'intérêt vocationnel du public, à des propositions de formations fonctionnelles, coïncidant avec les attentes des pouvoirs publics. Il s'est même créé dans le sillage un véritable marché des formations islamiques à orientation professionnelle. Le développement des expériences de formation islamique en Europe, articulé aux intérêts portés sur la question des cadres religieux, relève d'un phénomène en constant mouvement (Leveau, 1998 ; Messner, 2017).

Identités religieuses et facteur temps

La prise en compte de la trajectoire migratoire permet de saisir un certain nombre de changements dans le discours religieux et dans les rapports à l'univers de la pensée islamique. Cette lecture rétrospective nous permet d'appréhender les contenus d'islam qui vont se développer dans la mise œuvre des

programmes de formation islamique en Europe. Les premières situations indiquent que le statut des musulmans en Europe et l'éloignement de leur pays d'origine ont éveillé chez eux un intérêt pour la chose religieuse en tant que socle identitaire (El Asri, 2016). Cet état de fait a réduit leurs attentes concernant le savoir religieux à un utilitarisme culturel, un protectionnisme familial et à un besoin de reconstruction objectivée de soi. Ce marquage identitaire s'est traduit comme la double retrouvaille du soi laissé là-bas et celui élaboré ici. La génération musulmane pionnière s'est ainsi fabriqué un islam comme prolongement des origines, mais qui a connu un essoufflement dans la conservation des pratiques traditionnelles, surtout au moment de la transition générationnelle.

Une seconde étape est marquée par la socialisation importante des musulmans, inscrits de plain-pied dans la réalité de la citoyenneté. Les voix de l'islam sont alors celles de porte-parole offrant une représentation renouvelée de l'islam. L'image attendue est celle d'un islam sensé, ancré dans les langues nationales et perçu comme intelligent et défenseur des voix musulmanes (du fait de la perception polémique de l'islam dans les médias). Ce phénomène de représentation explique le succès des conférences et la logique d'affirmation identitaire, autant par la distinction que par la négation de soi dans la société. Le savoir des élites est ainsi connecté à l'accompagnement des réalités sociales, notamment à la réorientation voire à la rectification des savoirs populaires. La distillation des connaissances procède par des interfaces moralisatrices et pédagogiques. Entre les professionnels des savoirs et les consommateurs de fait, des effets se font sentir sur la production discursive ; la nature de certains contenus d'éditions discographiques ou livresques en témoigne avec clarté. En effet, l'analyse des produits des « marchands de savoirs » à succès et des supports de connaissances de l'islam, lors des grandes messes communautaires, montre que la demande se réduit généralement au pragmatisme de la pratique et à des questions socioreligieuses qui traversent les préoccupations quotidiennes des musulmans. On peut résumer en disant que les attentes se synthétisent entre le « comment être musulman » et le « comment être musulman européen ».

Ces moments de besoin identitaire continuent de dominer le paysage, même si l'on voit se développer des acquisitions de savoirs non

conditionnées par ces seules réalités. Les espaces de réflexion et de production théologiques, déconnectés des ancrages sociaux, se perçoivent encore comme un luxe non permis, du fait de l'urgence du moment. C'est pourquoi un certain nombre de chantiers de la réflexion théologique se voient sacrifiés sur l'autel de la pédagogie et de la mise à disposition de soi pour la communauté. La valeur sociale d'un savoir islamique contribue donc surtout à son attrait pragmatique. Reste que la vraie question qui se pose est la place accordée à l'apport critique. Autrement dit, peut-on se permettre une déconstruction épistémologique fondamentale des savoirs islamiques, dans un champ de construction cruciale de l'identitaire musulman ?

Une radioscopie de la formation islamique en Europe

Depuis les origines de la présence musulmane en Europe, la prise en charge du savoir spirituel et rationnel du religieux a résulté des communautés locales. Bricolés, adaptés aux conjonctures, lentement légitimés sur le plan académique et institutionnel, ces patrimoines de formation dessinent une courbe des tendances autant que des projections d'islam.

Trois types de configuration de formation pouvaient s'offrir, en dehors des sermons et des voix religieuses des mosquées : les cercles privés, les expatriations en contexte musulman et l'entre-deux (là où la formation s'assure en Europe et où la reconnaissance s'acquiert par un voyage auprès d'une autorité religieuse notamment). Les cercles privés sont des lieux de formation informels, parfois spontanés et souvent nucléaires. En ce sens que ces cercles d'études, *halaqât*, calqués sur les types d'expérience confrérique, permettaient de structurer les enseignements et répondre à des attentes quotidiennes. Ces *halaqât* relèvent de la quête de connaissances variées, de mysticismes ou de normes religieuses. Notons qu'à partir de ces engagements pionniers vont s'établir des impulsions dynamiques dans l'associatif religieux et dans les futures structures de formation. Ensuite, avec la seconde génération et les conversions progressives à l'islam, ce sont les départs et les

immersions en pays musulmans pour les études qui se développeront. Cette transhumance des potentialités musulmanes, revenues en Europe après quelques mois ou années de formation (enseignements universitaires ou traditionnels), profilera de nouvelles figures de l'islam local. L'Arabie saoudite, le Yémen, la Jordanie, la Syrie, l'Égypte et le Maroc seront des pays d'accueil importants pour toute une frange de la jeunesse musulmane en quête de savoir. Les orientations, lectures, qualités de formation sont aussi très contrastées pour ne pas dire opposées quelquefois.

Enfin, le recours à la tradition de l'*ijâza* (litt. autorisation d'enseigner) est une voie médiane qui a aussi été empruntée. Elle consiste à évaluer la capacité de maîtrise d'un apprenant d'une matière religieuse. Cet examen de compétence se fait par une autorité religieuse en contexte musulman ou une compétence disciplinaire pour les sciences islamiques. Elle pérennise la transmission d'un savoir de maître à disciple, remontant ainsi jusqu'aux enseignements du Prophète de l'islam. Il peut s'agir des diverses lectures du Coran, de la maîtrise d'un ouvrage de référence classique ou d'une discipline voire d'une branche disciplinaire. Le méritant sera ainsi validé dans sa capacité à transmettre les références pour lesquelles la *ijâza* a été obtenue. Cette certification a traditionnellement fait autorité. Elle bénéficie d'une forte respectabilité dans certains pays (par la rigueur qui découle de son attribution), mais elle est aussi remise en question par d'autres (2). Si le statut de l'*ijâza* n'est pas compromis, il n'empêche pas pour autant la mobilisation d'une critique de provenance. Retenons que ce procédé s'europeanise et qu'il est attribué par des autorités religieuses en Europe ou fait partie des certifications traditionnelles d'un cursus.

À côté de ces dynamiques en cours et qui continuent de se dessiner en Europe, des établissements de formation plus classiques vont faire leur apparition. Ils sont issus de la présence silencieuse de l'islam, où domine la langue des pays d'origine.

La transformation structurelle des cadres de formation coïncide donc avec la projection de soi

(2) Des pays musulmans sont parfois caractérisés par leur facilité d'offre de *ijâza*, au Proche-Orient notamment, et qui fait perdre la crédibilité du titre, tant les abus ont été importants.

en contexte européen, sur plus d'une décennie au moins. Les cadres juridiques autrichiens vont permettre la mise sur pied de formations d'encadrant religieux en milieu scolaire. Toutefois, depuis vingt-cinq ans, nous avons surtout été confrontés à des tentatives de greffe de modèles principalement arabophones ou turcophones. Elles concernaient surtout des étudiants issus de pays musulmans. La transition linguistique vers les langues européennes s'est imposée par la raréfaction des profils ayant la capacité de composer avec l'exigence de la langue d'origine et la nécessité de s'adapter aux demandes de nouveaux profils musulmans. Les quinze dernières années ont en effet progressivement proposé des formations francophones, anglophones, hispanophones, etc.

Le champ de la formation concerne une centaine de projets, essaimés au travers des pays européens. Certaines initiatives comptent plus d'une centaine d'inscrits, avec des achèvements de parcours de formation de plus en plus conséquents.

Le financement de toutes ces expériences provient de sources variées : elles sont extra-européennes, impliquant les pays d'origine, les capitaux de riches donateurs interpellés par la nécessité des formations en Europe et les fonds d'institutions ou de fondations islamiques internationales. La plupart des formations sont toutefois indépendantes de tout financement étranger et se subsidient par le soutien des inscriptions et des collectes dans les communautés ou de fonds privés locaux. Enfin, le déblocage de fonds publics est plus récent. Il concerne les approches principalement développées dans les universités ou les enseignements supérieurs reconnus. La finalité est pragmatiste, là où l'on désire proposer une offre de cadres dans les corporations religieuses. Toutefois, elle peut également s'inscrire comme simple expérience de service rendu à la société, où la connaissance de l'islam est jugée prioritaire.

Depuis cinq ans au moins, on se trouve à la jonction de nouvelles expériences de formation. Celles qui se construisent, par exemple, à la jonction des recherches de reconnaissance officielle de la part des institutions politiques, académiques, nationales ou d'universités en pays musulmans et des offres des pouvoirs publics, désireux de voir s'organiser l'islam. Ainsi, à côté du marché de la reconnaissance, des conventions académiques et des partenariats institutionnels,

on assiste à un profilage de formations répondant aux attentes du secteur public.

L'application d'une typologie sur les formations en cours nous présenterait cinq modèles au moins :

Il y a d'abord des formations unilatéralement enracinées en contexte européen, à partir des héritages ou des modèles universitaires du monde musulman. Rares sont les expériences qui réunissent les conditions qu'exige ce modèle : la structure massive (et donc les finances en conséquence), le public arabophone (ou turcophone...), important, autant que l'attestation légale attribuée en fin de parcours. La crise financière globale et la poussée concurrentielle des autres projets de formation accélèrent le processus de disparition progressive de ces grandes institutions.

Il y a ensuite celles qui se démarquent, méthodologiquement, des apprentissages des sciences islamiques pour s'axer sur une réflexion sur l'islam ou le fait musulman. Les sciences humaines seront alors les références disciplinaires-clés. Cette approche ne pèse pas conséquemment, et les autres formations ont désormais la capacité d'inclure ce type de proposition au sein même des axes de formation en sciences islamiques.

Le troisième modèle consiste en des formations articulées avec les réalités locales, c'est-à-dire en fonction de la demande des apprenants potentiels, ou produites par des ressources musulmanes européennes. Ce sont là des émergences pleinement autonomes, tant sur le plan financier et des programmations que des ressources humaines.

Le quatrième type est représenté par des initiatives raisonnablement aménagées à partir des ressources existantes et qui ont la force de muter en fonction des capacités de l'offre et de la demande. Ces structures sont tiraillées entre un public conséquent, des programmations aléatoires, des ressources qui varient parfois radicalement du point de vue de la qualité et des titres et des espérances d'issues financières et de légitimation académique. Ce pôle représente une tendance assez conséquente du paysage européen. La sortie du bricolage est pour autant amorcée, car les expériences s'observent, se dupliquent dans les tentatives réussies et se proposent par l'attractif. Le public commence à devenir le principal centre d'intérêt d'une

nouvelle logique de marketing. Jusqu'alors, les discours dominants se bornaient à dire le service rendu par le projet à la communauté et tout le sacrifice offert par ses initiateurs.

Le dernier modèle est un prototype de formation qui tente de capitaliser l'ensemble des offres présentes sur le champ. Elles sont, à la fois : dans la virtualité et la réalité, dans le local et en connexion avec le global, dans les sciences islamiques et les sciences humaines. Elles sont aussi bilingues voire trilingues et s'ouvrent aux différents courants de l'islam, tout en répondant à des intérêts intellectuels et professionnels. Ces structures complexes ne sont possibles que lorsque se jumèlent des capitaux financiers et des ressources académiques importants.

Bref inventaire des lieux d'enseignement

La création d'instituts de formation se produit dans des cadres institutionnels différents. Un premier exemple typique, le plus fréquent, résulte d'initiatives de groupes de musulmans qui ont pu exploiter suffisamment l'élite intellectuelle pour faire aboutir certains projets. En général, il ne s'agit pas d'initiatives transculturelles mais d'initiatives qui restent influencées par un contexte culturel particulier (arabe, turc, indo-pakistanaï, etc.). Cette formation privée émane de courants spécifiques de l'islam ou de l'influence de réseaux dont les membres sont plus ou moins affiliés à ces courants (Suleymancis, Frères musulmans, Jamaat-islami, Déobandis, Nurcus, etc.). Les expériences de la Universidad Averroes (Cordoue, 1995), du Verband der Islamischen Kulturzentren (Munich), de la Islamistische Universiteit Rotterdam (Pays-Bas) ou de l'Institut européen des sciences humaines (IESH, Château-Chinon en France) relèvent de cette catégorie. Dans certains cas, ces initiatives sont plus ou moins contrôlées par l'État, à l'instar de la Islamische Religionspaedagogische Akademie (IRPA) à Vienne (Autriche), qui dispense des formations en vue de l'exercice de fonctions religieuses.

Un autre exemple typique nous est offert par les initiatives lancées plus ou moins récemment au sein d'universités européennes proposant

des formations. Tel est notamment le cas de l'université libre d'Amsterdam (Vrije Universiteit Amsterdam) qui a également démarré des cycles de formation en théologie en vue de l'ouverture d'une école pour imams. En Angleterre, l'université de Cardiff a créé, grâce au financement du ministère de l'Éducation, un centre d'études islamiques, tandis que l'université de Birmingham assure, depuis 1976, le fonctionnement de son Centre d'études sur l'islam et les relations chrétiens-musulmans, qui propose un diplôme d'études supérieures islamiques. En Allemagne, l'université de Münster dispose depuis 2004 d'une chaire de théologie musulmane qui a vocation à former les imams, tandis que l'université de Goethe (Francfort) a ouvert une faculté de théologie qui propose un cours d'études islamiques destiné aux imams et aux enseignants. Ces établissements d'enseignement sont les seuls à ce jour à pouvoir délivrer un diplôme universitaire accrédité. D'autres initiatives, qui sont examinées depuis des années, telles que le projet de création d'un programme de théologie islamique à l'université de Strasbourg, n'ont pas encore porté leurs fruits.

Dans cette situation intermédiaire en termes de collaboration universités / musulmans, il s'impose de distinguer deux situations. D'une part, les initiatives privées de musulmans qui concluent des accords de coopération avec des organismes publics comme, par exemple, le Islamic College for Advanced Studies (ICAS), reconnu par la Middlesex University de Londres, ou le Muslim College qui, créé en 1987, est associé au Birkbeck College de la University of London. D'autre part, les initiatives lancées par les universités grâce au concours financier de l'État, bien qu'elles soient conçues et exécutées avec des musulmans. Tel est le cas de la formation continue en « sciences religieuses : islam », proposée par l'Université catholique de Louvain depuis mars 2007.

Selon l'objectif professionnel visé, une distinction est parfois opérée entre les différents programmes d'études et cycles de formation. En ce qui concerne les imams et les prédicateurs, c'est d'une formation plus approfondie en sciences religieuses et d'une insistance sur la maîtrise de la langue arabe qu'ils ont besoin. S'agissant des enseignants, la formation doit être adaptée à leur niveau scolaire et insister particulièrement sur la pédagogie. Quant aux

conseillers en milieux carcéral et hospitalier, leur formation actuelle ne semble pas être bien adaptée aux exigences. Certes, cette situation a attiré l'attention, mais il semble que celle-ci ne donne que rarement lieu à la création de programmes spécifiquement conçus pour ces professions, intégrant des sujets tels que la psychologie, la théorie de la communication, les débats éthiques sur les questions médicales, etc. Cela doit probablement être dû à la nature volontaire de ces tâches qui sont le plus souvent exécutées à titre bénévole dans l'ensemble des pays européens. Pour les personnes qui font partie du monde associatif musulman, en général, et pour les personnes qualifiées qui souhaitent en savoir plus sur le cadre de référence musulman, en particulier, des cours d'introduction mettent l'accent sur la connaissance du milieu, notamment d'un point de vue sociologique ou juridique.

Ces offres sont généralement destinées aux musulmans, mais, dans certains cas (notamment celui des étudiants universitaires), le programme est ouvert à un plus large public. Ces offres d'études s'adressent généralement aux titulaires d'un diplôme de niveau secondaire ou supérieur et, bien qu'elles s'adressent aussi bien aux hommes qu'aux femmes, le taux de participation des femmes est plus élevé dans la plupart des cas.

Globalement, plusieurs centaines de personnes suivent des programmes de ce type en Europe, mais leur formation est souvent irrégulière et le taux de réussite plutôt faible. Cette situation s'explique par l'insuffisance des offres de formation, la complexité des emplois du temps et la situation sociale des étudiants. Notons qu'un certain nombre d'initiatives ont été mises en place en matière d'enseignement supérieur en Europe, mais il n'existe pas de modèle stable pour ce type de programme qui puisse aujourd'hui constituer un point de référence. Ces initiatives sont encore fragmentaires, soit parce qu'elles sont financées par un organisme extérieur, souvent associé à l'instabilité institutionnelle, soit parce que leur activité est toute récente.

Un travail de production intellectuelle et de définition des modalités pédagogiques et des profils institutionnels doit être effectué avant de décider de la façon de répondre au mieux aux fermes attentes des jeunes générations de musulmans (El Asri, 2018a).

Des offres de formation « glocalisées »

La circulation du savoir-faire en matière de formation dans un réseau transnational globalisé a développé une logique de consommation postmoderne de la pensée islamique en contexte contemporain (Arkoun, 1998). Ce qui démontre d'ailleurs une réelle porosité des frontières quand il est question de transmission de savoirs, autant que la mobilité des offres et des demandes. Ce constat s'explique en partie par une carence face à la demande croissante de formation et la nécessité de répondre à des attentes précises, spécifiées dans les orientations des apprenants.

Un élargissement de notre champ de vision, où s'inclut l'échelle internationale aux réalités des formations locales, est donc central. Ceci nous permet de mieux comprendre les enracinements et les modélisations progressives des formations dans les paysages urbains européens.

Les offres en sciences islamiques s'inscrivent dans la prise en compte d'un réseau où circulent les savoirs et les méthodes et où se déconstruisent les modèles universitaires ou supérieurs. Ces derniers bénéficient généralement d'une grande expérience en contexte musulman et donc d'un capital symbolique fort.

C'est ainsi que, face à l'absence d'offres de formation adéquates et à l'inadaptation des propositions quant aux contenus de formation, beaucoup de musulmans européens ont eu recours à une mobilité en pays extra-européens.

Des structures scientifiques, universitaires ou traditionnelles, qui puissent répondre à la demande des cadres musulmans, a caractérisé une mise en mouvement vers les lieux de formation adéquats. Ceci s'explique sur une échelle de motivations variées : le paramètre de l'immersion linguistique ou culturelle a été la source de beaucoup de motivations. Mais il y a aussi le fait de bénéficier d'un enseignement de qualité à partir des sources de référence faisant écho à une légitimité à l'échelle mondiale.

Initialement, les contenus des formations de cadres religieux en Europe sont issus d'héritages expérimentaux des contextes musulmans les plus proches des origines des initiateurs. Les formations pionnières sont caractérisées par

leur caractère transfrontalier, en ce sens que les savoir-faire d'enseignement religieux en Europe ont privilégié les influences d'expériences issues des pays d'origine des musulmans d'Europe. Autrement dit, nous avons assisté à des tentatives de modélisation de structures de formation supérieures de pays musulmans en contexte européen.

Les organisateurs de formations de cadres religieux en Europe ont privilégié des modèles de formation bénéficiant d'une charge symbolique forte et d'un capital de légitimité faisant office d'autorité, tels que les universités d'al-Azhar en Égypte, celle d'al-Qarawiyine à Fès, d'az-Zaytûna en Tunisie, d'Umm al-Qurâ en Arabie saoudite ou de Qom en Iran et qui sont paradigmatiques.

Des croisements de méthodes d'enseignement issues du Maroc, de Turquie, du Pakistan sont, par exemple, densifiés par des savoirs ancrés dans des héritages d'écoles juridiques et des rapports aux sciences islamiques ainsi que par la diversité des références pédagogiques. C'est d'ailleurs l'ensemble de ces facteurs qui caractérisent les influences globales et les orientations locales des formations.

Nous sommes donc à l'intersection des contextes de provenance et des contextes de résidence. Les formations n'ont alors plus qu'à s'adapter aux contextes à partir de modèles préétablis en opérant, par exemple, des sélections de programmations en fonction des potentialités enseignantes locales ou en fonction de la pertinence des attentes des cadres religieux. Mais cet élément de la globalisation des ressources de savoirs et leur influence en contexte européen ne suffit pas à cerner les marqueurs d'identification de la formation des cadres religieux.

L'ancrage dans le local s'accompagne aussi de la mobilité des cadres religieux, qui s'exportent pour bénéficier de formations dans les contextes d'origine.

Ce processus de circulation des idées, des compétences et des projets nous ouvre à un marché théologique mondialisé à double sens : les attributions de bourses de recherche, les inscriptions conventionnées à des thèses doctorales en pays musulmans, les expériences d'immersion linguistique estivale ou le suivi d'un cursus de formation par correspondance sont autant de possibilités de déplacement au départ de l'Europe.

L'enseignement des sciences islamiques s'est donc développé au cœur d'échanges, de rencontres et de transformations constantes : les compétences, les contenus et les cadres d'élaboration sont tous traversés par la connexion avec les références ou les institutions de l'ailleurs. L'approche des formations en Europe conduit à une lecture où s'établissent des connexions à l'échelle intra-européenne et extra-européenne. Les échanges peuvent s'établir par les pays limitrophes, d'origine, ceux de ressources enseignantes plus conséquentes et de pays linguistiquement proches.

Une circulation qui aurait tendance à se confirmer davantage par tout le processus d'immatérialisation ou de virtualisation des formations religieuses supérieures. Le nombre d'expériences proposant du e-learning et des accès aux savoirs en ligne foisonne. De même pour les formations en ligne qui tendent à se multiplier ou à se perfectionner. Celles-ci offrent la possibilité d'interagir avec l'enseignant ou de suivre virtuellement un cours en direct. La technologie a permis la disparition des contextes d'émission ou de réception, réduisant ainsi les coûts nécessaires à la gestion des bâtiments ou les frais de déplacement des enseignants, et optimisant le suivi de plus larges audiences. Ce processus de virtualisation aura donc démocratisé l'accès au savoir islamique en Europe.

Désormais, dans un contexte de religiosité établie au travers de structures et d'institutions musulmanes agissantes, le renforcement de la qualité du parcours des cadres religieux et de l'occupation pertinente des « métiers d'islam » renforce la formation comme solution appropriée.

Le constat est que les leaders restent encore peu nombreux et que la classe des dirigeants est en voie d'être difficilement constituée dans la légitimité et la reconnaissance par les pairs. Les populations musulmanes n'ont pas encore fini de prendre pleinement possession de leurs droits dans l'espace public européen. Et un grand nombre de citoyens musulmans restent encore fragilisés par les difficultés et la précarité. L'urgence politique d'échafauder des lieux d'émergence de leaders tels que les formations d'imams, d'aumôniers de prison et consorts densifie une cadence sur les priorités qui ne permet pas une construction sereine des mises en perspective de soi dans l'avenir. Aussi,

l'islam n'est alors perçu que par le cultuel et par le cadre d'une hiérarchisation des fonctions. Les avancées sur le dossier de l'émergence de leaders d'islam doivent cesser d'être paramétrées par le conjoncturel et l'urgence. Les temporalités ne sont pas les mêmes. Si la précipitation offre quelquefois des issues créatives intéressantes, le résultat est généralement bien plus mitigé. L'islam européen gagnerait à une indépendance politique, car si le dossier islam est géré dans le feu de l'actualité, il est encore trop souvent pris sur la pulsation des échéances électorales, déformant un processus par définition évolutif, hésitant et qui se recherche par essais.

Dans sa complexité, le nœud gordien du débat sur l'islam, démographiquement minoritaire en Europe, reste fondamentalement d'ordre épistémologique. Accompagner les leaders en Europe équivaut à toucher directement aux processus de construction d'un agenda, par les sélections et les filtrages. Cela consiste à intervenir sur une mécanique du religieux qui impactera les futures voix européennes de l'islam de fonction. Sans doute, obnubilés par les effets fonctionnels dans l'immédiat, les divers acteurs qui s'activent sur ce terrain de la formation des imams, par exemple, ne sont pas toujours conscients de la portée de leur interférence sur l'avenir. Cet angle mort de l'analyse mérite certainement l'ouverture d'une réflexion qui dépasse l'urgence de la mise en place des formations religieuses pour se concentrer sur les fabrications d'un islam de demain. Une sorte d'analyse des conséquences de la mise en place de modèles de formation serait à engager, à commencer par les conséquences sur la fabrication d'un corporatisme d'imams reconnu par la formation.

Bibliographie

- Arkoun Mohammed (1998), « L'Islam actuel devant sa tradition et la mondialisation », in Mondher Kilani (dir.), *Islam et changement social*, Lausanne, Payot, p. 29-62.
- Arkoun Mohammed (2012), *la Construction humaine de l'islam* (préface d'Edgar Morin), Entretiens avec Rachid Benzine et Jean-Louis Schlegel, Paris, Albin Michel, coll. « Itinéraires du savoir », 221 p.
- Babès Leïla et Oubrou Tareq (2002), *Loi d'Allah, loi des hommes : liberté, égalité et femmes en islam*, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités », 365 p.

- Brown Peter (1998), *l'Autorité et le sacré : aspects de la christianisation dans le monde romain*, Paris, Noësis, 166 p.
- Cesari Jocelyne (2002), « L'islam en Europe : l'incorporation d'une religion », in *Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien*, n° 33, p. 7-20.
- Cesari Jocelyne (2004), *l'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris, La Découverte, 300 p.
- Charnay Jean-Paul (2001), *la Charia et l'Occident*, Paris, L'Herne, 142 p.
- Cook Michael (2000), *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 724 p.
- Crone Patricia, Hinds Martin (1986), *God's Caliph. Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 157 p.
- Dassetto Felice (1996), *la Construction de l'islam européen : approche socio-anthropologique*, Paris, l'Harmattan, 383 p.
- Dassetto Felice (dir.) (2000), *Paroles d'islam : individus, sociétés et discours dans l'islam européen contemporain*, Paris, Maisonneuve et Larose, 316 p.
- Davie Grace et Hervieu-Léger Daniel (dir.) (1996), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 355 p.
- El Asri Farid (2006), « Offre de formation en sciences islamiques », ministère de l'Enseignement supérieur, de la Recherche scientifique et des Relations internationales (M^{me} Simonet), Fondation Roi Baudouin, CISMOC, UCL.
- El Asri Farid (2009), « Les défis d'une pédagogie de l'accompagnement : analyse d'un processus à la lumière des intellectuels musulmans », in Mohamed Mestiri, *Intellectuel engagé : Patrimoine islamique d'Europe*, Paris, IIT-France, p. 151-162
- El Asri Farid (2011), « Le contenu scientifique et pédagogique et la formation des cadres religieux musulmans », in *Islam en Europe : formation des cadres, éducation religieuse et enseignement du fait religieux*, Actes du colloque international, Strasbourg, 29-30 mars 2010, Rabat, Ed. Marsam, p. 233-249.
- El Asri Farid (2012), « Les savoirs théologiques musulmans à l'épreuve de l'Europe », in *Actes du colloque Mutations des religions et identités religieuses*, RSCS, RHE, LLN.
- El Asri Farid (2015), « Les enjeux de la formation islamique dans l'Europe francophone », in *Histoire, monde et cultures religieuses*, dossier sur les religiosités musulmanes dans le monde francophone, n° 36, Éditions Karthala, p. 79-105.
- El Asri Farid (2016), « Une histoire du pendule normatif de l'islam européen », in Fadma Aït Mous et Driss Ksikes (dir.), *le Tissu de nos singularités : vivre ensemble au Maroc*, Presses de l'Université citoyenne, p. 126-137.
- El Asri Farid (2018 a), « Imams in Transit: The Challenges of Scripture Training Across Borders », in Mohammed Hashas, Niels Valdemar Vinding, Khalid Hajji and Jan Jaap de Ruiter, *Imams in Western Europe: Authority, Training and Institutional Challenges*, Amsterdam University Press.
- El Asri Farid (2018 b), « La formation à l'islam en Europe : en filigrane des enjeux sécuritaires », dans *Enseignement de la religion, la culture religieuse à l'école : dialogue des deux rives*, Casablanca, Fondation du Roi Abdel-Aziz al Saoud (français/arabe)
- Fadil Nadia (2017), « Recalling the Islam of the parents. Liberal and secular Muslims redefining the contours of religious authenticity », in *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 24, No. 1, p. 82-99.
- Fadil Nadia, El Asri Farid, Bracke Sarah (2015), « Islam in Belgium. Mapping an emerging interdisciplinary field of study », in Jocelyne Cesari (éd.), *The Oxford Handbook of European Islam*, Oxford, Oxford University Press, p. 222-261.
- Faruqi Ismail (1982), *The Islamization of Knowledge, General Principles and the Work plan*, Islamabad, National Hijra Centenary Committee of Pakistan, 60 p.
- Fregosi Franck (dir.) (1998), *la Formation des cadres religieux musulmans en France : approches socio-juridiques*, Paris, L'Harmattan, 240 p.
- Filali-Ansary Abdou (2003), *Réformer l'islam ? Une introduction aux débats contemporains*, Paris, La Découverte, 288 p.
- Gaborieau Mark, Zeghal Malika (2004), « Autorités religieuses en islam », in *Archives de sciences sociales des religions*, n° 125, p. 5-21.
- Geisser Vincent (dir.) (2000), *Diplômés maghrébins d'ici et d'ailleurs*, Paris, CNRS, 332 p.
- Hervieu-Léger Danièle (1990), « Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization », in *Sociological Analysis*, vol. 51, p. 15-25.

- Juynboll G.H.A (1986), *Muslim Tradition. Studies in Chronology. Provenance and Authority of Early Hadith*, Cambridge, Cambridge University Press, 288 p.
- Laroui Abdellah (1974), *la Crise des intellectuels arabes : traditionalisme ou historicisme ?*, Paris, François Maspero, 223 p.
- Leclerc Gérard (1996), *Histoire de l'autorité : l'assignation des énoncés culturels et de la généalogie de la croyance*, Paris, PUF, 432 p.
- Leveau Rémy (dir.) (1998), *Islam(s) en Europe : approches d'un nouveau pluralisme culturel européen*, Berlin, Les travaux du Centre Marc Bloch, 155 p.
- Mahmood Saba (2006), « Secularism, Hermeneutics and Empire: The Politics of Islamic Reformation », in *Public Culture*, vol. 18, No. 2, p. 323-347.
- Makdisi George, Sourdél Dominique, Sourdél et Janine Sourdél-Thomine (dirs.) (1982), *la Notion d'autorité au Moyen-Âge : Islam, Byzance, Occident*, Paris, PUF, 286 p.
- Messner Francis (2017), *l'Affiliation religieuse en Europe*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 212 p.
- Messner Francis (2015), *la Formation des cadres religieux en Europe : histoire, statuts actuels, évolutions récentes*, Grenade, éd. Comares, 272 p.
- Nielsen Jorgen, Dassetto Felice, Allievi Stefano et Marechal Brigitte (2003), *Muslims in the Enlarged Europe: Religion and Society*, Brill, éd. Leiden, 604 p.
- Pedziwiatr Konrad (2011), « How Progressive is "Progressive Isla"? The Limits of the Religious Individualization of the European Muslim Elites », in *Social Compass*, vol. 58, No. 2, p. 214-222.
- Roussillon Alain (2005), *la Pensée islamique contemporaine : acteurs et enjeux*, Paris, éd. Téraèdre, 189 p.
- Shadid W.A.R., Van Koningsveld P. (dir.) (2002), *Intercultural Relations and Religious Authorities: Muslims in the European Union*, Leuven, éd. Peeters, 242 p.
- Sorrel Christian (2006) (dir.), *Éducation et religion : XVIII^e-XX^e siècle*, Actes de la XIII^e Université d'été d'histoire religieuse (Paris, 10-13 juillet 2004), Chambéry, Université de Savoie, coll. « Sociétés, Religions, Politiques », tome 5, 327 p.
- Weber Max (1964), *l'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 325 p.
- Wieviorka Michel (dir.) (2003), *l'Avenir de l'islam en France et en Europe : les entretiens d'Auxerre*, Paris, Balland, 203 p.
- Willaime Jean-Paul (2004), *Europe et religions : les enjeux du XXI^e siècle*, Paris, Fayard, 378 p.
- Zeghal Malika (1996), *Gardiens de l'Islam : les oulémas d'al-Azhar dans l'Égypte contemporaine*, Paris, Presses de Sciences-Po, 384 p.

Les entrepreneurs transnationaux d'origine marocaine dans le tourisme à Marrakech



Zoubir Chattou

Anthropologue, enseignant-chercheur, Ecole nationale d'agriculture de Meknès, LMI-MOVIDA

Cet article vise à caractériser les profils et les motivations des entrepreneurs marocains issus de l'immigration (ou de l'émigration), (communément appelés Marocains résidant à l'étranger (MRE)) dans des petites et moyennes entreprises touristiques à l'échelle de Marrakech. Le choix du secteur du tourisme est pertinent du fait qu'il prend une place stratégique dans la politique économique et sociale du gouvernement marocain. La ville de Marrakech comme terrain d'enquête est aussi justifié par le fait qu'elle constitue la première destination touristique marocaine avec 34 % des nuitées, suivie par Agadir, 25 %, et Casablanca en troisième position avec 10 % (3). Elle se distingue tant par son infrastructure touristique et sa renommée mondiale que par l'ampleur de l'investissement productif dans le secteur (4).

L'investissement productif des MRE et étrangers tient moins à son poids qu'au rôle particulier qu'il joue dans la dynamisation de l'économie locale, régionale et nationale (5). Il permet la

création d'entreprises et l'ouverture de l'économie marocaine à des capitaux en provenance des pays d'accueil des MRE et d'origine des investisseurs. Ceci se fait souvent dans des logiques de partenariat entre des acteurs économiques qui sont insérés dans des réseaux transnationaux entre le Nord et le Sud.

C'est donc un travail exploratoire qui tente de saisir les particularités des investissements productifs des entrepreneurs transnationaux d'origine marocaine dans le tourisme, de comprendre les significations et motivations que les acteurs donnent à leurs actions économiques et sociales (6). Ainsi, plusieurs interrogations vont structurer cet article : Quelles sont leurs motivations, leurs représentations et leurs itinéraires ? Comment ces entrepreneurs dans leur diversité remettent-ils en cause le paradigme classique de l'immigré salarié ? Comment ces entrepreneurs jouent-ils avec les frontières, les appartenances, les dimensions locales, nationales et internationales ? Où puisent-ils leur légitimité socioculturelle en qualité d'entrepreneurs militants du développement ?

(3) Statistiques du ministère du Tourisme en 2016.

(4) *Ibid.*

(5) A titre d'information, en 2016, les transferts des Marocains résidant à l'étranger (MRE) ont atteint les 61,75 milliards de dirhams. Cependant, on ne peut distinguer la part de

l'investissement productif. <http://fr.le360.ma/economie/les-transferts-des-mre>.

(6) Le cas des investissements productifs des migrants espagnols dans leur pays est caractéristique à ce niveau-là.

Le caractère exploratoire de ce travail (7) nous contraint à utiliser une approche qualitative pour saisir les représentations des acteurs, leurs logiques et trajectoires, leurs réseaux et motivations. Le recueil des récits de vie, des histoires et monographies sociales des entreprises nous a permis de travailler en immersion dans les lieux que nous avons choisis pour laboratoire d'observation. Dans cette enquête, nous avons réalisé trente entretiens auprès d'entrepreneurs divers, selon les catégories d'entreprises touristiques existantes : trois cafés-salons de thé, six restaurants, hôtel, deux espaces de soins et beauté, sept hôtels, huit maisons d'hôtes, deux fermes-auberges, une agence de voyage, une résidence touristique. Avant de restituer quelques analyses des profils enquêtés, il nous appartient de définir certains concepts et notions que nous allons utiliser dans ce travail.

Notions et concepts en relation avec l'objet

Le choix du secteur du tourisme est en soi innovant dans les comportements des entrepreneurs transnationaux. Il répond à des rationalités nouvelles, notamment en matière de transfert des innovations techniques et de maîtrise des mécanismes qui structurent le marché du tourisme qui est particulièrement sensible et instable. De plus, le tourisme joue un rôle catalyseur des autres activités économiques du fait de ses effets multiplicateurs sur l'artisanat, l'agriculture, les services, la création de PME, l'environnement, la production d'un capital transnational... En ce sens, c'est un laboratoire concret pour comprendre le phénomène de globalisation actuelle.

Dès le départ nous nous sommes heurtés à des dimensions du discours dominant, à savoir certaines notions comme celle de « MRE » ou d'« investisseur » qu'il a fallu déconstruire. Que

(7) Cet article consacré essentiellement à Tanger est tiré d'une recherche sur les nouveaux entrepreneurs transnationaux dans le tourisme, cas de l'investissement productif dans des micro-entreprises touristiques qui a touché Marrakech, Fès, Meknès et Tanger, coordonnée par le Pr Zoubir Chattou avec une équipe (Elsa Coslado, Manal Labriki, Meryem Houari, Camille Roux, Gessica Ferrero), Programme PME-AMERM/CJB, 2014.

recouvre l'appellation « MRE »? Que désigne la notion d'« investisseur »?

Nous avons fait le constat de l'absence de données statistiques sur les MRE. Dès lors, notre travail a cherché à caractériser les investissements par le biais des projets identifiables par notre réseau de contacts et les administrations en charge. Les données brutes sur les projets identifiés ne sont pas exhaustives, mais elles permettent de cerner les grands traits de certains investissements et les profils de quelques entrepreneurs. Nous proposons aussi des pistes pratiques pour obtenir une perspective plus extensive des investissements. Au fil des interviews et d'une meilleure connaissance des acteurs intervenant dans la chaîne de l'investissement productif dans le tourisme, il s'est avéré que des démarches de prospection au niveau national pourraient donner une meilleure visibilité des investissements faits dans ces territoires par les MRE et plus généralement par les entrepreneurs transnationaux.

Nous avons eu dès le départ des problèmes avec la notion floue de « MRE », celle-ci étant perçue très différemment suivant les interlocuteurs. Parfois même les concernés s'en démarquent comme s'ils voulaient s'affranchir d'un stigmate négatif, voire péjoratif. La diversité des configurations migratoires exige l'exploration des contours et de la porosité de la notion de MRE.

Nous entendons dans cette étude par « entrepreneurs MRE » l'entrepreneur d'origine marocaine, qui se définit quasiment par binational et ayant des ascendants marocains. Il ne s'agit aucunement de celui que le discours officiel marocain appelle « Marocain résidant à l'étranger ».

Par leur mobilité, ces acteurs remettent en cause la figure classique du migrant qui part d'une société d'origine (société de départ) vers une société d'accueil ou de résidence (société d'arrivée). Ils sont dans une circulation entre la France, la Belgique, l'Espagne, la Grande-Bretagne, les Pays-Bas et le Maroc.

Les itinéraires et les modes de vie des entrepreneurs montrent qu'ils ont des profils divers :

- **L'entrepreneur MRE** habite et travaille à l'étranger et gère de loin son projet au Maroc. Il fait quelques allers-retours au Maroc. Ce sont les cas les moins fréquents. Ils sont perçus comme non

diplômés et originaires du milieu rural ; ils n'ont pas des capacités particulières pour s'orienter dans des champs d'investissement productif spécifiques comme le tourisme. Ce profil cadre davantage avec celui de rentier exploitant.

– **L'entrepreneur MRE bi-résident** travaille dans la zone de son investissement la majeure partie de l'année mais a encore un domicile à l'étranger, ce qui implique de fréquents allers-retours. Il peut encore avoir des affaires à l'étranger ou il planifie d'en avoir pour de multiples raisons en relation avec sa mobilité entre les deux espaces de sa résidence. Il a pu naître au Maroc ou à l'étranger. Il a pu quitter le Maroc pour faire ses études et revient comme investisseur, mais sans forcément parler de « migrant de retour ». Ce MRE peut avoir une activité de type prestation de services à l'international et donc s'inscrit dans un champ de mobilité mondial.

– **L'ex-MRE** : son parcours éducatif et professionnel a été fait à l'étranger, mais il s'est installé au Maroc. C'est quasiment un binational, qui garde cependant un lien très fort avec le pays d'émigration pour lequel il a un attachement au niveau des valeurs et prestations (démocratie, justice sociale, libertés individuelles, santé, etc.). Au niveau social il a de la famille et des amis encore là-bas, et au niveau économique il a parfois encore des affaires à l'étranger. Il est né au Maroc ou à l'étranger. Il a pu quitter le Maroc pour des raisons d'études ou dans le cadre d'une migration économique ou de mobilité estudiantine. Ce MRE peut avoir eu une activité de type prestation de services à l'international qui lui a permis de se faire un réseau à l'international et un capital financier par le biais d'une activité à l'étranger. Ce profil cadre davantage avec le profil de « migrant de retour », même s'il maintient toujours sa circulation entre le Nord et le Sud.

Les trois profils ont en commun la mobilité transfrontalière et peuvent correspondre à la figure de l'entrepreneur transnational (Glick Schiller, 2009). La majorité des entrepreneurs MRE interviewés sont diplômés de l'enseignement supérieur. Pour les entrepreneurs enquêtés, la moitié d'entre eux a une expérience dans le tourisme à l'étranger, et le quart a même un diplôme en hôtellerie. Même dans le cas d'une apparente reconversion professionnelle, il a toujours eu une envie pour la gestion des relations humaines et des activités à l'international.

Ils ne se définissent aucunement comme faisant partie que d'ici ou que de là-bas mais plutôt dans plusieurs espaces de mobilité et de circulation. Leurs mobilités transnationales sont à la fois liées à leur réussite économique et à leur désir de changement d'étape mais aussi à l'acquisition de la nationalité. La bi-nationalité intervient comme un élément qui élargit les champs de la mobilité mais également de la protection et de la sécurité politique qu'elle pourrait leur apporter, contrairement à la seule nationalité marocaine.

Dans le même sens, il nous a semblé préférable d'utiliser le terme « entrepreneur » plutôt que « investisseur » couramment employé par l'Administration marocaine de l'investissement (CRI). Le terme « investisseur » n'est pas ici approprié, il tend à occulter les projets qui sont aujourd'hui en cours d'exploitation. Quant aux données statistiques qui identifient les investisseurs et les investissements, elles tendent à ne pas prendre en compte les projets qui ont échoué et de considérer seulement ceux qui sont en cours de lancement. Parfois, l'« investisseur » dépend de la perception administrative des centres régionaux (8) à travers le Maroc. Cette terminologie peut être à l'origine de quiproquo avec l'administration qui a ses services spécifiques dédiés à l'investissement. S'en contenter revient souvent à ignorer les établissements qui fonctionnent réellement.

L'importance d'élargir ce travail à l'« entrepreneur transnational » d'origine marocaine dans le secteur du tourisme semble des plus pertinentes. Ceci découle du fait que le comportement des investisseurs marocains établis en Europe ou des jeunes issus de l'immigration dans un champ aussi particulier que le tourisme ne se différencie pas énormément de celui des autres étrangers entrepreneurs touristiques au Maroc. Les MRE ont été acculturés à l'idée de l'entreprise moderne, et leurs référentiels s'inspirent de leur socialisation dans les pays d'accueil. Des interactions existent entre les deux groupes, et des effets d'entraînement des uns des autres ont été observés. Cependant, le rapport entre eux est souvent conflictuel.

(8) Les petits capitaux de moins d'un million de dirhams ne figurent quasiment pas dans les statistiques. A Marrakech, tout laisse croire que l'investissement est considéré quand il dépasse les 2 millions de dirhams. C'est aussi en relation avec l'importance de l'investissement privé à l'échelle des régions.

Dans notre démarche empirique pour détecter les projets touristiques des MRE, nous avons été confrontés au problème de la notion de « MRE ». Celle-ci s'avérait floue pour nos informateurs : le MRE était perçu différemment selon l'interlocuteur en fonction de sa représentation du migrant. De manière caricaturale, deux profils se dégageaient. Le premier faisait consensus : le « MRE sans niveau d'instruction » issu du milieu rural marocain qui vit à l'étranger et revient voir sa famille annuellement et place son argent volontiers dans l'immobilier. Parfois propriétaire d'un établissement touristique, il peut le faire gérer par un « local » ou un Européen. Le deuxième profil faisait l'objet de controverse : le « MRE éduqué à l'étranger revenu au pays » après avoir restructuré son capital économique, social et culturel. Pour certains interlocuteurs, ces « MRE éduqués » n'étaient pas des MRE parce qu'ils sont partis comme étudiants et reviennent avec des compétences et les capitaux en qualité d'investisseurs. La différence avec les autres, c'est d'avoir échappé à la représentation sociale du « migrant économique ».

En lisant les textes où pourraient être énoncée une définition du « MRE », par exemple, la loi 19-89 promulguée par le dahir du 13 juillet 1990 portant création de la Fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger, nous pouvons identifier des éléments de définition formelle : le MRE réside à l'étranger, sa patrie est le Maroc, il connaît l'émigration (9). Par définition donc, le MRE n'est pas résident au Maroc. Or, les porteurs de projets touristiques que nous avons rencontrés, qui sont quasiment des bi-nationaux, qui ont eu un parcours à l'étranger et ont investi au Maroc, sont maintenant résidents sur place et donc, *a fortiori*, ne sont plus des MRE au sens strict. À l'inverse, le MRE *stricto sensu* qui investit depuis l'étranger à Marrakech, personnellement peu présent au Maroc, est dès lors très peu identifiable et encore moins facilement visible. Néanmoins, le point commun entre tous ces entrepreneurs est la prégnance de l'aspect « au-delà des frontières » dans leurs activités économiques et leur mode de vie et pas seulement « d'être Marocain ». Parfois ils se démarquent de cette désignation, comme si elle leur fait perdre le privilège de la mobilité et de la circulation dans le monde.

(9) Voir les articles 1 et 2 du dahir du 13 juillet 1990 portant création de la Fondation Hassan II pour les Marocains résidant à l'étranger.

Ce constat fait, on peut s'interroger : à quel point les composantes « nationalité » et « origine culturelle » participent à l'élaboration d'un projet d'investissement dans le secteur du tourisme au Maroc ? Le phénomène n'est-il plutôt relié à une composante, voire une compétence d'agir à un niveau transnational ? En s'appuyant sur la littérature de la migration (Basch, Glick Schiller et Blanc-Szanton, 1995, p. 6) plutôt qu'à des MRE, sommes-nous face à des entrepreneurs transnationaux d'origine marocaine ? En effet, ces auteurs, au niveau de leur définition du « transnationalisme », insistent sur le fait que « de nos jours, beaucoup d'immigrés construisent des espaces sociaux qui traversent les frontières géographiques, culturelles et politiques. [...] Un élément essentiel est la multiplicité des activités auxquelles s'adonnent les immigrés à la fois dans leurs sociétés d'origine et d'accueil (10). »

Thomas Lacroix, dans le cas des acteurs associatifs entre le Nord et le Sud, utilise la notion de « transmigrant » (11) et celle d'« espace transnational du développement ». Dans le cas des entrepreneurs touristiques d'origine marocaine dans le tourisme, on a l'impression d'être face à la même dynamique. Ils ne se définissent pas comme des investisseurs mais comme des « militants de développement » ou des « aventuriers leaders ».

Ces entrepreneurs transnationaux qui investissent, vivent et affichent de nouveaux besoins au sein de l'espace public des villes impériales sont la manifestation concrète de ce que M. Péraldi désigne comme « ... espace-temps transnational euro-méditerranéen (12) ».

(10) Glick Schiller Nina, Basch Linda, Blanc Szanton Christina (1995), « From immigrant to transmigrant : theorizing transnational migration », in *Anthropologie* trimestriel, vol. 68, No. 1, p. 48-63.

(11) Lacroix Thomas (2005), *les Réseaux marocains du développement : géographie du transnational et politiques du territorial*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, p. 92 et p.133.

(12) Péraldi Michel (2008), « Tanger transnationale », in *la Pensée du midi, Tanger, ville frontière*, Éd. Actes Sud.

Marrakech, locomotive du développement touristique au Maroc

1. L'investissement dans le tourisme à Marrakech

Une analyse de l'environnement économique de Marrakech montre que l'apport des entrepreneurs MRE dans le tourisme se déroule dans un contexte d'investissements massifs dans ce secteur et donc de très forte concurrence.

Le volume des investissements dans le tourisme (résidences et établissements touristiques) totalisait à lui seul environ 70 % du volume des investissements réalisés à Marrakech, suivi par le secteur du bâtiment et des travaux publics (13). Par contre, les secteurs de l'industrie, des services et de l'artisanat réunis ne représentaient que moins de 10 %.

Cette tendance va changer entre 2014 et 2015. La crise du tourisme due à la conjoncture internationale et aux fluctuations du marché mondial du tourisme va générer une nouvelle répartition sectorielle où le tourisme n'attire qu'environ 40 % des investissements (14). La même tendance à la baisse a continué en 2016 malgré la hausse particulière des investissements dans la région de Marrakech. Selon les chiffres rendus publics par le Centre régional d'investissement de Marrakech, l'année 2016 a enregistré à la fois une hausse de 974 % en termes d'investissements et de 178 % en termes de création d'emplois par rapport à l'année précédente. Néanmoins, la répartition sectorielle révèle la prédominance des services avec 41 %, devant le commerce (30 %), du bâtiment et travaux publics et du tourisme avec 13 % chacun.

En somme, Marrakech, qui polarisait la plus grande part des investissements touristiques du Royaume et, par leur biais, la majorité des emplois créés, connaît une chute ces dernières

(13) Selon les bilans du Centre régional d'Investissement de Marrakech, 2007-2013.

(14) Le Centre régional d'investissement (CRI) de Marrakech-Safi a validé 261 projets d'investissement en 2016, soit 67 % des dossiers instruits, pour un montant global de 67,2 milliards de dirhams, permettant la création de quelque 21 656 emplois.

années. Bien que les investissements en termes de volume global soient en hausse, la part du secteur touristique est en baisse en 2016 et 2017. Les investissements touristiques des MRE dans le tourisme sont noyés dans la masse des investissements marocains et internationaux qui se déploient à Marrakech.

2. L'apport modeste des MRE dans les investissements touristiques à Marrakech

Le CRI de Marrakech, s'il n'identifie pas les MRE comme des investisseurs potentiels, c'est « qu'il n'en voit pas la nécessité » (CRI, interviews du jeudi 9 octobre 2008). En effet, le CRI de Marrakech tient un tableau de bord très précis des projets d'investissement dès lors qu'ils atteignent 200 millions de dirhams. Or, d'une manière générale, comme le rappelle l'enquête socio-économique sur les Marocains résidant à l'étranger par la Fondation Hassan II, les investissements des MRE sont d'initiative personnelle et donc fréquemment d'envergure limitée, ce qui les rend invisibles officiellement auprès des administrations de Marrakech.

Sans pouvoir argumenter par des chiffres, les fonctionnaires du CRI et des autres administrations considèrent que les investissements portés par les MRE sont en apport financier et en nombre négligeables et de tailles réduites. Cependant, nous avons, parfois à force d'insistance, pu identifier quelques établissements touristiques avec eux. Sur les 261 projets d'investissement enregistrés en 2016, 53 ont été créés par des MRE, dont 40 % dans les services, le BTP et le tourisme, 20 % chacun (15). Ce chiffre à lui seul est un indicateur de l'importance des investissements des MRE car il représente 20,3 % des projets enregistrés en 2016.

En matière d'évaluation des investissements, l'Administration de Marrakech semble être guidée essentiellement par des logiques quantitatives, les processus qualitatifs décrivant des réalités ou des tendances émergentes semblent plutôt négligés. L'observation d'autres secteurs économiques tend à faire penser que les entrepreneurs (MRE ou étrangers) sont inventoriés dès lors qu'ils représentent un enjeu financier pour le secteur de l'immobilier. Cette économie est pourtant soumise à des logiques

(15) Journée nationale du migrant (10 août 2014), Ibrahim Khaireddine.

de dispersion, mais elle est reconnue comme un pôle d'attractivité fort pour le MRE (16). De fait, à Al Omrane Marrakech (17), les MRE sont facilement identifiables dans les tableaux de suivi de l'organisme (18). Dans ce secteur, ils constituent la cible privilégiée des opérateurs immobiliers.

Pour donner un ordre de grandeur de l'apport des MRE dans les investissements touristiques à Marrakech, à titre indicatif seulement vu l'absence d'exhaustivité de notre recherche et le manque de données chiffrées, nous proposons quelques estimations :

Concernant les maisons d'hôtes

Si la capacité de l'hébergement hôtelier classée en lits à Marrakech est de 73 993 en 2016, la catégorie de la maison d'hôtes représente 38 % du total, soit 28 168 lits (19). Ceci révèle l'ampleur de l'évolution de ce type d'hébergement particulièrement prisé par les clientèles touristiques internationales.

Nous avons recensé, selon les indications du personnel du CRI, 19 maisons d'hôtes seulement tenues par des entrepreneurs MRE sur les 563 maisons d'hôtes officiellement classées (20). Les MRE seraient donc créateurs de 3,4 % des maisons d'hôtes classées à Marrakech. Les entrepreneurs étrangers représentent par contre quasiment la moitié des créateurs de riads. Ils

(16) Fondation Hassan II, *les Marocains résidant à l'étranger: une enquête socio-économique*, Imp. El Maàrif Al Jadida, Rabat, 2010, 247 p.

(17) La société Holding d'aménagement Al Omrane a pour objet de réaliser des actions d'aménagement et de lotissement de terrains destinés à la promotion de l'habitat social en partenariat avec le secteur privé, de résorber les bidonvilles et l'habitat insalubre et de développer la maîtrise d'ouvrage urbaine et sociale.

(18) Ce qui n'est bien sûr pas sans rapport avec le fait que les investissements des MRE représentent 15 à 20 % du chiffre d'affaires de l'établissement public (source : interviews Al Omrane Rabat et Marrakech, juillet 2008-2016)! Certes, l'ampleur de l'investissement des MRE dans l'immobilier de promotion publique s'explique aussi en partie parce que l'activité est organisée pour accueillir les MRE, ce qui n'est pas le cas dans les autres secteurs d'investissement. Mais aussi, cet accueil s'explique par les enjeux économiques que représente le MRE !

(19) Site web du ministère du Tourisme : <http://www.tourisme.gov.ma/fr/tourisme-en-chiffres/capacite-dhebergement>

(20) Le chiffre officiel de 1200 maisons d'hôtes comprendrait les maisons d'hôtes non déclarées contre lesquelles lutte – surtout en théorie – l'Administration, avec l'aide de l'Association des maisons d'hôtes de Marrakech et Sud.

partagent avec les entrepreneurs MRE les mêmes stratégies tant au niveau de l'investissement dans le bâti touristique que des formes de gestion. Ils acquièrent les mêmes prédispositions à circuler dans le paysage institutionnel de Marrakech, à savoir la maîtrise des codes de contournement de la réglementation en vigueur. Le reste, ce sont des investisseurs marocains sans parcours migratoire avec un grand pourcentage d'hôteliers, de bazaristes ou de restaurateurs qui investissent dans ce type d'hébergement pour consolider davantage leurs profils d'entrepreneur multi-activités.

Le nombre de « 19 maisons d'hôtes » est à prendre avec beaucoup de précautions étant donné le nombre non négligeable de maisons d'hôtes non déclarées, en général, et celles tenues par des entrepreneurs MRE et étrangers, en particulier. Selon une estimation issue de l'Administration, environ la moitié des maisons d'hôtes en exercice ne sont pas déclarées. A titre indicatif, les maisons d'hôtes des MRE que nous avons nous-mêmes identifiées sont majoritairement non déclarées (14 sur 19, soit quasiment les trois quarts !).

Ce résultat viendrait abonder dans le sens d'une des hypothèses de l'étude que les entrepreneurs MRE et étrangers dans le tourisme viennent au Maroc, ou tout au moins à Marrakech, pour développer une activité économique en profitant de l'espace d'informalité « offert » par le système administratif et juridique marocain. L'informel rendu possible grâce à l'usage intensif des nouvelles technologies du net (commercialisation directe sans passer par une agence...) est aussi une forme d'adaptation à la complexité de l'investissement productif dans le tissu local.

L'analyse des parcours des entrepreneurs montrent que ces motivations sont loin d'être si simples : dans la plupart des cas présentés, les entrepreneurs touristiques ont intériorisé les valeurs de transparence et de respect du droit qu'ils disent avoir acquises soit à l'étranger soit par leur famille sur place. Ce décalage entre théorie et sentiment d'obligation pratique de contournement des règles et de la corruption pour faire aboutir son projet est un facteur de stress très important pour nombre d'entre eux. La transgression des règles permet enfin de fonctionner dans l'invisibilité et en marge du droit.

Concernant les restaurants

Nous avons recensé 13 restaurants (hors salons de thé et cafés) tenus par des MRE sur les 120 restaurants classés (21). Les MRE seraient donc créateurs de 10,8% des restaurants de Marrakech. Neuf offrent des spécialités marocaines – dont un gastronomique – un restaurant propose de la cuisine asiatique et deux des pizzerias. Nous développerons ultérieurement la description des spécialités et le sens qu'elles ont par rapport à l'itinéraire de l'entrepreneur.

L'investissement de ces entrepreneurs dans la restauration est souvent lié à leur parcours en immigration. Ils étaient dans la restauration en tant que propriétaires (sur 8 personnes, 5 étaient dans la restauration courante et 3 dans la restauration touristique) ou employés d'unités touristiques (6 personnes). Leur investissement à Marrakech est une étape de plus, soit pour élargir l'activité au-delà des frontières dans une compétition avec les étrangers, ou une aventure personnelle pour émerger comme un entrepreneur individuel. Mais dans les deux cas, c'est une stratégie pour bénéficier des opportunités économiques qu'offre le Maroc d'aujourd'hui.

Concernant les hôtels

Les informations chiffrées dont nous disposons sont plus précises. Nous avons recensé 10 hôtels (au sens strict) (22) tenus par des MRE sur les 77 hôtels classés (23). En termes de nombre d'établissements hôteliers, on peut considérer l'apport des MRE comme significatif, puisqu'il est à peu près de 11,6%. On constate une représentation relative dans les hôtels 3 étoiles: 6 hôtels créés par des MRE pour 20 hôtels disponibles, soit 30%. Les autres catégories hôtelières des MRE sont sous-représentées: 1 hôtel 5 étoiles sur 15 établissements classés; 1 hôtel 4 étoiles sur 25 établissements classés; 2 hôtels 2 étoiles sur 17 établissements classés.

(21) Liste des établissements de restaurations classés relevant de la province de Marrakech, Délégation du tourisme, décembre 2016.

(22) Les hébergements classés sont de plusieurs natures : les hôtels, les résidences touristiques, les villages de vacances touristiques, les maisons d'hôtes, les pensions, les gîtes d'étape, etc.

(23) Liste des établissements d'hébergement classés relevant de la province de Marrakech, Délégation du tourisme, décembre 2016.

En termes d'investissement financier et d'occupation du marché du tourisme « marrakchi », leur apport est plus négligeable. Même si nous n'avons pas de chiffres précis sur les montants investis par les MRE dans la création de leurs hôtels, vu les critères de l'offre en équipements (24) qu'imposent l'inscription d'un établissement dans telle ou telle catégorie et le coût induit, il est évident qu'en proportion, tous classements d'hébergement confondus, la relative concentration des MRE en troisième catégorie ne suffit pas à peser. A Marrakech, à elles seules les catégories « luxe », 5 étoiles et 4 étoiles, représentent 46 établissements impliquant plusieurs centaines de millions de dirhams. De plus, les 850 lits environ que les hôteliers MRE mettent à disposition (estimation à partir de notre recensement) représentent 1,1% des 73 993 lits (25) offerts par l'hôtellerie classée dont globalement les hôtels 5 étoiles et 4 étoiles présentent la plus grosse proportion : respectivement 50 487 et 37 304 lits (26).

Ce recensement n'est pas exhaustif, étant donné l'absence de données systématiques sur l'ensemble des typologies des établissements touristiques dans la zone. De plus, nous ne disposons pas de toutes les informations pour tous les entrepreneurs et tous les établissements car ceux-ci n'ont pu être tous joints et n'ont pas forcément voulu répondre à toutes nos questions. Nos analyses révèlent quelques tendances qui caractérisent ce type d'investissement par des entrepreneurs touristiques dans de très petites et moyennes entreprises.

Vu l'évolution de l'objet de notre étude vers les formes transnationales de l'entrepreneuriat, nous présentons une caractérisation d'un échantillon d'entrepreneurs et explicitons l'éventail des possibilités de situations « transnationales » en termes d'activités, de fonctions, d'origines, de parcours migratoires, de temporalités, d'organisations familiales... Avec un succès très variable, nous avons contacté l'ensemble des entrepreneurs recensés pour obtenir une présentation succincte de leur établissement et de leur parcours. 7 seulement ont répondu.

(24) *Guide de l'investisseur MRE dans le tourisme* de la Fondation Hassan II : <http://www.alwatan.ma/html/Guides%20PDF/Guides%20de%20l%27investisseur/Tourisme/Sommaire.html>

(25) *Op. cit.*

(26) *Op. cit.*

Caractérisation des profils et motivations des entrepreneurs transnationaux à Marrakech

Malgré la nature empirique de notre démarche et des informations incomplètes que nous possédons, certaines données issues du recensement et des entretiens personnalisés sont récurrentes et parfois singulières. Même si l'espace étudié est très ciblé, nos enquêtes nous renseignent sur quelques tendances quant aux nouveaux comportements entrepreneuriaux qui participent à l'émergence de nouvelles stratégies d'investissement économique et à rendre visibles les facteurs de blocage à l'entreprise et à l'innovation au Maroc.

En effet, nous allons présenter les éléments les plus caractéristiques décrivant les établissements, les profils des entrepreneurs et l'inscription des projets dans leurs parcours. Les problèmes avec les institutions bancaires et administratives sont présentés au fil du texte.

1. Nature des projets des MRE

La répartition des services offerts dans le tourisme à Marrakech par les entrepreneurs MRE va dans le sens d'une idée communément admise : nos enquêtes de terrain ont révélé que les MRE sont présents dans l'hébergement et la restauration. On a cependant fait le constat d'une présence des MRE dans les organismes intermédiaires (par exemple dans le conseil aux agences de voyages parisiennes) et marginalement dans les espaces de bien-être et une boîte de nuit adjointe à une brasserie. Globalement, les MRE se consacrent avant tout à l'hébergement et à la restauration souvent marocaine dans une gestion difficilement déléguée et une créativité limitée.

L'hébergement se décline en deux grandes catégories : hôtellerie et maisons d'hôtes, tandis que la restauration est plus polymorphe : restaurant classé, brasserie, salon de thé.

En ce qui concerne l'hébergement, comme le suggère Justin Mc Guinness, contrairement

à Fès (1), notre enquête démontrerait que les MRE ont investi plus le secteur hôtelier que celui des maisons d'hôtes. Cependant, nous ne pouvons pas ici l'affirmer étant donné le nombre probablement important de maisons d'hôtes non déclarées tenues par des entrepreneurs MRE. Contrairement à la restauration où les dirigeants sont présents à Marrakech, la gestion des hôtels et des maisons d'hôtes peut être déléguée (trois cas seulement) : à une personne de la famille, c'est le cas de *Dar Otman* (le fils à la gérance) et de l'hôtel *Diwan* (la fille aux ressources humaines), et/ou à un directeur : c'est le cas de l'hôtel *Akabar* et du *Diwan*.

La gestion directe reste cependant très fréquente même dans l'hébergement : par exemple l'hôtel *Le Caspien* et l'hôtel *Akabar*. Dans les cas où la taille de l'établissement l'oblige, le MRE gérant s'appuiera sur une équipe de cadres locaux, sinon, il le gèrera volontiers avec la famille, voire avec un ami (*Le Capricorne*, *Dar Choumissa*, *Dar Douzi*...). Les hébergements offerts par les MRE n'ont pas souvent un caractère innovant. Les hôtels du Guéliz répondent aux standards des hôtels internationaux : une attention particulière portée au hall d'entrée, qui présente une recherche décorative de style marocain, avec des chambres d'une neutralité exemplaire.

Les maisons d'hôtes en termes de services offerts et de choix du design sont assez classiques en comparaison avec certaines créées par des étrangers. Par exemple, *Dar Choumissa*, la maison d'hôtes tenue par le président de l'Association des maisons d'hôtes de Marrakech n'a pas de cachet esthétique particulier et offre des services de base (réception à l'aéroport...), tandis que le *Riad Mounia*, créé à la suite d'une succession inattendue par des Franco-marocains, est très architecturé et propose un service personnalisé : par exemple, des visites ciblées de petites boutiques-ateliers dans la ville, l'accueil de musiciens et de peintres, etc. Ceci étant, grâce à son réseau de consultants français à l'étranger, *Dar Choumissa* propose un label « écologique » et fait œuvre de pionnier au Maroc dans le domaine. De même, *Rose Sultan* et *Le Bled* font office de contre-exemple par leur patte créative : la première a conçu un hébergement autour de l'univers floral (un parfum a même été créé, tandis que la deuxième offre, de la chambre

(1) Justin Mc Guinness, « Errances vers un Orient imaginaire : les polymigrants de la médina de Fès ». *IBLA, Revue de l'Institut des Belles Lettres arabes*, 2^e semestre 2006.

à l'assiette, une déclinaison de l'environnement bucolique.

Nous avons enquêté 7 restaurants (hors salons de thé et cafés) tenus par des entrepreneurs MRE. De manière générale à Marrakech, seulement 26 % des restaurants classés offrent de la cuisine typiquement marocaine, 50 % de la cuisine internationale, 11 % de la cuisine italienne, 13 % de la cuisine française et asiatique (indienne, japonaise, thaïlandaise, vietnamienne) (2).

Curieusement, on constate une surreprésentation de l'art culinaire marocain dans la restauration proposée par les MRE. Ce fait, comme l'atteste aussi la neutralité d'une grande partie des hébergements proposés, atténue l'idée que les MRE sont des passeurs de nouveautés et des importateurs de modèles étrangers par le biais de leurs projets entrepreneuriaux. Allant contre cette idée, *Dar Moha* dont le créateur est aussi celui de la ferme-maison d'hôte *Le Bled*, offre certes une cuisine de tradition marocaine, mais revisitée et largement modernisée. C'est le credo – et le créneau – de ce restaurant gastronomique qui se veut proposer une nouvelle cuisine marocaine. L'établissement surprend par une carte fréquemment renouvelée et aussi par son site internet (3) au visuel et textuel très conceptualisés qui tranche largement avec les sites des autres restaurants des MRE – quand ils existent (40 % des cas).

Si on élargit l'observation aux autres services de restauration, on constate une exception notable à la « marocanisation » des restaurants des MRE : le salon de thé *Kahia et Encas* qui propose une cuisine européenne de type « saladerie ». La carte aux plats légers, le public féminin visé, les activités annexes (rencontres entre femmes, artistes et thérapeutes) et les prix pratiqués très bas dénotent un souci conscient de proposer un nouveau genre de cuisine et même d'espace public. Quant à l'établissement tenu par des Français, le *Kechmara*, il est un pionnier sur la place des restaurants *hip* destinés à une clientèle marocaine ou étrangère lassée de la cuisine locale et de l'esthétique « artisanomarocaine ». Le concept, largement contenu dans le logo à la calligraphie kufique géométrique et l'aménagement minimaliste version Bauhaus, est

de renouer avec l'ambiance « cosmopolite » ou « ville globale ».

L'analyse des entretiens montrent que la capacité d'innovation de ces pionniers est corrélée à la présence d'un réseau de personnes qualifiées souvent localisé à l'étranger. Par ailleurs, à propos de l'organisation de la gestion, concernant la restauration, la gestion directe est omniprésente. Dans les cas où la taille de l'établissement l'oblige, le MRE s'appuiera sur une équipe de cadres locaux (*La Griffes, Extrablatt*), sinon, il le gèrera volontiers avec sa famille (*Kahia et Encas...*).

L'analyse des modes de gestion des établissements, et aussi des modes de leur création, que nous n'avons pas le temps de développer ici mais dont les détails sont lisibles dans les entretiens situés en annexe, nous montre à quel point l'activité touristique implique une gestion directe des opérations quotidiennes : la présence et la proximité de la part de la personne motrice du projet semble difficilement contournable du démarrage du projet à l'exploitation. Le besoin de proximité pour les affaires courantes dans l'activité touristique s'explique de plusieurs façons. D'abord, toutes les personnes interviewées témoignent des difficultés ressenties avec les banques et l'administration qui nécessite de faire « le pied de grue » régulièrement pour obtenir la mise en œuvre de ses droits dans des temps respectables.

Plusieurs interviews comme au *Bahia*, au *Capricorne*... nous décrivent les stratégies, y compris la corruption, auxquelles ils ont dû recourir malgré leurs principes. Certes, ces pratiques ne peuvent pas être déléguées et nécessitent donc une présence. D'autre part, la majorité des personnes interviewées nous ont parlé des problèmes de confiance des personnes mobilisées (sauf : *Dar Moki*, *Dar Otman* et *Dar Choumissa* et *Kahia et Encas*) qui se sont fait sentir dès le lancement du projet (du maçon à l'architecte et au partenaire financier en passant par le personnel de cuisine et les serveurs). Certains MRE rencontrés nous ont également parlé du manque de professionnalisme du personnel et de l'inadéquation de leurs compétences avec un service qui se veut « actuel » : *Riyad Mounia*, *Kechmara*, *la Griffes*, *le Capricorne*... Ces derniers déplorent les formations des écoles de tourisme qui enseignent une présentation dépassée.

Les établissements rencontrés n'ayant pas été confrontés aux problèmes d'honnêteté et de

(2) Centre régional du tourisme de Marrakech.

(3) <http://www.darmoha.ma/>

savoir-faire de la part du personnel sont les hébergements et restaurants qui fonctionnent sur des bases familiales (le cas de *Kahia et Encas* est édifiant). A l'inverse, la gestion familiale ne signifie pas toujours que l'interviewé n'a pas expérimenté ces difficultés. Bien au contraire, elle peut avoir pallié un insoutenable sentiment d'impossibilité de délégation, comme c'est le cas du *Capricorne*. On constate que la complexité de l'administration, des institutions bancaires et le manque de compétences et de fiabilité du personnel se cumule avec un énorme problème d'accès à l'information qui oblige l'entrepreneur « à aller à la pêche à l'information » par lui-même.

Les représentations des entrepreneurs se focalisent sur les problèmes rencontrés, des pratiques de soupçon, et ne révèlent guère la dimension de la rentabilité de leur entreprise, les questions salariales, la gestion citoyenne des relations avec le fisc ou l'Administration. Leurs propos brossent davantage un portrait de « militant de développement » qui par ses investissements cherche à aider le Maroc, en créant de l'emploi, en étant un acteur du développement durable ou contre la précarité économique et sociale en place. Cette posture est partagée par l'ensemble de nos interlocuteurs.

2. Des investissements à « taille humaine »

L'investissement des MRE est tourné vers des établissements à « taille humaine ». Pour s'en convaincre, on regardera la liste des hôtels et restaurants de Marrakech pour réaliser le nombre d'hôtels et de résidences touristiques de 100 à moins de 200 chambres (23 établissements), de 200 chambres (25 établissements) qui cumulent nombre d'étages et nombre d'hectares et investissement de dizaines ou de centaines de millions de dirhams. En somme, à Marrakech 50% des établissements hôteliers comportent plus de 100 chambres, dans lesquels on retrouve seulement 4 hôtels MRE (4). En effet, la majorité des hébergements proposés par les MRE sont de taille réduite : 3 hôtels de moins de 100 chambres et 8 maisons d'hôtes. Il faut dire que la majorité des MRE que nous avons interviewés ont créé leur projet sur la base d'une démarche individuelle, avec parfois le soutien de la famille (figure n° 6),

(4) Ceci étant, les hôtels de plus de 100 chambres représentent + de 50% des hôtels tenus par des MRE, on reste dans les proportions de la répartition des catégories hôtelières de la ville.

ils ont quelquefois des associés, mais ce type de configuration ne représente que trois cas. A ce relatif isolement entrepreneurial se rajoutent les difficultés de délégation et la capacité financière limitée que nous avons soulevées précédemment.

En somme, le MRE portera de préférence 1 projet à Marrakech (*la Griffes et le Capricorne*), jusqu'à exceptionnellement 2 projets (2 cas). Ainsi, pour pallier les capacités limitées, quelques entrepreneurs comme les associés de l'*Extrablatt* ont créé plusieurs unités distinctes, ce qui leur a permis de faire des économies d'échelle (achat d'un seul terrain, travaux sur la même lancée...). Bien des investisseurs rencontrés ne sont pas venus au Maroc avec une masse importante d'argent, l'apport oscille entre 7 000 et 150 000 euros (selon les entretiens). Les prêts bancaires, même si les MRE y ont accès plus facilement que les étrangers (le cas de *Kechmara*), leurs montants sont néanmoins limités (autour de 1 million de dirhams) et ne sont jamais à la hauteur espérée (voir interviews *Dar Moki* et *le Capricorne*). De plus, ils nécessitent le plus souvent de recourir à la corruption pour obtenir les fonds dans des délais supportables pour des entrepreneurs qui n'ont pas/plus de salaires réguliers pour certains.

Le capital gagné par une activité économique à l'étranger a permis un apport pour l'obtention d'un prêt au Maroc. L'apport financier vient aussi du réseau constitué à l'étranger soit par la famille marocaine restée « là-bas » ou « ici », soit par la famille non marocaine par le biais du mariage. On voit même que, dans certains cas comme *Rose Sultan*, l'apport financier résultant de la trajectoire à l'étranger est mineur.

En bref, l'ascension économique en tant que telle de la personne n'est pas toujours un facteur déterminant pour les financements des projets, mais c'est plutôt le capital social transnational du migrant et sa compétence à le mobiliser qui semblent primer, ce qui rejoint l'idée sur la capacité d'innovation explicité plus tôt.

Ainsi, vu le cumul des difficultés lié au lancement du projet et à son exploitation, l'activité touristique développée à Marrakech semble se prêter assez difficilement à une gestion à distance quand le projet s'inscrit dans une démarche individuelle et que l'entrepreneur a des moyens limités. On comprend ainsi en partie pourquoi les investissements des MRE se focalisent sur l'immobilier : il est aménagé par étapes et ne

nécessite pas un suivi permanent, et en plus il est généralement plus facilement gérable à distance !

Cependant, l'emploi dans ces PME touristiques est particulièrement à caractère saisonnier. Ces salariés sont très souvent confrontés à une forte précarité, à une inadéquation entre les rémunérations et le nombre important d'heures effectuées, à une très grande amplitude de travail, à de mauvaises conditions de logement et de transport, à des salaires souvent ne respectant même pas le SMIC. Cette réalité socio-économique mérite une analyse approfondie à l'échelle des entreprises touristiques marocaines afin de comprendre les conditions d'investissement de ces nouveaux entrepreneurs transnationaux dans le tourisme.

Des entrepreneurs mobiles

Les entrepreneurs transnationaux dans le pôle touristique de Marrakech jouent incontestablement un rôle dynamique dans le développement d'une image touristique attractive au niveau international. Ils sont mobiles et jouent avec leurs appartenances plurielles (doubles nationaux, sans frontières, citoyens du monde...). Ils ne se qualifient ni de re-migrants au Maroc ni même de « Marocains de retour ». Ils sont dans une mobilité permanente qui renvoie à leur parcours de nomade entre les frontières.

L'investissement dans le tourisme à Marrakech n'est pas vécu comme un retour au Maroc. Les entrepreneurs sont tous des doubles nationaux, et ceci leur confère une liberté de mobilité importante. Ils sont à la fois Marocains et peuvent à tout moment se réclamer citoyens français, britannique, suisse, belge... Une figure d'entrepreneur qui s'insère dans les mobilités transnationales. Certains nous ont même confié que la décision d'investir au Maroc est intervenue après l'acquisition de la nationalité du pays d'accueil.

L'analyse de leur parcours individuel montre un croisement entre leurs trajectoires personnelle et entrepreneuriale dans le tourisme. Des moments dans le parcours individuel d'une partie importante des profils interviewés (divorce, rupture de liens, remariage...) donnent du sens aux motivations d'investir au Maroc. Ce volet mérite un intérêt particulier dans une autre étude plus spécifique (Therrien, 2014).

Les motivations des entrepreneurs à créer leurs entreprises touristiques découlent de plusieurs registres. Trois profils d'entrepreneur cohabitent à Marrakech. Le premier est par excellence un profil d'investisseur à la quête d'opportunités d'investissement. Ils sont déjà des entrepreneurs en Europe, souvent dans le tourisme, et donc très intégrés dans le marché mondial et à l'écoute de ses demandes. D'autres sont soit des jeunes aventuriers convaincus qu'en Europe c'est difficile d'entreprendre et qui envisagent leur réussite sociale et économique en dehors de ses frontières. Ce groupe par son activité tente de construire sa propre figure d'« entrepreneur sans frontière », une manière de faire le deuil d'une situation de salarié en Europe. Une grande partie d'entre eux a travaillé en tant que salarié dans le tourisme, et une partie tente de s'affranchir de son parcours professionnel antérieur.

Parfois au-delà des aspirations économiques, ils ont des aspirations sociales et familiales (changement de vie familiale suite à un divorce ou à une séparation, commencer une nouvelle vie moins stressante...). Ils sont très créateurs et ont une volonté de réussite sociale très marquée. Le troisième groupe est souvent là à préparer un nouveau départ professionnel après la retraite. C'est une manière de réaliser une activité qui lui permette de mieux gérer son troisième âge et de maintenir non seulement un niveau de vie confortable mais aussi un réseau de relations sociales.

En plus des résultats de fond présentés précédemment, cet article, qui fait en la matière office d'opération de défrichage, nous a permis d'identifier d'autres moyens pour accéder à des données brutes. Il est en effet possible d'obtenir des informations sur un plus vaste échantillon à condition de mobiliser de plus amples moyens. Ici, nous présentons des pistes à explorer pour élargir les données sur les MRE et leur investissement dans le tourisme. Pour l'heure, nous suggérons de nuancer la notion de MRE en détaillant les nombreuses variations de ses profils qui ont été mis en évidence par cette étude.

Une fois les projets identifiés par une démarche intuitive, il n'en reste pas moins que l'information sur la nature des établissements et des parcours des entrepreneurs est difficilement accessible auprès des administrations. Pour plusieurs raisons : certains de ces projets ne

sont pas présents dans le classement légal des établissements touristiques, de plus, quand ils le sont, l'administration n'est pas prête à donner l'accès aux dossiers constitués dans le cadre des diverses procédures qui affectent l'investisseur.

Dans la pensée commune, ces acteurs construisent un discours « humanitaire », « développementiste », « socio-affectif par rapport au Maroc » pour justifier l'investissement de leurs capitaux. Ils sont souvent guidés par des aspirations individuelles de réussite, de recherche de reconnaissance ou par une volonté aventurière d'émerger comme un « entrepreneur militant ». Cependant, au-delà du discours commun, ces PME s'insèrent dans des rapports économiques conjuguant les dimensions formelle et informelle (5).

Les enquêtes montrent que les difficultés à lancer et à exploiter une activité touristique rendent nécessaires des compétences et une expérience dans le secteur. Ce résultat ne se recoupe pas avec les analyses plus macro qui rappellent que les secteurs favorisés des MRE sont ceux qui ne requièrent pas de compétences particulières (6). Cependant, quelques cas pourraient rendre valide cette idée. On constate marginalement des retournements peu prévisibles chez certains transnationaux, par exemple : l'un, qui était boxeur, est aujourd'hui patron d'un hôtel de 115 chambres en plein centre de Marrakech, l'autre, qui était ébéniste, est aujourd'hui patron d'un des espaces de bien-être et de soins les plus courus de la ville, ou encore un autre, qui était employé d'un hôtel à Paris, se retrouve propriétaire d'un grand riad.

Bibliographie

Fleury Antoine (2003), Bidou-Zachariasen Catherine (dir.) (2003), *Retours en ville : des processus de « gentrification » urbaine aux*

politiques de « revitalisation » des centres, Paris, Descartes et Cie, coll. « Les urbanités », 267 p., compte-rendu, in Cybergéo, *European Journal of Geography*.

Glick Schiller Nina, Basch Linda, Blanc Szanton Christina (1995), « From immigrant to transmigrant : theorizing transnational migration », in *Anthropologie*, trimestriel, vol. 68, n° 1, p. 48-63.

Mc Guinness Justin (2006), « Errances vers un Orient imaginaire : les polymigrants de la médina de Fès », in *IBLA Revue de l'Institut des Belles Lettres arabes*, n° 198, p. 179-208.

Lacroix Thomas (2005), *les Réseaux marocains du développement : géographie du transnational et politiques du territorial*, Paris, Les Presses de Sciences-Po, 257 p.

Péraldi Michel (2008), « Tanger transnationale », in *la Pensée du midi, Tanger, ville frontière*, Actes Sud, 174 p.

Péraldi Michel (1999), « Marseille : réseaux migrants transfrontaliers, place marchande et économie de bazar », in *Cultures & Conflits*, n° 33-34, p. 51-67.

Therrien Catherine (2014), *En voyage chez soi : trajectoires de couples mixtes au Maroc*, Presses de l'Université de Laval, coll. « Intercultures », 258 p.

« Les transferts des Marocains résidant à l'étranger (MRE) », <http://fr.le360.ma/economie/les-transferts-des-mre>.

Site web du ministère du Tourisme : <http://www.tourisme.gov.ma/fr/tourisme-en-chiffres/capacite-dhebergement>

Guide de l'investisseur MRE dans le tourisme, Fondation Hassan II : <http://www.alwatan.ma/html/Guides%20PDF/Guides%20de%20l%27investisseur/Tourisme/Sommaire.html>

(5) Ces PME se développent dans l'informel et génèrent souvent des phénomènes socioéconomiques qui tentent d'échapper à l'emprise de l'institutionnel et du droit.

(6) *Op. cit.*

La politique migratoire du Maroc comme instrument de sa diplomatie africaine



Yusra Abourabi

Politologue, Université internationale de Rabat, Sciences-Po Rabat, LEPOSHS



Jean-Noël Ferrié

Politologue, université Grenoble-Alpes, CNRS, Sciences-Po Grenoble, PACTE & Université internationale de Rabat, Sciences-Po Rabat, LEPOSHS

Le Maroc a réintégré en 2017 l'Union africaine (UA) qu'il avait quittée en 1984. Ce retour a lieu après qu'une intense activité diplomatique conduite par le roi Mohammed VI à destination de l'Afrique de l'Ouest comme de l'Afrique de l'Est l'ait rendu quasiment inéluctable. Il va bien au-delà de la volonté de pérenniser le statut des provinces sahariennes du pays, que contestent plusieurs membres de l'UA en tête desquels l'Algérie et l'Afrique du Sud. Il découle clairement, en tout premier lieu, de la redéfinition de l'identité revendiquée du Maroc depuis presque une vingtaine d'années. Sous le règne précédent, le Maroc se voulait d'abord « arabe et musulman ». A partir du début du règne du roi Mohammed VI, il a commencé à se définir comme également amazigh (berbère). La Constitution de 2011 (alinéa 2 du Préambule) a, quant à elle, clairement affirmé le caractère

pluraliste de l'identité du pays : « ... Le Royaume du Maroc entend préserver, dans sa plénitude et sa diversité, son identité nationale une et indivisible. Son unité, forgée par la convergence de ses composantes arabo-islamique, amazighe et saharo-hassani, s'est nourrie et enrichie de ses affluents africain, andalou, hébraïque et méditerranéen. » A ceci s'est ajouté l'abandon du mythe du Maghreb uni, qui contribuait à enfermer l'Afrique méditerranéenne dans l'identité « arabo-musulmane ». Cet abandon a été nettement affirmé dans le discours du roi au dernier sommet de l'UA.

Se tournant résolument vers l'Afrique, le Maroc a mobilisé plusieurs outils diplomatiques relevant du *soft power*, comme la diplomatie religieuse. Il a notamment utilisé un outil innovant, tout au moins dans le pourtour méditerranéen

d'aujourd'hui : la diplomatie migratoire. En effet, les pays du Nord de la Méditerranée regroupés au sein de l'Union européenne, s'ils accordent une place importante à la migration dans leurs relations de voisinage, ont plutôt tendance à user de l'outil diplomatique afin de gérer une attitude envers les migrants qui n'a rien de diplomatique. Leur diplomatie comme leurs pratiques consulaires visent, en effet, à limiter autant que faire se peut l'accès des étrangers, notamment venus d'Afrique, à l'Europe. Cette volonté a quelque chose de rugueux, qui indispose les partenaires de ces pays, les gouvernants aussi bien que les sociétés. C'est d'autant plus rugueux, dans le cas de la France, qu'il s'agit, pour une part, de migrants francophones venus de pays préalablement colonisés vis-à-vis desquels l'ancien colonisateur continue à déployer une politique d'attractivité et de promotion de la francophonie. Dans ces cas, la diplomatie liée à la migration pourrait être définie, au mieux, comme une « diplomatie réparatrice ». Elle tente, plus ou moins, de compenser l'entrebâillement inhospitalier, voire la fermeture des frontières, parce que ces pays, dont les ressortissants ne sont plus agréés, n'en sont pas moins des partenaires.

La diplomatie migratoire du Maroc, elle, s'est développée d'une manière totalement inverse : l'accueil décent des migrants subsahariens est devenu l'un de ses outils. Le point de départ de cette diplomatie est la politique de régularisation des migrants lancée, le 10 septembre 2013, par le roi, après que le Conseil national des droits de l'homme (CNDH) lui ait remis un rapport sur leur situation. Le 6 novembre suivant, dans le discours qu'il prononça à l'occasion de l'anniversaire de la Marche verte, le roi appela le gouvernement à mettre en place une politique migratoire globale fondée sur « une approche humanitaire conforme aux engagements internationaux du Maroc et respectueuse des droits des immigrés ». Nous sommes, bien sûr, toujours dans le registre des droits de l'homme. Il semble, toutefois, utile de rappeler que, dès 2006, la politique migratoire marocaine, restrictive jusqu'alors, avait commencé à s'infléchir dans une perspective Sud-Sud, la Maroc travaillant à promouvoir une approche équilibrée Union européenne-Maroc-Afrique de l'Ouest. Il ne peut, en effet, envisager de s'extraire de son contexte régional, notamment lorsqu'il vise à y retrouver pleinement sa place.

Depuis le début du règne du roi Mohammed VI, l'Afrique occupe ainsi une part croissante de

l'activité diplomatique du souverain, comme en témoignent le nombre des visites qu'il y effectue, depuis 2001, et leur durée (voir tableau ci-dessous). Va dans le même sens le réinvestissement progressif des arènes diplomatiques régionales comme du « Groupe africain » à l'ONU, à Genève. De ce point de vue, il eut été contre-performant tant de fermer les frontières du pays que de ne pas traiter les migrants subsahariens de manière décente. Il fallait, au contraire, faire ce que les autres pays ne faisaient pas ou ne faisaient plus : régulariser ceux qui y vivaient sans en avoir le droit. Promouvant une solidarité Sud-Sud, le Maroc ne pouvait traiter les migrants irréguliers comme les traitent les pays du Nord. De ce point de vue, ils devaient faire valoir un « avantage comparatif ».

La deuxième campagne de régularisation lancée par le roi Mohammed VI, le 12 décembre dernier, a eu lieu dans le cours d'une série de visites officielles conduites par le souverain en Afrique subsaharienne. L'un des principaux sites d'information marocain, *Yabiladi*, notait, en annonçant la nouvelle, qu'elle prenait « tout le monde de court ». Il est vrai que la première campagne de régularisation avait été présentée comme « exceptionnelle ». En même temps, cette présentation, si une partie des autorités publiques pouvait malgré tout y croire, n'était nullement crédible. La présence de migrants au Maroc tient à son attractivité, non plus comme pays de transit, mais comme pays d'installation. Son secteur informel permet d'accueillir une part importante d'immigrés ; pour un certain nombre de nationalités, on peut y entrer sans visas par des routes normales, notamment aériennes ; le français y est partiellement utilisé, au moins dans les grands centres urbains ; la politique européenne a un effet dissuasif qui conduit une partie des migrants à préférer des destinations moins difficiles. Du reste, les politiques de régularisation sont par elles-mêmes attractives, surtout lorsqu'elles ne s'accompagnent pas d'une fermeture accrue des frontières. Et puis, il y avait une évidence politique, laquelle empêchait cette fermeture : les migrations sont la contrepartie humaine de flux d'idées, de culture et de biens unissant un territoire à son voisinage. On ne peut ni avoir ni vouloir les uns sans les autres. L'Europe, elle, peut le vouloir et l'avoir en partie, parce qu'elle ne vise pas une intégration régionale égalitaire avec les pays du Sud qu'elle ne considère que comme sa périphérie (même si les choses ne sont pas dites en ces termes). L'Afrique, au

contraire, n'est pas la périphérie du Maroc ; le Maroc est en Afrique. Son intégration régionale comme la possibilité d'en retirer un leadership est tributaire de l'existence de l'ensemble de ces flux. Pour le dire vite : pour faire des affaires avec le Sénégal ou la Côte d'Ivoire, il faut aussi accueillir des Sénégalais et des Ivoiriens, qui font du commerce avec leurs pays d'origine ou qui y envoient de l'argent gagné au Maroc.

Ainsi, si l'on considère la politique africaine du Maroc dans son ensemble, sa diplomatie migratoire ne peut être autre que ce qu'elle est, en rupture avec les diplomaties « occidentales » et, plus particulièrement, européennes, qui accompagnent tant bien que mal l'inhospitalité et l'asymétrie de traitement. Quoique qu'entretenant des relations étroites et amicales avec nombre de pays européens, le Maroc propose avec modération, sans doute, mais fermement, une alternative à leurs politiques. Toutefois, et c'est un point particulièrement intéressant, cette diplomatie n'est possible que parce qu'elle émane d'un acteur indépendant de l'élection, à qui la Constitution comme la coutume reconnaissent le droit de faire des choix pour tous, c'est-à-dire indépendant de la concurrence partisane. Nous allons, tout d'abord, nous intéresser à la congruence entre la politique africaine du Maroc et sa politique migratoire (1). Nous nous intéresserons, ensuite, à la mise en avant de la « différence » marocaine par rapport à l'« Occident » (2). Nous terminerons en revenant sur le fonctionnement du régime politique marocain, qui permet la mise en œuvre d'une telle diplomatie migratoire (3).

La politique africaine du Maroc et le développement de sa diplomatie migratoire : congruence et convergence des calendriers

Depuis une quinzaine d'années, le Maroc a développé une politique africaine singulière participant de l'affirmation de son leadership au sein du continent. Engagé dans la coopération Sud-Sud à travers des offensives diplomatiques multisectorielles, il défend une posture d'Etat

solidaire, au carrefour de différentes aires géoculturelles, et revendique un rôle de pont entre le Nord et le Sud. Cette nouvelle orientation africaine l'a aussi poussé à redéfinir son identité en tant qu'Etat. C'est ainsi que le Maroc se présente désormais comme une nation africaine, et non seulement arabe et musulmane. Portée principalement par la monarchie, cette politique étrangère s'exprime par le développement d'une coopération dynamique entre le Maroc et un certain nombre de pays en Afrique de l'Ouest et centrale. Depuis 2001, les nombreuses tournées africaines du roi ont permis la signature de centaines d'accords de coopération dans les domaines économique, technique, scientifique, sécuritaire ou encore environnemental. De ces échanges diplomatiques découlent des alliances solides. L'ensemble de l'espace africain francophone constitue désormais une aire de coopération privilégiée par le Royaume, ainsi qu'un espace d'influence convoité par ses dirigeants et ses entreprises. Premier investisseur africain en Afrique de l'Ouest, cinquième puissance économique continentale et septième puissance militaire, la reconnaissance du Royaume en tant que puissance africaine est désormais difficilement contestable. Illustration d'un succès politique, les pays visités par le roi Mohammed VI sont aussi les premiers à avoir soutenu la demande d'adhésion du Maroc à l'UA, en 2016, et à avoir signé une motion demandant l'exclusion de la RASD de l'organisation panafricaine, exprimant ainsi leur engagement auprès du Maroc.

Cette politique ne fut pas véritablement considérée au départ : il fallut attendre les tournées royales de 2013, 2014 et 2015 pour que les médias, les chercheurs et les chancelleries étrangères s'en enquissent. L'émergence tardive de sa prise en considération résulte de deux facteurs majeurs : d'une part, cette ambition de puissance était peu crédible venant d'un pays en développement, disposant de faibles ressources matérielles, isolé du continent précisément à la suite de son départ de l'OUA et, de surcroît, tourné vers l'Europe et l'espace arabo-musulman. D'autre part, la monarchie et le gouvernement ont très peu communiqué sur ce sujet au départ. La politique africaine du Maroc est née à travers la pratique d'une « stratégie empirique de réaction », une stratégie qui ne découle par d'une théorie politique, d'un « livre blanc » ou de tout autre type de document stratégique formalisé et rendu public, mais qui s'invente au fur et à mesure

des expériences engagées (7). Elle est empirique car elle ne repose pas sur une longue tradition d'échanges diplomatiques guidée par un corpus doctrinal spécifique, contrairement à ce que pourraient laisser penser les discours officiels de légitimation de cette politique africaine, qui mettent en avant le caractère historique et continu des relations maroco-africaines. C'est une stratégie de réaction, car elle se nourrit, d'une part, du succès diplomatique qu'elle peut engendrer et instrumentalise, d'autre part, des enjeux d'actualité fortement médiatisés, comme la migration afro-européenne. Cette capacité de réaction et d'inclusion des nouveaux enjeux de sécurité, compris au sens large, au sein d'un cadre d'action diplomatique unique en Afrique, constitue le modèle stratégique dont dépend cette politique étrangère.

Contrairement à de nombreuses petites puissances émergentes qui spécialisent leur politique étrangère dans un domaine particulier (diplomatie de niche), le Maroc convoque de façon extensive les différents leviers diplomatiques (diplomatie humanitaire, économique, culturelle, religieuse), ses différents niveaux (bilatéral, multilatéral, trilatéral, global) et ses échelles (informelle, publique, étatique, secrète), au service plutôt d'une spécialisation de son identité de rôle. Être reconnu comme une puissance africaine, un « trait d'union » interculturel et économique est un objectif ambitieux que l'appareil étatique poursuit sans véritablement spécifier comment il compte y parvenir, tant les moyens convoqués sont diversifiés et parfois indirectement liés à cet objectif. Cette façon de procéder, comparable à une offensive de Lilliputiens face à Gulliver, a donc occulté que la stratégie empirique de réaction n'en constituait pas moins une véritable stratégie dotée des moyens d'action propres au service d'un objectif déterminé, ce qui explique pourquoi on ne s'y est intéressé que très peu et que très tardivement.

Parmi ces moyens d'action, la politique migratoire en constitue un levier important, soumis à la stratégie empirique de réaction. L'accueil des migrants subsahariens au Maroc est à la fois une conséquence de cette politique africaine et une condition de sa réussite. La difficulté posée par la résolution de cette équation est régulièrement

soulevée par les décideurs marocains. A ce propos, Driss El Yazami, Président du CNDH, considère que l'accueil des migrants est un « enjeu essentiel car c'est là que se jouera une partie des relations maroco-africaines (8) ». En effet, le déploiement d'une politique africaine a conforté le poids du Maroc comme terre de transit ou de destination des migrants subsahariens. Par ailleurs, la croissance du nombre de migrants et la « sécuritisation » (Balzacq, 2011) du phénomène migratoire en Europe provoqueront des réactions politiques au Maroc à l'issue desquelles une nouvelle politique migratoire sera définie, intégrant le souci de diffuser une bonne image en Afrique. En outre, la formulation d'une diplomatie migratoire principalement adressée aux pays africains constituera progressivement un leitmotiv de la politique migratoire à l'échelle domestique, au fur et à mesure des engagements internationaux pris par le Maroc depuis son adhésion à l'Union africaine. Ces différents points seront succinctement démontrés ci-dessous.

Tout d'abord, depuis le début des années 2000, le Royaume n'est plus seulement un pourvoyeur de migrants, mais aussi une terre de « transit » des migrants subsahariens et, depuis, peu une destination migratoire en soi. Le nombre de visiteurs africains au Maroc (visites familiales, soins hospitaliers, tourisme, entraînements militaires, formations professionnelles de courte durée, forums internationaux, etc.) augmente au fur et à mesure que le pays se développe et se fait connaître au sein du continent. Une nouvelle forme de migration, estudiantine et religieuse notamment, se manifeste et s'exprime dans le paysage social marocain, aux côtés de la migration clandestine en « transit » ou en « étape longue ».

L'arrivée de ces nouveaux migrants subsahariens est une conséquence directe de la diplomatie religieuse et culturelle du Maroc, qui comprend notamment un appui financier et institutionnel aux réseaux confrériques soufis ainsi qu'une politique d'attractivité des universités et des écoles de formation marocaines. Pour de nombreux étudiants en théologie, adeptes de la confrérie Tijaniyya, le passage effectué au Maroc constitue une étape nécessaire à l'accomplissement de leur cheminement spirituel ainsi qu'un gage de leur

(7) Abourabi Youssera (2016), *Diplomatie et politique de puissance du Maroc en Afrique sous le règne de Mohammed VI*, thèse de doctorat, université de Lyon Jean-Moulin, 512 p.

(8) El Yazami Driss, « Discours de bienvenue », Journée d'étude sur les relations maroco-africaines, Rabat, 3 octobre 2014 (coordonnée par Youssra Abourabi), URL de la vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=pSRCCnrlVlo>

érudition (Bamba, 2015). Les autres formations proposées par le Maroc sont aussi attractives pour leur qualité, le système d'enseignement en langue française, la proximité géographique des pays africains et le coût de la vie moins élevé que dans les pays du Nord.

En 2002 et 2008, le nombre d'étudiants étrangers au Maroc a ainsi triplé : 65 % parmi eux étaient d'origine subsaharienne et 85 % bénéficiaient d'une bourse de l'Etat marocain. Cette mobilité a aussi entraîné d'autres formes de migration : commerçants et domestiques sont de plus en plus nombreux à s'installer au sein des villes où la migration subsaharienne est la plus forte (9). Les mariages mixtes avec des Marocain(e)s sont aussi plus fréquents.

La migration des Subsahariens à destination du Maroc est plus généralement encouragée par les discours officiels des dirigeants, présentant le Royaume comme un pays frère des Etats africains, comme une terre d'accueil tolérante et solidaire. Ainsi, les nationalités d'une grande partie des migrants correspondent aux pays avec lesquels le Maroc a engagé une coopération soutenue et diversifiée cette dernière décennie, à l'instar du Mali, du Sénégal, de la Guinée, de la Gambie ou de la Côte d'Ivoire. A titre d'exemple, une enquête portant sur la fréquentation des églises au Maroc montre que le poids des nationalités représentées varie en fonction des accords de coopération universitaires conclus par le Maroc avec les pays d'Afrique (Coyault, 2014).

Il existe, par conséquent, une certaine convergence des calendriers concernant la politique migratoire (en ce qui concerne l'immigration et non l'émigration) et la politique africaine du Royaume. Des années 2000 aux années 2010, la politique migratoire du Maroc avait pour principal objectif la protection et l'encadrement de la communauté des Marocains résidant à l'étranger, tandis que les lois envers les immigrés étaient restrictives dans l'ensemble, suivant la politique de voisinage européenne. Celle-ci repose sur le nouveau paradigme européen de sécurité élargi à de nouveaux domaines (dont la migration), formulé explicitement dans la « Stratégie européenne de sécurité » en 2008. Au sein de cette vision, les

enjeux de sécurité extérieure peuvent constituer des menaces pour la sécurité intérieure. Dès lors, l'objectif de l'Europe est de construire une communauté de sécurité élargie aux pays voisins, mais régie par ses propres normes migratoires. La stratégie européenne consiste, notamment, à utiliser l'aide au développement comme moyen de marchandage dans le cadre de l'externalisation du contrôle de ses frontières (Gabrielli, 2007 ; Belguendouz, 2005).

Dans un premier temps, les pays européens ont réussi, à travers la politique européenne, à influencer le cadre de représentation marocain du phénomène migratoire dans le sens d'une plus grande sécuritisation de ce phénomène. Le contexte sécuritaire marocain, dominé par la peur du terrorisme et du trafic d'armes, a facilité l'appropriation de cette représentation par les dirigeants. La répression des migrants subsahariens observée aux frontières de Ceuta et de Melilla par la presse en 2005, et critiquée par de nombreuses associations, illustre comment l'appréhension des migrants s'inscrivait dans cette approche sécuritaire. En outre, aucune politique migratoire ne fut adoptée en réponse aux protestations liées à cet événement. On observe au contraire un renforcement du contrôle et des arrestations aux frontières, ainsi qu'une forme d'indifférence, voire de résignation face à la politique migratoire européenne au sein du milieu dirigeant, comme le révèle ce rapport : « Le Maroc, qui a ses propres problèmes et ses propres aspirants à l'émigration, n'est qu'un maillon d'une chaîne sur laquelle il n'a que peu de prise, si ce n'est celle d'avoir la capacité de garantir ou non la libre circulation sur son territoire (10). »

A partir de 2006, on observe une inversion progressive de cette tendance. La consolidation de l'importance accordée à l'Afrique dans la politique étrangère marocaine a participé de la construction d'une diplomatie migratoire spécifique. Cette année, le Maroc accueillait la première « Conférence ministérielle euro-africaine sur la migration », une initiative maroco-espagnole soutenue par la France qui a conduit à l'adoption d'un plan d'action qui promeut une approche de la migration sous l'angle du développement, dénommée « processus de Rabat ». Cette initiative coïncide avec la

(9) Ait Ben Lmadani Fatima, « La migration des Sénégalais au Maroc », Journée d'étude sur les relations maroco-africaines, Rabat, 3 octobre 2014 (coordonnée par Yousra Abourabi), URL de la vidéo : <https://www.youtube.com/watch?v=YwCgHbAMKjA>

(10) Rapport sur l'établissement des faits relatifs à l'immigration illégale : événements de Ceuta et Melilla durant l'automne 2005 [Rapport], Rabat, CCDH, 2006, p. 6.

première grande série de tournées royales en Afrique effectuées entre 2004 et 2006 et avec l'élaboration de la « Position africaine commune sur la migration et le développement » par l'Union africaine en 2006, organisation au sein de laquelle le Maroc ne siégeait plus depuis 1984. L'accueil de cette conférence allait de pair avec de nombreuses autres initiatives multisectorielles en Afrique permettant au Maroc de contourner l'obstacle

institutionnel posé par son absence de l'UA. Les affaires migratoires sont devenues à partir de ce moment l'une des facettes de cette diplomatie africaine, tandis que le ministère des Affaires étrangères a notamment remplacé le ministère de l'Intérieur en tant que principal concepteur de la « vision stratégique » (El Qadim, 2015, p. 221) concernant la migration. Le tableau ci-dessous (à lire de bas en haut) tend à démontrer que plus la

Politique migratoire et politique africaine (11)

Année	Politique migratoire (hors MRE)	Politique africaine
2016	Régularisation de 90% des 35 000 demandes déposées.	Le Maroc annonce sa candidature pour adhérer à l'Union africaine
2015	Régularisation de 5 060 femmes migrantes.	Tournée royale en Côte d'Ivoire, au Gabon, en Guinée Bissau et au Sénégal. Création de la « Fondation Mohammed VI des oulémas africains ».
2014	Régularisation inédite de 18 000 migrants subsahariens sans papiers sur 35 000 demandeurs.	Tournée royale en Tunisie, au Gabon, en Guinée Conakry, en Côte d'Ivoire et au Mali. Médiation du roi auprès du chef du MNLA.
2013	Nouvelle politique sur l'asile et l'immigration. Assouplissement des droits d'entrée et des conditions de séjour. Création d'un département ministériel chargé de la migration, confié au ministère des Marocains résidant à l'étranger. Diplomatie migratoire : « Initiative africaine pour la migration et le développement » proposée par le Maroc en marge de l'Assemblée générale de l'ONU.	Tournée royale en Afrique au Sénégal, au Mali, en Côte d'Ivoire et au Gabon. Guerre au Mali : Programmes de formation des militaires maliens aux techniques de lutte contre le terrorisme. Programme de formation des imams maliens à l'islam marocain. Création d'un institut de formation à cet effet. Affirmation de la politique africaine du Royaume.
2012		Guerre au Mali : le Maroc participe financièrement à la MINUSMA. Création des « Assises annuelles de la confrérie Tijaniyya » à Fès. L'institutionnalisation des liens avec la confrérie se conforte. Consolidation de son rôle diplomatique.
2011-2008	Pas d'événement significatif	
2007	Signature d'un accord de siège avec le Haut-Commissariat des Nations Unies aux réfugiés. Poursuite du contrôle et des arrestations accrues aux frontières.	Première « Réunion générale de la Tariqa Tijaniyya » à Fès. Début de l'institutionnalisation des liens politiques avec les confréries soufies.
2006	Diplomatie migratoire : le Maroc accueille la Conférence ministérielle euro-africaine sur la migration, initiative maroco-espagnole soutenue par la France. Adoption d'un plan d'action qui promeut une approche de la migration sous l'angle du développement, dénommé « processus de Rabat ». L'Union africaine élabore une « Position africaine commune sur la migration et le développement ».	Tournée royale au Sénégal, au Gabon, en République démocratique du Congo, au Congo et en Gambie. Instauration d'un véritable cadre juridique de coopération avec le Sénégal. Le Maroc est le coordinateur du Groupe africain des droits de l'homme à l'ONU. Le Kenya et le Tchad retirent leur reconnaissance de la RASD.

(11) Tableau réalisé par les auteurs.

2006	Publication du rapport de la commission d'enquête sur les événements de Ceuta et Melilla : la parole critique sur la gestion de la migration est libérée dans l'espace public.	Création par le roi du Conseil consultatif pour les affaires du Sahara, dont l'objectif est de faire participer la société civile aux questions ayant trait au développement du Sahara occidental.
2005	Création d'une commission d'enquête sur les événements de Ceuta et Melilla.	Tournée royale au Burkina Faso, en Mauritanie, au Sénégal et au Gabon. Visite d'Etat au Niger.
2004	Création de la direction de la migration et de la surveillance des frontières.	Tournée royale en Egypte, au Sénégal, au Niger, au Bénin et au Cameroun.
2003	Le Maroc reconnaît son statut de « pays de transit » par l'adoption de la loi n°02-03 relative à l'entrée et au séjour des migrants (considérée comme une loi globalement répressive). Cette loi est promulguée peu de temps après les attentats terroristes de Casablanca (16 mai 2003).	Alliance maroco-américaine en faveur de la lutte contre les réseaux terroristes régionaux.
2002		Visite d'Etat en Afrique du Sud. Médiation du roi Mohammed VI en faveur de la résolution des conflits autour du fleuve Mano.
2001		Tournée royale au Cameroun, au Sénégal et en Mauritanie.
2000	Le Conseil consultatif des droits de l'homme est érigé en tant que principal organisme public s'intéressant aux questions migratoires d'un point de vue social. Signature par le Maroc du processus « Euro-med ».	Début du règne de Mohammed VI, début de la politique africaine.

politique africaine du Maroc se développe, plus sa diplomatie migratoire se développe, et plus on voit apparaître une politique migratoire domestique qui privilégie l'accueil et la régularisation des migrants. Ainsi, l'« Initiative africaine pour la migration et le développement » proposée par le Maroc en marge de l'Assemblée générale de l'ONU en 2013 s'inscrit dans une période de consolidation de ses alliances continentales. La même année, on assiste à la formulation de la toute première politique migratoire du Maroc, intitulée « Nouvelle politique sur l'asile et l'immigration » encadrée par un nouveau département dédié spécifiquement à l'accueil des migrants. Cette nouvelle politique a donné lieu à trois vagues de régularisations massives dans les deux années suivantes. L'articulation politique entre ces différents niveaux d'action ainsi que l'intérêt d'une telle corrélation pour la politique africaine du Maroc ont été confirmés dans un discours royal quelques années plus tard, lors du retour du Royaume au sein de l'UA. Pour le roi Mohammed VI : « Toutes ces actions constructives en faveur des immigrés ont ainsi justement

conforté l'image du Maroc et renforcé les liens que nous avons d'ores et déjà constitués. »

L'impulsion diplomatique ne constitue pas le seul facteur de la formulation d'une politique migratoire en 2013. Cette dernière résulte aussi de la pression d'Organisations internationales telles que le HCR, et de celle des associations locales de défense des droits des migrants, dont le CNDH s'est fait le porte-parole à travers l'élaboration d'un rapport d'enquête adressé au Roi.

Néanmoins, les bénéfices tirés d'une telle politique sur l'image du Maroc sont tels que l'importance accordée à l'accueil et la régularisation des migrants apparaît davantage conditionnée par les intérêts et les impératifs du Royaume en matière de politique étrangère que par des pressions internes ou externes visant à sécuriser ou au contraire à humaniser le phénomène migratoire. La façon dont la diplomatie migratoire marocaine se construit et s'inscrit dans un paradigme panafricain sur la migration bien plus qu'elle ne se soumet au paradigme européen tend à illustrer l'ampleur de cette corrélation.

La particularité de la diplomatie migratoire marocaine : la mise en avant *mezzo voce* d'une différenciation par rapport à l'« Occident » (ou au « Nord » ?)

Face aux pressions de l'Europe visant l'externalisation du contrôle de ses frontières et au regard de l'intérêt politique perçu dans la construction d'une bonne image au sein du continent, le Maroc adopte une double posture. D'un côté, il accepte volontiers les nombreuses aides européennes destinées à faciliter la lutte contre l'immigration clandestine – il est le premier bénéficiaire de l'enveloppe destinée à la gestion des frontières avec les pays voisins de l'Europe – d'un autre côté, il promeut, sur le plan diplomatique, l'accueil des migrants subsahariens et des réfugiés syriens. La diffusion d'une image de terre d'accueil est cohérente avec la revendication du rôle de carrefour géoculturel, mais l'accueil signifie dans ce contexte la régularisation des migrants économiques et des réfugiés qui vivent au Maroc, et non pas la réadmission des personnes rejetées par les pays européens. Il s'agit dès lors de parvenir à la formulation d'une politique migratoire qui participe de la diffusion d'une bonne image du Maroc en Afrique, sans porter atteinte à sa relation privilégiée avec l'Union européenne. L'accomplissement de cet objectif repose donc sur un retournement diplomatique délicat, illustré par l'affirmation *mezzo voce* dans les discours d'une différenciation par rapport aux paradigmes normatifs du « Nord » (ou de l'Occident).

La politisation discursive, en tant que registre d'énonciation politique (12) du phénomène migratoire, a débuté timidement dans les années 2000, en réponse à l'accroissement de

(12) La politisation renvoie à une multiplicité d'acceptions. Nous retiendrons celle de Thibaut Rioufrey qui s'intéresse plus particulièrement au champ discursif : « Un énoncé est politisé lorsque le contexte dans lequel il est proféré est socialement constitué comme politique (qu'il s'agisse de l'énonciateur ou du médium par lequel il est exprimé) et/ou lorsque son contenu se réfère au champ politique ou est labellisé comme politique. » Rioufrey Thibaut (2017), « Ce que parler politique veut dire : théories de la (dé)politisation et analyse du discours politique », in *Mots : les langages du politique*, vol. 3, n° 115, p. 127-144.

sa couverture médiatique, mais elle ne s'est véritablement développée qu'à partir de 2013. L'important traitement médiatique des incidents de Melilla et de Ceuta en 2005 en constitue symboliquement le point de départ. Dès lors, comme le remarquent des chercheurs, « entre 2006 et 2013, les médias marocains oscillent entre "journalisme de qualité et journalisme sécuritaire" (13) », à la recherche d'une réaction politique de la part des dirigeants ou de la société. Jusqu'en 2006, les discours royaux évoquaient encore essentiellement les questions d'émigration et non d'immigration (14). Lorsque c'était le cas, le roi se félicitait de la volonté mutuelle du Maroc et de l'Espagne de limiter les flux incontrôlés et de faire réadmettre les migrants clandestins (15). Ainsi la première Conférence ministérielle euro-africaine sur la migration fut présentée comme une occasion de « traiter les questions de l'émigration (16) ».

Entre 2006 et 2013, cette posture tendant à minimiser voire ignorer l'existence d'une immigration subsaharienne au Maroc se poursuit dans les discours destinés aux Marocains ou aux Européens, mais elle évolua progressivement dans les discours adressés au continent africain. L'une de ces déclarations (17) fait état d'une Afrique empruntant « le chemin d'une émigration massive, anarchique et hautement périlleuse » et propose de faire participer le Maroc au développement du continent par la formulation d'un projet pour une « nouvelle Afrique », où les opportunités d'emploi et le climat sécuritaire entraîneraient une baisse des flux migratoires clandestins. Il faudra néanmoins attendre le cours de l'année 2013 pour que le

(13) Byrs Elisabeth, Burpee Julia (2016), « Couverture médiatique de la migration : l'influence des différents médias sur l'opinion publique au Maroc », Etude, Organisation internationale pour la migration, Rabat.

(14) Il s'agit du discours du 30^e anniversaire de la Marche verte.

(15) « Nous nous félicitons aussi des progrès atteints dans notre coopération en matière de prévention et de lutte contre l'immigration clandestine, avec l'efficacité souhaitée des deux côtés et la volonté mutuelle de nos deux pays de gérer les flux migratoires selon une optique qui respecte le juste équilibre des exigences du cadre normatif bilatéral régissant aussi bien l'émigration légale que la réadmission des personnes. » Allocution de SM le Roi à l'occasion du dîner officiel offert en l'honneur des souverains espagnols, Rabat, 17 janvier 2005

(16) Discours de SM le Roi Mohammed VI à l'occasion du 7^e anniversaire de l'accession du souverain au trône, Rabat, 30 juillet 2006.

(17) « Message royal adressé aux participants au colloque sur le thème : le projet des Etats-Unis d'Afrique », Assilah, 4 août 2006.

roi atteste officiellement que le Maroc, jadis un lieu de transit, s'est transformé en « destination de résidence (18) ». Cette reconnaissance fait suite, rappelons-le, au travail effectué par le tissu associatif et universitaire – et porté au roi par l'intermédiaire du CNDH sous la forme d'un rapport critique sur le traitement des migrants subsahariens au Maroc. La reconnaissance de la nouvelle géopolitique migratoire marocaine en 2013 a donc marqué le véritable point de départ d'une « politisation comme différenciation (19) », à savoir l'énonciation d'une position officielle concernant la perception de la migration subsaharienne vers le Maroc, la reconnaissance que cette position diffère de celle adoptée par les pays européens.

D'une part, la teneur des réponses apportées par le Palais et le gouvernement au rapport du CNDH (remis officiellement au roi le 9 septembre 2013, non publié), permet de mesurer l'ampleur de cette politisation. Dès le 10 octobre, une direction chargée des Affaires migratoires fut créée au sein du ministère chargé des Marocains résidant à l'étranger (20). Le 6 novembre suivant, le roi annonçait aussitôt la formulation d'une « Stratégie nationale d'immigration et d'asile », autrement dit de la toute première politique migratoire prenant en compte la migration entrante. Le 11 novembre enfin, les premières campagnes de régularisation furent rapidement lancées. On peut de toute évidence présupposer, au regard de la vélocité avec laquelle ces mécanismes ont été mis en place, de la mise en scène politique de ce dialogue constructif entre la société civile et le Palais. Dans tous les cas, le travail de communication opéré autour de ces événements atteste de cette politisation.

D'autre part, sans pour autant stigmatiser la politique migratoire européenne et s'inscrire dans une logique d'opposition, le monarque

(18) « Discours de SM le Roi à l'occasion du 38^e anniversaire de la Marche verte », 6 novembre 2013.

(19) Rioufreyt Thibaut distingue 3 procédés discursifs de politisation : la politisation comme légitimation (qui participe d'une stratégie d'influence ou de persuasion), la politisation comme généralisation (qui consiste à ouvrir une question au débat public dans l'objectif d'en désingulariser les acteurs ou la cause) et, enfin, la politisation comme différenciation (dont le but est de reconnaître la pluralité des opinions et de prendre position). Rioufreyt Thibaut, « Ce que parler politique veut dire : théories de la (dé)politisation et analyse du discours politique », art. cit.

(20) Renommé par conséquent : ministère des Marocains résidant à l'étranger et des Affaires migratoires.

façonne une posture diplomatique singulière, attestant de la logique de différenciation. Ainsi, dans son discours adressé aux participants du 1^{er} Sommet UE-UA, il déclare que la crainte sécuritaire des Européens face aux migrants n'est pas toujours infondée, puis il nuance son propos en rappelant que la migration africaine est d'abord intracontinentale, que la migration illégale n'en représente qu'un petit pourcentage et que les migrants enrichissent les pays d'accueil, contrairement à des idées reçues. Plus généralement, le gouvernement promeut l'amélioration de la gestion des flux et la protection des migrants légaux, en considérant la migration comme un facteur de développement économique et non comme un facteur d'insécurité. Ainsi, le directeur de la Migration et de la Sécurité aux frontières du ministère de l'Intérieur prend souvent soin de préciser que le Royaume distingue la sécurisation des frontières liée à la lutte contre les réseaux criminels (trafics illicites, terrorisme) de l'ouverture des frontières liée à l'accueil des étudiants, religieux et travailleurs issus des « pays frères », à savoir les pays africains. Parallèlement à la communication de cette nouvelle posture, le gouvernement applique volontairement les accords de réadmission signés avec un certain nombre de pays européens de façon irrégulière, afin de décourager ses partenaires sans forcément signifier directement son désaccord.

L'État marocain associe organiquement la gestion des migrants qui transitent ou se dirigent vers le Maroc à un enjeu de politique étrangère africaine, illustrant une forme de rationalité gouvernementale. Le processus de différenciation du Maroc à l'égard du modèle européen de la gestion migratoire et la solidarité affirmée avec les migrants africains peuvent être mis en perspective avec la posture diplomatique marocaine, de plus en plus critique envers le rapport de domination exercé par les pays du Nord devant ses nouveaux alliés du Sud, comme le révèle ce discours royal adressé justement aux pays africains lors de la demande d'adhésion du Maroc à l'UA : « Depuis plusieurs années, le taux de croissance de certains pays du Nord ne dépasse pas celui de certains pays africains ; la faillite de leurs sondages révèle combien ils ont perdu toute capacité de comprendre les aspirations de leurs peuples ! Et pourtant, ces pays à la situation sociale et économique défailante, au leadership faiblissant, s'arrogent le droit de nous dicter leur modèle de croissance ! (...) Ces agissements relèvent plutôt de l'opportunisme

économique : la considération et la bienveillance accordées à un pays ne doivent plus dépendre de ses ressources naturelles et du profit qu'on en espère (21)! » Longtemps perçu comme un allié inquiétant de l'Occident, et parfois comme un sous-traitant des affaires politiques de la France et des Etats-Unis, le Maroc entend revaloriser son image en Afrique, plus spécifiquement face à ses rivaux, dont la plupart adhéraient au groupe des socialistes durant la Guerre froide. Les dirigeants marocains empruntent dès lors aux genres discursifs (22) « progressistes », panafricanistes et afro-optimistes pour marquer leur engagement auprès du continent et rompent avec une longue tradition discursive consensuelle et extrêmement bienveillante à l'égard des partenaires du Nord.

Cette différenciation s'exprime par ailleurs par une divergence dans les représentations dans la coopération avec l'UE. Par exemple, tout en ayant activement collaboré dans le cadre de la « Conférence ministérielle euro-africaine sur la migration » de 2006, le Maroc et les pays européens ont une vision divergente du « processus de Rabat (23) ». Tandis que les acteurs européens y voient un moyen de consolider indirectement leur politique de sécurité migratoire, le Maroc y voit un levier diplomatique d'intégration continentale, une façon de participer à la construction d'un régime de coopération africain en matière de migration. Par ailleurs, présenté dans des termes plus diplomatiques, le fondement même du Processus de Rabat est de chercher des solutions qui satisfassent à la fois « les pays qui considèrent le développement comme une priorité pour réduire les flux migratoires et ceux qui, plutôt, souhaitent lutter contre la migration irrégulière (24) ».

La recherche par le Maroc d'une solution de compromis avec l'UE, et plus généralement la volonté d'identifier et de défendre les intérêts africains en matière migratoire, est aussi l'expression d'un opportunisme diplomatique lié aux impératifs dictés par sa politique africaine. La coopération africaine en matière de migration était au début des années 2000 fragilisée par

l'absence d'un mécanisme de gouvernance et de coopération intracontinental. Puis, la formulation d'une position commune sur la migration au sein de l'Union africaine en 2006 (qui excluait alors le Maroc) a jeté les bases d'un paradigme africain critique du paradigme européen, en soulignant que « la prise en charge de la migration illégale ou irrégulière s'est faite sur des considérations sécuritaires plutôt que dans un cadre de développement plus large intégrant la problématique de la migration dans les stratégies de développement (25) ». Cette déclaration promeut une meilleure harmonisation des lois et des stratégies africaines sur la migration, qui devraient reposer désormais sur des politiques de développement local plutôt que sur des politiques sécuritaires répressives. L'adoption par le Conseil exécutif de l'UA d'une « Feuille de route pour la politique migratoire » la même année a aussi contribué à poser les prémisses d'une harmonisation des politiques migratoires à l'échelle continentale. Le Maroc ne pouvait demeurer exclu d'un tel mécanisme de gouvernance.

Pour consolider sa politique africaine et tout en contournant l'obstacle posé par son exclusion de l'UA, le Maroc avait initié ses propres forums multilatéraux dans des domaines variés, une stratégie appliquée également dans le domaine de la migration. L'« Alliance africaine pour la migration et le développement », formulée en 2013, s'inscrit dans ce cadre. Elle fut présentée comme « une initiative axée sur une vision africaine commune et des principes humanitaires devant présider aux questions migratoires (26) », qui serait complémentaire des efforts déjà engagés par l'UA. En effet l'UA reconnaissait dans sa Position commune de 2006 que les flux migratoires étaient tout aussi bien dirigés vers l'Europe que vers un certain nombre de pays africains, mais la question des modèles d'intégration à privilégier, qui constitue l'une des priorités édictées dans la « Feuille de route pour la politique migratoire africaine » n'était pas véritablement approfondie. L'objectif final prôné demeurait la sécurisation accrue des frontières et la limitation des flux migratoires clandestins par le développement local. Par ailleurs, aucun des deux documents

(21) Discours du roi Mohammed VI lors du sommet de l'Union africaine à Kigali le 18 juillet 2016.

(22) Sur la notion de « genre discursif » voir : Beacco Jean-Claude (2004), « Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif », in *Langages*, n° 153, p. 109-119.

(23) « Conférence ministérielle euro-africaine sur la migration », Rabat, 2006.

(24) Voir le site officiel : <https://www.rabat-process.org/fr/>

(25) Union africaine, « Position africaine commune sur la migration et le développement », Réunion des experts sur la migration et le développement, Alger, avril 2006.

(26) « Discours de SM le Roi à l'occasion du 38^e anniversaire de la Marche verte », 6 novembre 2013.

élaborés en 2006 n'introduisait d'obligations pour les Etats membres de l'UA. Il s'agissait donc d'une approche *top-down* de la gouvernance qui demeurait incomplète. Dès lors, aucun mécanisme institutionnel dédié à l'accompagnement des Etats dans la mise en œuvre des principes édictés par l'UA ou à la sanction de l'irrespect des droits des migrants n'a été construit. L'Afrique demeure plus généralement le continent où les régimes d'immigration sont les plus restrictifs (1).

La fragilité de ce dispositif a été perçue par le Maroc comme une opportunité au moment de son retour à l'UA, en janvier 2017. Fort de son initiative pour une « Alliance africaine pour la migration et le développement » (et bien qu'elle ne soit restée qu'au stade d'initiative) et remarqué, plus généralement, pour la formulation d'une position différenciée sur la migration, le Maroc a obtenu la responsabilité du programme sur l'immigration de l'Union africaine. Il devra donc proposer un agenda d'action fidèle à sa posture diplomatique médiane, dont sa propre politique migratoire domestique devra en constituer le modèle. La capacité du gouvernement à ordonner à la politique intérieure ce que lui dicte sa politique étrangère n'est envisagée que parce que le système marocain possède la particularité d'être dirigé par une monarchie qui ne dépend pas des élections et de l'opinion.

Le système politique marocain permet une diplomatie migratoire

Ce n'est pas parce que cette diplomatie migratoire s'inscrit dans les intérêts politiques et économiques du Maroc qu'elle est mise en œuvre. Il ne suffit pas, en effet, qu'une diplomatie soit nécessaire pour que ce soit le cas. La politique européenne de contrôle des migrations ne va pas dans le sens des intérêts économiques et des politiques étrangères des États. C'est, au contraire, une politique coûteuse financièrement et diplomatiquement. Son but

ultime – empêcher les migrations Sud-Nord – est de plus hors d'atteinte. Il serait donc plus approprié d'en changer. Toutefois, du point de vue de la politique intérieure, ce n'est pas possible : avec plus ou moins d'intensité les gouvernants et leurs challengers doivent compter sur la xénophobie de leurs électeurs, qui les porte à restreindre l'immigration (Guiraudon, 1999) (2). Le traitement actuel des réfugiés suit la même logique. On pourrait, bien évidemment, dire la même chose à propos d'autres domaines de l'action publique articulant une position intérieure avec la conséquence de celle-ci sur la représentation extérieure des intérêts des États.

Il en découle que, si le Maroc peut se permettre la mise en œuvre d'une diplomatie migratoire aujourd'hui assez inédite, c'est sans doute parce que les gouvernants décidant de cette politique (a) ne sont pas dépendants de l'opinion quant à ce choix et/ou (b) que la xénophobie n'est pas présente dans l'opinion avec la même vigueur et les mêmes succès électoraux qu'elle l'est en Europe.

Du point de vue du fonctionnement des institutions, la première proposition (a) apparaît, de loin, la plus évidente. La Constitution et plus encore la pratique constitutionnelle établissent, au Maroc, deux exécutifs, l'exécutif représenté par le roi, qui ne dépend pas de l'élection, et celui représenté par le chef du gouvernement, qui dépend de l'élection. De fait, ces deux exécutifs ne sont pas égaux. Les grandes orientations politiques comme la détermination et la conduite de la diplomatie dépendent directement du souverain. Les acteurs politiques, de manière générale, s'inscrivent dans celles-ci, de sorte qu'un thème préempté par le roi échappe à son appropriation conflictuelle par les partis politiques. En France, par exemple, la façon de se positionner par rapport à l'immigration poursuit un but distinctif, de conservation et d'attraction d'un électorat. Au Maroc, cette stratégie n'est pas possible. Elle est d'autant moins possible que le souverain contrôle à la fois le ministère de l'Intérieur, autrement dit la politique sécuritaire, et le ministère des Affaires étrangères. Il est indéniable que l'impossibilité de transformer la thématique des migrants subsahariens en

(1) Czaika Mathias, Hein de Haas and Villares-Varela Maria (2017), *The evolution of global travel visa regimes: An analysis based on the DEMIGVISA database*, Working papers, International Migration Institute, University of Oxford.

(2) De manière significative, l'article montre notamment que les décisions prises vis-à-vis des immigrés varient en fonction du contexte de la décision et de sa plus ou moins grande dépendance vis-à-vis de l'opinion publique.

objet politique concurrentiel a un impact sur la possibilité de la traiter librement du point de vue des intérêts diplomatiques.

Cobb et Elder (1972) distinguent la mise sur « agenda public » de la mise sur « agenda gouvernemental ». On peut, bien sûr affiner cette distinction. Elle possède, toutefois, l'intérêt immédiat de nous montrer que les mises sur agenda gouvernemental, c'est-à-dire la définition d'une thématique comme nécessitant l'action gouvernementale, n'impliquent pas nécessairement la mise sur agenda public. Toutefois, cette condition n'est pas suffisante : il est difficile, en effet, que la mise sur agenda gouvernemental n'entraîne pas, à un moment donné, la mise sur agenda public. Autrement dit, les effets d'une politique se voient d'autant plus nettement que, s'inscrivant dans une politique étrangère, elle poursuit un but de communication. Ce faisant, elle devient nécessairement sensible à l'impératif d'éviter le blâme (Weaver, 1986). Cet impératif n'est pas propre aux gouvernants dépendant de l'élection, il s'impose de manière plus ou moins forte à tous les gouvernants dépendant du consentement des gouvernés et ne pouvant dépasser un certain seuil dans l'emploi de la violence en cas de dissentiment de l'opinion. C'est la situation dans laquelle se trouve le roi du Maroc : il peut gouverner sans dépendre de l'élection, mais en revanche il ne peut gouverner (précisément parce qu'il ne dépend pas de l'élection) sans former au moins un quasi consensus sur les décisions qu'il prend (Dupret et Ferrié, 2015).

Ceci nous ramène à l'autre partie de l'explication (b) : la xénophobie n'est pas présente dans l'opinion marocaine de la même manière qu'elle l'est dans les opinions européennes. Sur ce point nous nous appuyons sur les deux enquêtes de terrain qui suivent (voir *infra*). Il ne s'agit pas de prétendre qu'il n'y a pas de racisme au Maroc – ce serait ridicule – mais de constater que le sentiment vis-à-vis des migrants subsahariens ne saurait se résumer à cela et, surtout, que la perception de leur « altérité » ne représente pas un problème ou un objet de discussion quotidien comme ça peut l'être dans de nombreux pays européens. Il n'y a pas au Maroc cette crainte d'une sorte de « déclassé identitaire » palpable en Europe. Il est possible, en outre, que cette acceptabilité découle aussi du fait que la thématique de la migration ne soit pas un thème politisé – conséquence du point précédent – de sorte que l'opinion n'est pas « échauffée » par les débats

publics et les prises de position permanentes sur ce sujet.

De ce point de vue, l'autonomie de la diplomatie migratoire marocaine apparaît fondée tant sur les institutions, qui préservent une part de l'exécutif de la dépendance électorale vis-à-vis de l'opinion, que sur l'acceptabilité de la politique conduite. En même temps, il est clair que cette diplomatie valorise les migrants – ce qui est bien différent de la diplomatie européenne qui en fait soit des marchandises malmenées par les passeurs, soit des clandestins, bref des êtres dévalorisés ne donnant lieu qu'à une diplomatie défensive.

Bibliographie

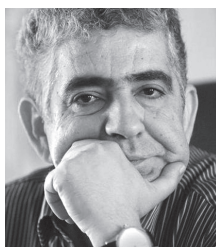
- Abourabi Youssera (2016), *Diplomatie et politique de puissance du Maroc en Afrique sous le règne de Mohammed VI*, thèse de doctorat, Université de Lyon Jean-Moulin, 512 p.
- Abourabi Youssera (2015), « Les relations internationales du Maroc », in Boudouin Dupret, Zakaria Rhani, Assia Boutaleb et Jean-Noël Ferrié (dir.), *Le Maroc au Présent*, Casablanca, Fondation Ibn Saoud.
- Alioua Mehdi (2013), « Le Maroc, un carrefour migratoire pour les circulations euro-africaines ? », in *Hommes et Migrations*, n° 1303, p. 139-145.
- Balzacq Thierry (dir.) (2011), *Securitization Theory. How Security Problems Emerge and Dissolve*, Londres, Éd. Routledge, coll. PRIOR, 258 p.
- Bamba Mamadou (2015), « Mobilité des musulmans ivoiriens au Maroc : entre formation islamique et tourisme religieux », in Nadia Khrouz et Nazarena Lanza (dir.) (2015), *Migrants au Maroc : cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Rabat, Konrad Adenauer Stiftung, 184 p.
- Beacco Jean-Claude (2004), « Trois perspectives linguistiques sur la notion de genre discursif », in *Langages*, n° 153, p. 109-119.
- Belguendouz Abdelkerim (2005), « Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union européenne : l'exemple du Maroc », in *Cultures & Conflits*, n° 57, p. 155-219.
- Buzan Barry, De Wilde Japp, Waever Ole (1998), *Security: A New Framework for Analysis*, Lynne Rienner Publishers, 239 p.

- Cobb Roger et Elder Charles (1972), *Participation in American Politics: The Dynamic of Agenda-Building*, Baltimore, John Hopkins University Press, 192 p.
- Coyault Bernard (2014), « L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation », in *L'Année du Maghreb*, n° 11, p. 81-103
- Czaika Mathias, Hein de Haas, Villares-Varela Maria (2017), *The evolution of global travel visa regimes: An analysis based on the DEMIGVISA database*, Working papers, International Migration Institute, University of Oxford, 40 p.
- Dupret Boudouin, Ferrié Jean-Noël (2015), « Local Truth Mechanisms. About Moroccan Political Consensus », in Manzo Gianluca (dir.) (2015), *Essays in Honour of Mohamed Cherkaoui*, Oxford, Bardwell Press, 858 p.
- El Qadim Nora (2015), *le Gouvernement asymétrique des migrations : Maroc/Union européenne*, Paris, Dalloz, 508 p.
- Byrs Elisabeth, Burpee Julia (2016), « Couverture médiatique de la migration : l'influence des différents médias sur l'opinion publique au Maroc », Etude, Rabat, Organisation Internationale pour la migration, 64 p.
- Gabrielli Lorenzo (2007), « Les enjeux de la sécurisation de la question migratoire dans les relations de l'Union européenne avec l'Afrique », in *Politique européenne*, n° 22, p. 149-173.
- Guiraudon Virginie (1999), « Jeux d'ombre et de lumière : les politiques envers les étrangers en Europe », in *Revue française de science politique*, vol. 49, n° 6, p. 755-782.
- Conseil constitutionnel des droits de l'homme (2006), « Rapport sur l'établissement des faits relatifs à l'immigration illégale : événements de Ceuta et Melillia durant l'automne 2005 », Rabat.
- Rioufrey Thibaut (2017), « Ce que parler politique veut dire : théories de la (dé)politisation et analyse du discours politique », in *Mots : les langages du politique*, vol. 3, n° 115, p. 127-144.
- Weaver Kent (1986), « The Politics of Blame Avoidance », in *Journal of Public Policy*, vol. 6, n° 4, p. 371-398.

Driss El Yazami : un parcours en récit...

Entretien avec Driss El Yazami

Président du Conseil national des droits de l'homme (CNDH)



Entretien réalisé par Sophie Bava et Mehdi Alioua en juin 2017

Une génération de l'indépendance...

Afriques en mouvement : Pouvez-vous vous présenter rapidement et ensuite nous dire ce que, du Maroc à la France et de la France au Maroc, vous avez apporté dans la vision d'aujourd'hui de la politique migratoire du Maroc ?

Driss El Yazami : Je suis né à Fès et je fais partie de cette première génération de l'Indépendance qui a bénéficié de l'école publique marocaine, mais qui avait aussi la chance d'avoir encore des enseignants de plusieurs nationalités, puisque nous avions des enseignants britanniques, américains, français et marocains, bien sûr. On fréquentait les instituts culturels de Fès comme le British Council, le Centre américain, l'Institut français, le Centre culturel égyptien à El Batha, mais aussi les ciné-clubs. En effet, le ciné-club était non seulement le lieu où nous découvriions une partie de la cinématographie mondiale, mais aussi un espace de socialisation politique. Dans mon lycée, il y avait un membre du comité de rédaction de *Souffles*, la revue engagée et

culturelle créée par Laabi. Les articles comme les poèmes publiés reflétaient d'une certaine manière cette révolte sourde et cette envie de changement que nous ressentions alors.

C'était une période, disons, de bouillonnement et de prise de conscience par la lecture, la fréquentation assidue des centres culturels, du ciné-club. Ma découverte de la revue *Souffles* dont un des collaborateurs, Bernard Jakobiak, enseignait au lycée Moulay Idriss, accompagne cette conscientisation progressive. J'ai eu mon baccalauréat en 1970, et je discutais beaucoup avec mes professeurs français de l'après-Mai 1968. L'objectif était de partir, puis de revenir pour changer les choses ici. J'hésitais entre trois métiers : professeur, journaliste ou réalisateur de cinéma. Mais l'essentiel était pour moi de partir. Un professeur nous répétait : « Derrière les murailles de Fès, il y a le monde. »

Après le baccalauréat je suis parti à Marseille avec une bourse française. À l'époque, notre problème était d'avoir une bourse française, car la bourse marocaine était garantie. J'ai été dans un premier temps inscrit par un conseiller de l'Ambassade de France à l'IDHEC pour faire des études de cinéma, mais je suis parti finalement faire une école de commerce. Ce conseiller, M. Charasse, m'avait

convoqué à Rabat et, connaissant la situation de ma famille (pauvre) et le fait que j'étais l'aîné, m'avait convaincu de changer d'orientation : « Ce n'est pas en faisant du cinéma que vous allez nourrir vos parents. Il faut faire autre chose ! »

Un tournant dans ma trajectoire

AEM : Et comment fait-on ce passage d'un militantisme un peu bouillonnant dans son pays à la défense des droits des immigrés en France ?

DEY : Je me suis donc inscrit à l'École supérieure de commerce Marseille, et c'est après avoir fait mon année de prépa et réussi le concours d'entrée à l'école que je découvre la question immigrée, un tournant capital dans ma vie et dans ma trajectoire...

Les événements de septembre 1970 en Jordanie avaient poussé de nombreux étudiants venus des pays arabes et installés en Europe à créer un peu partout, notamment en France, des « comités de soutien à la révolution palestinienne ». Ces comités s'étaient limités, pour certains, à intervenir dans les universités, et d'autres en étaient sortis et avaient décidé de mobiliser ce qu'il était convenu d'appeler à l'époque les « travailleurs immigrés ». C'est avec les Comités Palestine de Marseille et d'Aix-en-Provence que je découvre la surexploitation des Maghrébins, les hôtels sordides, le poids du racisme. De la propagande pour la Palestine nous passons progressivement à la lutte pour les droits.

L'étudiant militant expulsé de France

AEM : Rencontrer la classe ouvrière, c'était rencontrer les immigrés en France ?

DEY : Nous sommes dans la France de l'après-Mai 68, et la gauche comme l'extrême-gauche sont alors très puissantes. Le travailleur immigré est l'emblème même de l'ouvrier surexploité, fatalement appelé à s'émanciper et à libérer au passage l'humanité entière. C'est d'une certaine manière l'avant-garde

de la classe sociale d'avant-garde, et c'est dans ce bain culturel et politique, notamment celui des gauchistes, que nous baignons, même si notre mouvement, les Comités Palestine sont devenus à partir de l'été 1973 le Mouvement des travailleurs arabes, tient farouchement à son autonomie. Nous nous battons sur un double front : l'égalité des droits en France et « la révolution arabe » dans nos pays, et cela passait pour nombre d'entre nous par le fait de quitter les études « bourgeoises » et de s'établir comme ouvrier. Ce que je fis. Militer consistait à nos yeux d'aller sans répit de lutte en lutte : manifestations contre le racisme, grèves de la faim des sans-papiers, grèves des loyers contre ce que nous appelions alors les marchands de sommeil, etc. En 1973 à Marseille, nous avons organisé, suite à une série de meurtres racistes, une grève générale, suscitant alors une réaction hostile des syndicats et un article d'un des théoriciens de la gauche d'alors intitulé « A quand un syndicat arabe ? ». C'est dans ce contexte que je suis interpellé durant une grève de la faim d'une centaine d'ouvriers agricoles marocains au temple protestant de Maguelone à Montpellier et expulsé en janvier 1975 vers le Maroc. Arrêté, je suis détenu illégalement durant plusieurs semaines dans un centre secret de détention réservé alors aux seuls Marocains de l'étranger. Libéré, je recommence assez rapidement à militer avec un groupe d'extrême-gauche dont je cache dans mon domicile à Casablanca un dirigeant alors recherché. Au printemps 1976, une nouvelle campagne d'arrestations touche l'extrême-gauche. Mon jeune frère et des amis du garçon que je cache sont arrêtés. Au mois de mai, j'échappe de peu à l'arrestation, reste une année dans la clandestinité à Casablanca, caché jusqu'à ce que l'on arrive à me faire sortir du pays en 1977. Condamné par contumace à la prison à vie, je vis en France de 1977 à 1994, sans revenir au Maroc. On ne sera amnistié qu'en 1993.

Un nouveau statut et des engagements ciblés

AEM : Et en France à ce moment-là, en quoi consistait la suite de votre parcours ?

DEY : Réfugié statutaire, je participe à la création en mars 1979 à Paris du journal *Sans Frontière*. Outre le journalisme qui m'occupe jusqu'en 1986, les droits de l'homme au Maroc constituent mon

second centre d'intérêt. C'est durant cette période que je commence à m'intéresser à la question de l'islam en Europe et réalise en 1984, avec Bernard Godard, mon premier documentaire *France, terre d'islam ?* C'est ce qui me pousse à commencer à m'intéresser à l'histoire religieuse de la France et à la genèse et la philosophie de la laïcité française et européenne.

Avec *Sans Frontière*, journal militant, nous accompagnons les mutations de la société française, Ainsi, en 1983, nous sommes pleinement aux côtés des initiateurs de la marche pour l'égalité et contre le racisme, appelée aussi « marche des beurs ». Nous publions quelques mois après un numéro spécial, le dernier de *Sans Frontière*, titré *Tchao l'immigration*, pour bien signifier le passage de la génération des travailleurs immigrés à la génération des enfants d'immigrés. Nous décidons ensuite de préparer la sortie d'un nouveau titre, en phase avec cette nouvelle France qui se dessine : *Baraka*. La couverture du premier numéro, publié en 1986, est explicite : des enfants d'immigrés de toutes les couleurs. Assez rapidement, une crise éclate au sein du noyau à l'origine du journal. J'arrête le journalisme, quitte définitivement ce noyau militant maghrébin qui était le mien depuis 1972 et adhère à la Ligue française des droits de l'homme. J'avais décidé d'une certaine manière de quitter les origines et d'entrer enfin en France.

France des étrangers, France des libertés

AEM : Génériques est l'une des associations emblématiques sur les questions de l'histoire et de la mémoire des migrations en France. Est-ce que vous pouvez nous en parler un peu ?

DEY : Trois idées essentielles ont guidé l'action de Génériques, créée en 1987 : faire un travail académique sur l'histoire, être ambitieux sur le plan graphique des produits réalisés (les expositions en l'occurrence) et établir des partenariats avec les institutions. Cette idée d'un organisme de recherche et d'une agence de création culturelle sous forme associative était assez neuve à l'époque. En tout cas en France, contrairement aux États-Unis.

En parallèle, je milite à la LDH, à la Fédération internationale des ligues des droits de l'homme (FIDH) et au Réseau euroméditerranéen des droits de l'homme (REMDH). La question de l'islam politique est alors une des problématiques centrales, notamment après la suspension autoritaire du processus électoral en Algérie. Elle surgit et se mêle (dans une certaine confusion) avec tout le débat, de plus en plus polémique sur « l'islam diasporique (1) », avec notamment les premières affaires du foulard, l'affaire Rushdie, etc. La fréquentation des historiens et des sociologues m'amène progressivement à l'idée d'articuler en permanence militance et sciences sociales, conviction et connaissance. Et le compagnonnage des différentes écoles de pensée françaises (LDH, Ligue de l'enseignement, les diverses tendances des églises catholique et protestante, etc.) ont été aussi durant ces années une véritable école de formation, notamment sur l'épineuse question de la gestion pacifique du pluralisme.

Le travail avec les archivistes de la Direction des archives de France, quelle que soit leur position hiérarchique, a été une autre école qui m'a permis de comprendre l'importance de ces archives, mais surtout toucher du doigt ce que peut être un véritable service public que font vivre des agents habités par le sens du bien commun et du travail méticuleux et bien fait.

Le retour au Maroc en 1993 : « on n'émigre pas impunément »

AEM : Et le retour au Maroc ? Est-ce que vous pouvez nous parler de votre décision de rentrer au pays ?

DEY : Secrétaire général de la FIDH, je suivais les diverses étapes de la libéralisation politique au Maroc et j'ai bénéficié de la « grâce aministiantie » de 1993. J'ai commencé alors à venir régulièrement en vacances ou en mission pour la FIDH ou le REMDH. Entretemps, mon frère avait été libéré en 1984 et Driss Benzekri en 1991. L'arrivée au pouvoir de Sa Majesté le Roi Mohammed VI en 1999 ouvre de nouvelles perspectives. Lancement la même année d'une commission chargée d'indemniser les

(1) Titre d'un des premiers ouvrages sur l'islam en Europe publié en Belgique par Felice Dassetto et Albert Bastenier.

anciennes victimes, création en janvier 2000 par Benzekri et d'autres anciens détenus du Forum marocain pour la vérité et la justice, organisation en janvier 2001 avec Abdelaziz Bennani du congrès de la FIDH à Casablanca, le premier du genre dans un pays arabe. Je suis avec beaucoup d'intérêt le débat émergent au Maroc sur la justice transitionnelle (comment tourner la page du passé ?) et les initiatives innovantes de la nouvelle organisation que préside Benzekri que je vois régulièrement. J'essaie aussi de me documenter sur les commissions vérité. Suivant de près les efforts de Driss et de ses amis, je me disais que le Maroc verrait peut-être la création d'une telle commission et qu'il fallait s'y préparer. C'est la raison pour laquelle nous avons élaboré une convention en 2002 entre la FIDH, l'OMDH, l'AMDH et le Forum signée symboliquement à Kalaât M'gouna, à l'occasion de l'une de ces caravanes militantes organisées alors en direction des anciens centres de détention secrète, désormais fermés. C'est donc presque tout naturellement que Benzekri vient me voir à Paris pour me demander de faire partie de l'Instance équité et réconciliation (IER), créée en 2004, et que j'accepte après quelques consultations.

AEM : Comment s'est fait ce retour ?

DEY : Je crois que je n'ai jamais autant expérimenté la justesse d'une expression d'Abdelmalek Sayad, si mon souvenir est bon : « On n'émigre pas impunément. » J'avais changé et le pays aussi en mon absence. Je me sentais étranger presque tout le temps. À cet égard, le travail à l'IER, devenu au bout de quelques semaines un travail à plein temps et une action passionnante, m'a permis aussi de revenir progressivement au Maroc. Le retour (d'un expatrié) est au fond une nouvelle expérience d'intégration.

Du CCME au CNDH : la diaspora marocaine et les immigrés au Maroc : même combat !

AEM : De ce retour, qu'est-ce que vous pouvez nous dire, du passage du Conseil de la communauté marocaine à l'étranger (CCME) à la question des immigrés au Maroc avec le Conseil national des droits de l'homme (CNDH) ?

DEY : Les investigations de l'IER avaient démontré que la répression de l'État s'était étendue au-delà des frontières et avait touché les migrants marocains avec, dans certains cas, la complicité active des amicales créées dans les années 70. Considérant que l'immigration marocaine avait elle aussi droit à une sorte de réparation collective, l'IER avait émis plusieurs recommandations la concernant. C'est dans ce cadre que le roi Mohammed VI confie au Conseil consultatif des droits de l'Homme (CCDH), désormais présidé par Benzekri, le soin d'émettre un avis consultatif sur la création d'un conseil dédié à la communauté et que Driss me confie la responsabilité d'animer un groupe de travail chargé d'élaborer le projet de cet avis, qui sera adopté en plénière du CCDH en octobre 2007, quelques mois après la disparition, en mai 2007, du regretté Benzekri. Il y a comme vous le savez de nombreux conseils de la diaspora dans le monde, mais je crois que le conseil marocain est le seul à avoir été établi suite à de vastes consultations, supervisées par un groupe de travail composé de membres du CCDH, dont feu Berdouzi, et d'acteurs actifs à divers niveaux dans l'immigration. Il y a eu ainsi quatre séminaires thématiques organisés au Maroc, vingt pays visités, l'administration d'un questionnaire à près de 1 000 personnes.

L'avis du CCDH tenait sur une vingtaine de pages et donnait un aperçu de l'histoire et des mutations de la migration marocaine, faisait un bilan des politiques publiques du Maroc à son égard, proposait les premiers éléments d'une politique publique rénovée et les principaux critères auxquels devait obéir la composition de ce conseil (2). Cet avis voulait attirer l'attention sur les mutations essentielles de l'émigration dont, notamment, sa mondialisation, le vieillissement des premières générations et l'émergence des nouvelles générations, les processus d'enracinement des populations en cours dans les divers pays d'installation, le développement significatif du niveau culturel d'une partie des migrants marocains, etc. Nous souhaitions aussi mettre l'accent sur la diversité des attentes des populations émigrées en matière culturelle, de participation au développement du pays, etc. Une idée courait tout au long de cet avis : changer les perceptions que les Marocains de l'intérieur avaient de leur diaspora, des émigrés et de leurs enfants du Maroc.

(2) <https://cndh.ma/fr/memorandums/avis-consultatif-sur-la-creation-du-conseil-de-la-communaute-marocaine-letranger>

C'est à ce travail que le CCME une fois créé s'est attelé par l'organisation de rassemblements tels que les rencontres annuelles « Marocaines d'ici et d'ailleurs » (Marrakech, Bruxelles, Montréal), la première rencontre internationale des conseils de l'immigration (Rabat), de nombreux séminaires thématiques (personnes âgées, *kafala*, islam, mobilisation des compétences, contribution au développement local, enseignement de l'arabe, etc.) et une politique éditoriale active avec la publication de dizaines d'ouvrages. Le CCME a été aussi très actif sur le plan culturel, avec notamment la tenue d'un stand au Salon du livre de Casablanca, le soutien à des expositions, des festivals de cinéma...

La place réservée aux migrants marocains et à leurs descendants dans la Constitution de 2011, la référence explicite faite au droit international des droits de l'homme (3) et la reconnaissance par le Maroc de leur double appartenance (4) consacrent cette nouvelle approche officielle adoptée envers des citoyens expatriés et leurs descendants. C'est en fait la démocratisation de la « politique de la diaspora » entreprise par l'État depuis très longtemps et qui s'était illustrée par une implantation bancaire active et soutenue, un encadrement autoritaire dans les années 70 et plus libéral après, une attention permanente au culte et à l'enseignement de l'arabe, une politique d'accueil très active lors des vacances, etc. On a tendance à l'oublier, mais le Maroc est le premier pays qui a fait élire des députés de l'immigration, dont feu Akka Ghazi (syndicaliste célèbre au début des années 80 en France) qui vient tout juste de nous quitter.

La question migratoire au Maroc même a été prise en compte en parallèle et de manière progressive.

Ainsi, un premier rapport du CCDH est publié en 2005 suite aux événements de Sebta et de Mellilia à l'automne 2015 (5). En 2011, la nouvelle

(3) « Le Royaume du Maroc œuvre à la protection des droits et des intérêts légitimes des citoyennes et des citoyens marocains résidant à l'étranger dans le respect du droit international et des lois en vigueur dans les pays d'accueil (article 16, alinéa 1). »

(4) « Il veille au renforcement de leur contribution au développement de leur patrie, le Maroc, et au resserrement des liens d'amitié et de coopération avec les gouvernements et les sociétés des pays où ils résident ou dont ils sont aussi citoyens (article 16, alinéa 2). »

(5) https://cndh.ma/sites/default/files/documents/CCDH_BLEU_17X24_FR-2.pdf

Constitution inscrit dans son préambule le principe de non-discrimination et consacre dans son article 30 le droit d'asile, l'égalité des droits entre nationaux et étrangers et la possibilité pour les étrangers de participer, sous certaines conditions, aux élections locales (6).

Mais c'est en septembre 2013 qu'il y a le tournant décisif, avec le lancement de la nouvelle politique migratoire, conformément aux orientations royales suite à la publication du rapport du CNDH.

On a toujours fait partie du réseau africain

AEM : Et donc la régularisation qui est lancée, une politique publique qui se met en place et le retour du Maroc dans l'UA, y a-t-il un lien entre tout ça ?

DEY : Il y a d'évidence une convergence stratégique pour retrouver nos racines africaines. Dans la lignée des nombreuses initiatives royales, le secteur privé, le monde académique, certaines institutions publiques, les artistes et les festivals multiplient les initiatives ou redoublent d'efforts. Comme ce que le CNDH et le festival Gnawa ont fait il y a quelques années en consacrant trois éditions de leur forum aux droits de l'Homme en Afrique. Pour le CNDH, les liens sont relativement anciens, puisque nous faisons partie depuis sa création du Réseau africain des institutions nationales des droits de l'Homme (RINADH) que nous avons d'ailleurs présidé entre 2009 et 2011. C'est ce choix stratégique que la Constitution de 2011 avait consacré en faisant de l'africanité un des affluents de l'identité marocaine. Et à cet égard, je ne suis pas sûr que toute la société a intégré dans ses profondeurs ce choix et soit assez mûre pour en comprendre tous les effets.

(6) « Les ressortissants étrangers jouissent des libertés fondamentales reconnues aux citoyennes et aux citoyens marocains, conformément à la loi. Ceux d'entre eux qui résident au Maroc peuvent participer aux élections locales en vertu de la loi, de l'application de conventions internationales ou de pratiques de réciprocité. »

Une conscience de l'africanité ?

AEM : Quand avez-vous eu cette prise de conscience de l'africanité marocaine ?

DEY : Ayant grandi à Fès, à l'entrée de la médina, les images des pèlerins d'Afrique venant à la Zaouia Tidjania font partie de mes souvenirs d'enfance et de jeune adolescent. Mais la prise de conscience de cette africanité a été progressive. Par des lectures, bien évidemment, surtout littéraires, par le *melting pot* que fut le journal *Sans frontière*, mais aussi par le monde des droits de l'homme. J'ai vécu le processus de mondialisation de ces droits, de l'internationalisation de la FIDH, avec les deux premiers congrès tenus en Afrique, à Dakar puis à Casablanca, et l'élection du premier président non européen de la Fédération, mon ami Sidiki Kaba du Sénégal, élu justement lors du congrès de Casablanca en 2001.

On a beaucoup de cartes en main, comme pays et comme continent

AEM : Quels sont les grands enjeux aujourd'hui sur les questions migratoires, et quel rôle peut jouer le Maroc ?

DEY : Le débat sur la migration et les mobilités humaines s'est incontestablement internationalisé et touche pratiquement toutes les sociétés avec deux phénomènes qui étaient, me semble-t-il, confinés à l'Europe, mais qui se sont diffusés à l'échelle mondiale : une médiatisation

échevelée et l'instrumentalisation politique. Les connaissances académiques accumulées au niveau international, et qui peuvent contribuer à une réflexion raisonnée, sont quasiment absentes des polémiques nationales qui tiennent lieu de débats. La concentration des grands médias internationaux sur ce qu'ils ont appelé « la crise migratoire » récente cache les dynamiques essentielles en cours : développement des migrations Sud-Sud, transformation de nombreux pays en terres à la fois d'émigration, de rebond et d'immigration, enracinement des populations d'origine étrangère dans les vieux pays d'immigration, notamment dans le Nord-ouest européen, rajeunissement, féminisation et vieillissement des populations immigrées, développement du niveau culturel des migrants, dont une proportion non négligeable participe de plus en plus à la circulation internationale des élites professionnelles, etc.

C'est dans ce contexte qu'interviennent les efforts récents des Nations Unies qui ont abouti à l'adoption du Pacte global sur la migration, qui sera adopté officiellement à Marrakech en décembre 2018. Quelle que soit notre appréciation du texte négocié, il peut constituer une avancée relative dans la gouvernance mondiale des migrations. Mais je ne pense pas qu'il réglera définitivement cette question d'une gouvernance internationale.

Partant, la feuille de route présentée par le roi Mohammed VI au dernier sommet de l'Union africaine, et la politique migratoire initiée par le Maroc depuis septembre 2013 sont riches de promesses si les efforts entrepris sont approfondis, régulièrement évalués et mis à jour. C'est donc au niveau continental africain, au niveau des sous-régions et au niveau national qu'il faut développer des initiatives, des échanges de bonnes pratiques et la coopération, et le Maroc peut jouer un rôle essentiel dans ce cadre.

24 heures au sein du GADEM

Entretien avec Hicham Rachidi, ancien Président du GADEM

Groupe antiraciste d'accompagnement et de défense des étrangers et migrants



Entretien réalisé par Bouchra Sidi Hida, sociologue, CODESRIA, Dakar, chercheuse associée au LMI-MOVIDA

Créé en décembre 2006, le Groupe de défense et d'accompagnement des étrangers et migrants (GADEM) est une association de droit marocain. Elle est régie par le dahir de 1958 relatif aux droits d'association, modifié et complété par la loi n° 75-00. D'après Hicham Rachidi (1), l'un des membres-fondateurs et responsable au GADEM, l'idée de créer une association de plaidoyer pour la défense des droits des étrangers et des migrants

est survenue à la suite de la mort de quatorze migrants, tués par les forces de l'ordre espagnoles et marocaines au moment où ils tentaient de passer le grillage de Ceuta (Sebta) et Melilla (Melillia) pour faire la traversée vers Europe en septembre 2005. Cet événement dramatique, explique-t-il, a été suivi de l'arrestation et du refoulement de migrants de l'Afrique de l'Ouest en situation administrative irrégulière vers les frontières avec l'Algérie.

Ces opérations de ratissage et de reconduite ont été observées par des membres-fondateurs du GADEM, militant et travaillant depuis plusieurs années sur les questions migratoires. Ils se sont rendu compte que les procédures reconnues par la législation marocaine en vigueur, notamment la loi n° 02-03 relative à l'entrée et au séjour des étrangers au Maroc, à l'émigration et l'immigration des personnes en situation administrative irrégulière, n'étaient pas respectées (respect des procédures des questions individuelles, des droits de recours, les délais de garde à vue, l'interdiction des reconduites, les expulsions collectives, l'interdiction d'expulser les femmes enceintes et les enfants mineurs...). Ces constats ont permis aux militants du GADEM de mener une réflexion sur la création d'un outil associatif qui sensibilise sur la nécessité de respecter les procédures prévues par la loi.

(1) Entretien réalisé en mai 2017 avec Hicham Rachidi, responsable au GADEM et membre fondateur. Natif de Khouribga, ville minière, Hicham Rachidi a obtenu après le baccalauréat une licence en philosophie et une licence en droit à l'Université Mohammed V de Rabat. De retour à Khouribga et durant trois années de chômage, Hicham a pu développer une nouvelle carrière dans le domaine social, notamment avec la société civile, en mobilisant des techniques de management et de plaidoyer des associations. À partir de 2000, il a créé, avec les familles des victimes de la migration clandestine, une première association sur cette thématique : Amis, familles et victimes de la migration clandestine à Khouribga (AFVIK) dans les douars de Tagzirt, Fkih Ben Salleh, Khouribga, zone appelée « le triangle de la mort ». Il a participé au reportage de l'émission *Grand Angle* de Rida Benjelloun sur la migration clandestine. De retour à Rabat, il a entamé sa carrière professionnelle dans l'Amicale marocaine des handicapés, en partenariat avec Handicap international, et ensuite dans réseau des droits des personnes handicapées dont il était le président. Aujourd'hui, Hicham Rachidi est expert de la société civile et travaille à son compte depuis 2013.

Cependant, l'inscription du qualificatif « raciste » dans le GADEM a suscité une polémique et un débat autour de la présence ou non de racisme au Maroc, retardant de sept ans la reconnaissance officielle du GADEM, puisque les autorités estimaient qu'il n'y avait pas de racisme au Maroc. Néanmoins, cette question demeure polémique et continue à opposer ceux qui pensent qu'il existe effectivement du racisme au Maroc, ceci en se référant à des événements survenus entre des Marocains et des migrants en situation irrégulière, et ceux qui ne le pensent pas. Certains considèrent qu'au Maroc le racisme est latent en se référant à certains faits divers comme celui de 2014, dans le quartier Boukhalef à Tanger, où un groupe de Marocains a attaqué des Subsahariens, les contraignant à quitter les maisons qu'ils occupaient sans payer de loyer. Ils estiment que le racisme est diffus, nourri par l'histoire et par les difficultés sociales (2).

Mehdi Alioua, sociologue et président du GADEM de 2011 à 2018, appuie cette perception en se référant à l'histoire : « La couleur de peau est toujours associée à un statut inférieur. Des tribus pratiquaient l'esclavagisme dans tout le Maghreb, et c'est resté dans l'imaginaire collectif. L'esclavage et la chosification du corps est la forme la plus extrême du racisme (3). » D'autres, en revanche, réfutent qu'il y ait du racisme au Maroc et pensent qu'il y a eu un transfert de perception de ce qui se pratiquait en Europe par des chercheurs qui méconnaissent l'histoire et la culture marocaines. Avec humour, un jeune Marrakchi (4), se pose la question de savoir si on peut qualifier un peuple de raciste alors même qu'il se livre à des jeux de surnoms qu'il s'applique à lui-même tous les jours. Mais, la question reste posée par manque d'études susceptibles de combler ce vide de connaissances.

Dans le cas du GADEM, le choix d'introduire le qualificatif « antiracisme » était fondamental, estime Hicham Rachidi, parce que lors des opérations de ratissage, d'arrestation et de reconduite des migrants, les fondateurs du GADEM se sont rendu compte que

le déterminant des arrestations était la couleur de la peau. Discriminatoire et raciste, cette politique a touché 3 500 personnes d'origine africaine de couleur noire, alors que les migrants qui étaient d'origine asiatique, américaine et européenne n'étaient pas visés par ces opérations. Ce n'est qu'en 2013 que le GADEM a été officiellement reconnu par les autorités. Hicham Rachidi pense que l'histoire a donné raison aux fondateurs de l'association, étant donné qu'actuellement la politique publique du Maroc est tournée vers l'Afrique noire et se construit autour de l'antiracisme.

L'objectif du GADEM est de contribuer à la lutte contre l'exclusion des migrants et la reconnaissance des droits des étrangers et des migrants (incluant les réfugiés et les demandeurs d'asile). Pour y parvenir, il a choisi d'agir tant sur le plan juridique que politique. En effet, le GADEM a créé trois volets d'activités : le volet « droit des étrangers », le volet « plaider » et le volet « interculturel et discrimination ». Ces activités ont été mises en place en partenariat avec des institutions, des fondations et des ONG internationales (Global Fonds for Human Right, Rosa Luxembourg, Direction de la coopération humanitaire suisse, CIMADE, CARITAS Maroc, Terre des hommes, GISTI, Migreurop, Oxfam Novid...). Le personnel du GADEM est composé de huit permanents et de plusieurs volontaires.

Au Maroc, à l'exception du CNDH, le GADEM n'a toutefois ni partenaires publics, ni partenaires privés. Est-ce par peur des associations de plaider ou pour d'autres considérations comme préserver l'autonomie de l'association ? « On ne finance que les associations de services, pas les associations de plaider qu'ils (les pouvoirs publics) assimilent à l'opposition par référence à l'histoire des associations de plaider marocaines, par méconnaissance du plaider. C'est très rare que des associations de plaider reçoivent des financements locaux, explique Hicham Rachidi, alors même que nos recommandations sont pesées, mesurées, réalistes, applicables et "smart". »

Avant la mise en place de la nouvelle politique migratoire, le GADEM a aidé à la structuration des migrants en situation irrégulière en les appuyant au sein d'une plateforme communautaire. Ils ont ainsi acquis une place au sein de l'espace public marocain et ont été introduits dans des réseaux leur permettant d'obtenir des financements. Aujourd'hui, la reconnaissance des associations de migrants par les autorités marocaines leur permet d'être plus autonomes, de se prendre en charge. Les migrants ont acquis des techniques managériales qui leur permettent de mieux s'organiser. La politique de

(2) Bozonnet Charlotte, 2017, « Au Maghreb, le racisme anti-noirs persiste » [en ligne], consulté le 23/11/2017. URL : https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/11/23/au-maghreb-la-persistence-d-un-racisme-anti-noirs_5219175_3212.html

(3) *Ibidem*.

(4) Entretien réalisé au Maroc en mai 2017. Un jeune Marocain explique qu'entre copains chacun donne à l'autre un surnom, par exemple « Lwiyen » (ou coloré) quand il s'agit de quelqu'un de basané et il a pris un bain de soleil, « Blek » (blond) quand il s'agit d'un blond ; ou il est surnommée par son comportement. Parfois, des mamans qui croient au mauvais œil – partant du fait que tout le monde peut toucher du mauvais œil, même elles – quand elles jouent avec leurs fils, elles leur donnent des surnoms, par exemple « moustique » pour prémunir leurs fils du mauvais œil.

financement du GADEM consiste à établir une stratégie d'action sur trois années, qu'il soumet ensuite aux partenaires pour financement. Voulant garder son autonomie et suivre ses objectifs, le GADEM est réticent face à l'approche par projet, qui contraint à s'inscrire dans la stratégie du bailleur de fonds.

Durant sept ans, jusqu'en 2013, le GADEM a élaboré des rapports, des mémorandums et a mené des campagnes de sensibilisation à l'encontre des politiques basées uniquement sur la sécurité et la répression. Les observations menées par le GADEM ont en partie été prises en compte par le rapport du Conseil national des droits de l'homme (CNDH) en faveur d'une nouvelle politique migratoire, et dont le roi Mohammed VI a été le promoteur. Le GADEM a fait le choix de s'y inscrire pour assurer sa réussite. L'association considère qu'elle doit « être là pour faire en sorte que la communication avec la population soit fluide, que les mécanismes qui sont mis sur pied au niveau de l'Administration, notamment le ministère chargé des Marocains résidant à l'étranger, puissent disposer de (son) listing, de (ses) bases de données, de (son) expertise ». Le GADEM a également participé avec le CNDH à la Commission nationale de suivi et de recours et a assuré le monitoring de la phase de régularisation dans sa première étape. Créée en juin 2014, la Commission est constituée de représentants de CNDH, du gouvernement et de dix membres de la société civile. Comme son nom l'indique, elle a pour rôle, de piloter le projet de régularisation exceptionnelle des migrants en situation irrégulière lancé en janvier 2013 et s'inscrivant dans le cadre de la nouvelle politique migratoire marocaine, d'assurer le suivi de l'opération de régularisation et le recours en cas de refus d'un dossier. Elle peut également redéfinir les critères d'éligibilité, formuler des avis et recommandations aux responsables chargés de l'opération de régularisation.

Le GADEM continue à s'inscrire dans une démarche constructive pour faire réussir cette politique migratoire dont les chantiers avancent à différentes vitesses pour des raisons budgétaires. À titre d'exemple, le chantier de l'accès aux soins est moins avancé que celui de l'éducation des enfants. Mais la régularisation des migrants en situation administrative irrégulière a été pour le GADEM une réussite, de même que la reconnaissance des associations de migrants : « Ce sont des chantiers qui ont beaucoup de succès et d'efficacité et sont organisés différemment. Il est probable qu'en l'absence de financement, des chantiers avancent moins que d'autres. Si vous prenez la stratégie

d'asile élaborée en 2014, on se serait attendu à ce que le budget de la loi de finances adoptée en 2015 reprenne le financement de cette stratégie multidimensionnelle, il n'en est rien, ni celui de 2017. L'expression de la mise en œuvre des politiques est le financement » explique Hicham Rachidi.

Par ailleurs, la communication stratégique autour de la politique migratoire est importante à différents niveaux, selon le GADEM. Le premier niveau concerne la population marocaine qui a oublié qu'elle était issue d'une succession d'immigrations de différentes origines. La population marocaine doit être plus tolérante et éviter les discriminations raciales. Aujourd'hui, la question migratoire a une visibilité particulière : elle est inscrite dans un contexte politique où les espaces de liberté de circulation qui entourent le Maroc sont ceux de l'Union africaine (UA) et de la CEDEAO. Hicham Rachidi souligne : « Cette zone est devenue un espace-tampon où les personnes en mobilité transnationale se trouvent piégées en l'absence d'une politique d'intégration dans les pays du Maghreb. Le Maroc est en avance sur les autres pays du Maghreb. Il y a un début de communication qui fait que cette politique migratoire marocaine est comprise et acceptée au niveau national et international. »

Le deuxième niveau de communication est la politique africaine du Maroc. Conscient de l'ouverture du Maroc sur ses origines africaines, il convient de prendre en considération que la question de la régularisation des sans-papiers est un outil de cette politique. Elle est visible et concrète pour les gens de terrain et pour les migrants eux-mêmes, explique Hicham Rachidi : « Nous qui sommes du terrain, nous remarquons cela, elle est concrète pour ceux ou celles qui voyaient les personnes en uniforme et se cachaient. Aujourd'hui, ils ont une autorisation pour chercher du travail inscrite sur leur carte d'immatriculation. De même, la mesure prise par sa Majesté concernant la carte d'immatriculation d'une durée de trois ans est aussi concrète, de même que les circulaires pour l'ouverture des écoles aux enfants de migrants, c'est aussi une réalité, le financement des associations pour assurer le culturel et apprendre aux enfants de migrants la culture et la langue arabes, c'est aussi du concret. »

Mais la réussite de la politique migratoire nécessite également la mobilisation et la coordination de tous les acteurs : les pouvoirs publics, la société civile, le secteur privé et la population, chacun à son niveau de responsabilité.

FORMATION ET RENFORCEMENT DE CAPACITES

« Former, c'est influencer »

Le GADEM a développé une expertise reconnue en matière de formation et d'appui/coaching des structures et personnes formées. Ces formations peuvent être organisées au sein des locaux du GADEM ou selon les besoins, dans d'autres régions du Maroc. L'association met en œuvre directement les formations ou peut intervenir en formation de formateurs-formatrices. Les modules de formations développés par le GADEM s'adaptent selon les besoins et les publics visés.

Nos modules de formations s'adaptent aux besoins, sont évolutifs et se basent sur :

- Une approche inclusive basée sur les droits humains
- Des exercices pratiques, le travail en groupe, l'interactivité et la co-construction
- Le souci d'une collecte efficiente et de recoupement de données en vue de renforcer la crédibilité et contribuer de manière efficace au changement de politiques migratoires et à un plus grand respect des droits humains.

Module de formation - tronc commun

- Migrations, De quoi parle-t-on ?
- Droit international et migrations (y compris l'asile)
- Politiques migratoires
- Cadre juridique général relatif aux droits des étrangers au Maroc

Module de formation relatif aux droits des étrangers adapté aux besoins des non juristes

- l'entrée sur le territoire marocain
- le séjour au Maroc - titre de séjour
- le séjour en situation administrative irrégulière
- la sortie volontaire du territoire
- l'éloignement forcé du territoire (expulsion et reconduite à la frontière)
- l'asile
- le statut personnel et familial (principalement état civil et mariage mixte)
- la situation des femmes en migration
- l'accès à la santé
- l'accès à l'éducation
- l'accès à la justice et droit de défense

Module de formation pour « un mieux vivre ensemble »

- Echange interculturel
- Déconstruire les préjugés et stéréotypes sur les migrations et les migrant-e-s
- Comprendre les discriminations pour mieux les combattre
- Formation à l'utilisation de la mallette pédagogique « Vivre ensemble au Maroc »

Module de formation sur les techniques de plaidoyer pour la défense des droits des personnes en migration

- Adaptation du plaidoyer au niveau national (connaissance du paysage institutionnel et culturel, portes d'entrée et adaptation du message en fonction des cibles identifiées, choix des stratégies (sensibilisation, partenariat, judiciaire, etc.)
- Plaidoyer au niveau régional et international (organes de suivi des traités internationaux et mécanismes spéciaux), techniques de reporting et de capitalisation, coordination du plaidoyer et réseautage, etc.)
- Comprendre l'approche basée sur les droits humains
- Introduction à la collecte de données en vue de documenter des violations de droits humains.

Module de formation spécifique pour les acteurs/actrices de droit (niveau d'expertise)

- Introduction de recours judiciaires en matière de droits des étrangers (précaution à prendre en amont, bien préparer le recours, ciblage, construction de la stratégie de défense, etc.)
- Cadre juridique national, droit comparé et jurisprudence (utilisation des arrêts obtenus par le GADEM dans le cadre des litiges stratégiques, etc.)



54 avenue de France
appartement 3
Rabat Agdal
MAROC

+212 537 77 10 94

contact@gadem-asso.org

WWW.GADEM-ASSO.ORG



Le Groupe antiraciste d'accompagnement et de défense des étrangers et migrants (GADEM) : Association de droit marocain créée le 18 décembre 2006.

LA MISSION DU GADEM

Participer à la mise en œuvre effective des droits des étranger-e-s et des personnes en migration.

Œuvrer pour le respect de la dignité et l'égalité de traitement pour tou-te-s et contre toutes les formes de discrimination et de racisme.

Afin de répondre à cette mission, le GADEM s'est fixé comme objectif de contribuer à la sortie de l'exclusion et à la reconnaissance des droits des étranger-e-s et des personnes en migration.



Le GADEM promeut une manière différente de traiter des questions migratoires : Nous utilisons « personne en migration » et invitons à bannir le concept de « migration illégale ». Le GADEM ne fait aucune distinction de statut juridique et administratif. Ce terme inclut donc les demandeurs-demandeuses d'asile et les réfugié-e-s (ce qui ne porte pas préjudice à la définition du droit international du réfugié) et toutes personnes en migration quelque soit sa situation administrative. Le terme « non ressortissant-e marocain-e/étranger-e » est également utilisé pour parler plus largement des personnes qui ne possèdent pas la nationalité du Maroc ou du pays dans lequel elles se trouvent. Celui-ci ne sous-entend donc pas forcément la question de mobilité, puisque l'on peut ne pas avoir la nationalité du pays dans lequel on se trouve sans jamais avoir migré. Par exemple, une personne qui est née au Maroc et qui y vit, mais qui n'a pas la nationalité marocaine.

LES MÉCANISMES D'INTERVENTION DU GADEM

CONFLUENCES MAROCAINES

Ce volet vise à contribuer au changement de regard sur les personnes en migration et encourage la rencontre entre les différentes populations du Maroc et les non ressortissant-e-s pour une meilleure connaissance de l'autre et « un mieux vivre ensemble ». Espace de rencontres pluriculturelles, il fait de la lutte contre toutes les formes de discriminations et le racisme un objectif fondamental.

Des histoires d'amour et d'amitiés se sont nouées dans le cadre des activités de ce volet : « Fatoumata B. et H'imed T., se sont rencontrés en 2010 lors d'un tour causerie, depuis ils ne sont plus jamais quittés... ».

Le volet Confluences marocaines organise chaque année le festival Migrant'scène, un espace de rencontres, d'échanges et de créations cosmopolites. Au sein de ce volet, le GADEM développe des outils de sensibilisation et de développement de capacités qui ciblent des publics de tous âges et de tous horizons afin de participer à la déconstruction des préjugés et stéréotypes sur les migrations.

DROIT DES ETRANGERS

Au sein de ce volet, le GADEM apporte écoute, orientation, conseils juridiques, accompagnement administratif et quand c'est nécessaire, provoque des litiges stratégiques en sollicitant le juge administratif pour contrôler les décisions de l'administration en matière de condition des « étrangers au Maroc ».

Le GADEM a contribué à la relaxe d'un grand nombre de non ressortissant-e marocain-e-s, victimes de vices de procédures lors des opérations de contrôle et de reconduite vers les frontières terrestres du Maroc.

Ce volet accompagne certaines situations en lien avec des avocat-e(s), élabore et diffuse des outils de vulgarisation et d'analyse relatifs aux droits des étrangers, assure le suivi des évolutions du cadre juridique et législatif, et de son application sur le terrain ; compile les décisions de justice et la jurisprudence ; observe les violations des droits et forme les acteurs-actrices de droit.

PLAIDOYER ET DOCUMENTATION

Le volet Plaidoyer et documentation a pour objectif de participer au respect des droits des personnes en migration et des non ressortissant-e-s marocain-e-s à travers la sensibilisation, et la communication auprès des décideurs politiques, des organisations internationales et de l'opinion publique, et le plaidoyer relayés au niveau national, régional et international.

Ce volet central du GADEM se nourrit des activités menées au sein des volets Droits des étrangers et Confluences marocaines grâce au travail d'analyse, d'observation et de capitalisation.

AGIR SUR LE TERRAIN EN LIEN AVEC LES PREMIER-E-S CONCERNE-E-S

Depuis sa création, le GADEM a maintenu une implication de terrain forte qui lui permet d'assurer un suivi des violations des droits des personnes en migration et de la situation générale des non ressortissant-e-s marocain-e-s.

L'association a également ancré son action dans le tissu associatif marocain entretenu une étroite collaboration avec les principaux concernés-e-s que sont les personnes en migration, les organisations et les communautés qui se mobilisent pour défendre leurs droits, ainsi qu'avec des associations de défense des droits humains et de soutien aux migrant-e-s et réfugié-e-s.

LE TRAVAIL EN RÉSEAU

Le GADEM participe activement à différents réseaux associatifs nationaux et internationaux. Il est notamment impliqué dans la dynamique du Forum social maghrébin et membre du réseau euro-africain Migreurop et du collectif Louina Tounkaraké (dont sont membres des organisations d'Algérie, Côte d'Ivoire, France, Mali, Maroc, Mauritanie, Niger, Sénégal et Tunisie).

Cette implication au sein de réseaux associatifs larges, combinée à son action de terrain, permet au GADEM d'assurer une fonction de veille et d'être réactif dans son plaidoyer comme dans la défense des situations juridiques qui lui sont soumises.



La recette du Ceebu jën (riz au poisson)

Par Aminata et Thierry Debris-Guisse



Ingrédients nécessaires à la préparation du Ceebu jën

Pour 6 personnes
Durée : 2h minimum

1 gros poisson (750 g à 1 kg) type Mérrou (thiof), Capitaine, Dorade (choisir un poisson qui se tient bien à la cuisson), 1 kg de riz, 1/4 de litre d'huile, 250 g de tomates concentrées, 1 piment, 3 gousses d'ail, poivre, sel, 1 bouillon-cube, 2 aubergines amères, 4 carottes, 1/2 chou découpé en 2, 6 gombos, 4 tomates fraîches, 2 navets, 1 poivron vert, 1 morceau de potiron, 1 manioc, 1 petit morceau de yët (escargot fumé), 1 morceau de guedj (poisson séché),

2 oignons, oignons verts (tiges), persil plat, coriandre feuille, 4 gousses de tamarin, une poignée de bissap blanc, 1 citron.

Préparation du Ceebu jën

Bien laver le poisson et le découper en morceaux.

Préparer la farce (« roof ») en réduisant en pâte (au mortier ou au mixeur) ail, persil plat, coriandre, oignon vert, sel, poivre.

Inciser le poisson et y placer la farce.

Laver et découper en carré les 2 oignons, les tomates fraîches et le poivron vert.

Laver le morceau de yët.

Dans une marmite assez grande pour contenir le kilo de riz, faire chauffer légèrement le ¼ de litre d'huile. Dès que l'huile commence à chauffer y déposer les morceaux d'oignon et de poivron vert. Quand oignon et poivron sont dorés, ajouter le morceau de yët. Ensuite incorporer le concentré de tomate. Bien mélanger l'ensemble.

Après 5 mn de cuisson, ajouter les morceaux de tomates fraîches. Ajouter le bouillon-cube, diminuer le feu et laisser mijoter un petit moment le mélange jusqu'à ce l'huile remonte légèrement.

Rajouter de l'eau (« ñuluk ») en vue de la cuisson du riz puis y placer les légumes entiers. Les légumes doivent flotter.

Dès que l'ensemble arrive à ébullition, y placer les morceaux de poisson.

Diminuer le feu et laisser mijoter environ 30 minutes. Pendant que le tout mijote, rincer le riz et le cuire à la vapeur. Le riz peut être cuit à la vapeur au-dessus de la sauce, comme dans un couscoussier.

Goûter afin d'ajuster le sel.

Surveiller la cuisson des légumes et les enlever au fur et à mesure qu'ils sont cuits (attention, les temps de cuisson sont différents selon les légumes) ainsi que le poisson. Les légumes cuits et le poisson sont placés dans un plat.

Dès que l'ensemble des légumes et des morceaux de poisson sont sortis, mettre le riz dans la sauce. La sauce ne doit pas trop remonter. Ajuster si nécessaire en enlevant le surplus et en le conservant dans un bol. Bien couvrir et laisser cuire à feu doux. Après 20 minutes environ, bien mélanger le riz et goûter. Recommencer éventuellement l'opération jusqu'à ce que tout le riz soit cuit.

Si éventuellement, en cours de cuisson, il manque de l'eau, rajouter un peu de la sauce enlevée précédemment.

Dès que le riz est cuit, dresser le plat en mettant d'abord le riz sur l'ensemble du plat. Placer le poisson au centre et les légumes à la périphérie. Assaisonner avec du citron.

Le riz grillé au fond de la marmite est récupéré et placé dans un bol (c'est le fameux « khogne ») pour que chacun des convives puisse en rajouter à son goût.

La sauce (« ñeex ») est également placée dans un bol avec les gousses de tamarin et les fleurs de bissap. Chacun pourra assaisonner à son goût.

Ñëwleen ñu lekki!

Bu niam tégué, ku fékké ci nga. Si le repas est servi, toute personne présente est invitée.

Le nec plus ultra : servir avec un confit de légumes et des petites boulettes de poisson (« Ceeb suwer »).

- **Découper** comme pour une macédoine carottes, navets et haricots verts. Les faire cuire dans la sauce prélevée et rajouter un peu de vinaigre et un bouillon-cube.

- **Préparer** des boulettes de poisson (« diaga »). Prendre du thon ou du mulot. Mélanger avec la même farce que celle préparée précédemment et mixer. Rouler des boulettes de petite taille puis les plonger dans l'huile chaude pour les frire. Bien les égoutter dès qu'elles sont cuites.

Penda Mbaye : mythe, légende ou réalité ?

Le nom de Penda Mbaye est intimement lié au ceebu jën de Saint-Louis qui, de par sa saveur, fait partie intégrante de l'art de la séduction des Saint-Louisiennes (« mokk pocc »).

Selon Golbert Diagne et Mame Seye Diop, célèbres acteurs de Saint-Louis, Penda Mbaye était une jeune fille issue d'une famille griotte qui, accompagnant ses parents dans les plus grandes cérémonies familiales, développa l'art de préparer un ceebu jën au goût indescriptible en ayant l'idée de malaxer de la tomate pour l'utiliser dans sa préparation culinaire. Le palais des Saint-Louisiens s'en trouva enchanté, et tout Saint-Louis accourut pour goûter sa cuisine.

Rosso, fenêtre sur une Afrique mondialisée



Nora Mareï

Géographe, UMR Prodig, France



Mamadou Dimé

Sociologue, Université Gaston-Berger de Saint-Louis, Sénégal



Anne Bouhali

Géographe, Labex Dynamite et UMR Prodig, France

Rosso Sénégal et Rosso Mauritanie sont deux villes jumelles qui occupent une position névralgique le long de la route littorale Tanger-Nouakchott-Dakar. Elles sont des lieux de circulation intense de personnes et de biens (cf. photo). Le passage de Rosso est une rupture de charge et, à ce titre, réunit les marqueurs d'un statut de frontière en termes de contraintes de passage, de tracasseries administratives et de surveillance renforcée.

Rosso est une étape sur un long trajet, le long de la « route du désert » empruntée par des migrants, des voyageurs, des étudiants, des entrepreneurs sénégalais, gambiens et guinéens pour revenir au pays par la voie terrestre dans des voitures chargées d'objets hétéroclites (denrées alimentaires, mobiliers, pièces détachées, etc.). Marocains, Mauritaniens, touristes européens (dans une moindre mesure mais nous en avons croisé quotidiennement lors de l'étude de terrain) passent aussi par Rosso. D'ailleurs, Rosso est le deuxième poste frontalier pour les entrées internationales au Sénégal après celui de l'aéroport de Dakar. Il n'est donc pas excessif de dire que c'est une porte d'entrée du Sénégal.

C'est en vue de comprendre les multiples dynamiques autour de la zone frontalière de

Rosso que nous avons conduit une recherche croisant analyses géographique et sociologique de ce carrefour entre le Maroc, la Mauritanie et le Sénégal. Deux méthodes de recherche ont été combinées pour disposer des données de référence permettant d'analyser les multiples enjeux liés au passage de Rosso. Il s'agit essentiellement d'observations multi-situées dans Rosso, de la ville au poste-frontière : embarcadère/débarcadère, bac de transport, marchés, route principale, gare routière, commerces, bureaux de change, poste de police, bureau des douanes ; et d'entretiens semi-directifs avec divers acteurs autour de la frontière : chefs des douanes et de la police, passagers, transporteurs, voyageurs en provenance d'Europe, transporteurs de marchandises venant du Maroc, d'Espagne,



Arrivée à Rosso Sénégal du bac mauritanien (© Mareï, Dimé & Bouhali 2017)

de France, résidents locaux, commerçants. Le croisement disciplinaire et le terrain partagé permettent d'avoir une perspective plus complexe du système socio-spatial de Rosso.

Du point de vue géographique, l'intérêt de Rosso est qu'il est un de ces espaces discrets de la mondialisation, une fenêtre sur des dynamiques plus globales puisque ses tenants et aboutissants sont nord-africains, subsahariens, européens et mondiaux. Il est un observatoire puissant de la manière dont les flux modèlent, contraignent, accélèrent les relations interétatiques. Il est une frontière internationale poreuse malgré les contrôles et la présence forte des symboles de la souveraineté nationale (drapeaux, police, bâtiments officiels...). Les processus transnationaux de Rosso (commerces et mobilités) invitent également à un questionnement sur une forme de régionalisation par le bas entre les pays connectés par ce carrefour international.

Du point de vue sociologique, Rosso a le mérite de mettre en lumière les dynamiques d'intégration par le bas s'inscrivant dans des solidarités familiales et ethniques et dans des réseaux marchands. Rosso permet aussi de voir comment ces dynamiques sont encadrées, contrôlées, ralenties, voire découragées par les dispositifs de contrôle étatiques des deux côtés de la frontière. Les multiples enjeux autour de Rosso permettent de

montrer comment les acteurs font fi, contournent détournent ou instrumentalisent la frontière. Les deux Rosso forment un environnement socioculturel homogène mais fracturé par une frontière politique séparant deux États.

Pour aller plus loin...

Bouhali Anne, Mareï Nora, Dimé Mamadou (2018), *Made in China et circulations transnationales : sur les routes et marchés ouest-africains*, Métropolitiques, à paraître.

Dimé Mamadou (2016), « Au confluent de « l'arabité » et de « l'africulté » ? La zone-frontière de Rosso comme espace de déploiement de dynamiques ambivalentes d'intégration transnationale entre le Sénégal et la Mauritanie », in Mamadou Diouf et Souleymane Bachir Diagne (dir.), *les Sciences sociales au Sénégal : mise à l'épreuve et nouvelles perspectives*, Dakar, CODESRIA, p. 97-117.

Mareï Nora (2017), « Régionalisation entre Maghreb et Afrique de l'Ouest : regard géographique », in *Transformations*, revue *Interventions économiques*, hors-série, p. 33-36.

Loujna-Touankaranké, AMDH, REMIDEV (2018), « Axe Rosso-Nouakchott : des mobilités en danger », Rapport d'observation à la frontière entre le Sénégal et la Mauritanie, URL : <https://www.lacimade.org/publication/axe-rosso-nouakchott-mobilites-danger/>

Les migrants subsahariens au Maroc : enjeux d'une migration de résidence*



Sara Benjelloun

Doctorante en science politique à l'université de Grenoble-Alpes

Le ton est donné dans le titre même. L'ouvrage déconstruit l'image largement véhiculée jusqu'à très récemment selon laquelle le Maroc constituerait un simple espace de transit pour les migrants subsahariens désireux de rejoindre l'Eldorado européen. En réalité, c'est bel et bien d'une migration de résidence dont il est question.

Qui sont-ils ? Comment sont-ils arrivés au Maroc ? Pourquoi sont-ils là ? Quels sont leurs projets ? Comment vivent-ils ? Comment perçoivent-ils les Marocains ? En répondant à ces questions, l'ouvrage nous invite à faire la connaissance de ces migrants et de ces réfugiés subsahariens dont on parle plus souvent depuis le lancement de la nouvelle politique migratoire en 2013, mais sans vraiment les connaître. L'étude réalisée par Jean-Noël Ferrié, Fouzi Mourji, Saadia Radi et Mehdi Alioua, offre un état des lieux sur le profil socio-démographique des migrants, leurs itinéraires et leurs intentions migratoires. Elle dépeint ensuite

l'organisation du quotidien des migrants, leur insertion dans la société marocaine ainsi que la perception qu'ils se font des Marocains.

À l'issue d'une enquête de terrain quantitative conduite sur un échantillon de 1453 personnes, doublée d'une enquête qualitative basée sur des entretiens individuels plus approfondis, l'étude qui mêle les disciplines de spécialité des différents auteurs (respectivement science politique, économétrie, anthropologie et sociologie) offre au moins un triple intérêt. Facile d'accès (disponible gratuitement sur internet et particulièrement facile à lire), l'ouvrage permet d'appréhender de plus près la réalité méconnue de la question migratoire au Maroc. Contrairement aux idées reçues, ces étrangers dont il est question ne sont pas « que de passage ». Certains arrivent au Maroc pour s'y installer et leurs séjours durent en général plusieurs années. Une meilleure connaissance de leurs situations permet d'identifier les points qui méritent d'être sujet au débat public et de contribuer ainsi à la construction des futures politiques publiques. Enfin, l'étude publiée par la Fondation Konrad Adenauer constitue sans

* Mourji Fouzi et al., 2016, *les Migrants subsahariens au Maroc : enjeux d'une migration de résidence*, Éd. Konrad Adenauer Stiftung (Bureau du Maroc), 180 p., disponible sur : http://www.kas.de/wf/doc/kas_47249-1522-1-30.pdf?161205155425

conteste un matériel scientifique précieux pour la recherche en la matière. En effet, celle-ci se trouve très souvent confrontée au manque de données et au silence des institutions qui en détiennent.

L'enquête de terrain a été conduite entre la fin de 2015 et le début de 2016, soit à la suite de la campagne de régularisation des étrangers en situation administrative irrégulière de 2014, qui a bénéficié à plus de 23 000 personnes (1), dont plus de 70 % sont issues des pays se situant au sud du Sahara (2). L'ouvrage prend soin de comparer ses résultats avec ceux d'une autre étude qui a été menée en 2007 par l'Association marocaine d'études et de recherche sur les migrations (AMERM) sur un échantillon de 1 000 personnes (3). Cette dernière s'inscrivait dans un tout autre contexte profondément empreint d'une logique sécuritaire. En effet, elle a été conduite après l'adoption de la loi 02-03 et le renforcement des frontières de Ceuta et Melilla à la suite des tragiques événements de 2005. Ces mesures avaient pour but de limiter considérablement l'émigration irrégulière depuis le Maroc. La comparaison permet de faire ressortir certaines tendances qui sont apparues avec le temps entre 2007 et 2015 (la féminisation progressive des flux ou encore la diminution de la part des célibataires, par exemple). Un travail comparatif plus approfondi des deux études qui prennent en compte également les biais liés à la méthodologie de recherche utilisée dans l'une et dans l'autre serait sans aucun doute riche en enseignements

L'étude fait apparaître les tendances fortes de l'immigration des Subsahariens au Maroc. Plus de 67 % des migrants considèrent, dès leur arrivée, le Maroc comme un pays de résidence (contre 32 % qui le considèrent comme un pays de transit). Le durcissement croissant des politiques d'immigration européennes qui détournent en partie les flux migratoires entrants vers le Maroc, couplé à la réorientation de la politique étrangère du Maroc vers l'Afrique, font que le Royaume

apparaît de plus en plus comme un choix « faute de mieux » ou de « second best », une sorte de destination « substituable » aux pays de l'Europe. Même les personnes qui se disent déçues ou peu satisfaites de leur séjour au Maroc n'envisagent pas de le quitter pour autant, espérant que leur situation, le plus souvent précaire, va s'améliorer à l'avenir.

L'un des enseignements importants que l'on retire de cette étude est que la recherche d'un niveau de vie meilleur constitue la motivation principale des migrants, loin derrière les guerres ou les troubles politiques. Certains chiffres parlent d'eux-mêmes et méritent à cet égard d'être mentionnés. La majorité des migrants sont des hommes (74 %), urbains (91%) en âge de travailler (96% des enquêtés ont entre 15 et 54 ans et une moyenne d'âge de 27,80 ans), d'un certain niveau d'éducation (37 % ont le niveau secondaire et 49 % ont le niveau supérieur) et appartiennent aux milieux relativement aisés de leurs sociétés d'origine, étant donné le coût important de l'émigration. Le phénomène migratoire s'inscrit donc dans la continuité d'une logique de recherche et d'accession à un emploi.

La levée du principe de préférence nationale pour les migrants régularisés en 2014 et l'atout que représente le niveau d'éducation des migrants leur ouvrent la voie d'accès à des emplois du secteur formel dans des domaines variés. Cette situation n'est pas sans créer de la méfiance chez les diplômés marocains qui peuvent voir en eux de potentiels concurrents (page 27). L'étude nous montre que les migrants subsahariens font face à un taux de chômage de 21% (deux fois plus élevé que chez les Marocains) et acceptent d'occuper des emplois en deçà des formations qu'ils ont reçues, principalement dans le secteur informel, avec des horaires peu commodes qui, de plus, sont rémunérés avec des salaires relativement faibles.

Par ailleurs, l'enquête pointe du doigt les difficultés que rencontrent les migrants subsahariens à trouver un logement et la relation difficile qui les oppose souvent aux propriétaires (refus de signature du contrat de bail, inconfort, intransigeance en cas de retard de paiement...). Le constat est suivi d'une recommandation qu'il urge de prendre en compte : la mise en place d'une politique publique à même de contrôler les loueurs et d'éviter la constitution de ghettos. En effet, une situation de ce type rendrait difficile tout effet de voisinage, car au-delà de la stabilisation des migrants offerte en partie par la

(1) Politique nationale d'immigration et d'asile 2013-2016, ministère en charge des Marocains résidant à l'étranger et des Affaires de la migration (MCMREAM), septembre 2016.

(2) *Ibid.*

(3) Association marocaine d'études et de recherche sur les migrations (2008), « L'immigration subsaharienne au Maroc : analyse socio-économique », Rabat, 125 p., disponible sur : <http://amerm.ma/wp-content/uploads/2014/02/De-l'afrique-subsaharienne-au-Maroc-Les-réalités-de-la-migration-irrégulière.pdf>

nouvelle politique migratoire, l'intégration n'est possible qu'à travers l'intensification des relations avec la société.

Les auteurs de l'ouvrage ont vu juste au sujet de « l'inévitable réitération des campagnes de régularisation » (page 13). Seulement douze jours après la parution de l'étude, un communiqué de la commission en charge de la régularisation des étrangers annonce le « lancement, dans l'immédiat, de la deuxième phase d'intégration des personnes en situation irrégulière (4) » à la suite d'instructions royales. Bien que le communiqué précise que celle-ci « était déjà prévu[e] pour fin 2016 (5) », cette information n'a pour le moins jamais été communiquée publiquement, et rien ne le laissait penser. Avant l'annonce, certains hauts fonctionnaires excluaient catégoriquement toute nouvelle opération de ce type dans le moyen terme, estimant la première comme étant « exceptionnelle ». Leur argument consistait à dire que le renforcement des frontières marocaines est à même de limiter considérablement les flux entrants irréguliers et donc le nombre de nouveaux candidats potentiels à la régularisation (6). Cette vision illusoire, que la nouvelle campagne de régularisation contredit, est également fautive à plusieurs égards. D'abord, la politique migratoire menée par le Maroc depuis 2013 et sa stratégie pro-africaine ne font qu'augmenter l'attractivité du Maroc en tant que pays de destination. Ensuite, la plupart des migrants accèdent au territoire marocain de manière légale, profitant de la relative ouverture du Maroc en matière des visas. Ce n'est qu'une fois entrés au Maroc que leur séjour devient irrégulier. L'étude nous livre des statistiques très parlantes à ce sujet. Seule une personne sur huit rejoint le Maroc de manière irrégulière sans présenter des documents de voyage l'autorisant à y accéder (78 % présentent un passeport, 4 % un passeport et un visa tourisme et 5 % un passeport et un visa étudiant).

(4) Maghreb Arabe Presse (MAP), « Très hautes instructions royales pour le lancement, dans l'immédiat, de la deuxième phase d'intégration des personnes en situation irrégulière » [en ligne], consulté le 25/02/2017. URL: <http://www.mapnews.ma/fr/activites-royales/tres-hautes-instructions-royales-pour-le-lancement-dans-limmediat-de-la-deuxieme-p>

(5) *Ibid.*

(6) Benjelloun Sara, « Nouvelle politique migratoire et opérations de régularisation », in Alioua Mehdi *et al.*, 2017, *la Nouvelle politique migratoire marocaine*, Konrad Adenauer Stiftung (Bureau du Maroc), disponible sur: http://www.kas.de/wf/doc/kas_51242-1522-3-30.pdf?180105113402

L'ouvrage nous interpelle également sur une question qui mérite d'être posée. Si l'acquisition de la nationalité marocaine est aujourd'hui particulièrement restrictive, le débat sur son extension se posera à coup sûr dans les années à venir, dès lors que plusieurs centaines voire des milliers de personnes nées sur le sol marocain de parents étrangers y seront éduquées et socialisées. *In fine*, la dynamique de reformulation de l'octroi de la nationalité marocaine débouchera sur des débats plus larges, portant par exemple sur la redéfinition de l'identité nationale.

La nouvelle politique migratoire constitue un support de la stratégie que mène le Maroc en Afrique. Elle confirme également la dynamique de la pénétration de la culture des droits de l'homme et de l'État de droit que connaît le Royaume. Pourtant, les propos tenus en février 2017 par le ministre de l'Agriculture, Aziz Akhenouch (7), et le franchissement de la frontière de Ceuta quelques jours plus tard par plusieurs centaines de Subsahariens (le plus important depuis plus d'une décennie) remettent sur le tapis les accusations espagnoles datant du début des années 2000, selon lesquelles le Maroc commanderait les vannes de la migration irrégulière en les ouvrant ou les fermant à sa guise en fonction de ses seuls intérêts (8)...

(7) Extrait des déclarations de Aziz Akhennouch à l'agence de presse espagnole EFE le 6 février 2017 : « Tout obstacle à l'application des accords agricoles et de pêche entre l'UE et le Maroc présente le risque que reprennent les flux migratoires. [...] Pourquoi allons-nous continuer d'être des gendarmes ? Le problème de l'émigration est très coûteux pour le Maroc, et l'Europe doit l'apprécier à sa juste valeur. » Un communiqué officiel du ministère de l'Agriculture publié le même jour déclare également que « toute entrave à l'application de cet accord est une atteinte directe à des milliers d'emplois d'un côté comme de l'autre dans des secteurs extrêmement sensibles ainsi qu'un véritable risque de reprise des flux migratoires que le Maroc, au gré d'un effort soutenu, a réussi à gérer et à contenir ».

(8) BIT, « L'immigration irrégulière subsaharienne à travers et vers le Maroc », *Cahier des migrations internationales*, Genève, 2002.

L'héritage des femmes*



Sara Mejdoubi

Linguiste-sémioticienne, spécialiste en analyse du discours politique, UIR, Rabat

L'étude des civilisations humaines démontre que la société s'établit généralement sur des lois morales, d'autres religieuses et politiques (1). S'ajoute à cette liste le tabou. Doté d'une efficacité mystérieuse, le tabou ne renvoie pas uniquement à cet ensemble d'interdits, réputé intouchable, immuable et issu de nos peurs ancestrales, mais il organise notamment l'univers de la pensée commune par le biais d'une structure prototypique dans un système de régulation, de signification et de différenciation. Le tabou devient un repère et un moyen d'identification, un trait distinctif permettant à la société de se différencier des autres systèmes de pensée. Le dépasser est une profonde et douloureuse remise en question mais qui est, par la même occasion, une mutation utile et nécessaire. Le dépasser permet notamment de mesurer la capacité d'une société à faire face aux changements sociaux, à s'améliorer et à se réinventer.

L'héritage des femmes, un essai sans précédent, publié sous la direction de Siham Benchekroun, titille la loi du tabou sur l'héritage de la femme marocaine et nous invite à cette remise en

question, ô combien nécessaire pour les générations futures, dépassant ainsi les travers de la société. Cet ouvrage collectif, regroupant des intellectuels de tout bord (théologiens, juristes, islamologues, anthropologues, politologues...), aborde la question du code successoral marocain à l'aune des problématiques contemporaines. Car, sans ôter à la religion et au système judiciaire marocains leur légitimité, les analyses des contributeurs invoquent des arguments qui puisent leur bien-fondé de l'existence même de la femme marocaine et du vivre ensemble. De l'étude de l'ouvrage se dégage ainsi une problématique commune qui s'articule autour de la nécessité de réformer le code successoral au Maroc comme une exigence des circonstances.

Les théologiens, invités à s'exprimer, précisent que la question de l'héritage n'est pas l'apanage des seuls juristes et que le débat sur l'héritage n'est pas une remise en cause de la religion. D'ailleurs, ils pointent du doigt l'ignorance et l'analphabétisme qui provoquent une véhémence intolérance à toute discussion que suscite le code successoral au Maroc. Les contributeurs dévoilent plusieurs possibilités de relecture et d'interprétation. Ainsi, deux notions sont mises en évidence pour emprunter la voie de la réforme : l'égalité et l'*ijtihad*. Pour certains, la notion d'« égalité » n'est pas assez exploitée, et le texte coranique offre diverses possibilités dans

* Siham Benchekroun (dir.), 2016, *L'héritage des femmes : réflexion pluri-disciplinaire sur l'héritage au Maroc*, Casablanca, Ed. Empreintes, 270 p.

(1) Consulter à ce propos les travaux de Claude Lévi-Strauss, Florence Samson, Moussa Nabati, Salomon Reinach et Sigmund Freud, pour ne citer que ceux-là.

ce sens. Il en va de même pour *l'ijtihad*, cet effort intellectuel arrêté quatre siècles seulement après l'avènement de l'Islam, et qu'il faut absolument reprendre.

Les analyses des politologues et des juristes évoquent les écueils socio-culturels qui se dressent devant une vraie égalité en matière de droit au Maroc. Elles accusent l'esprit misogyne qui déforme notre vision. Au regard de la *quiwâma*, cette fable moderne, élevée au rang de loi divine, entretient, conforte et enfonce les inégalités dans leur logique abyssale. À cela s'ajoutent les incohérences entre les lois et les réalités de notre société. Car, quand bien même le Maroc eût ratifié les conventions internationales, des codes, régissant les droits civils, contiennent de vraies discriminations envers les femmes, à la lumière du principe d'égalité et de corresponsabilité entre les deux époux, pourtant institué, et qui n'a pas été accompagné de l'égalité des droits et des obligations financières restés à la charge de l'homme uniquement.

Les approches sociétales mettent le lecteur face à des réalités que vivent des filles et des femmes au quotidien. Des réalités qui dépassent le cadre de la religion pour devenir des problématiques contemporaines, telles que les disparités au

niveau économique et les inégalités d'accès à l'enseignement et à la santé. Changer ces tendances ne serait possible qu'à travers l'éducation des mentalités.

Les contributeurs proposent plusieurs pistes en vue d'une réforme structurelle confortant le Maroc dans ses aspirations internationales. Ces trois approches – théologique, politico-juridique et sociétale – sont soutenues notamment par des expériences de pays (Tunisie et Liban) qui apportent un éclairage supplémentaire et instructif.

L'Héritage des femmes, un ouvrage de référence pour ceux qui s'intéressent de près ou de loin à l'épineuse question de l'héritage et pour de simples curieux, invite au débat rationnel et constructif. Les analyses décortiquent avec une précision chirurgicale les preuves et les cas de figure qui tendent vers une nouvelle réforme. Les points de vue n'impliquent pas de braver les fondamentaux sur lesquels se base notre société, mais de les améliorer et de les remettre dans la perspective de l'évolution de l'être humain au défi des changements sociaux. Car en définitive, c'est à la lumière de notre passé que nous empruntons le chemin de l'avenir auquel contribueraient les femmes et les hommes.

Pourquoi une revue *Afrique(s) en mouvement* au Maroc ?

L'Afrique est un continent en plein mouvement et cette réalité participe des changements profonds qui s'opèrent sur ce continent. Les transformations économiques, culturelles, religieuses et politiques qui accompagnent les mobilités nous amènent à identifier des coopérations et des relations renouvelées. L'émergence de manières inédites de circuler et de nouvelles mobilités humaines, mais aussi matérielles, nous invite également à repenser fondamentalement une Afrique dans son plein mouvement. Les approches scientifiques de cette question ont pour rôle de saisir et de comprendre ces réalités en marche en Afrique, proposer des méthodologies probantes, engager des approches pertinentes et mettre en débat des notions innovantes pour lire ce changement paradigmatique majeur.

Alors que les mobilités et leurs enjeux défient aujourd'hui toutes les scènes médiatiques et politiques entre les continents et européen, que les mesures prises par les États du Nord se durcissent afin de renforcer les contrôles aux frontières et fixer les populations, les chercheurs en sciences humaines et sociales ont montré depuis plusieurs décennies que les concepts de mobilité, de circulation, d'échanges ou de dynamique migratoire nourrissent un champ disciplinaire à part entière qui permet de poser un regard décalé sur les réalités sociales contemporaines. Aujourd'hui, les mobilités s'inscrivent davantage dans des constructions transnationales complexes que dans une dichotomie classique et linéaire entre pays de départ et pays d'accueil. Avec la mobilité des personnes, des idées, des croyances, des savoirs, des marchandises, des techniques ou des objets, nous assistons principalement à des mouvements circulaires qui, pour ce qui est de notre continent, s'avèrent en grande partie intra-africains.

Les mobilités ont toujours questionné les dispositifs de souveraineté des États, renvoyant à la gestion de leur territoire et de leur population. Politiquement, la gestion des frontières entre l'Afrique et l'Europe est aujourd'hui un débat d'une actualité sans pareille, mobilisant plus souvent les notions de crise et de problème que celles de construction ou de ressource, s'appuyant

sur des politiques migratoires soutenues et financées par des fonds européens mais également internationaux et onusiens, où des intérêts plus souvent sécuritaires qu'humanistes se rencontrent autour d'une construction idéologique conjuguant la peur, la misère et la compassion. Dans ce contexte et alors que les pays africains, à commencer par le Maroc, mettent en place, seuls ou accompagnés, leurs propres politiques migratoires, il est essentiel de réfléchir aux façons de lire les mobilités et le mouvement non pas seulement comme un problème mais aussi comme un des facteurs essentiels de dynamisation des sociétés et des nations. Les mouvements, mobilités ou circulations complexes et denses sont donc à la fois une réalité de notre monde contemporain et une richesse pour sa reproduction sociale, économique, culturelle, religieuse ou démographique. Si nous saisissons l'exemple de la mobilité des personnes, le migrant dans ce sens, et ce par sa multiple inscription territoriale (entre pays de départ, de passage et d'ancrage), devient aussi un acteur économique, un médiateur socioculturel ou religieux, un catalyseur des contradictions des sociétés, mais encore un élément fondamental dans les relations de coopération bilatérale et décentralisée entre les États. Plus que l'augmentation des volumes, la diversification des courants migratoires et la multiplication des figures des personnes en mobilités constituent les mutations les plus remarquables que nous observons. En Afrique pourtant, et ce, malgré leur ancienneté et leur ampleur, ces mouvements transnationaux (pèlerinage et formation religieuse, déplacement des biens, des techniques et marchandises, migration des personnes, cosmopolitisme, mobilités artistiques et culturelles et migrations familiales) ne trouvent pas suffisamment de résonance, nous semble-t-il, dans la recherche scientifique africaine. Nous devons mieux comprendre comment les formes des mobilités africaines contemporaines participent à la redéfinition des appartenances et hiérarchies sociales, à la recomposition des territoires et à la transformation des gouvernances politiques en continuant à transmettre une recherche de qualité construite sur des temps longs.

Au Maroc, suite à la mise en œuvre d'une nouvelle politique migratoire nationale, la diversité des mobilités transnationales se conjugue entre la gestion des frontières européennes et africaines, d'une part, et la question du passage et de l'installation des migrants, de l'autre. Le Maroc a également multiplié les initiatives pour accompagner le développement économique et social du continent et a insisté sur la nécessité pour l'Afrique de se prendre en charge elle-même en tirant avantage de sa richesse et de sa jeunesse.

Ces nouvelles données invitent à changer notre regard sur les migrations et les mobilités transnationales et sur le potentiel africain tout en réexaminant les concepts, les approches et les méthodologies pour appréhender ce phénomène. Les processus d'ancrage de ces populations se posent sous des angles nouveaux pour le Maroc. Les questions de diversité religieuse, linguistique, culturelle, et notamment

d'une lecture prospective sur les devenirs et les revendications des générations qui naîtront au Maroc, doivent être clairement posées. Il en va de même pour de nombreux pays africains qui sont de fait des pays d'installation mais qui peinent à se concevoir comme tel.

Afrique(s) en mouvement est une revue scientifique sur les mobilités et la mondialisation. Basée au Maroc et portée par l'Université internationale de Rabat, elle a été initiée par les chaires « Migrations, mobilités et cosmopolitismes » et « Religions, cultures et sociétés » et le LMI Movida de l'IRD. Elle ambitionne de parler des dynamiques sociales, culturelles, économiques et technologiques en Afrique par le prisme des mobilités des hommes, des savoirs, des marchandises, des techniques et des objets, et de parler du monde via une voix pluridisciplinaire et africaine. Si nous mettons un « s » à Afriques c'est parce que **penser en même temps l'Afrique dans le monde et le monde en Afrique est notre principale proposition.**

Les objectifs de la revue

Afrique(s) en mouvement est une revue scientifique qui révèle la diversité de ces mondes de la mobilité sous le regard des sciences humaines et sociales. Ses objectifs sont les suivants :

- stimuler la recherche sur les migrations et les mobilités au Maroc et en Afrique, notamment sur la diversité de ses aspects, de ses dimensions et de ses mondes pluriels ;
- accompagner les changements qui affectent les mobilités africaines dans les sociétés de départ, d'installation et de circulation ;
- intégrer les dimensions religieuse, économique, culturelle, culinaire, artistique, technique,

littéraire et musicale dans les contenus de la revue ;

- contribuer à la valorisation et à la diffusion des initiatives de la société civile, des acteurs institutionnels et de la recherche locale et internationale sur les mobilités au Maroc et ailleurs en Afrique ;
- participer scientifiquement aux débats publics sur les migrations marocaines et internationales avec un souci de diffusion de la culture scientifique.

De façon plus large, la revue se veut une tribune pour relater les dynamiques et les mouvements qui se produisent au niveau du continent africain dans différents domaines, qu'ils soient d'ordre économique, social, politique, culturel ou technologique.

Si vous souhaitez soumettre un article...

En vue de publier dans la revue *Afrique(s) en mouvement*, les propositions de contribution sont à envoyer à l'équipe de direction (afriquesmouvement@gmail.com) sous la forme d'un fichier joint enregistré au format word (.doc) pour PC.

Si vous suivez les indications ci-après, vous rendrez notre tâche plus facile, ce qui nous permettra de réduire le temps que nous mettrons à vous faire part de notre décision.

Nous sommes à votre disposition pour tout renseignement complémentaire dont vous pourriez avoir besoin.

Les conditions de publication

Édito : Entre 5 et 10 000 signes, espaces non compris.

Article : Entre 20 et 30 000 signes.

- Boîte à outil (Les mains dans le cambouis) (données de terrain, cartes, lexique : mots, notions, concepts, références, indices...) : 3 000 signes.
- Entretien / témoignage (Au cœur du réel) avec une institution et un acteur de la société civile, mais modulable : entre 10 et 15 000.
- Lu pour vous (revue scientifique et littéraire) : entre 5 et 6 000 signes.
- Coupé-décalé : une chronique ou billet d'humeur en lien avec les objets de la migration, dessins, cinéma, textes ou photos d'artistes, recettes de cuisine : 5 000 signes.

Les principales caractéristiques formelles

La proposition de contribution doit être rédigée en français en respectant les conditions de publication (format et nombre de caractères). Les auteurs peuvent également soumettre des images (photographies, illustrations) pour valoriser leur texte, et ce, sous format jpg à haute définition.

Tout en reflétant clairement le sujet traité, le titre de l'article doit être court, les éventuelles précisions devant figurer en sous-titre ; les intertitres sont nécessaires pour « aérer » la mise en pages.

Le texte doit être en police « Times New Roman », taille 12 et en double interligne ; les pages doivent être numérotées.

L'article doit être accompagné de l'adresse électronique, de l'adresse postale et du numéro de téléphone de l'auteur (ou des auteurs en cas de co-signature).

Le nom de l'auteur (ou des auteurs) doit figurer juste après le titre (et éventuellement le sous-titre), suivi d'un astérisque d'appel de note. La discipline de travail de l'auteur (politologue, sociologue, journaliste, etc.) et son organisme de rattachement doivent être indiqués sous forme de note manuelle personnalisée appelée par un astérisque.

Les appels bibliographiques apparaissent dans le texte entre parenthèses sous la forme suivante : Nom, date de parution, pages ; (Rea et Tripier, 2003, p. 26).

Les références bibliographiques sont placées à la fin du texte et présentées selon les normes suivantes :

Pour un ouvrage

Nom Prénom (date de parution), Titre, Ville, Editeur, nombre de pages.

Ex. : Tarrus Alain (1992), *les Fourmis d'Europe : migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, Paris, l'Harmattan, 210 p.

Pour un extrait d'ouvrage collectif

Nom Prénom (date de parution), « Titre de l'article », in Prénom Nom (dir.), Titre de l'ouvrage, Ville, Editeur, pages de l'article.

Ex. : Bredeloup Sylvie (2008), « Les entrepreneurs migrants chinois au Sénégal... », in Momar-Coumba Diop (dir.), *le Sénégal des migrations : mobilités, identités et sociétés*, Paris, Karthala, p. 341-363.

Pour un article de revue

Nom Prénom (date de parution), « Titre de l'article », Titre de la revue, volume, numéro, pages de l'article.

Étienne Smith (2015), « Sénégal, la diaspora fait-elle l'élection ? Le vote à distance de 1992 à 2012 », *Afrique contemporaine*, vol. 4, n° 256, p. 51-72.

Pour un extrait de thèse

Nom Prénom (date de soutenance), Titre, thèse de doctorat en (discipline), Université, Ville, nombre de pages.

Ex. : Mahut David (2012), *les Bamakois de Paris*, thèse de doctorat en sociologie, Université Paris V René-Descartes, Paris, 421 p.

Pour un extrait de site Internet

Nom Prénom (date de parution), Titre, [en ligne] consulté le... URL : http://...

Ex. : Alioua Mehdi (2017), « Comprendre les mobilités et migrations est nécessaire pour (re)penser l'Afrique », [en ligne], consulté le 06/06/2018. URL : <https://www.huffpostmaghreb.com/mehdi-alioua/comprendre-migrations-mobilites-necessaire-repenser-lafriquecomprendre-les-mobilites-et-migrations.htm>

Sommaire

Entre 2 mots, Abdelaziz Benjouad, Ghani Chehbouni

1

Tout édit, Sophie Bava

2

Les mains dans le cambouis

Les mots de la migration, Hicham Jamid

5

Dossier

La confluence migratoire au Maroc en question, Mehdi Alioua

8

Des usages du *soft power* religieux du Maroc sous le règne de Mohammed VI, Bakary Sambe, Yousra Hamdaoui

17

«Vous n'êtes pas là par hasard». La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc, Sophie Bava

28

Expériences de formation religieuse en Méditerranée, étude de cas : l'islam européen, Farid El Asri

38

Les entrepreneurs transnationaux d'origine marocaine dans le tourisme à Marrakech, Zoubir Chattou

54

La politique migratoire du Maroc comme instrument de sa diplomatie africaine, Yousra Abourabi, Jean-Noël Ferrié

66

Entretien

Driss El Yazami : un parcours en récit...

79

Récits au cœur du réel

24 heures au sein du GADEM, Entretien avec Hicham Rachidi

85

Coupé-décalé

La recette du Ceebu jën, Aminata et Thierry Debris-Guisse

89

Retours de terrain

Rosso, fenêtre sur une Afrique mondialisée, Nora Mareï, Anne Bouhali, Mamadou Dimé

91

Lu pour vous, Sara Benjelloun, Sara Mejdoubi

93

Éditeur : Presses de l'Université internationale de Rabat

Technopolis Rabat-Shore, Rocade Rabat-Salé

+212 (0)5 30 10 30 00 / 31 00 • contact@uir.ac.ma • www.uir.a.ma

Comité éditorial

Direction de la publication

Farid EL ASRI, enseignant-chercheur à l'UIR

Rédaction en chef

Mehdi ALIOUA, enseignant-chercheur à l'UIR

Sophie BAVA, chercheur à l'IRD-LPED-MOVIDA et chercheur associée à l'UIR

Comité de rédaction

Yousra ABOURABI, enseignant-chercheur à l'UIR

Zoubir CHATTOU, enseignant-chercheur à l'ENAM

Meriem EL HAITHAMI, enseignant-chercheur à l'UIR

Jean-Noël FERRIE, enseignant-chercheur à l'UIR

Badr GUENNOUN, enseignant-chercheur à l'UIR

Sara MEJDOUBI, enseignant-chercheur à l'UIR

Comité de pilotage

Abdelaziz BENJOUAD, vice-président, recherche et développement, UIR

Abdelghani CHEHBOUNI, directeur de recherche à l'IRD

Pré-presses : Babel com

Impression : El Madrif Al Jadida

Dépôt Légal : 2018 MO 4295 • ISBN : 978-9920-9638-1-7

Couverture : © Malik Nejmi / La jetée, Rabat, 2004 / VU