



**50 ANS DE DÉVELOPPEMENT HUMAIN  
&  
P E R S P E C T I V E S 2 0 2 5**

Dimensions Culturelles, Artistiques  
et Spirituelles

**RAPPEUR**  
Mohamed TOZY

R A P P O R T T H É M A T I Q U E



## ■ Liminaire

---

L'une des difficultés d'un rapport thématique sur la culture et la spiritualité réside dans la complexité du concept de culture. Dans son opposition au concept de nature, il fonde la société et traverse toutes les activités humaines, comme le rappelle E. Said. "En tant que patrimoine, la culture est ce long fleuve qui mène à une génération déterminée d'êtres humains, qui leur transmet des valeurs morales et esthétiques, des idéologies, l'histoire, des codes et des symboles... C'est-à-dire tout un riche patrimoine élaboré par les aînés et que les générations nouvelles reçoivent lorsqu'il existe un point de rencontre possible entre cet apport et le récepteur de cette formidable offrande".

Pour aborder la question de la culture nous avons dû renoncer à cette acception patrimoniale qui traverse la majeure partie des contributions du rapport sur le cinquantenaire (le changement social, la gouvernance...) et circonscrire le rapport dans les limites des productions culturelles. C'est-à-dire les domaines qui ont fait l'objet d'une politique publique où à défaut d'activités concertées qui ont généré des objets, des œuvres littéraires ou artistiques. Le souci d'exhaustivité qui nous a accompagné tout au long de la confection de ce rapport n'a pas pu être systématiquement honoré, même si l'évocation des marges nous a permis d'aborder des productions culturelles rarement mises en avant. Il reste que le théâtre, la musique, la chorégraphie n'ont pas reçu toute l'attention qui leur revient.

Par ailleurs, la religion et la spiritualité, qui constituent un pan entier de la production culturelle et des fondements identitaires de la société, ont fait l'objet d'un traitement à part justifié par la complexité et la gravité de la question religieuse.

Mohamed TOZY

---

<sup>1</sup> E. Said, le Monde Diplomatique - septembre 2004



# Les productions culturelles



*Ce rapport a été élaboré dans le cadre des travaux du Rapport sur " 50 ans de développement humain au Maroc et perspectives pour 2025 ". Il a été rédigé sous la responsabilité de M. Mohamed TOZY, qui a animé les travaux du groupe thématique " Dimensions Culturelles, Artistiques et Spirituelles ".*

*Le rapport s'est appuyé notamment sur les contributions suivantes :*

- *Dynamique d'une situation linguistique : la marché linguistique au Maroc, Ahmed BOUKOUS*
- *Politiques publiques de l'artisanat : esquisse d'un bilan, Saïd CHIKHAOUI*
- *La littérature carcérale marocaine : état des lieux et perspectives de développement, Abdeslam EL OUAZZANI*
- *Le cinéma au Maroc – Etats des lieux, Mohamed GALLAOUI*
- *Etat de la culture Amazigh après 50 ans d'indépendance (théâtre, cinéma-video, roman, poésie), Abderrahmane LAKHSASSI*
- *La création visuelle au Maroc depuis l'indépendance, Mohamed METALSI*
- *L'édition dans le Maroc indépendant : 1955-2003, état des lieux, Mohamed SGHIR JANJAR*
- *50 ans d'architecture au Maroc ou la politique des ruptures, Salma ZERHOUNI & Fouad AKELAY*



# Sommaire

■ Introduction	13
<hr/>	
■ I. Le Marché linguistique au Maroc	17
<hr/>	
- PLURALITÉ LINGUISTIQUE	17
L'ARABE DIALECTAL	17
L'AMAZIGHE	17
LE FRANÇAIS	18
L'ESPAGNOL	18
- DEGRÉ D'USAGE DES LANGUES	18
- USAGES SOCIAUX DES LANGUES	20
- CONCLUSION	20
■ II . L'architecture au Maroc	22
<hr/>	
- LES ÉLÉMENTS D'UNE RICHESSE HÉRITÉE	22
- LE PROTECTORAT ENTRE RÉINVENTION DE LA TRADITION ET EXPÉRIMENTATION ARCHITECTURALE	23
- CLÔTURE DE L'HORIZON CRÉATIF	24
- TRANSITION POLITIQUE ET ARCHITECTURE PLURIELLE	24
■ III .Le livre	25
<hr/>	
- DÉTOURS HISTORIQUES	25
- L'ÉDITION DANS LE MAROC INDÉPENDANT (1955-2003)	
LE PROBLÈME DE L'INFORMATION BIBLIOGRAPHIQUE	26
- EVOLUTION GLOBALE DE L'ÉDITION MAROCAINE	28
- L'ÉPOQUE DES VACHES MAIGRES : 1955-1984	28
- L'ESSOR RELATIF DE L'ÉDITION MAROCAINE	29
- MARGINALITÉ DU LIVRE RELIGIEUX : S'AGIT-IL D'UNE EXCEPTION MAROCAINE ?	32
- LA TRADUCTION : UN POTENTIEL SOUS-UTILISÉ	34

## ■ IV. Les arts contemporains 35

---

- L'UNIVERS VISUEL TRADITIONNEL
- LA PEINTURE DE CHEVALET : UNE RUPTURE CULTURELLE RADICALE 35
- LES PRÉCURSEURS 36
- LA PEINTURE DE L'INDÉPENDANCE 37
- L'AVENTURE DES ARTS CONTEMPORAINS AU MAROC 39

## ■ V. CINEMA 42

---

- FAIBLESSE DES ÉQUIPEMENTS 42
- LA CRÉATION CINÉMATOGRAPHIQUE 43
- LA PHASE DE LA MATURATION 44
- LA PHASE DE LA PLURALITÉ ET DE LA RICHESSE ESTHÉTIQUE 44

## ■ VI La culture des marges 45

---

- LA PRODUCTION CULTURELLE AMAZIGHE 45
- LE THEATRE 46
- CINEMA-VIDEO 46
- LE ROMAN 48
- LA POESIE 48

## ■ Perspectives 49

---

- IMPORTANCE STRATÉGIQUE DE LA CULTURE DANS  
  UNE PERSPECTIVE DE GLOBALISATION 49
- CULTURE ET LIBERTÉ 49
- NÉCESSITÉ DE RATTRAPER LE RETARD DANS LES ÉQUIPEMENTS 49
- LE PARI SUR LE CHOIX DE LA LANGUE 49

## ■ Résumé

---

Ce rapport synthétique de l'état de la production culturelle marocaine ne peut pas être exhaustif. Son ambition est de pointer les principales caractéristiques de cette production dans certains domaines (livre, architecture, cinéma, arts contemporains...). Le choix est sciemment arbitraire et n'implique aucune hiérarchisation de ces productions. Le deuxième objectif est de montrer l'importance d'une prise de conscience du caractère stratégique d'un investissement massif dans ce domaine qui peut constituer notre principal atout dans un monde globalisé.

Jusqu'au XIX le Maroc enfermé dans une mentalité insulaire avait déjà ce sentiment fort d'être culturellement à part, mais avait aussi la conviction de faire partie d'une grande civilisation consciente de la force de son particularisme et d'un certain génie.

Le contact avec la colonisation a constitué le premier grand tournant dans les changements culturels. Il a permis de prendre connaissance d'une nouvelle culture en la subissant de façon violente, mais a aussi installé une dualité entre des formes culturelles traditionnelles et modernes.

L'indépendance a été un moment d'appropriation et de prise en charge de ce legs culturel. Elle est caractérisée par une propension à la conservation plus qu'au conservatisme. Elle est illustrée dans la dualité de nos références, même si souvent, ce qu'on se plaît à appeler notre culture traditionnelle authentique est complètement inventée et subit plus que tout autre phénomène importé les charges répétées du changement.

Il en résulte une forme d'appropriation presque pathologique de la culture marocaine par les marocains. Ses stéréotypes dans la cuisine, l'architecture, ou le costume l'ameublement, les usages en deviennent des marqueurs identitaires forts et perçus comme tels par les non marocains. Pourtant, cette saturation du culturel et l'envahissement qu'il opère dans la quotidienneté contraste avec la faiblesse des politiques publiques culturelles et l'absence de presque tout encadrement de l'Etat. Une analyse des productions culturelles durant les cinquante dernières années permet de tirer les conclusions suivantes.

Tout d'abord la question culturelle est d'une importance stratégique dans une perspective de globalisation dans la mesure où la mondialisation et l'existence d'un monde globalisé est notre seule horizon à moyen terme. Si on se montre actif et créatif, elle constitue une opportunité, surtout si l'on considère les dépenses en matière de culture comme des investissements stratégiques et hautement productif.

La valorisation de notre apport matériel à l'économie mondiale passe par la valeur ajoutée apportée par notre cachet culturel que ce soit pour le tourisme, le textile, ou l'industrie du cinéma. Nos répertoires sont bien fournis, il est nécessaire d'en faire l'inventaire et de veiller à la protection de nos droits et marques.

Notre culture n'est pas une, elle est plurielle et variée, le traitement du patrimoine doit prendre en charge cette idée de diversité mais aussi la créativité future d'où l'importance d'un traitement égalitaire de toutes les formes d'expression culturelles et surtout l'engagement de l'Etat et de la société à protéger la liberté de la création culturelle sous toutes ses formes.





## ■ INTRODUCTION

---

Le projet de rendre compte dans un seul rapport synthétique de l'état de la culture marocaine en cinquante ans peut au mieux être considéré comme une ambition démesurée et prétentieuse. Le mot culture se prête à tellement de définitions qu'il devient illusoire de le corseter dans une approche par inventaire voire muséographique quelque soit la richesse des objets, des courants et des idées qu'on puisse y mettre. De plus, la démesure et la fierté avec laquelle le Maroc et le marocain appréhende leur patrimoine culturel - ce qui n'a rien à voir avec un quelconque sentiment nationaliste exacerbé- complique toute idée de bilan. D'autant plus, que cet attachement rend compte d'une conscience aigüe de la seule richesse que Dieu n'a pas daigné refuser aux marocains. Un sous sol qui ne contient pas de pétrole et une nature peu clémente caractérisée certes par la diversité géographique mais aussi par la rareté de l'eau et la prédominance des aléas climatiques.

Jusqu'au XIX le Maroc enfermé dans une mentalité insulaire avait déjà ce sentiment fort d'être culturellement à part. Les adversaires comme les coreligionnaires le lui rendaient bien. Pays mystérieux à forte personnalité. Le maroquin subissait la patine du temps comme le cuir auquel il a prêté certaines caractéristiques de l'objet ouvragé et usé qui se bonifie en vieillissant sans avoir à rougir de certains archaïsmes. Le Royaume chérifien de Fès et Marrakech était confiné dans ces convictions d'inaltérabilité qui rendaient tout changement risqué et attentatoire à cette forte personnalité. Ce sentiment profond n'est pas dénué de fondement. Le Maroc peut se targuer d'être une grande civilisation, continuité de ses recettes culinaires des Mérinides jusqu'à nos jours, de son système politique, sa capacité à entretenir un pluralisme même symbolique incarné par sa partie judéo-marocaine qui a porté les couleurs de la culture indigène d'Israël au Canada, en passant par l'Europe et l'Amérique latine.

Le Maroc est-il une nouvelle Andalousie, symbole de la coexistence entre les fils d'Abraham ? C'est la question que l'on peut légitimement se poser à la lecture de la formidable somme que consacre Robert Assaraf au judaïsme marocain à l'époque moderne et à la manière dont celui-ci négocia son entrée dans la modernité tout en maintenant son identité particulière, inséparable de son enracinement dans la culture et la société environnantes.

C'est l'alchimie de cet étonnant processus qu'il nous est donné d'approcher dans cette fresque où se livre à nous de la manière la plus singulière qui soit, une accumulation heureuse de paradoxes. Premier paradoxe: le judaïsme marocain constitue en 2005 l'un des rameaux les plus vivants et les plus importants du peuple juif et il continue à se définir à la fois par sa judéité et par sa marocanité alors même que le Maroc n'abrite plus que 2 000 à 3 000 Juifs. Les autres, qui sont près d'un million, vivent aux quatre coins de la planète, en Israël, en France, au Canada, au Brésil, aux Etats-Unis, en Australie ou en Espagne.

---

<sup>1</sup> Le mot culture porte plusieurs sens, nous lui substituerons pour ce texte le mot production culturelle pour pouvoir rendre compte à travers des politiques, des courants de pensée, des objets et des réalisations de ce qu'est la culture au Maroc depuis 50 ans.

<sup>2</sup> (Robert Assaraf, Une certaine histoire des Juifs du Maroc, Jean-Claude Gawsewitch Editions, 824 p.)

Second paradoxe : l'on assiste même, loin du berceau où il vit le jour, à un " renouveau du judaïsme marocain ", œuvre d'hommes et de femmes qui, se substituant à la communauté juive locale, réduite à une poignée d'individus, entendent préserver leur patrimoine, c'est-à-dire leurs coutumes et leurs traditions religieuses, musicales, culinaires ou socio-familiales, fortement marquées par la symbiose avec le monde arabo-musulman.

Cette identité duale, dans laquelle le rapport d'affection envers les différents souverains marocains, protecteurs traditionnels et efficaces de la minorité juive – on le vit bien aux heures sombres de Vichy quand Mohammed V prit la défense des victimes d'un racisme importé d'Europe – joue un rôle considérable, est l'aboutissement d'un long processus, la conséquence de la rencontre entre une communauté multiséculaire et la modernité.

Ce qui explique, au milieu des années 70, les retrouvailles des Juifs avec le Maroc et la redécouverte par le Maroc d'un passé juif constamment valorisé et souligné par les plus hautes autorités du royaume, à commencer par le roi Hassan II. Le souverain estimait que la multiséculaire coexistence harmonieuse entre Juifs et Musulmans au Maroc était un modèle et une source d'inspiration tant pour les Israéliens que pour les Arabes. C'est au nom de cette conviction que le roi Hassan II n'hésita pas à s'appuyer sur les Juifs originaires du Maroc. Cette volonté d'ouverture et de transmission ainsi que ce souci pédagogique sont indissociables de la marocanité et de l'imbrication des cultures dont la symbiose judéo-marocaine constitue un exemple n'ayant eu d'équivalent que dans l'Al Andalus médiéval.

Histoire Juifs du Maroc : les chemins de la modernité

<http://www.marianne-en-ligne.fr/>

Le contact avec la colonisation a constitué le premier grand tournant dans les changements culturels. Il a permis de prendre connaissance d'une nouvelle culture en la subissant de façon violente. L'idée d'une culture spécifique, d'un patrimoine à inventorier, d'une politique culturelle à entreprendre voire d'une culture à préserver est une importation du protectorat. Un peu avant le protectorat, le Maroc avait découvert certains arts comme la photo, la peinture. Mais ils étaient plus considérés comme des curiosités occidentales instrumentalisées pour piéger le grand empire qu'un butin à prendre et à investir. Il était invraisemblable au début du XX s d'avoir le même contact qu'avait Khédioui Mohamed Ali avec l'opéra et la musique classique et plus tard le Roi Fouad avec le cinéma. Les partis pris des religieux n'étaient pas étrangers à cette prudence, voir à cette répulsion envers tout ce qui vient d'ailleurs, même si ce parti pris n'a pas résisté très longtemps. Le contact violent avec la colonisation a permis d'initier une politique culturelle qui est devenue une politique tout court. Dans le sillage de Lyautey, le Maroc a commencé son processus de patrimonialisation. Le contact avec de nouveaux modes d'expressions culturelles n'était pas facile, à l'exception du théâtre et de l'imprimerie. Très tôt le mouvement nationaliste naissant s'est approprié ces deux activités culturelles dans un élan de modernisation salafiste. Le théâtre a été très vite investi par les nationalistes comme mode d'expression, mais aussi comme cadre d'organisation, les associations culturelles servant de paravent à des activités politiques.

Durant l'été 1927, un groupe d'anciens étudiants de Salé forma une sorte d'association d'anciens élèves. Début 1928, l'association s'était transformée en " Club littéraire islamique "...il donna aussi une représentation théâtrale. Le théâtre moderne avait repris vie au Maroc en 1923 lorsqu'un groupe professionnel mixte égyptien et tunisien, rejoint par plusieurs amateurs marocains avait fait des tournées dans les principales villes du pays. La meilleure pièce était une tragédie racontant les aventures chevaleresques du héros médiéval Saladin et sa victoire sur le croisé Richard Cœur de Lion. Peu de temps après, une association d'étudiants de Fès entreprit de jouer des pièces égyptiennes, libanaises, des traductions d'œuvres européennes, telles que les comédies de Molière et même des œuvres originales. C'est ainsi que d'autres groupes théâtraux se créèrent dans d'autres villes pour monter des représentations semblables. Les meilleures productions de cette période furent les productions fassies de Roméo et Juliette et une pièce originale intitulée " la science et ses fruits ", des représentations à rabat de Salah ad-din al-'ayyûbi et la conquête de l'Andalousie (par le politicien et écrivain Mustafa Kamil) , ainsi que la représentation de la troupe de Salé de " Haroun ar-rachid wa al baramika ".

Les jeunes gens du club de Salé présentèrent la tragédie en prose et en vers ... au cinéma Renaissance de Rabat en juin 1928 et plus tard à Casablanca. La représentation fut portée aux nues et servit à combler le fossé entre les générations et les communautés locales. Les vieux de Salé, dont beaucoup avaient abandonné tout espoir envers la jeune génération, furent enchantés : ils trouvèrent dans la pièce la preuve de l'attachement de leurs fils à la gloire de l'Islam et à la beauté de la langue arabe ".

Kenneth L. Brown, les gens de Salé, tradition et changement dans une ville marocaine de 1830 à 1930, traduction Fernand Podevin et revu par Z.Daoud, Casablanca, Eddif, 2001, p.259

L'indépendance a été un moment d'appropriation et de prise en charge de ce legs culturel. Le pouvoir a développé une doctrine culturaliste implicite associée à une gestion autoritaire visant la préservation de la spécificité et parfois sa réinvention. Des valeurs comme l'ethnicité, le terroir, la religion, le baldi sont restées des valeurs non déclassés. Quand P. Pascon utilise le concept de mode de production composite, il essaye de rendre compte de cette incapacité à se défaire des usages non usités et cette répulsion envers les ruptures. Cette inclinaison de l'esprit qui horrifie souvent nos amis, comme nos adversaires se transforme parfois en une vertu. La conservation plus que le conservatisme sont très présents dans la dualité de nos références, même si souvent, ce qu'on se plaint d'appeler notre culture traditionnelle authentique est complètement inventée et subit plus que tout autre phénomène importé les charges répétées du changement.

Il en résulte une forme d'appropriation presque pathologique de la culture marocaine par les marocains. Ses stéréotypes dans la cuisine, l'architecture, le costume, l'ameublement, ou dans les usages en deviennent des marqueurs identitaires forts et perçus comme tels par les non marocains.

Pourtant, cette saturation du culturel et l'envahissement qu'il opère dans la quotidienneté contraste avec la faiblesse des politiques publiques culturelles et l'absence de presque tout encadrement de l'Etat. Les grands inventaires, la majorité de la réglementation, la plupart des musées, des conservatoires, des salles de cinémas datent d'avant l'indépendance ou de ses premières années.

Jusqu'aux années quatre-vingt dix, le Ministère de la culture avait la réputation d'être le seul ministère qui ne réclamait pas d'augmentation de budget. Dans les années du Programme d'Ajustement Structurel, il aurait même proposé de soulager l'Etat de dépenses jugées superflues. Le résultat c'est qu'en 1993 le budget total du Ministère était de 143 730 930 Dh dont il faut déduire 64 356 127 Dh de salaires et 47 382 803 pour des dépenses de fonctionnement pour régler les dépenses courantes, ce qui explique le délabrement et parfois l'absence d'équipements culturels. La part de l'investissement, c'est à dire des fonds pour construire des musées, des opéras, des théâtres et des bibliothèques ne dépassant pas 32 000 000 dh le prix de trois ou quatre villas moyennes à Hay Ryad. Même en doublant le budget en 2002 pour atteindre 178 899 000 pour le fonctionnement et 66 000 000 pour l'investissement, il reste trop faible pour permettre une vraie politique culturelle.

Sans reprendre tous les domaines stratégiques où l'intervention de l'Etat est aussi urgente que cruciale, on ne saurait passer sous silence la question du patrimoine architectural et celui du patrimoine oral. Les deux étant menacés de disparition. Dans ce tour d'horizon incomplet et critiquable par son éclectisme, nous allons essayer de rendre compte de la richesse et des insuffisances de la production culturelle au Maroc depuis cinquante ans pour souligner ses atouts et ses faiblesses et surtout rendre compte de la richesse de cette culture qui se nourrit de nos différences et d'une certaine liberté de ton, favorisée paradoxalement par un retrait forcé de l'Etat et la relative faiblesse d'une idéologie nationaliste productrice d'orthodoxie et de consensus toujours mal à l'aise avec les singularités minoritaires et les hérésies fécondes et créatives.

" Nous sommes au début des années soixante dix, un groupe de jeunes des Carrières Centrales (Hay Mouhamadi) de Casablanca a acquis une expérience théâtrale avec la troupe Seddiki (masrah an-nas.). La troupe avait pris l'habitude de travailler ses textes à partir du patrimoine oral marocain (malhoun) et d'utiliser des instruments de musique traditionnelle, comme la taarija, le tambourin (bendir), et un instrument gnaoui à corde (hajhouj). Avec le passage du théâtre à la chanson, la troupe de Nass al Ghiwan représentait un prolongement marocain d'un phénomène artistique mondial initié par les Beatles et développé en Amérique latine comme forme de protestation sociale et politique.

Le groupe al Ghiwane est devenu un vrai phénomène de société qui a conquis la jeunesse et qui a essaimé grâce à d'autres troupes arabophone comme jil jalala et lamchaheb et amazighophone comme izenzaren et Ousman.

La réputation de Nass al ghiwane a été à son optimum dès la première chanson : le plateau de thé (siniya). La métaphore du plateau du thé rendait compte de la perte des valeurs de la communauté solidaire. Le sentiment de solitude devant une société en mutation vers des valeurs de marché sans garde fous qui garantiraient un minimum de droits était au centre d'une chanson triste et nostalgique. Pourquoi mon verre est-il si seul parmi les verres " <sup>3</sup> déclamera dans une envolée lyrique Boujmaa le premier disparu de la troupe.

---

<sup>3</sup> Abdelahad sebt, A lakhsassi, Du thé à Attay la coutume et l'histoire  
1999, publication de la faculté de lettre de Rabat, N°25, p23

## ■ I- Le Marché linguistique au Maroc

---

La classification en types de langage des langues coexistant dans une communauté marquée par la diversité des idiomes, constitue une procédure qui permet d'identifier la nature des idiomes en question ainsi que les enjeux symboliques et les pouvoirs qu'implique leur maîtrise. La littérature sociolinguistique fournit quelques notions opératoires, notamment la standardisation, l'historicité, l'autonomie et la vitalité, qui sont des notions suffisamment adéquates pour permettre d'assigner des attributs à ces idiomes (v. Stewart, 1970; Fishman, 1971).

### **PLURALITÉ LINGUISTIQUE**

Les variétés linguistiques que les marocains peuvent utiliser pour leurs besoins de communication à des degrés de maîtrise inégaux sont, d'un côté, les langues nationales : l'amazighe avec ses différents dialectes, l'arabe standard, c'est-à-dire l'arabe normalisé, indépendamment de son caractère classique ou moderne, et l'arabe dialectal avec ses diverses variétés, et, de l'autre côté, les langues étrangères qui appartiennent au paysage linguistique marocain depuis leur imposition par la colonisation : l'espagnol et le français.

Les langues usitées au Maroc sont :

#### **L'ARABE STANDARD**

L'arabe standard a un statut privilégié que lui confère la religion islamique et le pouvoir séculier. C'est en effet la langue liturgique des Marocains musulmans et la langue officielle des institutions publiques ainsi qu'elle est définie dans le préambule de la Constitution; en outre, la dernière constitution confère à cette seule variété le statut de langue nationale. Le statut conféré à l'arabe standard est donc un statut de juré.

#### **L'ARABE DIALECTAL**

L'arabe dialectal est une variété locale de l'arabe, c'est la langue maternelle des Marocains non-amazighophones; c'est un langage sans statut particulier, néanmoins il fonctionne de facto comme le langage véhiculaire des Marocains; on peut également le qualifier de lingua franca dans la mesure où les locuteurs s'en servent dans l'espace national comme outil de communication généralisé entre les arabophones usant de parlers différents, entre arabophones et amazighophones et entre amazighophones utilisant des parlers éloignés.

#### **L'AMAZIGHE**

L'amazighe est historiquement la langue première du Maroc. Il n'a cependant pas de statut défini sinon qu'il fonctionne de facto comme un langage natif et comme un langage véhiculaire au sein des communautés amazighophones rurales, alors que parmi les communautés urbaines il a une fonction vernaculaire. Il a ainsi essentiellement le statut de marqueur linguistique de l'appartenance à l'identité amazighe. Depuis le Discours royal d'Ajdir (17/10/2001) et la création de l'Institut royal de la culture amazighe, l'amazighe bénéficie d'une reconnaissance formelle dans la politique linguistique, culturelle et médiatique de l'Etat.

## LE FRANÇAIS

Ainsi qu'il a été vu précédemment, le français était la langue officielle des institutions du régime du protectorat que la France a exercé au Maroc de 1912 à 1956. Après la proclamation de l'indépendance du Maroc, le français est officiellement considéré comme la première langue étrangère du pays ; c'est la langue de l'ouverture sur le monde moderne, les discours royaux d'Ifrane de 1970 et de 1978, ceux des Ministres de l'Education Nationale en faveur de la connaissance des langues étrangères et de la maîtrise du bilinguisme ainsi que les principes généraux énoncés dans la Charte de l'éducation et de la formation (1999) sont autant de témoignages du rôle privilégié conféré au français au Maroc (v. Souali et Merrouni, 1981).

## L'ESPAGNOL

Rappelons que l'espagnol a été la langue officielle des institutions du protectorat espagnol au Maroc dans les régions nord et sud. Depuis l'indépendance, il a considérablement perdu de son importance au profit du français et de l'anglais. Ainsi, de nos jours, son statut de facto est celui de seconde ou même de troisième langue étrangère.

De cette description il apparaît que parmi les langues en présence au Maroc, l'arabe standard est l'unique langue à avoir un statut juridique clair; elle est en effet la seule à être reconnue institutionnellement comme étant la langue officielle du pays ; les autres variétés locales (l'arabe dialectal et l'amazighe) ont un statut indéterminé. Parmi les langues étrangères, seul le français jouit d'un statut relativement précis, c'est la première langue étrangère du pays.

## DEGRÉ D'USAGE DES LANGUES

Il n'est pas aisé de chiffrer avec précision le nombre de locuteurs de chacune des variétés en présence sur le marché linguistique du Maroc dans la mesure où les recensements effectués (1971, 1982) n'ont pas pris en considération la variable linguistique. Le questionnaire utilisé lors du recensement réalisé en 1994 prévoyait des informations concernant les langues maternelles mais les résultats tant attendus n'ont pas été communiqués. Les résultats du recensement de septembre 2004 apporteront sans doute des lumières sur cette question. C'est pourquoi, les statistiques généralement avancées dans la littérature concernant le nombre des amazighophones et celui des arabophones demeurent approximatives car elles se fondent exclusivement sur la technique du recoupement de données, en l'occurrence les données de la Carte des Tribus et celles de la Carte Administrative. A titre purement indicatif, on peut avancer une fourchette de 45% à 50% d'amazighophones en milieu rural ; la population rurale arabophone représenterait ainsi entre 50% et 55% de la population rurale globale. Les proportions respectives de la population berbérophone et de la population arabophone en milieu urbain est encore plus difficile à déterminer avec exactitude. On peut cependant dire que la communauté berbérophone des villes est diglosse, dans la mesure où les locuteurs appartenant à cette communauté emploient généralement un idiome amazighe à la maison et souvent avec les autres amazighophones, s'ils ont le même dialecte maternel; ils emploient l'arabe dialectal avec les arabophones et aussi avec les amazighophones appartenant à des aires dialectales différentes. Dans les zones rurales, l'usage de la diglossie amazighe-arabe dialectal est un phénomène relativement marginal; il s'agit d'un fait individuel attesté chez les adultes fréquentant les villes et chez les jeunes scolarisés dans les centres urbains; la diglossie arabe dialectal-amazighe est pratiquée par les populations arabophones

enclavées dans des régions à dominante amazighophone : par exemple les communautés implantées dans les plaines du Souss et de Tiznit ou celles qui sont en contact avec les communautés amazighophones, par exemple dans le Haouz de Marrakech (v. Akka, 1990), dans le Tadla, dans le Tafilalet ou encore dans le Maroc oriental.

L'estimation du nombre des usagers de l'arabe standard, du français et de l'espagnol est une opération délicate car il ne s'agit pas de langues maternelles dont on puisse évaluer approximativement les utilisateurs par la technique du recoupement de données, ce sont avant tout des langues apprises à l'école. On peut estimer le nombre des utilisateurs potentiels de ces langues comme étant proportionnel à celui de la population scolarisée. En admettant cela, l'on nuancera les choses en disant que le nombre des usagers de l'arabe standard devrait être supérieur à celui des autres langues puisque le français n'est introduit dans l'enseignement public qu'à partir de la troisième année de l'enseignement fondamental; quant à l'espagnol, il ne fait son apparition que dans l'enseignement secondaire. Ajoutons également que la communication à l'aide de ces langues présuppose un degré de maîtrise suffisant. Sachant, d'une part, que le taux d'analphabétisme au Maroc est de l'ordre de 65% de la population globale et que, d'autre part, la maîtrise approximative des langues de l'école sur les plans de la production et de la réception à l'oral et à l'écrit ne peut être raisonnablement atteinte qu'au terme de l'enseignement secondaire. On admettra que le nombre des usagers respectifs de l'arabe standard, du français et de l'espagnol est largement inférieur à celui des utilisateurs de l'arabe dialectal et de l'amazighe ; ce nombre se situerait vraisemblablement entre 10% et 15% de la population globale. Il faut préciser aussi que l'arabe standard est sans doute plus utilisé que le français qui est lui-même plus souvent employé que l'espagnol et que l'usage écrit de l'arabe standard est plus fréquent que son usage oral. Enfin, la différence entre l'arabe standard et le français du point de vue de l'usage dans la vie quotidienne est que les sujets qui maîtrisent les deux langues à la fois semblent avoir tendance à employer le français plus souvent que l'arabe standard pour les besoins de la communication orale; l'arabe standard demeure surtout la langue de l'écrit et de la lecture. Grosso modo, la même situation se retrouve dans les régions anciennement sous protectorat espagnol où la langue espagnole demeure encore avec l'arabe dialectal la langue de communication quotidienne, notamment chez les locuteurs qui ont connu la période coloniale.

Les Juifs berbérophones des pays chleuh et tamazight avaient, avec leurs dialectes vivants et un folklore qui n'a rien à envier à celui de leurs voisins musulmans, une littérature orale traditionnelle et religieuse dont il ne subsiste malheureusement que les quelques vestiges. Dans la vallée de l'Atlas, dans le Sous et aux confins sahariens, ils constituaient naguère de petites communautés groupées dans des mellahs et établies là depuis des siècles sinon un ou deux millénaires. Aujourd'hui, on n'en trouve guère de trace ; depuis l'indépendance du Maroc, ils ont immigré en bloc en Israël.

Laissons de côté le problème de l'origine de ces communautés et l'hypothèse très controversée de la " judaïsation des Berbères " (H. Z. Hirschberg, Histoire des Juifs d'Afrique du Nord, Jérusalem 1965, 2 tomes en hébreu, et compte rendu dans *Journal of African History*, VIII/3, 1966), il nous importe de savoir que le berbère a été, jusqu'à ces dernières années, l'une des langues vernaculaires des communautés juives vivant dans la montagne marocaine et le Sud du pays. La plupart d'entre elles étaient bilingues (berbéro-arabophones) ; d'autres semblent avoir été exclusivement berbérophones, comme à Tifnut ; de cette dernière catégorie, nous connaissons quelques individus isolés, immigrés en Israël et repérés à Ashkelon.

(Sur la distribution géographique des communautés juives du Maroc, notamment dans l'Atlas et le Sud marocain, et sur les migrations internes de leurs populations, voir H. Zafrani, *Vie intellectuelle juive du Maroc, Pensée juridique et Droit appliqué dans leurs rapports avec les structures socio-économiques et la vie religieuse...*, thèse de doctorat, dactylographiée, 210-21 ; sur les Juifs du Dadès et les autres communautés berbérophones, voir *ibid.*, 171 sqq. et, du même auteur, *Pédagogie juive en Terre d'Islam*, Paris, 1969, 33-8). Dans la vallée du Todgha (Tinghir), dans la région de Tiznit (Wijjan, Asaka), de Ouarzazate (Imini), à Ufran de l'Anti-Atlas, à Illigh et ailleurs, non seulement le berbère était un parler juif de communication dans le milieu familial, social et économique et dans les contacts avec les autres groupes ethniques et confessionnels, mais il constituait aussi, à côté de l'hébreu, la langue de culture et de l'enseignement traditionnel qui l'utilisait pour l'explication et la traduction des textes sacrés comme le judéo-arabe ou le vieux castillan dans les communautés de langue arabe ou d'origine hispanique ; certaines prières, les bénédictions de la Torah entre autres, étaient dites uniquement en berbère, dont le rôle est attesté dans la liturgie pascale. Une documentation écrite et sonore sur le folklore et la vie intellectuelle de ces communautés berbérophones a été réunie : quelques textes bibliques dans leur version hébraïque et berbère, cantiques liturgiques et chants de fêtes qui marquent les grands moments de l'existence juive .

*Haim Zafrani in Encyclopédie de l'Islam*

## USAGES SOCIAUX DES LANGUES

L'examen des domaines dans lesquels sont utilisées les langues en présence sur le marché linguistique fait ressortir que les langues non-maternelles s'emploient fondamentalement dans les domaines formels et officiels (enseignement, radio, télévision, institutions diverses); en outre, l'usage qui en est fait peut être graphique et oral. En revanche, les langues maternelles sont utilisées dans les situations de communication informelles, où l'usage de l'oralité est quasiment exclusif; leurs champs d'utilisation sont la famille, la rue et bien souvent aussi le travail, notamment les travaux manuels.

La distribution des langues selon leurs fonctions dans le répertoire communicatif des locuteurs représente un indicateur supplémentaire permettant d'analyser les données du marché linguistique. En effet, les variétés en usage sur le marché linguistique marocain se distribuent en deux paradigmes bien individualisés, celui des langues ayant des fonctions sociolinguistiques prestigieuses et valorisées, c'est le cas de l'arabe standard, du français et accessoirement de l'espagnol, et celui des langues dont les fonctions sont communes et socialement dépréciées, c'est le cas de l'arabe dialectal et de l'amazighe.

## CONCLUSION

La description des données du marché linguistique marocain fait apparaître la structuration de ce marché en un ensemble de variétés linguistiques hiérarchisées. La stratification de ce marché est fondée sur les relations de dominance qu'entretiennent les langues en présence; c'est ainsi que le statut, les domaines d'emploi et les fonctions des langues sont autant d'indicateurs qui concourent à assigner une valeur aux produits linguistiques selon les lois de formation des prix des produits symboliques qui y sont en situation de compétition.

Le marché linguistique est structuré de telle sorte que les langues non- maternelles, l'arabe standard et le français, occupent des positions privilégiées dans la hiérarchie des usages linguistiques, alors qu'y sont dépréciées les langues maternelles, l'amazighe et l'arabe dialectal; quant à l'espagnol, il se trouve totalement marginalisé par le français. L'on est ainsi en présence de deux paradigmes, celui des langues fortes, celles qui représentent un capital symbolique important et qui procurent à leurs détenteurs des profits substantiels, et celui des langues faibles, celles qui ne sont pas reconnues comme légitimes et auxquelles fait défaut le soutien de la logistique institutionnelle. Cependant, la compétition symbolique ne se limite pas à l'opposition de ces deux paradigmes, elle se déploie également à l'intérieur de chacun d'eux; les enjeux de cette compétition sont différents selon qu'elle s'instaure entre les langues maternelles ou entre les langues occupant une position de dominance sur le marché linguistique. Dans la compétition qui les oppose sur le marché linguistique, les usagers des langues fortes, à savoir l'arabe standard, le français et de plus en plus l'anglais, déploient des stratégies en vue de conforter leur capital linguistique en l'imposant en tant qu'outil exclusif de l'appropriation et de l'expression de la modernité. Les stratégies de légitimation diffèrent d'une langue à l'autre, l'arabe standard dispose d'atouts majeurs: -la religion, la constitution, les institutions publiques et le patrimoine arabo-musulman, tandis que le français bénéficie de la logistique héritée de la colonisation et renforcée dans le cadre des relations privilégiées entre la France et le Maroc après l'indépendance de ce dernier. L'on semble s'acheminer vers une option officielle qui privilégie une forme de diglossie dans l'enseignement, une division du travail symbolique en vertu de laquelle les matières en rapport avec l'identité sont enseignées en arabe standard et celles qui permettent l'acquisition de la technique et de la science sont généralement enseignées en français: ce qui constitue un renforcement de l'intégration du Maroc dans la sphère économique, culturelle et stratégique de la France. Quant à l'anglais, il commence à s'imposer progressivement sur le marché linguistique, il jouit du prestige que lui confère sa position dominante à l'échelle internationale en tant que véhicule de la haute technologie et de la culture internationale.

Les rapports de forces entre ces langues dépendent évidemment de l'état des rapports entre les groupes sociaux qui les soutiennent et qui se reconnaissent en elles. C'est dire que la situation linguistique reflète dans une certaine mesure la situation sociale, de telle sorte que le groupe dominant tend à imposer la langue qui lui paraît répondre le mieux à ses intérêts. Grosso modo, il semble, d'après les prises de position déclarées, que les groupes qui se réclament du nationalisme, du réformisme et de l'intégrisme soutiennent l'arabe standard, ceux qui sont pour le libéralisme sont plus ouverts sur le bilinguisme, qui, pour certains, ne peut être dans la situation actuelle que le bilinguisme arabe standard-français, même si dans un élan prospectif l'on se demande si le français, de plus en plus marginalisé sur la scène internationale, peut être encore considéré comme un outil viable de l'ouverture sur la culture universelle du temps présent. En définitive, le modus vivendi que traduit le bilinguisme arabe standard-français semble refléter l'état actuel des rapports sociaux sur le plan symbolique; il arrange en quelque sorte les groupes dominants, et ainsi du maintien du français les modernistes autant que les réformistes (salafistes) diront que nécessité fait loi.

## ■ II- L'architecture au Maroc

---

### LES ÉLÉMENTS D'UNE RICHESSE HÉRITÉE

L'architecture et la production urbaine comme l'habitat sont au centre des enjeux de pouvoir. Ils nous renvoient une image du Maroc contrastée avec de belles réalisations, des choix heureux, d'autres très contestables, des non décisions qui sont entrain de devenir de véritables problèmes ou de nouveaux atouts pour une politique nouvelle. Sur cinquante ans, on est devant la vacance de l'Etat dans le rural quand il s'agit de classer, répertorier, normer et devant sa présence quand il s'agit de réglementer, administrer dans les espaces urbains, souvent dans une perspective sécuritaire ou de contrôle des ressources politiques.

Cette rétrospective nous renvoie l'image d'une grande richesse patrimoniale, d'un solide réservoir de compétences vernaculaires que ce soit dans l'architecture de terre, dans l'art de la médina intimement lié à notre être collectif. Il en est sorti des identités fortes où peut se lire l'histoire contemporaine du Maroc, faite de cohabitation et de tentation syncrétique.

Le Maroc peut se prévaloir d'une architecture autochtone aux multiples visages.

- Une architecture citadine des médinas. On peut parler à ce niveau d'une architecture de bon sens, réalisée par des maâlems. Le geste est immuable, authentique, réfractaire à l'innovation d'où sa vulnérabilité et ses limites avant d'être rattrapé par le temps et presque exproprié par une intervention agressive du marché <sup>4</sup>. La médina est un modèle urbain d'une rare beauté qui définit des hiérarchies d'espaces qu'il serait bon de consigner, de protéger et de penser dans le cadre d'une véritable politique du patrimoine.
- Une architecture de terre qui allie une technique vernaculaire adaptée et une esthétique qui fonctionne encore comme un marqueur identitaire et anthropologique indispensable à notre survie dans une configuration mondiale globalisée: Plus qu'un simple matériau, c'est aussi un mode de construction extrêmement sophistiqué qui ne peut se permettre aucune erreur constructive. L'architecture de terre a fait l'objet d'expérimentations institutionnelles au début des années 80 dont des réalisations de prototypes à Douar El Massakine à Marrakech piloté par Jean Dethiers (auteur d'une exposition internationale sur la construction en terre à travers le monde). Les ERAC de Marrakech en partenariat avec Rexcoop, le LPEE et le ministère de l'habitat (1982) ont lancé un projet de construction réalisée en terre en trois standing.

---

<sup>4</sup>Ce qui a fait la prospérité du métier d'artisans - Maâlems est en voie de disparition. Les tissus traditionnels vont connaître une pression urbaine et une densification à cause de l'exode rural incontrôlé. La taudification et le manque d'entretien des maisons par les nouveaux habitants se conjuguent au départ de la population " bourgeoise citadine " qui émigre dans de nouveaux centres comme Casablanca et les villes nouvelles. La " rurbanisation " des centres anciens est un phénomène nouveau tandis que fait son apparition à Asilah puis à Marrakech avant de s'étendre à Fes puis à Azzemour et El Jadida une autre démarche : des artistes occidentaux s'installent cherchant le rêve et le dépaysement à la mode orientale. Les médinas se vident de leurs habitants originaires des lieux et se transforment en espaces de villégiature pour une population huppée. La vie en médina est modifiée par les nouveaux venus et les maisons (appelées Riads en jargon parisien) deviennent " confortables " avec des salles de bains à tous les étages et des piscines en terrasse créant des perturbations dans les réseaux d'infrastructures. Si Fes, Marrakech, Essaouira sont classés par l'UNESCO, peu d'efforts des intellectuels marocains accompagnent leur préservation.

Des recherches au Laboratoire Public d'Essais et la création de l'Institut Terre à Marrakech sont les outils institutionnels prévus pour installer ce mode constructif dans la durée. Quelques privés ont pris la relève dans la palmeraie de Marrakech dans les années 90 où les maisons de stars internationales en terre étaient nombreuses. L'un des premiers à réaliser une maison en terre fut le peintre Farid Belkhaia avec l'architecte Sijelmassi Abderrahim. Charles Boccara avait démarré à Taroudant, puis ce fut l'architecte Elie Mouyal qui reconduisit le procédé constructif en formant la main d'œuvre à la maçonnerie en terre performante.

Ces recherches pour la reconduction du matériau terre se sont soldées par un échec et la mondialisation des techniques et des matériaux à base de ciment a gagné le pari de la technologie en l'absence d'un choix politique clair. Ce matériau est très lié à la forme de l'habitat et à un urbanisme encore à inventer à modéliser et à faire rentrer dans la réglementation urbaine comme une possibilité. La construction en terre aurait pu être le nouveau défi du siècle à relever dans les pays émergents et dans la production de logements de masse. Au Maroc, deux conditions doivent être réunies : inventer une nouvelle réglementation appropriée et construire selon les dernières règles de protection de l'environnement et de l'écologie.

- Une architecture de pierre : Les constructions de pierres dans les montagnes. restent cantonnées dans la sphère du privé<sup>5</sup> qui ne peut accéder à un inventaire national qu'à travers le développement d'un regard ethnographique qui restitue la spécificité du geste technique. Les significations culturelles et esthétiques du redéploiement dans l'espace de cette architecture sont exceptionnelles, aussi bien dans les ksours du sud monumentalisés (à cause du tourisme), que dans les simples masures.

- Une architecture rurale qui connaît de grandes disparités selon les régions.

De belles architectures isolées existent dans le pré-Rif et constituent les zribates. Les plus connues sont les ksours du Sud qui sont aujourd'hui reconnus et beaucoup sont en cours de restauration dans la lancée de la mode des " riads " puisqu'ils sont achetés par des occidentaux qui les transforment en maisons d'hôtes luxueuses. En dérogeant à la loi de 56 qui interdit aux étrangers d'acquérir des territoires ruraux, l'administration permet à de véritables chefs d'œuvre de renaître de leurs cendres. L'habitat rural a été étudié dans une série d'ouvrages commandités par le ministère de l'habitat à des architectes du privé au début des années 80. Les architectures " régionales " ont donné lieu à une série d'études et de relevés restés dans les tiroirs de l'administration. Il est temps d'exploiter cette richesse pour finaliser un cahier de charge type par Région du Maroc. Si les spécificités sont habilement valorisées, alors le cadre de vie rural pourrait offrir des habitations et des équipements qui allient l'esthétique et le culturel.

## **LE PROTECTORAT ENTRE RÉINVENTION DE LA TRADITION ET EXPÉRIMENTATION ARCHITECTURALE**

L'action du protectorat s'est orientée dans une double direction en fonction d'enjeux différents. Le premier est de type idéologique construit autour d'un héritage humaniste orientalisant et d'une expérience de colonisation agressive en Algérie. Le second est de type politique plus proche des enjeux d'une colonisation et du contrôle politique par l'urbanisation.

La première sensibilité a généré un énorme travail de classification des monuments historiques et des réalisations de génie civil. Ce travail s'est effectué pendant le protectorat dans les administrations en charge de l'architecture et de la culture. Les référents de cette architecture néo-mauresque ont été à l'origine d'une architecture coloniale portée par une tradition réinventée et parfois fantasmée mais finalement appropriée et patrimonialisée par les marocains comme une composante importante de leur identité.

---

<sup>5</sup> Notons à titre exceptionnel quelques équipements collectifs en pierre qui attestent de cette richesse : La pierre de Smara dans laquelle fut construite la Zaouïa Maâ El Ainine et sa très belle mosquée, bombardée en 1957 et toujours sans toit. Les Igouders de la région de Tafraout, et les Tazotas de la régions d'Azrou sont très peu connus

La seconde initiée dans le cadre d'une politique de la ville, nouvelle médina et ville européenne étaient de nature expérimentale, presque une architecture de pionnier totalement affranchie de l'héritage classique de la métropole.

Tous les courants mondiaux de l'architecture ont été défendus par des personnalités fortement imprégnées d'idéologie politique. Les architectes qui ont le plus marqué le paysage urbain appartiennent au mouvement moderne de la Charte d'Athènes avec comme figure de proue l'architecte Suisse Le Corbusier relayé par F. Zevaco, Elie Azagury puis Faraoui Demazières, Mourad Benmbarek... leurs propositions conceptuelles ont créé une rupture entre l'habitat vernaculaire et l'architecture professionnelle. Les matériaux locaux ont été abandonnés car ils ne correspondaient plus aux aspirations de la population<sup>6</sup>.

### **CLÔTURE DE L'HORIZON CRÉATIF**

Les années 80 se caractérisent par une marginalisation de l'architecture au profit d'un urbanisme sécuritaire. Les indicateurs de ce glissement se situent aussi bien du côté de la restructuration du métier d'architecte que de son rattachement au Ministère de l'intérieur dans le cadre d'un premier mouvement de décentralisation qui donne aux communes un pouvoir important en matière de construction, mais surtout l'incorporation du ministère de l'habitat au sein du ministère de l'intérieur. L'urbanisme est désormais pensé comme une première réponse aux mouvements émeutiers qu'a connu le pays au début de ces années. Dans le domaine de la création ce mouvement a coïncidé avec une réinvention identitaire forte dans le cadre d'une nation régénérée par la marche verte et proposant de nouveaux dogmes de construction et un nouveau référentiel esthétique.

Si pendant les années soixante dix, les institutions financières et les entreprises privées réalisaient leurs sièges en prenant parti clairement pour la modernité et en s'opposant, clairement au repli identitaire.. en 1984 à la suite d'un discours du Roi Hassan II à l'adresse des architectes l'horizon créatif s'est rétréci pour rendre compte d'une expression monumentalisée du pouvoir à travers les sièges des provinces et de la marocanité du construit via des arcades et tuiles vertes même en raz de campagne.

### **TRANSITION POLITIQUE ET ARCHITECTURE PLURIELLE**

La transition politique amorcée dans les années quatre vingt dix a profité aussi à l'architecture ; celle-ci a profité du démembrement du Ministère de l'intérieur. De plus en plus de jeunes architectes s'expriment dans une architecture minimaliste, répondant aux canons internationaux du mouvement moderne et contre le folklore. La concurrence s'annonce plus démocratique et les concours nationaux font reconnaître des talents comme Rachid Andaloussi, Mountassir Abdelwahid, Taoufik El Oufir. Les promoteurs deviennent aguerris et l'état prend sa place de précurseur de la modernité dans l'architecture. Parallèlement, il y a un regain d'intérêt pour les métiers d'art et de l'artisanat du bâtiment.

---

<sup>6</sup> 1961 : Reconstruction de la ville d'Agadir a constitué une opportunité donnant lieu à un choix inédit pour la modernité et resté singulier dans l'histoire du pays. Après un tremblement de terre catastrophique, la tabula rasa préconisée dans les préceptes de la Charte d'Athènes, par Le Corbusier était là. Ce fut un exercice de style impressionnant que de passer à l'exécution d'une théorie. Le groupe d'architectes nommé par SM Mohamed V fut piloté par le prince Hassan et tous appartenaient au mouvement moderne. C'est à cette période que fut organisé le dernier congrès des CIAM (Congrès international de l'Architecture Moderne) à Casablanca. L'apogée de la réussite de ce mouvement se trouve à Agadir dans l'ensemble homogène du centre ville, exemplaire à plus d'un titre et à l'échelle mondiale. L'architecture et l'urbanisme s'inspirent de la cité radieuse et offre des bâtiments témoins d'une époque " brutaliste " de l'architecture contemporaine. Sans concessions, pilotis, bétons bruts de décoffrage, baies vitrés horizontales, plafonds bas, sont autant de signes pour l'écriture nouvelle que réclamaient les architectes du moment. L'harmonie dans de nouvelles règles était encore à imaginer.

### ■ III .Le livre

---

#### DÉTOURS HISTORIQUES

Les récits de marocains amoureux de manuscrits qui n'hésitaient pas à faire le déplacement à Constantinople pour en acquérir des spécimens, comme le soin tout religieux apporté à leur conservation dans les zaouïas et oratoires, n'ont pas trouvé de prolongement dans la culture institutionnalisée et partagée par le plus grand nombre. En effet, malgré sa proximité géographique de l'Europe, le Maroc fut l'un des derniers pays musulmans à connaître l'imprimerie. Si cette nouvelle technique était présente en Algérie dès 1845 et en Tunisie à partir de 1860, elle n'a fait, par contre, son apparition dans le paysage culturel marocain qu'en mars 1865. Un tel retard n'est, sans doute, pas dû à un manque d'information. Car, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle et à deux reprises au moins, des hommes influents parmi ceux envoyés par l'Etat marocain en mission en France, insistèrent dans leurs relations de voyage sur les multiples avantages de l'imprimerie<sup>7</sup>.

Outre le retard qui a marqué son introduction dans le pays, l'imprimerie ne semble pas s'inscrire, à l'époque, dans un projet clair de modernisation culturelle ou de réforme éducative. L'examen de quelque cinq cent titres imprimés entre 1865 et la date de l'avènement du protectorat, montre, en effet, qu'à l'exception d'un texte d'Euclide, la quasi totalité des ouvrages publiés étaient soit des manuels en usage à la Qarawiyyin depuis plus de deux siècles (ouvrages de fiqh et de grammaire) soit des textes hagiographiques traditionnels, sinon ils s'inscrivaient dans des opérations éditoriales prestigieuses (impression d'un Coran en 1887 ou de l'Ihya de Ghazali en 1879) destinées à illustrer la politique religieuse du sultan.

Si l'imprimerie avait joué un rôle culturel modernisateur au Liban, en Egypte et en Turquie, on peut considérer avec un historien comme G. Ayache, que dans le cas du Maroc précolonial, elle s'est mise au service de la tradition ; service dont celle-ci n'avait pas besoin pour se perpétuer. Il semble même que l'adoption de la technique lithographique (matba' hajaria) était un choix inadapté eu égard aux avantages en termes de productivité et de prix qu'offrait déjà à l'époque la technique d'imprimerie typographique (imprimerie à caractères mobiles). Celle-ci avait fait, depuis plusieurs années, ses preuves dans de nombreux pays.

La domination de la figure du *alem* traditionaliste a empêché la réalisation de la jonction entre l'ère du manuscrit et celle de l'imprimé comme en Egypte au XIX<sup>e</sup> siècle. La nouvelle figure de l'intellectuel, lettré a dû attendre les années 1930 pour apparaître timidement à travers quelques textes signés par de jeunes 'ulémas réformateurs et nationalistes ou des lettrés opérant comme fonctionnaires au service du Makhzen (El-Hajoui, A. El-Fassi, A. Guennoun, M.M. Soussi...).

---

<sup>7</sup> Il s'agit de la Rihla de Mohamed al-Saffar (déc-1845-mars 1846) et de celle de Ben Driss al-Amraoui (1860)

<sup>8</sup> Tahrir 'usul al-handassa, 1876

<sup>9</sup> Germain Ayach " L'apparition de l'imprimerie au Maroc " in Hespéris Tamuda, vol.5, 164, p.160.

Sur le plan du contenu, on peut constater que la production imprimée de l'époque du protectorat s'inscrit dans une continuité par rapport aux traditions intellectuelles du Maroc pré-colonial. Aussi les trois champs des savoirs classiques (sciences religieuses, histoire et langue / littérature) ont-ils constitué 71 % de la production imprimée de cette période.

La recherche en sciences humaines et sociales était quasiment inexistante comme en témoigne le peu de titres classés en économie, sociologie ou politique. En fait, les rares titres mentionnés sous les intitulés de ces disciplines se révèlent, à l'examen, des sortes de manuels, des guides ou des brochures administratives. Quant au droit, il n'avait pas encore acquis son autonomie par rapport au fiqh (droit islamique), et constituait, par conséquent, une partie intégrante des sciences religieuses classiques.

Pour ce qui est de la création littéraire, il faut noter qu'une grande partie des textes littéraires imprimés à cette époque se composait de poèmes religieux (éloge du Prophète ou chants mystiques) dont la plupart ne dépassaient généralement pas une dizaine de pages.

## **L'ÉDITION DANS LE MAROC INDÉPENDANT (1955-2003)**

### **LE PROBLÈME DE L'INFORMATION BIBLIOGRAPHIQUE**

Après avoir souligné la confusion et la carence qui caractérisent les statistiques relatives à la production éditoriale arabe, les auteurs du " Rapport sur le développement humain ", 2003 (PNUD), se réfèrent aux statistiques culturelles compilées par l'Unesco et donnent le chiffre de 6500 (titres de livres) à propos de la production globale du monde arabe en 1991. Un tel chiffre représente, selon le même rapport, 1,1 % de la production mondiale pour une région comptant 5 % de la population de la planète .

La qualité et la fiabilité des statistiques constituent, sans doute, l'un des grands défis auxquels doit faire face le Maroc comme tous les autres Etats arabes. L'industrie de l'imprimé en tant que secteur crucial pour le développement de la culture, de la recherche, de la politique éducative, mais aussi à cause de son rôle économique potentiel, ne constitue pas évidemment une exception. L'Unesco qui joue un rôle central dans la diffusion des statistiques culturelles (industrie du livre notamment) puise ses informations sur le livre arabe dans les données compilées par son homologue régionale, l'ALESCO qui, de son côté, s'appuie sur l'information produite par les agences bibliographiques nationales (diverses bibliothèques nationales). Si on se limite au seul cas du Maroc, voici sur une durée de neuf années (de 1994 à 2002) un tableau comparatif des statistiques produites dans le " Bulletin arabe des publications " (édité par l'ALESCO) et les données bibliographiques consultables sur le site de la Fondation du Roi Abdul-Aziz Al-Saoud (Casablanca).

---

<sup>10</sup> Voir : Unesco, Statistical Yearbook, Paris, 1995.

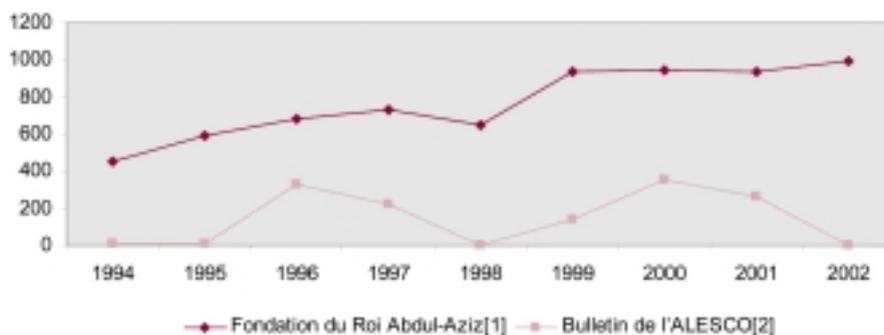
**TABEAU 2 : PRODUCTION DE LIVRES AU MAROC SELON DEUX SOURCES BIBLIOGRAPHIQUES**

	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002
Fondation du Roi Abdul-Aziz	456	589	683	732	649	940	942	935	992
Bulletin de l'ALESCO	9	8	332	222	3	136	350	263	-
Différence en nombre de titres	447	581	351	510	646	804	592	672	992
Rapport ALESCO / Fondation en pourcentage	1,93 %	1,34 %	32,7 %	23,27 %	0,46 %	14,42 %	27,08 %	21,95 %	-

Sources : - Le Bulletin arabe des publications, Tunis, ALESCO.

Banque de données bibliographiques de la Fondation du Roi Abdul-Aziz, Casablanca

**comparaison des données sur le livre au Maroc**



Cet exemple illustre de façon éclatante les limites de la fiabilité des données statistiques offertes par les organismes régionaux et internationaux et il met en évidence les limites des conclusions qu'on peut en tirer à propos des industries culturelles et du livre en particulier.

<sup>11</sup> A noter que la base de données de cette Fondation est spécialisée (elle couvre une série de disciplines : littérature, religion et sciences humaines et sociales), contrairement au " Bulletin arabe des publications " (ALESCO) qui est censé être généraliste et exhaustif.

<sup>12</sup> Statistiques compilées par Gregor Meiering. Voir son Rapport sur l'édition et la traduction dans le monde arabe (en anglais) préparé pour la Fondation Next Page (Hongrie).

## EVOLUTION GLOBALE DE L'ÉDITION MAROCAINE

Le tableau ci-après montre l'évolution de l'Édition marocaine par langue, par tranche temporelle de 10 ans et comporte l'indication de la moyenne annuelle de production. A l'examen de ces chiffres, il apparaît clairement que durant le demi siècle de l'indépendance du pays, l'évolution de l'Édition s'est faite en deux temps : une première phase allant de 1955 au milieu des années 1980, est marquée par une très faible production éditoriale comme l'indique les moyennes annuelles au cours des trois décennies en question. Une seconde phase allant de 1985 à 2003 est caractérisée par l'essor relatif de l'activité éditoriale avec cette donnée significative : à partir de l'année 2000 le Maroc commence à publier (tous ouvrages confondus) en une seule année, l'équivalent de ce qu'il a publié durant près d'un siècle (1865-1955) soit quelques 1400 titres.

**TABLEAU 3 : PRODUCTION MAROCAINE DE LIVRES CULTURELS ET ACADEMIQUES (1955-2003)**

Période	Nb de titres en langue arabe	% de la production arabe sur la décennie	Nb de titres en langue amazighe	Nb de titres en langues européennes	% de la production en langues européennes sur la décennie	Total	Total Moyenne annuelle en titres sur la décennie
1955-64	203	48,50 %	-	216	51,50 %	419	41
1965-74	409	48,50 %	-	436	51,50 %	845	84
1975-84	1280	69,00 %	2	567	31,00 %	1849	185
1985-94	3069	70,50 %	14	1271	29,50 %	4354	435
1995-03	6220	77,00 %	36	1790	23,00 %	8046	894
	11181		52	4280		15513	

Source : Banque de données de la Fondation du Roi Abdul-Aziz

### L'ÉPOQUE DES VACHES MAIGRES : 1955-1984

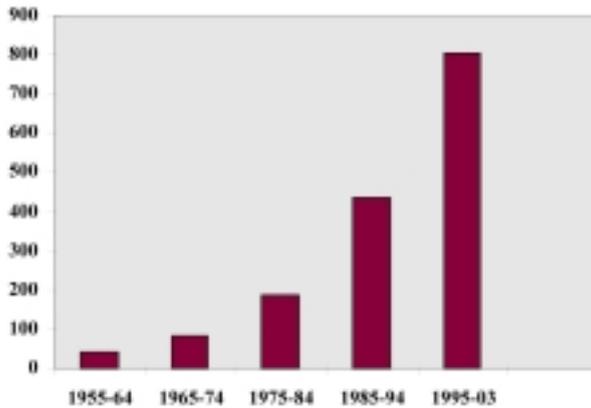
Si on juge à partir des chiffres de la production éditoriale marocaine durant les trois décennies qui ont suivi l'indépendance, on peut considérer que sur le plan de la lecture et de l'accès à l'écrit en général, la configuration socioculturelle du pays ne différait pas sensiblement de celle de l'époque d'avant l'indépendance. L'univers de l'écrit imprimé continuait à ne concerner qu'une petite minorité de lecteurs. Aussi le livre, la revue ou le journal, ne jouaient-ils qu'un rôle mineur dans la formation de l'opinion publique et la structuration d'un espace partagé de débat et d'expression.

En effet, jusqu'au milieu des années 1980, le champ éditorial national avait une activité très limitée, et paraissait subir encore l'impact des conditions culturelles et sociopolitiques de sa longue genèse. L'exiguïté du marché et la concurrence de la production arabe orientale, notamment égyptienne et libanaise, maintenaient le pays dans le statut d'importateur du livre arabe produit au Moyen-Orient, et du livre français édité en France. Par ailleurs, nombreux sont les auteurs marocains, aussi bien arabophones que francophones, qui ont pris l'habitude de publier leurs ouvrages à l'étranger (France, Liban) à cette époque.

<sup>13</sup> La tendance continue en 2004 et 2005, mais le choix de s'arrêter à 2003 est dicté par des considérations pratiques liées notamment au fait que le processus d'acquisition des ouvrages et leur traitement informatique prennent du temps. Aussi les chiffres réels de la production de 2004 ne seront-ils disponibles qu'à partir de la moitié de 2005.

<sup>14</sup> Il faut noter que plus de 98% de ces titres sont édités en langue française.

**GRAPHIQUE 1 : MOYENNE ANNUELLE DE LA PRODUCTION MAROCAINE DE LIVRES CULTURELS ET ACADEMIQUES**



Etabli d'après les données de la banque de données de la Fondation du Roi Abdul-Aziz

Sur le plan professionnel, les carences de l'Édition marocaine se reflétaient également dans l'étroitesse du réseau d'imprimeurs (125 unités) et d'éditeurs (20 unités) au milieu des années 1970, regroupés principalement dans les villes universitaires, Rabat et Casablanca.

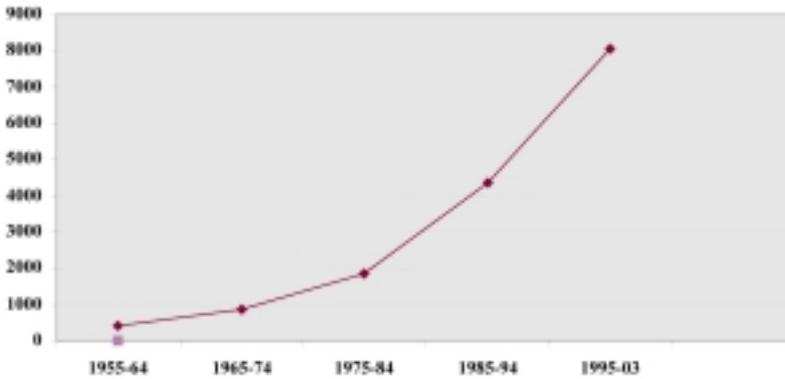
D'autres facteurs sociopolitiques pourraient expliquer la situation du champ éditorial à cette époque. On pourrait évoquer rapidement les éléments suivants :

- Le rythme relativement lent de progression de la population scolarisée, le taux élevé d'analphabétisme et le nombre réduit de diplômés ;
- Le contrôle étatique qui limitait l'exercice des libertés publiques et le climat politique marqué notamment par la confrontation entre les partis de l'opposition et l'Etat ;
- La politique linguistique caractérisée notamment par la rupture introduite dans les années 1970 et accentuée au cours des années 1980, avec l'arabisation de l'enseignement des sciences humaines et sociales. Cela a créé un fossé entre une élite productrice formée à l'école francophone et la base de son lectorat soumise à la politique d'arabisation.

## **L'ESSOR RELATIF DE L'EDITION MAROCAINE**

Le graphique n° 2 illustre clairement l'accélération de tendance qui s'est opérée au milieu des années 1980. En effet, au cours de la décennie 1985-1994, la moyenne annuelle va plus que doubler par rapport à la décennie précédente. Parallèlement à ce démarrage de la production, l'équilibre linguistique (arabe / français) qui s'est maintenu jusqu'au milieu des années 1970, va connaître lui aussi un fléchissement profond et continu de la production francophone.

GRAPHIQUE 2 : EVOLUTION DE LA PRODUCTION ÉDITORIALE MAROCAINE EN TERMES D'OUVRAGES CULTURELS ET ACADÉMIQUES.



Établi d'après les données de la banque de données de la Fondation du Roi Abdul-Aziz

Il est à noter aussi l'apparition timide à cette époque du livre amazighophone, phénomène éditorial qui connaît une certaine progression au fur et à mesure que s'affirme la revendication culturelle amazighe. Il devrait, certainement, prendre de l'ampleur avec le travail de l'Institut royal de la culture amazighe (IRCAM) et la généralisation progressive de l'enseignement de la langue amazighe.

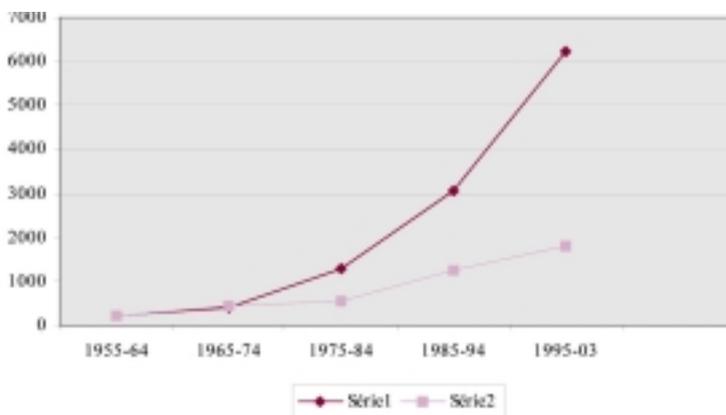
Outre les mutations socioculturelles que connaît le pays à partir des années 1980 (urbanisation, transition démographique, multiplication des universités et augmentation de la population estudiantine avec son corollaire en diplômés, etc.), le nombre des imprimeurs est passé à 300 unités, tandis que celui des éditeurs s'est élevé à 90 maisons d'édition. Le réseau des professionnels de l'édition a, par ailleurs, quitté le traditionnel axe Casablanca-Rabat, pour s'étendre aux autres grandes villes du pays (Tanger, Marrakech, Fès, Oujda, Agadir, etc.) Quant aux publications périodiques (revues et journaux), elles ont atteint en 1997 le chiffre de 581 titres (409 en arabe et 172 en français) .

Pour accompagner cette évolution, l'Association des auteurs marocains pour la publication (A.A.M.P.) a vu le jour en 1983. Elle publia la revue *al-Kitab al-Maghribi* (Le livre marocain), périodique bibliographique signalétique et analytique de la production éditoriale marocaine. Elle sera également à l'origine de plusieurs initiatives éditoriales (rééditions et traductions) dont la plus prestigieuse sur le plan scientifique, est, sans doute, *Maalamat al-Maghrib*, une encyclopédie générale de grande valeur intellectuelle sur le Maroc . Par ailleurs, l'amélioration progressive de la qualité éditoriale, esthétique et des normes de fabrication du livre chez de nombreux éditeurs marocains, va permettre pour la première fois dans l'histoire de l'Édition marocaine, une pénétration du marché moyen-oriental. La qualité des traductions arabes réalisées au Maroc et la renommée acquise par certains intellectuels marocains (A. Laroui, M. A. Jabri, T. Abderrahmane, M. Miftah, A. Kilito, T. Benjelloun, A. Laabi et d'autres) ont contribué à la remise en question du lien à sens unique qui a marqué depuis longtemps les relations culturelles entre le Machrek et le Maghreb.

<sup>15</sup> Voir : Les cahiers de la documentation marocaine, numéro spécial consacré à la presse marocaine. Rabat : Ed. du Ministère de la communication, 1997.

<sup>16</sup> Cette œuvre monumentale n'est pas encore achevée. Elle est actuellement à son vingtième volume.

**GRAPHIQUE 3 : COURBE COMPARATIVE DE L'ÉVOLUTION DE LA PRODUCTION ÉDITORIALE MAROCAINE (LIVRES CULTURELS ET ACADÉMIQUES) DANS LES DEUX LANGUES : ARABE/FRANÇAIS**



Série 1 = production en langue arabe

Série 2 = production en langues européennes

Etabli d'après les données de la banque de données de la Fondation du Roi Abdul-Aziz

Ainsi si on prend les trois grandes disciplines intellectuelles en termes de production, à savoir la littérature, le droit et l'histoire (voir tableau n° 3), on constate qu'à elles seules ces disciplines offrent 7878 titres, soit 51% des publications. Mais le fait significatif, c'est que la part arabophone dans cette production occupe 79% de l'ensemble, soit 6216 titres. Ces données permettent de tirer, provisoirement, les conclusions suivantes :

Au fur et à mesure que se ferme le parenthèse culturelle coloniale et post-coloniale avec le retrait progressif de la scène culturelle des élites formées avant et au lendemain de l'indépendance, l'arabe semble reprendre ses droits dans le champ intellectuel marocain qui, de par sa production écrite, tend à s'approcher de plus en plus de la configuration dominante au Moyen-Orient (Egypte, Liban, Jordanie, Irak...)

Avec l'arabisation de l'enseignement et l'émergence d'une nouvelle élite arabophone, la tradition intellectuelle d'avant le protectorat semble renaître avec le retour au devant de la scène des disciplines classiques (droit, littérature, histoire).

L'arabisation du champ éditorial va de pair avec la marginalisation de certaines disciplines qui sont restées à dominante francophone. Il s'agit surtout de l'économie, de la gestion et, de façon moins accentuée, la psychologie, la géographie ou les beaux arts.

### **2.2.3. Un champ disciplinaire déséquilibré**

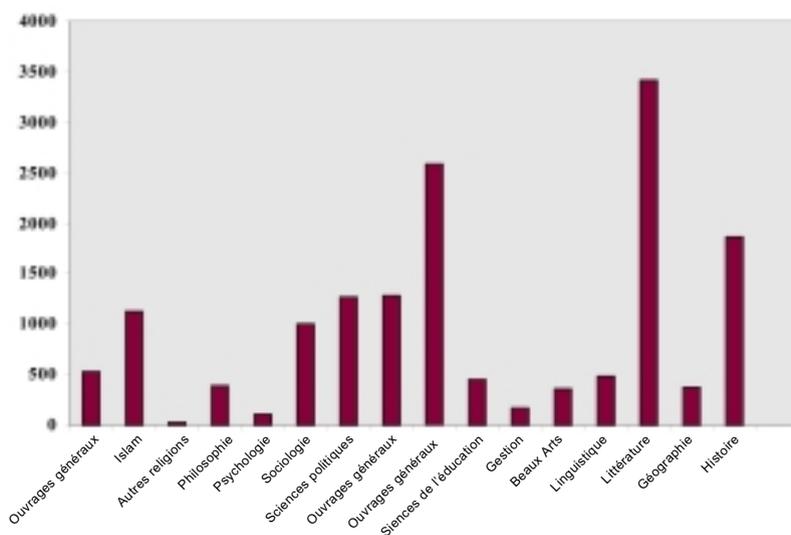
Le tableau 4 montre la répartition de la production éditoriale marocaine selon les grandes disciplines intellectuelles et scientifiques.

Les trois grandes disciplines qui regroupent le plus de titres (littérature 22%, droit 16,50% et histoire 12%) sont les mêmes qui dominaient traditionnellement le champ éditorial marocain durant l'époque pré-coloniale. Si le droit a pris la place de l'islam, c'est qu'en fait le fiqh (droit islamique) avait occupé traditionnellement une place centrale dans la production religieuse des Marocains. On peut donc considérer que dès que s'est fermée la parenthèse de la colonisation et avec l'arabisation de l'enseignement, la tradition intellectuelle a repris ses droits en réactivant progressivement les champs préférés du savoir par les élites marocaines.

Trois disciplines résistent à l'arabisation et continuent à être investies essentiellement par des auteurs francophones. Il s'agit de l'économie, la gestion et les autres religions. Cela est vrai aussi pour les publications en série, puisqu'il n'existe pas encore de journal économique arabophone, alors qu'il y en a plusieurs en français. Quant à la rareté d'ouvrages traitant des autres religions, elle illustre parfaitement la fermeture du système éducatif marocain à toute approche comparative des systèmes religieux.

Les sciences sociales et humaines peinent à émerger dans le champ éditorial marocain comme en témoignent les chiffres bas relatifs à des disciplines comme la sociologie (6,5%), la science politique (8,15%), l'économie (8,2%), la philosophie (2,6%) ou la psychologie (2,5%).

**GRAPHIQUE 4 : PRODUCTION ÉDITORIALE MAROCAINES EN LIVRES CULTURELS ET ACADEMIQUES PAR DISCIPLINE ET PAR LANGUE (1955-2003)**



Etabli d'après les données de la banque de données de la Fondation du Roi Abdul-Aziz

## MARGINALITÉ DU LIVRE RELIGIEUX : S'AGIT-IL D'UNE EXCEPTION MAROCAINE ?

La place relativement réduite qu'occupe le livre religieux (7,35%) par rapport à l'ensemble de la production éditoriale marocaine, contraste avec le phénomène d'islamisation du champ éditorial moyen-oriental depuis plus de deux décennies. Comment expliquer ce fait ? Devrait-on y voir une exception marocaine ? Peut-il y avoir une profonde arabisation de la production éditoriale sans que cela favorise le secteur religieux de celle-ci ?

<sup>17</sup> En Egypte, le tiers de la production éditoriale s'inscrit dans le créneau religieux. Voir : Yves Gonzalez-Quijano, Les gens du livre: édition et champ intellectuel dans l'Egypte républicaine, CNRS Editions, 1998, p.185. Pour ce qui est de Liban, il ressort d'une enquête réalisée auprès de 77 éditeurs libanais que les livres islamiques représentent 15,2% de leur production. Voir : " Edition au Liban : réalité et espoir (étude de terrain) " par Adnan Hammoud, in Livre et édition au Liban : réalité et politiques, Beyrouth : al - Markez al-loubnani lidirassat et Konrad Adenauer Stiftung, 2003

Il faut dans un premier temps définir ce qu'on entend aujourd'hui par " livre religieux ". En fait, le champ éditorial arabe connaît à présent deux types de publications dites religieuses :

- L'ouvrage religieux classique : il est représenté par les multiples éditions du Coran, les recueils de Hadiths, les ouvrages de la Sira, et les textes du patrimoine islamique (Turath) en général. Ce produit éditorial connu par sa luxueuse reliure et ses titres en lettres dorées, avait fait son apparition au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et constitue depuis le quasi monopole des éditeurs égyptiens et libanais. Ceux-ci rééditent régulièrement le même corpus textuel de façon complète ou partielle, souvent anarchique et le diffusent dans tout le monde musulman et au-delà. Au Maroc, ce genre d'ouvrage a toujours été importé du Moyen-Orient et diffusé grâce essentiellement aux libraires réunis dans le quartier des Habous à Casablanca. Quant aux textes religieux publiés localement, ils relèvent généralement, du patrimoine religieux maghrebo-andalou (fiqh, traités mystiques, ouvrages hagiographiques, sira, etc.) Exceptés les Editions du ministère des Habous et deux éditeurs privés, Dar al-Furqan proche de l'association al-Islah wa tawhid, ou les Editions de l'association al-Adl wa al-ihssan (de A. Yassine), il n'existe quasiment pas d'éditeurs marocain spécialisé dans la publication du livre religieux.

- Le livre dit " islamique " : c'est un phénomène éditorial massif qui est relativement récent<sup>18</sup>. Il se distingue du livre religieux classique évoqué plus haut, par son contenu, son aspect visuel, son prix, ses auteurs et son public cible. Il s'agit en fait d'un ouvrage bon marché, conçu selon les techniques modernes d'édition et destinée à un public populaire. D'où sa diffusion massive qui a fait atteindre à l'édition islamique des chiffres phénoménaux en matière de tirage. Il s'agit généralement de texte courts " écrits " par des prédicateurs dans un style parlé qui fait écho au discours déjà entendu par le lecteur (prêches enregistrés sur cassettes, émissions de TV, prêches dans les mosquées...) La collection du cheikh Cha'rawi constitue le modèle de produit éditorial qui jouit d'une identité visuelle le distinguant aussi bien des livres religieux classiques que des ouvrages de qualité. Quant à son contenu, il traite de tous les aspects de la vie quotidienne ainsi que des problèmes de l'au-delà et les violents tourments de l'autre vie qu'il décrit souvent avec force détails.

Exceptés quelques rares textes de prédicateurs marocains salafistes, cette catégorie d'ouvrage est essentiellement un produit d'importation. Le salon du livre de Casablanca constituait, jusqu'aux événements du 16 mai 2003, l'occasion périodique de l'entrée massive de ces livres au Maroc. Tout indiquait que ce produit répondait à une demande culturelle réelle et qu'il rencontrait un lectorat massif se recrutant notamment dans les couches citadines instruites.

Si l'importation massive d'un livre religieux bon marché empêchait l'éclosion d'une édition religieuse locale, on peut aussi considérer que le recours des jeunes notamment aux cassettes (audio et vidéo) en matière de culture religieuse constituait un obstacle supplémentaire à l'émergence d'un produit religieux imprimé endogène. Par ailleurs, l'usage de la parole vive (cassette) dans la formation religieuse de la jeunesse marocaine notamment les étudiants des départements des études islamiques reste, à ce jour, un phénomène très mal connu et non étudié. Cependant, c'est un fait qui pourrait contribuer à l'explication de la rareté d'une production religieuse écrite locale, alors même que des dizaines de milliers d'étudiants sont formés depuis près de trois décennies dans des départements d'études islamiques disséminés à travers tout le pays.

---

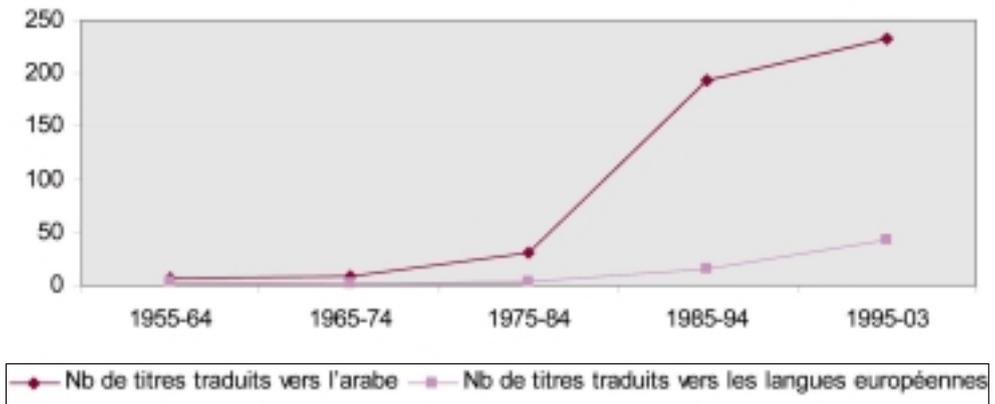
<sup>18</sup> Les observateurs de la scène éditoriale égyptienne font remonter son apparition sous sa forme actuelle au salon du livre du Caire de 1983. Voir : Yves Gonzalez-Quijano, *ibid.* p193.

## LA TRADUCTION : UN POTENTIEL SOUS-UTILISÉ

Il est fréquent d'entendre des chercheurs arabes moyen-orientaux faire l'éloge des traductions réalisées par les Marocains. En effet, certains intellectuels nationaux ont mis en valeur leur proximité linguistique et culturelle par rapport à la scène intellectuelle française pour traduire de nombreuses œuvres (littéraires, philosophiques et linguistiques). Ces traductions ont été bien reçues dans le monde arabe, d'autant plus que la renommée des auteurs français de ces textes notamment ceux des années 1970, était mondiale. Cependant le bilan de la traduction marocaine depuis l'indépendance (quelque 539 titres), à l'image de la traduction dans le reste du monde arabe, est maigre et reste en-deçà des défis posés l'abondance de la production mondiale et les besoins arabes en la matière.

Durant la décennie qui a suivi l'indépendance, le Maroc avait traduit en moyenne un ouvrage par an. Cette moyenne annuelle a atteint près de 28 titres au cours des dernières années. En fait, l'essentiel de l'effort s'est concentré sur la traduction du français vers l'arabe (87,5%), impulsé notamment par le soutien financier qu'accordent les services culturels français aux éditeurs locaux. Et si les œuvres littéraires occupent une place de choix (29,5%) dans le corpus des textes traduits, il faut noter la présence de l'histoire du Maroc (14,5%) et surtout de la philosophie (11,5%). Ainsi, faute d'une politique institutionnelle de traduction, les efforts privés restent marqués par la dispersion et le potentiel marocain en matière de traduction reste sous-employé.

**Titres traduits depuis 1955**



## ■ IV- Les arts contemporains

---

### L'UNIVERS VISUEL TRADITIONNEL

Bien avant le protectorat, une tradition artistique aussi riche que variée avait cours au Maroc. Pendant plus de mille ans, les Marocains ont développé leur univers visuel, produit d'un métissage culturel au sein de la civilisation arabo-islamique et notamment hispano-mauresque et berbère. Cet univers constitue un vaste complexe d'activités artistiques unies par un certain nombre de modalités, reconnues et identifiables, qui s'expriment à travers des techniques variées : mosaïque, peinture décorative, enluminure, architecture, etc. Les mêmes motifs y habillent différents supports ; ainsi, une calligraphie ou une arabesque peuvent s'inscrire sur différents matériaux, un même motif géométrique, orner un tapis ou une poterie rurale et même le corps sous forme de tatouage. Il n'existe pas de frontières sémiotiques entre les différentes pratiques sociales (tissage, divination, magie...) où vient se déployer le vocabulaire formel. La permutation est remarquable de l'ouvrage simple et ordinaire à l'ouvrage extraordinaire, de l'objet profane à l'objet sacré et au corps.

### LA PEINTURE DE CHEVALET : UNE RUPTURE CULTURELLE RADICALE

Si l'on s'en tient à la peinture on peut dire que contrairement aux pays ayant connu la domination ottomane, le Maroc n'a pas de tradition picturale, alors qu'en Algérie par exemple, l'art de la miniature, certes moins riche que celui des Empires perse et turc, a constitué une médiation progressive entre la feuille dessinée et la toile peinte.

La peinture de chevalet est arrivée au Maroc avec le protectorat chargée d'une histoire complexe, à l'image de la multitude de courants philosophiques, politiques, économiques et esthétiques qui agitent l'Europe depuis la Renaissance.

L'avènement de l'artiste en tant que créateur singulier, par opposition à l'artisan, est corrélatif à l'adoption de cet art et à la constitution d'une " catégorie socialement distincte de professionnels de la production artistique"<sup>19</sup>, de plus en plus enclins à ne connaître d'autres règles que celles de la tradition proprement artistique " , et de plus en plus en mesure de libérer leur imagination et les produits de leur création de toute exigence fonctionnelle et sociale. En somme, le nouveau fait pictural implique la rupture sociale et intellectuelle, rupture entre l'artiste et l'artisan, et plus généralement entre l'intellectuel et le lettré.

Au Maroc, le tableau de chevalet ne remonte nullement à la pratique artistique traditionnelle, à l'arabesque, à la calligraphie ou à l'ornementation inscrite sur l'architecture et les objets de la vie quotidienne, même si certains artistes marocains revendiquent cette filiation par l'utilisation plus ou moins libre de leurs motifs, de leurs matières et de leurs formes. Dire que le savoir visuel traditionnel est le germe de l'expression contemporaine, c'est construire une histoire linéaire qui confond les pratiques, les mots et les choses.

---

<sup>19</sup> Pierre Bourdieu, " disposition esthétique et compétence artistique " , Revue Les Temps modernes, Paris

Si la peinture de chevalet au Maroc naît aux débuts du XXe siècle, l'art pictural contemporain, reconnu comme tel, n'apparaît qu'à la veille de l'indépendance. Quoi qu'il en soit, il est actuellement considéré comme un des phénomènes majeurs de l'histoire de l'art du Maroc. Il concentra les énergies dès les années 50 et 60, et quelques années plus tard joua un rôle décisif dans l'évolution des formes. Ce fut donc une véritable " révolution " qui secoua le monde visuel traditionnel.

Pendant le protectorat (1912-1956), des peintres marocains autodidactes surgirent ici ou là dans un contexte culturel où l'artisan était encore le seul à même de répondre aux fonctions symboliques. Étrangères au monde social, leurs productions artistiques n'avaient point d'ancrage et de portée sur l'imaginaire collectif. Dépourvus d'une formation technique, artistique et intellectuelle ouverte sur le monde moderne, ces artistes non académiques s'employaient à imiter les artistes européens installés au Maroc comme J. Majorelle, J. Hainant, E. Edy-Légrand, E. Daudelot, J. Besancenot, A. Suréda, J.H. Derche, H. Rousseau, Lepage ou M. Bertuchi, auteurs d'une peinture figurative exotique. Leurs portraits et leurs paysages, leur graphisme dépouillé et leur palette somptueuse influencèrent les premières expériences picturales marocaines.

## LES PRÉCURSEURS

Adoptant tableau et pinceaux, cette première génération de peintres concourut involontairement à la genèse de l'art moderne au Maroc ; ils sont de ce fait considérés comme les précurseurs de la rupture avec la tradition. Citons El-Menebhi et Rbati de Tanger, Ben Larbi El-Fassi, Jilali Ben Chelam de Rabat, qualifiés de " néo-impressionnistes ", les premiers à peindre à la gouache des tableaux figuratifs anecdotiques. Les paysages et les scènes de genre sont leurs thèmes de prédilection, sur le modèle de leurs maîtres européens. Ce regard quasi ethnographique sur leur monde social fut la première tentative picturale rompant avec la tradition des peintres miniaturistes de la culture arabo-islamique ainsi que celle des peintres imagiers populaires contemporains.

L'œuvre de ces précurseurs ne présente pas d'intérêt particulier du point de vue pictural, sinon celui d'avoir inauguré une pratique nouvelle : la peinture de chevalet dans une société qui ne la connaissait pas. Malgré tout ce que pouvaient dire les critiques, leur principale valeur fut de s'éloigner d'emblée de l'académisme. D'ailleurs, le régime du protectorat n'installera pas aussitôt d'école des Beaux-Arts au Maroc afin de permettre au peintre d'incorporer les codes, de maîtriser les connaissances de la nouvelle esthétique et de se hisser en " sujet créateur ", en individu distinct de la masse des artisans signant ses œuvres, voire en intellectuel à égalité avec le lettré, l'homme de l'écrit ou de parole de la culture théologique traditionnelle.

Malgré une " folklorisation " progressive de l'univers visuel traditionnel, des peintres toujours plus nombreux allaient suivre après les années 40 l'exemple de ces précurseurs, les surpasser et engager, plus loin encore, un procès de restructuration du champ artistique marocain. Dès le début, styles et tendances sont assez variés. Moulay Ahmed Drissi, Omar Mechmacha, Mohamed Ben Allal, El Hamri, Ahmed Ben Driss El Yaqoubi ainsi que Tayeb Lahlou, Hadj el Moznino et d'autres encore surgirent sur la scène culturelle marocaine. Ils organisèrent des expositions individuelles et collectives. Il s'agissait là encore d'une génération d'autodidactes qui, tout en ayant acquis une maîtrise satisfaisante des techniques et des matériaux, ignoraient relativement le sens de leur pratique et méconnaissaient la genèse de l'histoire de l'art européen depuis la Renaissance. Certains suivirent des cours d'art par correspondance ; d'autres, comme Drissi et El Yaqoubi, apprirent leur métier en voyageant et furent, parfois rapidement, qualifiés de

“ peintres naïfs ” sans qu'on ait pu examiner ce qui dans leurs tableaux découlait d'une tradition visuelle du fantastique. El-Yaâqoubi produisit, par exemple, une œuvre frisant la non-figuration, abstraction encore indécise mais annonçant les balbutiements d'une investigation lucide et profonde qui caractérisera l'expression plastique au Maroc. Louardighi conçut ses tableaux comme un rêve. Composant des œuvres exubérantes où l'homme est associé à des animaux extravagants et à des végétaux réels et imaginaires, il créa un monde féerique de formes et de couleurs. Son langage visuel, tant décrié par les “ exégètes ” de l'art, n'est soumis ni aux modalités académiques ni aux facilités mimétiques.

Quoi qu'il en soit, les œuvres de ces peintres des années 40 et 50, positivement reçues par leurs confrères et par les critiques européens, assument la fonction primordiale de confirmer une rupture dans le champ artistique du Maroc. Ils surent, sans déchirements ni hésitations, faire de leur art le creuset de deux cultures, frayant la voie à une génération qui, elle, affirma son entrée de plain-pied dans la modernité et contribuera au rayonnement des arts plastiques au Maroc.

Devant cette floraison d'artistes autodidactes et l'afflux de nouveaux talents, le protectorat espagnol décida en 1945 de la fondation de l'école des beaux-arts de Tétouan ; son exemple fut suivi par le protectorat français qui créa à son tour, en 1950, une école des beaux-arts à Casablanca. Il convient de mentionner, outre ces deux établissements, la section “ arts appliqués ” du lycée al-Khansa de Casablanca, au sein de laquelle est dispensé depuis plus d'un demi-siècle un enseignement artistique académique formant aux différents métiers d'art et plus précisément à l'enseignement des arts plastiques<sup>20</sup>. Ces écoles ont joué un rôle décisif dans l'évolution des arts au Maroc, puisque presque tous les peintres marocains actuels sont diplômés de l'une d'elles.

## LA PEINTURE DE L'INDÉPENDANCE

L'indépendance permit d'abord l'éclosion d'une génération d'artistes (nés entre 1930 et 1940) qui se forma aux techniques et aux débats picturaux agitant l'Europe des années 50 et 60 en y séjournant grâce à des bourses d'étude. Dans le cadre d'échanges euro-marocains, J. Gharbaoui, A. Cherkaoui, F. Belkahia, M. Melehi, M. Meghara, S. Cheffaj, M. Chebaa et d'autres encore partirent ainsi pour la France, l'Espagne ou l'Italie, forts de leur désir d'évasion, de leur volonté de connaissance de la culture occidentale et d'une nécessité de la quête de soi à travers la compréhension de l'Autre.

Ces peintres “ fondateurs ” s'élevèrent rapidement contre les structures archaïques et le goût ambiant de l'époque. La pratique picturale alors connue et appréciée était, nous l'avons vu, celle des peintres autodidactes figuratifs parfois dits “ naïfs ”. Le sens et les formes abstraites de l'art moderne restaient encore étrangers à la société. Mais pendant qu'on discutait sur cette soi-disant “ marocanité ” de la peinture autodidacte, une autre expression picturale universelle, figurative ou abstraite, naissait progressivement dans des ateliers d'artistes encore inconnus. Des œuvres étaient présentées dans de rares expositions, individuelles ou collectives, organisées au Maroc et à l'étranger. On soutint alors la thèse qu'“ une jeune peinture ” marocaine était en train d'éclore au contact de l'École de Paris. Lors de la biennale des jeunes de Paris de 1959 par exemple, le renommé critique d'art Lionello Venturi affirma qu'“ une grande surprise nous vient du Maroc, où est née une peinture moderne occidentale séduisante ”.

<sup>20</sup> Cette école qui n'Øa jamais été citée par les observateurs des arts plastiques au Maroc a formé, cependant, des artistes de talent. Citons quelques uns parmi les plus importants : Slaoui, Bellamine, Benâas, Meliani (Abdrrahmane et Abdellah), Bendahmane, El-Hayani, Nabili, Moussik, M'Ørabet, El-Barrak, Khammal, etc.

Deux grands peintres de cette génération, Gharbaoui et Cherkaoui, méritent une mention spéciale. Ils sont considérés par les critiques et les commentateurs<sup>21</sup> comme des artistes fondateurs de la peinture contemporaine au Maroc : deux créateurs formidables, deux figures emblématiques du Maroc ayant eu une longue expérience de l'Europe. Malgré leur disparition précoce, l'univers très riche légué par ces deux artistes et leur réflexion permanente font d'eux les références majeures de la peinture marocaine du XXe siècle.

Simultanément, le milieu des années 60 vit la formation d'un groupe d'enseignants des Beaux-Arts de Casablanca présentant des revendications légitimes pour l'épanouissement de l'art dans leur pays. Ils exigeaient que l'art contemporain contribue à la construction et au développement du Maroc indépendant. Belkahia, Chebâa, Melehi, rejoints par d'autres tels que Ataallah, Hafid, Hamidi, Cheffaj, etc., en furent les initiateurs. Contestant la politique culturelle de l'époque, ils dénonçaient le manque de structures dédiées à l'art. Découvrant la richesse de certaines formes héritées de l'art arabo-berbère, ils organisaient des expositions indépendantes et engagèrent le débat sur la pratique des arts au Maroc, sur la fonction de l'art dans la société et sur le système éducatif relatif aux beaux-arts et aux arts plastiques. Il s'agissait là à n'en pas douter d'une démarche embarrassante mais, lucides et responsables, ils concevaient pleinement le rôle qu'ils devaient assumer dans la société marocaine. D'autres artistes issus de villes historiques telles que Rabat, Marrakech, Tétouan se rallièrent à eux, ainsi que certains écrivains, poètes, architectes, etc., s'inscrivant dans cette dynamique de réflexion sur tout ce que l'art, et notamment la peinture, pouvait transmettre en termes d'idées nouvelles à la société, et plus précisément au domaine de l'éthique et de la politique.

Ce groupe de pensée entendait, à partir de l'enseignement, éduquer et former efficacement des jeunes artistes afin que ceux-ci jouent un rôle déterminant dans la modernisation de la société marocaine. Ses membres dirigèrent leurs élèves, non seulement vers la peinture, la sculpture, la photographie, mais aussi vers les arts appliqués directement liés aux différents métiers d'art et encouragèrent le travail collectif dans la réalisation des ouvrages. Ils désiraient renouer les liens avec la pratique artisanale, la création artistique étant perçue comme une affaire esthétique et intellectuelle parvenant essentiellement de l'étranger. L'artiste peintre se devait tout à la fois de créer l'œuvre singulière ex nihilo dans son intimité d'artiste libre et individuel, et de travailler en groupe, comme un artisan, pour répondre directement aux besoins de la société. Il devait également sortir des lieux confinés des expositions, galeries, musée, etc., pour aller à la rencontre du " peuple " et, se plaçant à l'intérieur de la société à laquelle il appartenait, exposer à la vue de tous les œuvres créées dans le secret des ateliers.

Cette réflexion fut concrétisée en 1969 par " l'Exposition Manifeste " organisée sur la place Jamaâ al-Fna par le groupe de Casablanca. L'expérience n'a pas été renouvelée. Action politique ou provocation intellectuelle ? Démarche naïve ou représentation idéologique qui nie les conditions sociales rendant possibles l'accès à la culture ou " l'amour de l'art " <sup>22</sup> : " Les anciens et les modernes s'accordent pour abandonner entièrement les chances de salut culturel aux hasards insondables de la grâce ou, mieux, à l'arbitraire des "dons". Comme si ceux qui parlent de culture, pour eux et pour les autres, c'est-à-dire les hommes cultivés, ne pouvaient penser le salut culturel que dans la logique de la prédestination, comme si leurs vertus se trouvaient dévalorisées d'avoir été acquises, comme si toute leur représentation de la culture avait pour fin de les autoriser à se convaincre que, selon le mot d'une vieille personne, fort cultivée, " l'éducation, c'est inné. " <sup>23</sup>

<sup>21</sup> Au Maroc, il n'existe pas véritablement d'historien d'art.

<sup>22</sup> Voir les travaux de Pierre Bourdieu.

<sup>23</sup> Pierre Bourdieu et Alain Darbel, *L'Amour de l'Art*, édition de Minuit, Paris, 1969, p.17.

Quant au contenu, le choix de ce groupe fut de réinvestir de l'intérieur le patrimoine visuel arabo-berbère, d'interroger et de saisir ses formes et ses couleurs, ses thèmes et ses significations afin d'en extraire l'essentiel, comme le firent des peintres européens comme Matisse, Picasso, Klee, pour inventer une œuvre moderne et universelle. De la calligraphie ou du décor géométrique hispano-mauresque ou berbère, par exemple, les créateurs entendaient extraire le " nectar ", c'est-à-dire le signe et sa gestuelle libre de tout signifié. Rien que la figure, rien que la " beauté " des formes, l'intention esthétique prévalant sur les autres dimensions de l'œuvre. Ainsi, les arts plastiques pouvaient contribuer, d'après ces artistes, à l'affermissement et l'épanouissement de " l'identité culturelle marocaine ". Ils avaient en somme compris qu'il était indispensable de ne pas renoncer à ses " racines " et de ne pas renier sa culture et son propre être. Situées à la traversée des frontières culturelles, leurs interrogations dépassent la dimension plastique pour questionner la société tout entière : faut-il admettre une dissolution de soi dans une culture " Autre ", occidentale triomphante et planétaire, ou insister sur la nécessité de concilier le particulier, c'est-à-dire " l'authentique " et le général, c'est-à-dire " l'universel " ? C'est un dilemme encore d'actualité. Ces peintres visaient l'acquisition d'un langage plastique singulier, " langage du présent<sup>24</sup> ", ouvert aux innovations venues d'ailleurs mais sans modèles imposés.

## L'AVENTURE DES ARTS CONTEMPORAINS AU MAROC

Ce débat était soutenu par certains écrivains ou critiques d'art européens tels que Pierre Restany, Pierre Gaudibert, Gaston Diehl, Clarence Lambert, Tony Maraini, etc., qui témoignaient de l'intérêt voire de l'émerveillement éprouvé devant les œuvres des peintres marocains. Il élargit le champ d'action à d'autres facettes de la culture marocaine et investit des domaines délicats pour le régime politique. La question de la place et de la fonction de l'intellectuel et de l'artiste dans la société fut posée. Un tel mouvement ambitionnait de faire participer les intellectuels au devenir de la culture marocaine et de mettre en place les fondements d'un champ culturel et artistique relativement autonome. Certains artistes étaient conscients de la rupture consommée qui s'était opérée dans les arts visuels : la société marocaine restait globalement éloignée des préoccupations intellectuelles de l'art moderne et de la compréhension de l'œuvre contemporaine. Elle n'avait pas intégré les schèmes de perception de la nouvelle esthétique et du discours théorique qui la fondait. Débats et contestations distinguaient donc une conjoncture culturelle et artistique pourvue d'individualités artistiques et d'investigations plastiques singulières et diversifiées.

La présence de revues telles que Souffle, Intégral, plus tard Lamalif contribua partiellement à cette dynamique et à la diffusion en langue française d'articles relatifs aux arts plastiques au Maroc. En langue arabe, la participation à la réflexion sur la pensée esthétique fut bien moindre.

Le débat collectif politisé inauguré dans les années 60 fléchit progressivement à partir du milieu des années 70. Faute de liberté, le débat disparut et la parole se tarit. La revue Souffle fut interdite et ses responsables emprisonnés, les autres cessant " spontanément " de paraître. Sur le plan culturel, le Maroc prit un retard considérable<sup>25</sup>. Mais paradoxalement, le manque de liberté, tout en empêchant la dynamique intellectuelle et les échanges entre créateurs, favorisa l'avènement d'un nombre impressionnant d'artistes travaillant en électrons libres dans l'intimité de leur atelier.

---

<sup>24</sup> Expression de Jacques Berque.

<sup>25</sup> L'histoire du champ artistique de cette époque reste à faire.

Ainsi apparurent pendant les années 70 une nouvelle génération de peintres, autodidactes tels que Kacimi, Miloud, Chaibia, Fatima Hassan, Saladi, ou formés dans des écoles d'art au Maroc ou en Europe tels que Bellamine, Slaoui, Rabi, Hariri, El-Hayani, Bendahmane, Boujemaoui, Miloudi, Mellani, Rahoule, Qotbi. Ils entreprirent le prolongement des recherches précédentes et l'approfondissement des acquis tant techniques et formels que thématiques. Leur éclosion rajeunit et enrichit le langage plastique. Chacun, à sa manière, conçut une œuvre féconde et essentielle répondant aux interrogations de la pratique picturale de son temps, participant à la formation de l'histoire de la peinture au Maroc. Une histoire où la toute-puissance de la forme et l'intensité du signe furent présentes en une persévérante recherche d'expressions singulières et de compositions harmonieuses. Sans jamais renoncer à la symbolique de leur culture et de leur langage, signes et traces, jeux de miroir et jeux de langage, ils tentèrent différentes démarches, questionnèrent diverses sources, explorèrent de nouveaux espaces, exprimèrent et inventèrent des discours esthétiques contemporains singuliers.

L'ouverture de galeries d'art, publiques comme la galerie nationale de Bâb Rouah, fondée vers le début des années 60, ou privées comme L'Atelier, Structure BS, Marsam et La Découverte à Rabat ou Nadar et Le Savoureux à Casablanca, permit de faire découvrir et apprécier des artistes investis dans la création contemporaine. Ces espaces jouèrent un rôle important dans la synergie des éléments constitutifs du marché de l'art en assurant, outre la promotion des artistes et la vente de leurs œuvres, la mise en valeur d'une sélection et l'établissement de critères de choix qui allaient façonner les grandes orientations de l'histoire de l'art marocain. C'est grâce à ces initiatives privées que certains artistes purent être connus au Maroc, dans le monde arabe et en Europe. La plupart de ces galeries ont aujourd'hui disparu, mais elles ont été remplacées par une nouvelle génération de lieux d'exposition et de vente tels que al-Manar, Bassamat, Alif Ba, Maltam, Espace al-Wacetey, Chrofy Art Gallery, etc. Signalons toutefois que si chacune a ses préférences et ses critères esthétiques, certaines jouent un rôle préjudiciable dans l'évolution des arts plastiques en sombrant dans la facilité commerciale, avec le soutien de " bourgeois " marocains sans culture artistique et sans goût ; pour gagner de l'argent, des artistes n'hésitent pas à s'adapter à la demande de figuratif, de pittoresque ou d'exotisme, faisant fi des mouvements artistiques internationaux, et compromettant ainsi la place de la création artistique marocaine.

Quant aux institutions artistiques officielles, elles faisaient dans les années 60 amplement défaut. Ni l'État ni les collectivités provinciales ou communales ne soutenaient substantiellement le développement de l'art contemporain. L'absence de musées, de galeries régionales<sup>26</sup>, provinciales ou municipales, de maisons de la culture, etc., était flagrante : chacun promouvait ses œuvres et assurait sa subsistance comme il le pouvait. L'Association marocaine des arts plastiques, fondée par des artistes en 1972, se donna pour but de fédérer ces initiatives individuelles et de créer des conditions favorables au montage d'expositions, à l'organisation de débats et à la diffusion de l'art contemporain au Maroc et à l'étranger. C'est ainsi que des artistes marocains purent participer à différentes expositions panarabes et internationales comme les biennales de Bagdad, de Tunis, de Rabat, etc., et y gagner une reconnaissance et une place privilégiée dans le monde arabe.

---

<sup>26</sup> A l'exception de la galerie nationale Bâb Rouah.

Dans les années 90, de nouveaux artistes vinrent grossir les rangs des plasticiens. Il était surprenant de voir surgir une nouvelle génération, toujours plus nombreuse, animée d'une volonté et d'une ténacité aussi grandes que celles de leurs prédécesseurs, alors même que les structures propres à l'épanouissement de l'art continuaient de faire cruellement défaut. Vivre de son seul métier de plasticien était presque impossible, une des rares possibilités offertes à ces artistes étant de se tourner vers l'enseignement des arts pour concilier création et subsistance.

En dépit de cette situation difficile, la détermination individuelle permit bon gré mal gré à la création artistique au Maroc de se maintenir, de se consolider et même de se développer, non sans aléas, car les arts plastiques ont partout besoin d'un soutien de la part de l'État ou de mécènes privés. C'est le mécénat privé qui vint au secours d'une création solitaire. En 1989, la fondation Wafabank inaugura un lieu dédié aux arts. En 1998, la Banque commerciale du Maroc se pourvut de la fondation Actua. L'ONA fit de même avec la mise sur pied d'une Villa des arts. La fondation d'Omar Benjelloun investit un ancien palais dans la médina de Marrakech pour le dédier à sa collection personnelle d'art islamique et y réserver un espace pour les expositions d'art contemporain. Toutes ces fondations ont redonné une bouffée d'air à la création, aidant les artistes par l'octroi des prix et la publication de catalogues et de brochures. Mais ce travail, certes méritant mais parfois teinté d'amateurisme, ne répond à aucune méthode professionnelle d'acquisition ni à aucun critère visible de sélection.

Depuis cinq ans, le contexte politique et culturel marocain est en mutation. Même si les réformes sont lentes, un vent de liberté souffle sur le pays, dont la culture et l'art profitent amplement. Depuis la fin des années 80, nombreux sont les jeunes talents à être parvenus, après avoir enduré l'épreuve de l'inertie des institutions et de l'absence du marché, à s'imposer au Maroc voire à l'étranger. Citons Mahi Binebine, le photographe Touhami Ennadre, Abderrahim Yamou, Amina Benbouchta, Ikram Kabbaj, Mohammed Abdelouakar, Hicham Benohoud, Khalil El-Ghrib, Safaa Erruas, Mounir Fatmi, Younès Rahmoun, les sculpteurs Abdelhaq Sijelmasi et Abdelkrim Ouazzani parmi bien d'autres encore...

## ■ V- CINEMA

---

Comme tous les arts nouveaux le cinéma est arrivé au Maroc dans les bagages des colons. Le Maroc était d'abord un lieu de tournage exotique, la qualité de sa lumière et la beauté de ses paysages permettaient et permet toujours une reconstitution des décors bibliques et des fantasmes de l'orientalisme. Le cinéma n'a eu aucun mal à s'implanter dans le pays en tant que produit de consommation et plus tard en tant que mode d'expression autochtone, même si cette création a longtemps souffert du manque de moyens financiers et humains. La résistance symbolique et culturelle à l'image que beaucoup pensait être une spécificité musulmane n'a pas joué dans ce cas comme dans celui des arts plastiques où le figuratif occupe une place importante. Le cinéma marocain appelle trois remarques :

- Une faiblesse des équipements culturels : salles de cinéma, écoles de cinéma, industries de production et de distribution ;
- Une évolution positive de la création cinématographique dopée par l'implication massive des marocains expatriés ;
- Un développement spectaculaire de la production étrangère sur les sites de Ouarzazate et Marrakech.

### FAIBLESSE DES ÉQUIPEMENTS

Jusqu'à la fin de l'année 2003, le Maroc disposait, statistiquement de 160 salles<sup>27</sup>, à raison d'une salle en moyenne pour 175000 habitants, sachant que ce chiffre ne mentionne aucune différence entre salle à écran unique, complexe et multiplex. Ainsi s'y trouvent inclus les quatorze écrans du cinéma "Mégarama", créé en 2002 et les écrans des complexes "Dawliz" dans les différentes villes du royaume. Il est à noter que la norme internationale, selon le bulletin de l'UNESCO, voudrait que notre pays, en considération de ses potentialités économiques et humaines, soit doté d'au moins 800 salles de cinéma ; soit une salle pour 40000 habitants. Autre facteur à signaler est que seules les salles en activité sont prises en compte, dans la mesure où 133 salles ont été fermées, soit définitivement soit pour rénovation. Dans tous les cas cependant, le parc national de salles a été réduit, durant les deux dernières décennies, d'environ 30,5% par rapport à l'année 1981 qui a connu la plus forte audience avec 251 salles.

En ce qui concerne la répartition territoriale des salles, force est de constater qu'elle continue de s'appuyer sur l'axe central entre les grandes villes. Cette concentration n'a pu assainir la débâcle quasi-générale des fermetures. Ainsi Casablanca ne compte que 51 salles, suivie de Rabat avec seulement 14 salles, puis de Fès avec 12, de Marrakech et Salé avec 11, de Mekhnès avec 10, de Tanger avec 9, de Kénitra et Safi avec 5, de Tétouan avec 4. Quant aux autres villes, le nombre de salles y est de 2 jusqu'à 3 comme Agadir, El Jadida et Essaouira. Naturellement, toutes les autres provinces se partagent le pourcentage d'une salle quand elle existe. Indiscutablement, le poids de la taxation fiscale à laquelle est soumis le parc cinématographique constitue un obstacle majeur devant sa relance. Et comme les salles subissent, en plus des taxes propres qui représentent 19 à 20% de leur chiffre d'affaires, d'autres impôts et taxes de droit commun comme l'impôt des patentes, la taxe urbaine, la taxe d'édilité, la taxe sur les enseignes et l'impôt sur les sociétés (dont la retenue est de 10% à la source), il devient tout naturel de voir les exploitants, notamment les petits, suffoquer sous la charge de ce régime fiscal lourd et diversifié.

---

<sup>27</sup> Selon les statistiques fournies par le centre cinématographique Marocain (CCM). A noter cependant que jusqu'au moment de la rédaction de ce texte, celles-ci s'arrêtent au premier semestre 2003.

A la faiblesse des équipements cinématographiques vient s'ajouter la concurrence des autres supports audiovisuels issus de la révolution technologique (les chaînes satellitaires, Video, DVD et VCD) pour faire chuter considérablement la fréquentation.

Pendant toute la décennie 1990, l'année 1993 est la dernière année, de la dernière décennie à connaître la plus forte fréquentation des salles avec un nombre d'entrées de 20 434 458 un taux d'occupation de 20,28%. A titre comparatif, l'année 2003 n'a enregistré qu'un faible taux de 13% avec 9 425 292. La situation est d'autant plus grave que le nombre des spectateurs potentiels devait normalement augmenter en fonction de la croissance de la population jeune. Or, depuis 1980, le chiffre de la fréquentation ne cesse de décroître passant de 45 millions en 1980 à seulement un peu plus de 9 millions en 2003.

## LA CRÉATION CINÉMATOGRAPHIQUE

Il est difficile de faire une rétrospective de la filmographie marocaine. La seule remarque à faire est que depuis le début des années quatre vingt dix la production nationale a connu une évolution quantitative et qualitative remarquable.

On peut distinguer au moins trois grandes étapes dans l'évolution du cinéma marocain :

- La phase expérimentale et militante,
- La phase de la maturation,
- La phase de la pluralité et de la richesse esthétique,
- La phase expérimentale.

La plupart des chercheurs et des critiques s'accorde à dire que la véritable histoire du cinéma marocain a débuté avec la production du film *Wechma* de Hamid Bennani en 1970. Les films produits avant cette date ne sont que des copies marocanisées de mélodrames égyptiens. *Wechma* est à l'origine d'un nouveau courant cinématographique. Ce courant appelé " modernité cinématographique " se base sur les principes suivants :

- Le cinéma est un moyen de changer la réalité et non pas seulement de l'expliquer ;
- le cinéma est un art, une pensée et une culture et non pas un simple moyen de divertissement ;
- Le cinéma est une langue et une nouvelle écriture basée sur les signes et usant de l'espace et des lieux selon une esthétique nouvelle ;
- Il privilégie l'individu au sein de la société et tente de le libérer de ses superstitions, de ses tabous et de l'autorité répressive ;
- Le cinéaste est un artiste, un intellectuel, témoin de la période politique et historique dans laquelle il vit.

Le respect et l'application de ces principes, d'une manière consciente et inconsciente, ont permis à certains films de rester dans nos mémoires grâce à leurs qualités artistiques : *Mille et une mains* de Souheil Ben Barka, *Chergui* de Moumen Smihi, *Des jours et des jours* d'Ahmed El Maanouni, *Des événements sans significations* de M.Derkawi, *Le mirage* de Hamed Bounani, *Brèche dans le mur* de Jillali Ferhati, *Le coiffeur du quartier des pauvres* de Mohamed Reggab, *Badis* de Mohamed Abderhamane Tazi...

## LA PHASE DE LA MATURATION

La phase de la maturation correspond à un effort important de l'Etat dans le cadre du Fonds de soutien et à l'arrivée sur le marché d'une nouvelle génération de cinéastes pas nécessairement issue des écoles de cinéma. Le cinéma est devenu plus soucieux du respect des standards techniques sans s'attacher au travail de déconstruction emprunté qui rendait compte de leur appartenance académique. Il en est sorti des films où la narration occupait une place importante et un effort de fabrication d'une image du marocain acceptable par le public. Des réussites commerciales de certains films datant des années quatre-vingt dix ont permis de démentir l'idée préconçue que les marocains ne consomment pas local. Femmes et femmes de Saad Chraïbi, Casablanca de Laqtaa, Poupée de roseau et Les enfants des plages perdus de J.Farhati , Aoud Rih de Oulad sayyed , "À la recherche du mari de ma femme " et "Lalla hobi" de A. Tazi sont des films représentatifs de cette période.

## LA PHASE DE LA PLURALITÉ ET DE LA RICHESSE ESTHÉTIQUE

L'arrivée sur le marché de la production d'une nouvelle génération de cinéastes pour la plus part expatriés où ayant longtemps vécu à l'étranger a fondamentalement renouvelé l'approche esthétique du cinéma marocain et a permis d'offrir une palette très diversifiée de films .

A côté des films à thèse toujours militant désormais inscrit dans le cadre d'une reconstitution de la mémoire des années de plomb " Mémoire en Détention " de Jilali Ferhati, Jawhara de Saad Chraïbi, Derb Moulay Ali Chrif de hassan Benjellouna, Une nouvelle option scénaristique s'est dégagée avec plus ou moins de bonheur du style narratif prédominant dans la plupart des films "à thèse" des années soixante dix. . Elle projette sur la société un regard pacifié, esthétisant mais grave. C'est ce qu'ont tenté des cinéastes marocains, non sans talent réel : "Mille mois" de Fawzi Bensaidi, "Les fibres de l'âme" de Hakim Belabbas, "Les yeux secs" de Narjiss Nejjar, A Casablanca les anges ne volent pas de Mohamed Asli, le regard de N. Lakhmari ...

## ■ VI- La culture des marges

---

Je prendrai deux exemples qui montrent la vitalité de l'informel que ce soit la culture underground qui rend compte de la vitalité de certains segments de la société (jeunes, par exemple) ou la culture intentionnellement marginalisée parce que non soluble dans le projet de construction nationale initiée après l'indépendance .

### LA PRODUCTION CULTURELLE AMAZIGHE

Si la culture marocaine d'expression amazighe est principalement connue pour être avant tout une culture orale, il faut reconnaître qu'une production écrite a toujours existé dans le cercle limité des clercs. Bien avant Ibn Toumert, les amazighs ont utilisé leur langue dans des domaines aussi variés que la lexicographie, poésie, géographie... Mais c'est surtout dans le domaine religieux et mystique qu'elle s'est exprimée et en particulier à partir du XVI<sup>e</sup> siècle avec les écrits d'Aznag par exemple. Et si le travail de Henri Basset, Essai sur la littérature des Berbères, déjà vieux de presque un siècle, était le premier à faire le point de synthèse sur la littérature des berbères en général, le récent ouvrage de Nico van den Boogert, *The Berber Literary Tradition of the Sous*, est consacré à la région du Sous où cette tradition existait depuis au moins le onzième siècle. (1) Notre propos ici est plutôt de jeter un regard sur la production en amazigh contemporaine sous toutes ses formes modernes, aussi bien écrite qu'audio visuelle. Ce qui distingue cette production de la littérature médiévale et pre-moderne, c'est avant tout le fait qu'elle mette la problématique identitaire au cœur de ses préoccupations. Contrairement à ce qu'on a remarqué dans cette culture savante des siècles passés, la langue amazighe n'est plus mise ici au service du dogme religieux. Les années 1960 vont connaître au niveau mondial une série d'événements aussi bien politiques que culturels – tel que le premier festival du cinéma africain - qui déclenchera un nouveau regard sur les cultures nationales et locales en général. Le début de la faillite du Nasserisme au niveau du monde arabe va accélérer le processus dans ce sens. Dans ce contexte va naître une conscience d'appartenir à une culture amazighe unique dans l'aire arabo-islamique et d'une Afrique du Nord qui se distingue culturellement du Moyen-Orient arabe en particulier.

Le premier recueil de poésie en Amazigh-Tachelhit, *Amanar*, sera publié par Hmad Amzal en 1968. Une année après, sera fondée au Maroc la première association culturelle qui prend en charge la défense et la promotion de la culture populaire dans sa dimension amazighe. Dès le début des années 1970, l'AMREC (Association Marocaine de Recherches et d'Echanges Culturels) lancera la publication de la revue *Arraten* (Documents) et *Imouzzar* (Cascades), une anthologie de poésie amazighe qui vont inaugurer cette nouvelle phase. Ces modestes travaux vont ouvrir le chemin à toute une génération de poètes-intellectuels qui vont désormais fixer par l'écrit leur production poétique. Très vite, une grande partie de ces textes vont être diffusés auprès d'une jeunesse qui a cessé de se reconnaître dans la musique de *rways* (trouvères) par des chanteurs et groupes musicaux modernes. Ce processus débouchera sur la tenue en 1980 de la première manifestation de l'Université d'Agadir qui, à son tour, va donner au mouvement culturel d'autres dimensions jamais connues jusque là. Ainsi l'expression culturelle en amazigh qui a commencé par la poésie et la musique va s'étendre à d'autres genres artistiques comme le théâtre, le sketch, le film-vidéo et le roman.

## LE THEATRE

Le théâtre d'expression amazighe est né dans les années 1980 à la suite de ce dynamisme culturel entamé par la première rencontre de l'université d'Agadir, d'abord dans le sud (le Souss) ensuite dans le Nord (le Rif) à partir des années 1990 et dernièrement dans le Moyen-Atlas. Il est à remarquer que les premiers animateurs de ces troupes sont pour la plupart des instituteurs et professeurs de lycée. Cette catégorie sociale d'intellectuels serait derrière le phénomène de l'art dramatique amazigh aussi bien dans ces régions lointaines que dans les grandes villes du Royaume. D'une façon générale, c'est autour des Maisons de Jeunes déjà sur place dans des villes régionales avec un soubassement scolaire que s'est proliféré l'art dramatique. Les associations amazighes fourniront le cadre principal pour une jeunesse assoiffée de couleurs et de saveur linguistique locales. Ainsi la troupe Théâtrale Tacfarinas (à Dechara-Agadir) est chapeautée par l'association culturelle Tamaynut, alors que la troupe Izûran, basée à Casablanca, est parrainée par l'AMREC. Le même phénomène se remarque dans le Moyen-Atlas où l'association Imal de Khenifra encourage la troupe Itran (Etoiles), et l'association Anaruz (Espoir) de Demnat crée la troupe théâtrale Agwlif (Ruche d'abeilles).

Dans une première phase, le théâtre marocain d'expression amazighe s'est contenté de s'adresser à un public exclusivement amazighophone et très restreint. Très vite la recherche d'une reconnaissance au niveau national à travers la conquête d'un espace plus ouvert pour un public plus large n'a pas tardé à venir. Les efforts des différentes associations comme celles du Nord qui ont ouvert un débat théorique sur cet art dramatique à Nador dès 1993 ou ceux de l'AMREC qui a pris l'initiative d'organiser deux rencontres sur le théâtre amazigh à Agadir (2001 et 2003) constituent les premiers pas dans cette direction. (2) Avec la création de l'IRCAM, on assiste finalement (avril 2003) à la première rencontre nationale du théâtre amazigh à Rabat. Il a donc fallu deux décennies de travail en vase clos pour que cette activité sorte de son cercle d'auditoire linguistiquement fermé et que le ministère de la culture marocain lui-même reconnaisse implicitement l'existence d'un art dramatique amazigh moderne. Parallèlement, une activité de traduction des œuvres théâtrales mondiales aussi bien dans le Nord que dans le Sud commence à accompagner aujourd'hui ces productions dramatiques. La traduction de Roméo et Juliette par Ahmed Adghirni date déjà de quelques années. Récemment encore (2004), la pièce, Les Justes d'Albert Camus vient d'être traduite par Chadia Derkaoui et al. Mise en scène par Moïse Touré, elle a été en tournée depuis cet été (2004) dans les différents Instituts français à travers le Royaume. La traduction de En attendant Godot de Samuel Becket par Ameksa d'Agadir vient d'être achevée. Ce nouveau phénomène traduit non seulement la vitalité de cet art mais surtout un certain début d'ouverture du Mouvement Culturel Amazigh (MCA) en général sur la scène nationale. Une des conséquences de cette reconnaissance au niveau officiel est de voir désormais des pièces en amazigh diffusées par la télévision nationale comme la pièce Mani trit a Baqic ? (Où va-tu clown ?) jouée par la troupe théâtrale Tamunt (décembre 2003).

## CINEMA-VIDEO

Les films-vidéos ainsi que les VCD sont réalisés par des maisons de production de disques dont la plupart étaient déjà présentes sur le marché depuis l'apparition du disque microsillon. Celles-ci se sont ensuite spécialisées dans la cassette audio de chansons en amazigh avant de se lancer dans la production de

vidéocassettes et simultanément de VCD. On en compte jusqu'à maintenant une douzaine sur le marché national. Les premières comme Warda Vision ont commencé à lancer leurs produits à partir de l'étranger (France). D'autres comme Saout Mazouda sont nées récemment sur le territoire national. Leur prolifération montre un marché florissant et une demande accrue de la part des consommateurs. La diffusion de ces produits touche aussi bien les centres urbains que la campagne marocaine. Les films d'expression amazigh-tachelhit se diffusent facilement aussi bien dans l'aire géographique du groupe linguistique qui les produits et les urbains comme Casablanca, Rabat et Marrakech que dans d'autres régions linguistiques comme le Moyen-Atlas et le Sud-Est ainsi qu'à l'étranger. Certains succès, sinon la plupart, de ces productions sont récemment reproduits en VCD.

Les thèmes exploités par les scénaristes de ces films sont généralement des sujets classiques. L'amour et ses pièges comme Aujourd'hui la Vie (Warda Vision) ; les problèmes sociaux et moraux comme Tazzit n wanegha (L'Arête dans la Gorge), une histoire de moralité sous forme de comédie sur la cupidité et la déception, réalisé en 1992. Les scénarios basés sur les mythes, légendes et contes anciens vont servir aussi bien à ce genre de thèmes que comme thème pour des films d'horreur. L'exemple type est Tagwemart n isemdâl (La Jument des cimetières) basé sur une légende tirée du terroir.

Certains thèmes comiques ou tragiques sont tellement appréciés du public que leur succès ne s'épuise pas dans un seul épisode. Le cas typique est Butfunast et les 40 Voleurs (Warda Vision) qui exploite un caractère de filou similaire à Jeha. La pièce en est maintenant à sa troisième séquence. L'autre exemple est Hemmu u-Namir (Warda Vision - Pal / Secam 1140) basé sur un mythe berbère concernant un bon élève séduit par une fée qu'il a fini de suivre jusqu'au septième ciel au point de laisser et ses études coraniques et sa mère sur terre. Produit par Warda Production, ce film est en deux parties, disponible aussi en VCD. D'après Sandra Carter qui a soutenu une thèse sur le film amazigh, la maison de production Saout Mazouda avait vendu en 1996 environ 2 à 5 mille vidéos au Maroc et 10 à 15 mille en Europe. (2 bis) Certains de ses films comme Bikkes abekkas (Soit Prêt...) s'étalent sur trois séries de deux parties chacune. Les six films du même titre sont reproduits en VCD.

Le premier film réalisé en Amazigh-tachelhit, Tamghart n wurgh (Bousseta Vision 1990) touche au problème de la femme. Aussi assiste-t-on dernièrement à des films réalisés par des femmes comme Kabran Hmad (Warda Vision), genre de comédie avec Omar Sayyid du groupe musical Nass I-Ghiwan et Touria Alaoui. La réalisation cinématographique de cette comédie revient à Fatima Boubkdi. Une autre caractéristique - et non des moindres - de ces derniers films est la participation des acteurs professionnels qui osent désormais jouer en amazigh.

Le long silence autour du film marocain d'expression amazighe commence à se rompre avec le passage récemment à la télévision nationale d'un long métrage produit par Faouzi Vision, "Tuf Tanirt" tourné en 2003.. Plus significatif peut-être est sans doute la couverture qui lui a été consacrée par la presse nationale et en particulier l'organe du parti de l'USFP. (3) Cette ouverture est encore plus appréciable quand on sait que Asunfu ddu isawn (Le Repos sous la Pente) avec A. Daddouj est un projet de film destiné d'avance à la même chaîne nationale (La Une). Le doublage du film de said Naciri les bandits et son passage à la télévision atteste de ce passage de la diversité toléré au pluralisme reconnu.

## LE ROMAN

Le roman d'expression amazighe, est encore à ses tout débuts puisque les premières œuvres n'ont vu le jour qu'au début de ce siècle. (4) Pour se référer à ce genre en amazigh, le terme ungal est actuellement utilisé. Jusqu'à maintenant, on peut compter au moins cinq œuvres dans ce genre littéraire tous apparus sur le marché à partir de 2001. Une caractéristique de la forme de ces œuvres est l'effort d'amazighiser tous les termes de l'impression comme Presses : Tizirgin, Prix : Atig, Tableau de la couverture : Taflewt n tifert, Année : Aseggwas...l'année amazigh est aussi utilisée soit toute seule soit avec l'année chrétienne. Les auteurs de ces œuvres appartiennent généralement à la génération d'intellectuels plus jeune qui s'est nourri de la littérature produite par les précurseurs du Mouvement Culturel Amazigh.

## LA POESIE

Parmi toutes les expressions artistiques, la poésie amazighe est sans conteste la plus ancienne et la plus florissante. Que ce soit au Moyen-Atlas avec ses fameux izlans, dans le Rif, ou le Souss, elle reste encore très vivante jusqu'à nos jours. Avec l'apparition du disque sonore en Afrique du Nord et de la radio nationale elle était déjà plus largement diffusée qu'auparavant. Grâce au phénomène de l'audio-cassette à partir des années 1960 et du CD récemment, elle reste l'expression artistique la plus développée. Néanmoins, le fait qu'elle soit d'abord improvisée et quasiment d'expression orale, elle ne retiendra pas notre attention sous cette rubrique réservée à la poésie écrite. Ici nous ne traiterons que de la production poétique publiée qu'elle soit ancienne ou nouvellement composée.

Deux catégories de travaux peuvent être distinguées dans cette catégorie. Les recueils et fragments de poèmes transcrits et la composition directe de cette nouvelle poésie désormais dissociée du moule musical. Les deux ont recours à l'édition pour atteindre le consommateur amazighophone. Le recueil qui a inauguré cette phase post-Indépendance est sans conteste celui de Hmad Amzal, Amanar, poèmes en Tachelhit publié en 1968. Ce premier travail où l'auteur a rassemblé plus d'une soixantaine de textes anciens originalement chantés s'est révélé par la suite très stimulant. Un système de transcription moderne en caractères arabes, élaboré par l'AMREC, permettra dorénavant une standardisation des travaux d'expression amazighe. Dès les années 1970, cette première association culturelle commença à publier la revue Arraten (Documents) où des fragments de poésie comme ceux du semi-légendaire Sidi Hemmou Talb (XVIII<sup>e</sup> siècle) seront consignés. Du même coup, elle mettra à la disposition du public une anthologie de poésie amazighe.

Ainsi la culture marocaine d'expression amazighe contemporaine a commencé par cette poésie écrite dans les années 1970 pour s'étendre aujourd'hui à d'autres expressions comme le théâtre, le cinéma-vidéo et le roman. Si toutes les régions du pays avec leurs différentes variantes linguistiques ont vu récemment ce renouvellement culturel amazigh incontestable, il faut reconnaître à la région du Souss la part du lion dans cette renaissance. Par sa quantité, sa diversité et sa diffusion, la production de cette nouvelle culture en amazigh-tachelhit est bien supérieure aux deux autres. Ceci se vérifie dans presque tous les domaines, aussi bien musical, théâtral que cinématographique. Et si la thématique de ces expressions culturelles touche à tous les problèmes de l'homme contemporain, sa raison d'être est avant tout d'interpréter la réalité dans cette langue amazighe.

### **IMPORTANCE STRATÉGIQUE DE LA CULTURE DANS UNE PERSPECTIVE DE GLOBALISATION**

La globalisation est notre horizon à moyen terme, malgré les angoisses qu'elle suscite elle constitue une opportunité pour les sociétés à fort ancrage culturel. Dans une perspective de standardisation générale ou l'étalon Big Mac permet de calculer le coût du panier à la place du dollar et aussi de normer les goûts et les saveurs, la culture locale va devenir le seul critère de différenciation. On ne s'arrêtera pas ici au niveau d'une dénonciation de l'acculturation, du métissage et des syncrétismes, mais sur notre apport au monde avant de se poser des questions sur notre rapport au monde. Le côté stratégique de la culture locale réside dans la valeur ajoutée qu'elle peut apporter à tout investissement normé aux standards mondialisés. La culture ainsi pensée devient un objet stratégique aussi précieux que les ressources naturelles.

Sa mise en valeur suppose un énorme investissement dans les domaines suivants :

- L'inventaire des ressources culturelles
- Leur valorisation par la recherche
- La préservation par l'inventaire et l'archivage du patrimoine oral
- L'enregistrement des droits culturels

### **CULTURE ET LIBERTÉ**

La dynamique d'une culture est fortement dépendante du degré de liberté que la société agrée, elle dépend aussi de la structure et de la consistance du projet nationaliste.

Les idées d'une nation, une culture, un Etat sont désormais révolues. Le Maroc pour des raisons historiques et politiques est sorti presque indemne de l'expérience de construction nationale autoritaire. C'est un pays qui est entrain d'apprendre à apprécier et gérer les diversités culturelles. Son patrimoine connaît une biodiversité phénoménale, il est important que cet atout devienne une politique affichée pour mettre en avant les valeurs de diversité et de pluralité sans tomber dans le folklore.

### **NÉCESSITÉ DE RATTRAPER LE RETARD DANS LES ÉQUIPEMENTS.**

L'implication de l'Etat et des collectivités locales dans la production des équipements culturels est importante, non seulement ces investissements sont rentables mais au fur et mesure où notre niveau de développement général s'améliore la demande va devenir plus pressante et il serait déplorable qu'elle soit détournée vers d'autres produits.

### **LE PARI SUR LE CHOIX DE LA LANGUE**

Dans le domaine de la culture, la langue est centrale. Le Maroc connaît une situation anormale dans laquelle la langue véhiculaire, celle d'une grande partie de la création et de l'émotion, celle aussi qui fait le lien entre les divers apports linguistiques (l'amazigh, l'arabe et le français) a le statut d'une pathologie. Il serait important de définir le statut du marocain pour accompagner ce qui se déroule au niveau du vécu. Sachant que la langue marocaine n'est pas uniquement la langue de la rue, mais elle est aussi celle de la poésie et des amphis des facultés.



# Spiritualité et Religion



# Sommaire

■ I. Redéploiement du religieux au Maroc : usages et discours	57
<b>1. LA RELIGION DANS L'ESPACE SOCIÉTAL</b>	57
1.1. L'ISLAM DES SAINTS	58
1.2. L'ISLAM CONFRÉRIQUE	58
■ II. L'islam dans le champ politique ou les enjeux de pouvoir	62
<b>1. L'ISLAM OFFICIEL ET L'OPTION CONSERVATRICE</b>	63
1.1. LE SOCLE DE LÉGITIMITÉ	63
1.2. LES POLITIQUES RELIGIEUSES	64
■ III. Les défis de l'Islam politique ou la réinvention politique de la religion	71
<b>1. DE AL ISLAH WA ATTAWHID AU PJD</b>	73
<b>2. AL ADL WA AL IHSSANE</b>	74
<b>3. LA SALAFIYA ENTRE PIÉTISME ET DJIHAD</b>	75
■ IV. La créativité religieuse et production nouvelle d'une modernité renégociée avec la religion	78
<b>1. L'HYPOTHÈSE D'UNE SÉCULARISATION AVANCÉE DE LA SOCIÉTÉ MAROCAINE</b>	78
<b>2. LA RELIGION CHEZ LES JEUNES</b>	81
■ V. Eléments pour une vision prospective	85



## ■ INTRODUCTION

---

Dans ce rapport qui aborde la question de la spiritualité nous avons choisi de traiter uniquement de la religion musulmane pratiquée au Maroc. Il va sans dire que ce choix est réducteur, le Maroc étant aussi un pays du judaïsme depuis trois millénaires. Les cimetières d'Ifrane de l'Anti-Atlas l'attestent ; comme d'ailleurs les dizaines de saints et sanctuaires juifs. Certains de ces lieux de pèlerinages, tantôt disputés, tantôt partagés, sont d'ailleurs fréquentés par les marocains de confession musulmane et juive. La communauté israélite autochtone comprend quelques milliers, la majorité est concentrée dans les grandes villes, le judaïsme rural ayant presque disparu. Elle connaît une activité religieuse très intense mais souffre d'un vieillissement de la population. C'est une collectivité qui continue à témoigner du pluralisme religieux au Maroc et d'une certaine idée de la tolérance et de la cohabitation multiconfessionnelle. Je ne reviendrai pas non plus sur la présence du christianisme, le Maroc chrétien comme l'était d'ailleurs le Maghreb chrétien de Saint Augustin a rompu ce lien jusqu'à l'arrivée du protectorat au début du siècle dernier. Depuis, l'Eglise s'est installée en force pour accompagner le mouvement de colonisation qu'elle a même anticipé si on tient compte du travail pionnier fait par Charles de Foucault, religieux chrétien déguisé en juif qui parcourut le Maroc à la fin du XIX s.

Actuellement l'Eglise romaine est présente au Maroc dans le cadre d'un concordat qui lie l'Etat marocain à l'Etat du Vatican, elle bénéficie du droit de jouissance de ses biens et du droit d'encadrer ses ouailles pour la plupart expatriés. Officiellement, contrairement au judaïsme, religion marocaine, il n'y a pas d'indigènes chrétiens au Maroc. Les pressions des fondamentalistes américains sont de plus en plus fortes pour ouvrir l'espace marocain aux groupes conversionistes.

L'Islam reste la religion la plus importante au Maroc, elle se confond avec l'identité du pays. L'Islam marocain est officiellement sunnite, mais c'est l'Islam historique qui rend compte de la complexité de cette religion, sa diversité et sa capacité d'adaptation à la demande sociale et au contexte pays particulier du pays.

Comme partout dans le Monde musulman, l'Islam intéresse actuellement les marocains à divers titres : référence culturelle, voie d'accès à la divinité, ensemble de pratiques rituelles ou marqueur identitaire. Les éléments de différence sont de loin plus nombreux que les éléments de ressemblance.

La religion musulmane a connu d'énormes mutations aussi bien au niveau de sa production exégétique que dans ses composantes sociologiques. Au cours de ces vingt dernières années les pays totalement ou partiellement musulmans ont connu de multiples bouleversements. Une expansion démographique, qui participe de l'explosion démographique décalée du tiers monde, un milliard de musulmans, majoritairement jeunes et une urbanisation inédite de cette population amplifiée par un exode massif des ruraux. Cet exode a trouvé un exutoire dans une émigration sollicitée par les pays industriels et exacerbée depuis par un désir effréné de mobilité sociale et économique, une fois les frontières fermées.

**De ce fait, l'Islam est en passe d'être dissocié d'un territoire bien déterminé aux frontières connues.** L'Europe occidentale compte une dizaine de millions de musulmans "sociologiques" (de culture ou de parents musulmans). Ils sont souvent citoyens de leur pays de résidence ou sont en passe de le devenir

à la faveur des assouplissements des procédures d'acquisition de la nationalité sans que cela ne pose de problèmes existentiels importants à une majorité parmi eux.

En Europe centrale et orientale, la chute du mur de Berlin et le redéploiement identitaire des différentes communautés a bouleversé la carte des frontières religieuses. Aux Balkans, mais aussi en Asie centrale et dans le Caucase.

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

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

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

# I. Redéploiement du religieux au Maroc : usages et discours

---

Les modes d'insertion de la dimension normative de la religion musulmane dans le dispositif institutionnel du Royaume du Maroc sont multiples. Ils concernent aussi bien le corpus légal qu'une pratique politique référant à l'Islam comme mode de légitimation.

Le Maroc a fait le choix du rite unique, le malikisme, contrairement à d'autres pays où cohabitent plusieurs rites comme c'est le cas en Algérie. Ce choix du rite malikite n'est pas nouveau, il procède d'une longue maturation historique où se sont mêlés le savoir-faire des andalous obligés de composer avec un contexte mouvant où l'Islam était confronté directement à la chrétienté et la combinaison d'un puritanisme amazigh aussi pragmatique que rigoriste. De ce fait, l'option politique actuelle de fonder le projet de "nationalisation" pour ne pas dire d'autochtonisation de l'Islam marocain sur le malikisme pour le mettre à l'abri de la vague déferlante du salafisme international n'est pas née du vide. Sa force est de s'appuyer sur une histoire particulière de la production de l'idéologie religieuse par les différents sultans du Maroc et encore plus sur une religiosité particulière métissée, travaillée par les différents terroirs dont des illustres anthropologues ont souligné les particularismes (Geertz, Gellner, Berque). Toutefois, il faut peut-être préciser que l'adaptation du malikisme à la demande sociale et politique est redevable plus aux principes de raisonnement juridique (qyass, istihssane et maslaha) et aux rapports de forces politiques qu'à une quelconque vertu particulière. Les fouqahas malikites peuvent être portés vers un conservatisme qui découragerait toute innovation et toute velléité de progrès.

## 1. LA RELIGION DANS L'ESPACE SOCIÉTAL

Les expressions de religiosité voire de spiritualité sont multiples. Le Pouvoir a d'ailleurs toujours consolidé ce pluralisme. Le dépassement de la dichotomie rural/urbain s'impose dès qu'on se préoccupe de scruter le niveau empirique des pratiques religieuses. Il n'y a pas un islam rural archaïque et teinté de paganisme et un islam des villes, urbain et orthodoxe, au point de devenir puritain. La science religieuse et le puritanisme se rencontrent aussi bien à Fès que sur les rives accidentées de Oued Massa.

La pluralité des formes de religiosité caractérise en fait toutes les sociétés humaines mais le système politique marocain a intégré la complexité dans sa politique publique religieuse. Une démarche synoptique ramènerait cette complexité inhérente au vécu à quelques stations très schématisées mais, néanmoins parlante. Première station : le culturel. Nous sommes nombreux qui vivons l'Islam comme un fait culturel, qui passons du traditionnel au moderne, nous le vivons dans notre façon de parler, de décorer notre maison, de nous habiller, etc. ... C'est une forme d'équilibre que tout le monde a essayé de trouver par et en lui-même.

La deuxième station, encore plus majoritaire, si l'on peut dire, c'est le "culturel culturel". C'est l'Islam de ma mère qui fait sa prière quotidienne avec une moitié de fatiha, massivement assaisonnée de noms de Dieu et de familiarité pieuse, de mon père, qui le vit sans le penser s'acquittant d'un devoir avec une discrétion surprenante dans ses espaces de promiscuité que sont les médinas.

Une troisième station est renaissante, consécutive à ce que j'appellerai le "syndrome de la prophétie". Elle apparaît vers la quarantaine, quand les individus, après une aisance matérielle (ils sont médecins,

pharmaciens, avocats....) redécouvrent l'islam sous la forme d'une religiosité ostentatoirement affirmée, bruyante et gadgétisée. Ce sont ces gens qui composent le gros contingent de quelques cent mille visiteurs marocains des lieux saints en dehors du haj, le dernière semaine du ramadan, ou la semaine de la " nativité " du prophète, et qui constituent une clientèle non active d'une partie de l'islamisme. D'aucuns, du fait de leur ascendance chérifienne, sont en train de rénover les pratiques confrériques urbaines.

Une quatrième station est ce qu'on pourrait appeler le militantisme du prosélyte, ou l'activiste solitaire. C'est une station où les accès de piété sont dirigés vers autrui et où le désir de conversion des autres est constant et se manifeste par un prosélytisme exercé principalement sur les proches, notamment les enfants. La cinquième station est celle du militantisme associatif. C'est celle qui intéresse l'islamisme au sens restreint du terme. Enfin, il y a une sixième station: le spiritualisme ou le soufisme qui réunit une minorité de cadres qui sont revenus à l'islam à travers un détour guénonien et ne sont pas nécessairement affiliés à des confréries. " <sup>1</sup>

## 1.1 L'ISLAM DES SAINTS

Le Maroc compte quelques milliers de saints de dimension, régionale, nationale ou locale. Quelques uns reçoivent des pèlerins du reste du Maghreb (Moulay Abdallah Acharif de Ouezzane), ou d'Afrique noire (Sidi Ahmed Tijani de Fès), d'autres font l'objet d'une attention particulière du Sultan. Celui-ci veille à envoyer par l'intermédiaire de son chambellan, un don à leurs descendants. Certains saints bénéficient régulièrement de cette attention, c'est le cas de Moulay Idriss de Zerhoune, de Moulay Idriss de Fès et de Moulay Abdessalam Ben Mchich chez les Beni Arouss. D'autres qui font l'objet par ailleurs d'une adoration plébéienne à la limite de l'orthodoxie n'en bénéficient que de façon épisodique en fonction de certaines données de politique tribale ou régionale. C'est le cas du saint des Aïssaoua à Méknes, des Régraga chez les Haha, et du Saint Sidi Ahmed ou Moussa dans le Sous. La sainteté joue d'ailleurs un rôle important dans le développement des carrières des élites locales. La réussite politique donne souvent lieu à la promotion du saint local qui est tiré de l'oubli pour être investi des mêmes prérogatives que son protégé. C'est le cas de Sidi Loughlimi de Settât, de Sidi Saïd des Aït Baha.

## 1.2 L'ISLAM CONFRÉRIQUE

Depuis quelques temps, le mouvement confrérique donne l'impression de retrouver une certaine vigueur dans ses multiples versions, spiritualiste élitiste et populaire. La confirmation de l'option tolérante envers ce type de spiritualité par le pouvoir, pour contrer d'une certaine façon l'irruption du salafisme radical dans le champ religieux, a dopé le phénomène qui séduit désormais les classes aisées.

De nombreuses modalités de redéploiement du religieux dans ce domaine nous incitent à approfondir la question du renouveau confrérique. De la Bouchichiya à laquelle, on s'est déjà intéressé, aux Gnawas en passant par les Derkawas de Sidi Saïd du Maader de Tiznit et les Aïssawas de Méknes. Mais, il nous semble que leur impact direct sur le politique est marginal. Un tel regain d'activité revêt d'autres significations en rapport avec le déficit de spiritualité de la vie urbaine moderne. Les alternances inscrites dans les cycles des prophéties mahdistes dont les confréries constituaient le creuset sont passées, à notre sens, de mode.

---

<sup>1</sup> Islam, France et laïcité une nouvelle donne?, Panoramiques, n°1, pp 133-138 Certes la discussion de la place des mouvements

confrériques apparaît comme une reconduction des débats du XIX<sup>ème</sup> siècle qui avait opposé les tenants du salafisme et les zawiyas de l'époque de Moulay Slimane sauf que la confrontation actuelle resitue le confrérisme dans le giron d'un soufisme aux allures universalistes et crée les conditions d'une cohabitation possible entre une spiritualité militante et l'évolution dans un espace sécularisé. La confrérie a en quelque sorte basculé dans l'espace de la société civile, elle renvoie à une évolution vers une activité collective recoupant sans la déborder la sphère du privé. L'activisme politique, contrairement à l'islam politique est déconseillé aux adeptes dans le cadre de leur activité religieuse. A un moment on avait pensé qu'il s'agissait d'un repli tactique dû aux pressions du pouvoir. Se positionner comme alternative politique, était peut-être vrai à un moment donné de leur histoire, cela l'est moins aujourd'hui, même si l'intérêt au niveau politique demeure. Le choix d'un changement de la société à travers la prise en charge de l'individu les oriente vers un statut de groupe de pression à la manière de l'opus dei ou de la franc-maçonnerie.

Actuellement la confrérie la plus puissante est sans aucun doute la Bouchichiya. Contrairement aux confréries traditionnelles la Bouchichiya arrive à assurer la cohabitation d'une clientèle d'élite composée d'intellectuels de haut niveau (professeurs d'université, cadres supérieurs, ingénieurs, cadres bancaires..) et d'adeptes d'origine modeste. Pendant les dix dernières années elle a gagné une assise internationale en allant recruter chez les marocains expatriés, notamment en France et au Canada, mais aussi chez les convertis. A l'occasion de la grande fête du Mouloud organisée chaque année au siège de la confrérie à Madagh, couverte désormais par la télévision, le cheikh préside une grande veillée où sont présentés aux caméras ces nouveaux ou anciens recrues parlant un arabe approximatif, clamant leur bonheur spirituel en présence du cheikh.

La Bouchichiya est une tariqa Qadiriya qui s'est émancipée de la zaouïa mère de M'askar, siège de la zaouïa de Mahidine le père de l'émir abdelkader. L'ancêtre des Bouchich Mokhtar aurait été le disciple de Mahiddine. A la suite de la chute de l'émir les descendants de Mokhtar se sont repliés sur la frontière maroco-algérienne entre la plaine des Trifa et les montagnes des Beni Sanassen. Le cheikh Mokhtar, petit fils du disciple de Mahiddine, s'émancipa de la zaouïa mère et déclara son indépendance. Des démêlés avec les autorités françaises vont le mener à l'exile. Pendant une vingtaine d'année jusqu'en 1936, la zaouïa était une simple entreprise familiale qui gérait une centaine d'adeptes sans prétention aucune. Elle a néanmoins pu profiter du mouvement de privatisation du collectif à la faveur de la loi sur l'immatriculation pour se constituer un patrimoine assez important. On retrouve un des descendants de Mokhtar, Abbas futur patron de la zaouïa, vice président de la chambre d'agriculture. Vers 1930 une branche plutôt modeste de la famille, va profiter du renouveau confrérique algérien, notamment de la modernisation de la tariqa 'Alouïya d'Oran pour en devenir l'adepte. Boumediane Bouchich l'émancipa à son tour de la 'Alouïya et crée la Bouchichiya Alouïya. La confrérie va retrouver une certaine force quand Abbas, grand notable de Berkana se rapprocha de son cousin au détriment de son neveu pour rejoindre la nouvelle Tariqa et créer l'actuel Bouchichiya. L'histoire officielle de la confrérie évacue cet épisode et insiste sur une transmission directe Qadiriya passant de Mokhtar, à Boumedienne, Abbas puis à Hamza l'actuel cheikh.

Le cheikh Abbas qui a pris la direction de la Tariqa dès 1960 lui a assuré un certain essor au milieu des années soixante, le cheikh Yassine actuel leader du groupe al adl wa al ihssan (v. infra) n'était pas étranger à cette réussite, ayant mis à la disposition de la tariqa ses capacités de pédagogue et de haut cadre de l'éducation nationale.

Le grand moussem de la confrérie regroupe chaque année quelques milliers d'adeptes, alors que selon les estimations d'un de ses guides (morshid), la confrérie regroupe actuellement quelque cent mille adeptes. Ce chiffre est très difficile à vérifier, mais il va sans dire que la convergence des intérêts de l'Etat et de la tariqa après les événements du 16 mai 2004, la sortie de l'ombre de plusieurs de ses illustres adeptes assumant de hautes responsabilités, contribue de façon substantielle à accroître son rayonnement au point que même le groupe d'Al 'adl qui se revendique de l'islamisme politique n'hésite pas à entretenir sa différence par rapport à ses concurrents salafistes hanbaliste et chabibiste en affichant désormais sa prétention à conduire le soufisme sur les terres de la politique qu'il avait abandonné tantôt.

En 1986 nous avons dénombré cinq zawiya à Casablanca distribués sur 25 sites. Ils sont situés dans les quartiers les plus peuplés de la ville. De plus, des maisons particulières sont en permanence à la disposition des adeptes. Ce sont à la fois des zawiya et des maisons d'habitation; il en existe une dizaine à Casablanca (Hay al Hasani, Derb Ghallef, Ma'arif, Derb Sultan). D'autre part, certains adeptes qui ne peuvent pas se réunir régulièrement dans les zawiya, fondent des sortes de cellules sur la base du quartier, de l'âge ou du lieu de travail.

Le groupe de base est la jama'a qui réunit de soixante-dix à cent personnes. Chaque zawiya selon l'importance du nombre des adeptes, est constituée de deux à cinq jama'as. Une veillée organisée à l'occasion de la visite du cheikh (1987) nous a permis de mesurer l'ampleur de la diffusion de la tariqa. Consacrée exclusivement à la zone sud du royaume (non compris Casablanca), elle a regroupé plus de huit cents adeptes représentant plusieurs villes et villages du Sud (Tiznit, Marrakech, Safi, Berrechid, Boujad, Settat, Oued Zem...).

### **Les voies de la connaissance**

La tariqa de Madagh déploie deux types d'activités: l'une, traditionnelle, exprimée dans le cadre du toroqisme classique; l'autre, plus moderne, se rapprochant plus du travail associatif, où l'activité charismatique sert à un projet de refonte de l'environnement sociopolitique, via la formation d'un adepte de type nouveau.

### **L'initiation mystique traditionnelle**

La Bouchichiya, comme toutes les voies mystiques se référant à la tradition de l'ordre Shadiliya ou la Qadiriya, s'inscrit dans une approche ésotérique de l'islam. Il s'agit d'abord d'une voie initiatique menant l'adepte vers la connaissance de la vérité (haqiqat) de la Révélation. Le cheikh investi de la grâce, par héritage, est la clef de voûte de ce système, c'est lui qui délègue aux moqaddems, des dizaines installés dans les différentes régions. La fonction principale étant d'agrèer les nouveaux adeptes (faqir, pl. : foqara).

Le faqir, parrainé par un ancien adepte, passe une période probatoire de quelques semaines; après quoi, il accède à la confrérie en accomplissant le rituel de la musafaha (le postulant, se présente alors devant le morshid ou devant un ancien qui le prend en main, prononce à voix basse la sourate de la Fatiha puis lui transmet secrètement la première partie du werd), ce qui lui ouvre les portes de l'activité officielle. Un morshid est désigné pour le suivre et l'encadrer: il a la responsabilité de lui " dévoiler " progressivement les éléments du werd. La progression de l'adepte dans la Voie dépend de son assiduité et de l'appréciation que fait le morshid de son travail et de sa ferveur. Celui-ci fait preuve d'une grande connaissance pédagogique et psychologique qui lui permet, dans le cadre d'une relation de compagnonnage, de toucher les catégories d'adeptes les moins instruites.

La zawiya est le cadre de rencontres quotidiennes. Les adeptes s'y adonnent à diverses activités, sans consignes particulières (lecture du Coran, travaux d'entretien...). Le jeudi, en revanche, tous les adeptes qui sont membres de la zawiya célèbrent une veillée (lila) ponctuée de dhikr (prières) et de sama' (poèmes religieux chantés avec ou sans musique). La tariqa a d'ailleurs développé ce genre qui est devenu une activité importante pour le rayonnement de la tariqa en dehors du cercle restreint des adeptes.

### **La formation théologique et politique nouvelle**

Le type d'encadrement décrit ci-dessus concerne surtout la masse des adeptes et exprime l'aspect tabaruki (spéculatif) de la confrérie, basé sur une circulation du charisme et une diffusion de la grâce. Mais, depuis quelques années, la Bouchichiya joue le rôle d'une confrérie tarbawiya (éducative), qui essaye de pallier les insuffisances du système étatique. A partir de 1983, elle a commencé à recruter massivement dans les lycées (en classe terminale) et dans les facultés des lettres (dans les départements d'études islamiques). Les adeptes suivent des cycles de formation appelés dars (leçons) animés par des cadres de la confrérie qui sont souvent des enseignants. Le dispositif pédagogique est très moderne et il s'applique à l'exégèse de textes mystiques (par exemple le commentaire d'Ibn 'Ajiba des écrits d'Ibn 'Ata'i Allah) ou théologiques, parfois même de philosophie islamique et, à l'occasion, pour intéresser les lycéens, les leçons portent sur le programme de classe terminale (histoire de la pensée islamique).

Généralement, il est question des idées des grands penseurs sunnites très proches du mysticisme orthodoxe (Ghazzali et, à un degré moindre, Averroès et Avicenne). Le professeur expose un tafsir (une exégèse) suivi d'une discussion à laquelle participent les jeunes adeptes. Un morshid surveille de très près le débat et repère les foqara qui ont besoin d'un encadrement particulier et ceux qui sont capables de prendre la parole à l'occasion des veillées solennelles. Pendant les vacances, ils suivent des stages à Madagh (lieu de résidence du cheikh).

Ainsi, loin d'être condamnée à mort par la modernité, la voie de l'islam confrérique a su développer un "néo-toroqisme", qui occupe un espace autonome par rapport à l'encadrement de l'islam par l'État, et remplit un certain nombre de fonctions de formation intellectuelle répondant à une demande sociale que les oulémas fonctionnarisés ne sont plus en mesure de satisfaire. En dehors de la Bouchichiya on peut noter la survivance de plusieurs autres confréries, néanmoins la plupart sont devenues confidentielles retirées dans des cercles familiaux ou communautaires (Sahara (Tijaniya, Ma al Aïnine et Naciriya, dans le Souss (Derkaouiya), Tétouan (zaouia de Sidi al Haraq), à moins d'évoluer vers des groupes sécularisés pérennisant le patrimoine musical et poétique de la confrérie c'est le cas des Aissaoua, des Hmadcha et des Gnawas.

## ■ II. L'islam dans le champ politique ou les enjeux de pouvoir

---

L'entrée de l'islam dans le champ politique n'est pas un fait nouveau, il y était depuis longtemps en tant que source de légitimité mais aussi en tant que ressource symbolique qui a nourri le nationalisme et plus tard des mouvements de contestation circonscrits comme ce fut le cas pour le Hizb al Islami et les frères musulmans. Mais c'est l'Islamisme qui va constituer un tournant décisif en rendant l'hypothèse improbable d'une révolution islamique réelle. L'islamisme en général n'est pas un courant organisé, c'est plutôt une sensibilité partagée par plusieurs mouvements qui revendiquent une certaine singularité par rapport aux musulmans ordinaires (F. Burgat, 1989; O. Carré, 1983; J. F. Clément, 1983; B. Etienne, 1987; G. Kepel, 1984; O. Roy, 1985; M. Tozy, 1981). Si le projet politique de la Salafiya est le produit de la fascination exercée par le modèle occidental, l'Islamisme en est le fruit d'un désenchantement. Bien que plus ancien (début des années soixante dix), Sur une trentaine d'années jusqu'aux événements du 16 mai le Maroc s'est accommodé d'une politique publique religieuse qui privilégie un certain conservatisme et une gestion intelligente des ressources symboliques du passé basée sur une religiosité " naturelle " des marocains et une culture religieuse diversifiée et même décentralisée.

Au soir du vendredi 16 mai, après que Casablanca ait fini d'évacuer ses morts entre la Casa de Espania et l'hôtel Farah un mythe est tombé. Le Maroc ne constitue plus l'exception arabe, il n'est plus protégé par sa singularité politique derrière le commandeur des croyants. Le Maroc entre dans la cour des pays otages du terrorisme. La première réaction était de refuser les évidences et de s'accrocher à la thèse du complot étranger. Al qaida a encore frappé, d'autant plus que trois mois auparavant (février 2003) Ben Laden avait à sa manière souhaité la fête du mouton aux musulmans en évoquant une liste de pays susceptibles de bénéficier de son attention. L'Arabie et le Maroc étaient dans le lot.

La thèse du complot n'a pas résisté longtemps, on découvre deux jours plus tard qu'il s'agit bien de marocains en majorité très jeunes, habitant un bidonville de la périphérie de Casablanca et convertis à l'activisme religieux depuis à peine 6 mois. Durant les jours et semaines qui vont suivre des centaines de personnes vont être arrêtées, le pouvoir découvre non sans inquiétude que le phénomène n'est ni exceptionnel ni nouveau. On parle désormais à visage découvert de Sirat al moustakim, Al jama'a al maghribiya al moukatila (GICM), et de salafiya jihadiya sans en cerner les contours. Des personnages familiers que le pouvoir a traité avec indifférence, voire quelque mépris tant ils étaient facilement instrumentalisables, se retrouvent au centre de l'événement : tel ce Alim de Tanger, ou cet autre de Salé pour lequel un proche du palais avait intercédé quelques mois auparavant pour le libérer. Le pouvoir découvre aussi que les actions de petits groupes dont certains membres avaient été arrêtés une année auparavant, que la presse avait qualifié de groupuscules plus proches du banditisme que de l'activisme religieux, ce qui a dispensé les journalistes d'aller plus loin pour étudier leur doctrine que les islamistes eux mêmes considéraient sans fondements. La reconstitution des itinéraires des salafistes lors des procès fait ressortir des croisements qui ne sont pas dû au simple hasard. Les procès quoique expéditifs restituent un kaléidoscope déroutant où se mêlent oulémas confirmés ayant pignon sur rue, petits chioukhs des quartiers périphériques et jeunes activistes à peine socialisés vivant dans la précarité des métiers ambulants.

On compare souvent les effets du 16 mai sur le Maroc à ceux du 11 septembre sur les USA et dans le monde. La chaîne de confiance qui fondait la société était irrémédiablement rompue, ce qui n'a pas manqué de susciter plusieurs questions sur la capacité de l'Etat à gérer le risque islamiste et assurer le projet de transition politique.

Un détour historique est nécessaire pour replacer les événements du 16 mai dans leur contexte national et international. Il faut dès le départ éviter les amalgames entre une conception conservatrice de la religion défendue par le Maroc lui-même sous le régime de la monarchie de droit divin qui a choisi de mettre la religion au centre du dispositif institutionnel, les mouvements islamistes qui utilisent un référentiel proche mais qui inscrivent leur mouvement dans une perspective politique de prise de pouvoir et de réforme de l'Etat exprimant par là un besoin de mobilité d'une partie de l'élite générée par le mouvement de scolarisation et d'urbanisation massive et enfin le mouvement de la salafiya qui prône un retour aux sources avant d'être captée par le projet d'expansion culturelle du wahhabisme saoudien et de s'inscrire dans une dynamique internationale caractérisée par la valorisation du djihad et de se retourner contre ceux là mêmes qui ont engagé la jeunesse dorée du Moyen Orient dans la première guerre d'Afghanistan et celle des balkans.

## **1. L'ISLAM OFFICIEL ET L'OPTION CONSERVATRICE**

### **1.1 LE SOCLE DE LÉGITIMITÉ**

Pour des raisons politiques, la monarchie a dès l'indépendance choisit de s'appuyer sur des forces sociales et culturelles conservatrices : le monde rural, les oulémas traditionalistes, et sur une conception " fondamentaliste " de la religion. Les modes d'insertion de la dimension normative de la religion musulmane dans le dispositif institutionnel du royaume du Maroc sont multiples. Ils concernent aussi bien le corpus légal qu'une pratique politique référant à l'Islam comme mode de légitimation. Ce conservatisme a eu quand même la vertu d'entretenir un certain pluralisme plus par résignation que par choix politique.

Je ne vais pas m'arrêter longuement sur le premier aspect. Une lecture rapide de la constitution marocaine de 1996, du code du statut personnel d'avant octobre 2003 ou de certaines dispositions du droit foncier, de l'organisation judiciaire et des qualifications de tout un secteur des auxiliaires de justice va nous convaincre du poids du rite malikite dans la structuration de ce dispositif. Par contre, la place de la religion dans la caractérisation du système politique et la place centrale qu'y occupe la personne du Roi doit beaucoup à une réinterprétation de la théorie du pouvoir en Islam.

Nous reprendrons dans cet exposé les moments forts qui ont marqué le processus d'élaboration d'une doctrine politique basée sur la religion avec son pendant de politique publique religieuse. Ce fait est l'œuvre de l'institution monarchique. Une quête de légitimité religieuse réécrite a souvent combiné avec un certain savoir-faire les registres hagiographique, juridique et théologique. Cette quête s'est faite dans deux directions : politique (affaiblissement des clercs novateurs et entretien du pluralisme religieux) et doctrinal (monopolisation de l'interprétation de la religion et sacralisation de la personne du descendant du Prophète).

L'interprétation conservatrice de la religion a permis de produire une équivalence entre la forme du régime et le statut de la religion, les deux relèvent de l'ordre de l'indiscuté. Ainsi, la personne royale est sacrée et inviolable, elle ne peut être l'objet d'aucune critique, ni être représentée de manière humoristique (art. 38 du dahir du 15 novembre 1958, modifié par l'art. 41 du dahir portant loi du 10 avril 1973). De même que les décisions du Roi sont inattaquables en justice (Arrêt Ronda, Cour Suprême, 1960), supérieures à toutes les normes produites par l'Etat.

Le statut de Commandeur des Croyants que les légistes ont rationalisé dans un langage juridique, la pratique et le discours politique ont en fait une institution sacrée. La sacralité n'est pas assimilable ici à un "objet de culte" ; elle signifie beaucoup plus, place dans la hiérarchie des normes et des acteurs politiques, capacité d'être, référence par rapport à laquelle se font et se défont les lois ; elle est suprématie autant que vénération. Dans les deux cas, elle entraîne le respect et la soumission.

Trois constitutions sur les quatre qu'a connues le Maroc affirment expressément le caractère "sacré" et inviolable de la personne royale. L'article 7 de la constitution de 1908 stipule: "tout sujet du Royaume doit obéissance à l'Imam chérifien et respect à sa personne, parce qu'il est l'héritier de la baraka".<sup>2</sup>

## 1.2. LES POLITIQUES RELIGIEUSES

Elle intéresse trois domaines, son inscription dans l'Agenda politique date du début des années 80. Les trois domaines sont : la définition du rôle et de la fonction des oulémas, la gestion et l'encadrement de l'usage des mosquées et la formation des techniciens du culte

Nous ne retiendrons dans ce texte que les oulémas, l'organisation des mosquées comme la formation des clercs sont considérés comme des prérogatives techniques dont la restructuration du ministère des habous est entrain de permettre la rationalisation<sup>3</sup>. Le 'Alim constitue, en principe, l'élément fondamental des rouages de la production de la symbolique, dans sa double fonction d'interprète crédible du projet de société islamique et surtout de "manipulateur" des moyens de la violence symbolique. Certes les oulémas ne constituent pas un corps homogène, et s'il existe toujours des oulémas du pouvoir il est difficile de négliger le pouvoir des oulémas, même s'il n'est qu'hypothétique.

Dans l'euphorie de l'indépendance passée L'Etat comme le mouvement national semblait se passer d'eux. Leur monopole s'est fissuré sous le poids d'une élite formée à la mode occidentale qui ne partage avec eux ni les souvenirs du passé ni les projets d'avenir. Et par moment les membres de cette élite se montrent franchement méprisants, les classant sans ménagement parmi les forces de l'inertie.

Les rares rescapés de cette inquisition symbolique se sont contenté de rôles de figurants dans les bureaux politiques des partis. Ils ont constitué une sorte de témoignage de l'existence d'une continuité utilisée à l'occasion, pour que les partis clament leur attachement à l'islam.

<sup>2</sup> Tozy, Monarchie et islam politique, P.sc.po. 1999

<sup>3</sup> une série de mesures ont été prise dans le courant des années 2003-2004 . Elles intéressent l'organisation du Ministère et la création de nouvelles directions dédiés à la gestion des mosquée, la promulgation de nouveaux textes définissant le statut de la mosquée dans la cité, l'encadrement et de l'argent de la bienfaisance et l'organisation de la formation religieuses dite ta'lim attiq ....

En 1960, apparaissent les premiers signes de résistance à l'absorption des oulémas par les forces politiques en place. Acculés à renoncer à la "totalité" et la généralité de leur savoir et de leur compétence, ils étaient amenés à revendiquer implicitement le statut des professionnels de la religion. Le congrès des oulémas tenu les 18 et 19 septembre 1960 concrétise cette tendance par la création de la ligue des oulémas du Maroc.

Les statuts adoptés en 1961 par trois cent oulémas réaffirment leur volonté d'indépendance et fixent l'étendue et les modalités de leur action. Les objectifs sont multiples, outre la réactivation de la fonction traditionnelle de prédication (Da'wa) et de défense des intérêts de l'Islam ; la ligue s'est réservée un rôle répressif et disciplinaire à l'égard de ses adhérents, et surtout elle s'est dotée d'une définition précise et positiviste (n'est plus 'Alim celui qui est reconnu par ses pairs mais celui qui l'est par la loi ou une institution officielle comme le conseil des oulémas) du statut de 'Alim. Conçue par ses membres pour être le porte-parole d'un groupe de pression efficace et un haut lieu de l'ifta (consultation) chargée de la définition de la ligne religieuse de l'Etat, elle n'a fait que briller par son absence durant les vingt dernières années; ses activités étaient réduites au minimum. A part la tenue de congrès qui se caractérisaient par des prises de position de principe comparables dans leur généralité à celles que prennent les partis politiques.

Son intervention sur le plan politique était à la fois formelle et occasionnelle (messages de vœux) ; ses membres se contentaient d'assurer une "permanence" symbolique d'un corps "politique" qui était depuis longtemps mis en congé. Sur le plan religieux et en l'absence d'une structure publique institutionnalisée des "Fatwa", la ligue était réduite au rôle de consultant privé, presque, clandestin ce qui la ravalait au niveau du Fqih de quartier.

Cette démission souhaitée au départ par les pouvoirs publics a donné lieu à une perte de crédibilité des oulémas, gardiens historiques de la Chari'a et surtout à un vide idéologique très dangereux pour le pouvoir. C'est pourquoi, dès 1979, sous la double pression de la révolution iranienne, et des résolutions de la conférence islamique de Rabat (1969) et des dérives de la chabiba islamique, les prémisses d'une reconsidération, du rôle du 'Alim dans la cité ont été élaborées en même temps qu'une cascade de textes fixant ses attributions et institutionnalisant son contrôle par le haut.

Ce chantier a été caractérisé par une activité très intense Hassan II qui en était à la fois le maître d'œuvre et d'ouvrage. Plusieurs discours royaux, ont ponctué les phases de préparation, et de mise en œuvre des dahirs organisant un cadre d'exercice institutionnalisé de la fonction de Alim. Rien n'a été laissé au hasard: le choix des dates hautement symboliques, le caractère solennel de la lecture du préambule du dahir.

Entre 1980 et 1982 quatre discours royaux sont venus préciser, le sens et la portée de cette réforme visant à créer des conseils des oulémas au niveau régional, coiffé par un conseil supérieur présidé par le Roi lui-même<sup>4</sup>. Le Roi en présentant ce projet insistait sur les définitions des concepts pour écarter tout contresens. Il s'efforçait d'expliquer le rôle que le Roi entend faire jouer aux oulémas. A chaque fois le monarque met l'accent sur une rénovation de la fonction des oulémas ; ce qui devrait faire d'eux les gardiens de "l'orthodoxie religieuse" et non pas les gardiens de la Chari'a, ni des producteurs d'idéologies ; des gérants du culte (rétribués au fixe) et non des entrepreneurs indépendants<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Le dahir du 8 avril 1981 a prévu la création d'un conseil supérieur et de quatorze conseils régionaux à Tétouan, Marrakech, Fès, Meknès, Taroudant, Rabat/Salé, Casablanca, Oujda, Nador, Tanger, Laâyoune, Rachidia, et Tiznit, il fixe aussi les attributions et les conditions de fonctionnement de ses conseils.

<sup>5</sup> Les extraits de ces propos du Souverain permettent de cerner la complexité du dilemme qui se pose à l'Etat : comment prévenir le danger de "l'islamisme politique", se prévenir du danger des oulémas tout en faisant d'eux des auxiliaires de l'Etat ?

En 1980, dans un discours très intéressant, le Roi a fixé les lignes générales de la nouvelle fonction du 'Alim dans le cadre du nouveau texte en ces termes : "J'attends de vous que vous soyez non seulement des professeurs dispensant la connaissance mais aussi des animateurs de cercles intellectuels... Nous devons savoir une fois pour toute que les conseils n'ont rien à voir les sermons de prédication. Certains pays ont pensé créer une arme pour défendre la religion en instituant de tels conseils de prédication, en vérité ils n'ont fait que créer des foyers de scepticisme. La prédication n'est pas de vos attributions, vous devez savoir Messieurs les professeurs que le Maroc ne peut vivre dans la contradiction...". (...) "Le rôle du 'Alim ne peut se limiter à dénoncer le mal. On ne peut le mettre en présence d'une affiche cinématographique représentant par exemple une femme en maillot de bain et dire : "voici le mal". (...) "Ce faisant on assimilerait son rôle à celui d'un moqadem de quartier préposé aux affiches. Ce n'est pas ainsi que l'on combatta le mal, certainement pas ainsi...".

"Vos interventions doivent ne pas être celles de oulémas en face d'un gouvernement tant il est vrai que le gouvernement et les oulémas constituent une seule et même famille. Religion et monde d'ici-bas s'interfèrent. Le jour où un Etat musulman séparera religion et monde, ce jour là - si jamais il doit venir - justifierait que nous célébrions d'avance les obsèques d'un tel Etat".

Cette nouvelle fonction précise et délimitée suppose une structure hiérarchisée. "... par ce dahir nous avons décidé que soient consacrés et affermis les conseils actuels des oulémas et qu'ils soient dotés d'une administration et de compétences particulières en faisant d'eux, les interlocuteurs des autorités locales et centrales... au sommet nous avons institué le Haut Conseil des oulémas présidé par nous, il se réunira deux fois par an au moins en session ordinaire et siègera si nécessaire en session extraordinaire à notre initiative.

Le 12 juillet 1981 à l'occasion de la nomination des membres des conseils, le chef de l'Etat précise davantage le rôle qu'il entend faire jouer aux oulémas, un rôle exclusivement religieux, une sorte d'élite éclairée qui explique au peuple les choses de la religion sans les brusquer, ni s'ériger en censeurs des moeurs.<sup>6</sup>

Cette mise au pas des oulémas ne s'est pas faite sans réactions hostiles de la part d'un clergé de fait. L'éventail très ouvert des réactions permet de dépasser - une fois encore - le postulat de l'homogénéité du corps des oulémas et l'affirmation hâtive de leur totale marginalisation ou de leur suivisme.

La plus part des oulémas s'accordent à y voir un moyen d'accéder à la scène politique<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Pour lui en effet, "il est du devoir des présidents des conseils "scientifiques" et ils le savent plus que quiconque, d'être prêts à répondre à toute question posée (...) il est aussi du devoir de nos conseils de ne pas limiter leurs interventions aux vices annulant les petites ablutions, ou aux conditions de la grande. Ils doivent affronter l'invasion étrangère, l'invasion matérialiste en faisant connaître les bienfaits et les qualités de l'Islam (...) il faut enseigner aux gens les choses de leur religion (...) la religion (...) n'est pas limitée au culte tout seul ni aux rapports humains, mais la synthèse des deux (...)".

La définition sans équivoque du rôle des oulémas est intervenue après l'expérience de la première session ; le ton est monté parce que désormais le souhait se fait ordre formel et sans ambiguïté de ne pas faire de la politique : "(...) Nous devons passer à l'exécution, mais attention (2 fois) (ayākūm, ayākūm) aux déviations sous la pression des facteurs conjoncturels ou passionnels, les leçons de la prière du soir ne sont pas des leçons de remontrances, mais des invitations pour faire apprécier la religion".

"Ce ne sont pas des leçons de politique : quand nous disons politique, nous visons la politique quotidienne non la politique de planification, de développement, ni la politique de libération et de liberté : liberté de la pensée constructive. Nous visons la politique conjoncturelle. Attention (Ayākūm) n'intervenez pas dans ce qui ne vous concerne pas, si le prix de l'essence ou celui de la cigarette augmente".

"Nous ne voulons pas mettre les points sur les i, notre espoir est que les âmes des oulémas présents et ceux qui ne le sont pas soient pures et propres et que leurs interventions le soient aussi ; c'est-à-dire des interventions (d'hommes) de science qui ne cherchent pas à faire de la mosquée une tribune (Minbar) (...)".

"(...) Si jamais Dieu veut que cela arrive, notre devoir sera de protéger la religion de toute atteinte même si elle vient de la part des oulémas. Ceci, je ne le dis pas aux présents, mais je le dis - et sans aucun doute vous avec moi - à ceux qui vont vous succéder parmi les oulémas, les étudiants et les élèves. Nous sommes sûrs que toutes les parties ont compris la signification de leur voie, leur devoir et leur but. Attention (2 fois) de dévier vers la voie de l'excès parce que l'excès aboutit aux négligences, attention (2 fois) (ayākūm, ayākūm) d'être emportés par les courants de la passion ou les courants conjoncturels (...)". "L'avertissement est un devoir du père, du Roi et de Amir Al Mouminin. Nous sommes sûr que les conseils des oulémas, ceux qui se trouvent dans notre royaume, sauront surveiller la marche des affaires de leurs membres, non seulement dans leur vie privée mais aussi dans leurs rapports et relations avec le voisin, le marchand de légumes et le locataire pour qu'ils soient parmi ceux qui préviennent le mal (Munkar) avec leurs coeurs, c'est-à-dire leur conduite quotidienne".

<sup>7</sup> L'aumônier des FAR et le Président du Conseil Régional d'El Jadida notent dans ce cadre "la place des oulémas au sein de l'Etat était le symbole de la légitimité du régime, et la garantie de l'indépendance du pays. Ils sont responsables de la conservation de l'authenticité marocaine et la pureté de la croyance. Ils sont les gardiens loyaux de la culture, de la civilisation islamique, et les garants de sa transmission saine et sauve d'une génération à l'autre (...)". "Les oulémas pieux et fidèles sont les gardiens de la foi et les soldats de la vérité, la langue (les porte-paroles) du peuple, son coeur, sa pensée, son point de vue, sa conscience et ses sens intérieurs (Wijdane) (...)".

"(...) L'unification des oulémas de la Umma autour d'une même parole est une façon de les honorer, une confirmation de leur existence et une manière de consolider leur présence (...) et il n'y a pas d'excuse (...) pour les oulémas de ne pas accomplir leur devoir, du fait qu'ils sont la source de l'acceptation, la balance de la stabilité, la caverne de la victime, le refuge de l'opprimé et l'asile de l'affligé. Ils sont un facteur de l'équilibre entre les gouvernants et les gouvernés".

Toujours dans le même style d'autres oulémas insistent sur la place du 'Alim comme point d'équilibre dans l'ordonnement politique : "vu que le Coran est valable pour toutes les époques et tous les pays jusqu'à la fin des temps, nous devons nous soumettre à lui pour tous nos problèmes spirituels, éducatifs, sociaux et même économiques et militaires". La **La ligue des oulémas du Maroc** concurrencée dans ses activités historiques (monopole de la prédication et des Fatwa) par le nouveau conseil concilie entre une sorte de loyauté nécessaire voire obligatoire - Comme disait A. Gennoun " nous serons les derniers à retirer notre main de celle du Sultan "- et le besoin de manifester leur désapprobation à une mise au pas d'un corps traditionnellement autonome.

Le bilan du fonctionnement des conseils durant une vingtaine d'années reste très mitigé. Outre le fait que le Conseil supérieur ne s'est jamais réuni du vivant du Roi Hassan II, les conseils régionaux ont donné lieu à des petites bureaucraties minées par la corruption et la médiocrité, incapables de contrôler les réseaux autonomes des oulémas qui se sont manifestés à plusieurs occasions par le biais de mémoires ou de pétitions, notamment à la suite de la prière célébrée dans la cathédrale de Rabat au lendemain de l'attentat du 11 septembre. En fait, cet échec renvoie à une situation inconfortable des oulémas dans le dispositif idéologique du régime marocain actuel d'autant plus qu'ils sont soumis à des demandes contradictoires.

Outre la complexité du modèle historique de référence dont ils doivent assurer la continuité, ils se trouvent actuellement confrontés à des pressions sérieuses de la part de leurs partenaires dans le champ politico-religieux : d'un côté une communauté qui attend d'eux qu'ils assurent leur rôle de dépositaire du contre-pouvoir, qu'ils agissent sans limites préalables dans le cadre de la "commanderie du bien et le pourchas du mal" et de l'autre, un pouvoir qui revendique une légitimation inconditionnelle, doublée d'un monopole de la production symbolique. Le pouvoir lui-même arrive difficilement à esquisser une vision claire du rôle qu'il attend du 'Alim, non pas en raison, de la difficulté que présente la fonction de clerc du pouvoir, mais surtout à cause de l'impossibilité de concilier crédibilité et absence d'autonomie.

Le profil auquel le pouvoir aspire est très complexe, il cherche des idéologues qui ne doivent pas faire de politique : des oulémas éducateurs qui doivent se mêler aux gens, les sermonner mais sans les brusquer, ni leur parler de la quotidienneté ; des porteurs officiels de discours religieux qui combattent les "déviations étrangères", les "agressions culturelles", les mouvements hétérodoxes, mais uniquement dans les limites de leur salaire, de l'enceinte de la mosquée et du temps situé entre la prière du Maghreb et de A l'ichâ.

Le nouveau règne a inscrit sa politique religieuse dans la continuité du précédent. Dès son intronisation Mohamed VI marqua le coup en allant se recueillir sur les tombeaux de Moulay Idris de Zerhoun. Le geste est symbolique et renvoie à une lecture traditionnelle du contenu et du profil de la religiosité marocaine. Il renvoie aussi à une sorte de prééminence du chérifisme considéré comme un particularisme positif. En cinq ans Mohamed VI a fait plusieurs discours à contenu religieux. Les premiers discours sont inscrits dans la continuité d'une gestion subie et patrimonialisée du religieux.

Deux exemples peuvent illustrer cette assertion. Le discours adressé au tidjanes réuni à Dakar, le Roi confirme l'attachement du royaume au soufisme<sup>8</sup>. Et le discours à l'adresse des Oulémas et des Conseils régionaux des Oulémas du Royaume à Tétouan à l'occasion de l'installation du Conseil supérieur (15 Décembre 2000) Ce discours inscrit dans le prolongement des options choisies par le nouveau régime visant la difficile conciliation entre Islam et démocratie ne déroge pas à l'habitude.<sup>9</sup>

Le tournant du 11 septembre et surtout les attentats de Casablanca et de Madrid ont transféré la religion de l'espace de légitimité à l'espace de sécurité. Le premier n'intéressait que le Maroc, alors que le second participe de l'équilibre régional voire mondial. Cette nouvelle donne a rendu obligatoire une politique religieuse volontariste. Les leviers sont restés les mêmes, mais les options sont devenues plus tranchantes. Désormais, le Maroc à travers son Roi affiche son particularisme et restaure son indépendance religieuse en confirmant son attachement au rite malikite dans une perspective de distanciation avec le rite hanabalite.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Comme vous le savez, notre dynastie Alaouite chérifienne s'est toujours attachée à préserver ce précieux legs religieux et civilisationnel. Elle a constamment eu pour ambition de servir l'Islam et de se rapprocher de Dieu par des actes vertueux, n'ayant point cessé de s'intéresser au soufisme sunnite, à ses hommes et à ses enseignements, tout en raffermissant les liens avec ses savants et ses pieux exégètes. Celle des confréries qui a le plus bénéficié d'une attention particulière et d'un soutien constant de nos aïeux est la confrérie sunnite des Al Tijan. Nous n'en voulons pour preuve que les gestes de prodigalité, de vénération, de mécénat et d'assistance auxquels ont eu droit le fondateur de la confrérie, Cheikh Ahmed Tijani, ses descendants et ses adeptes, de la part de notre aïeul Moulay Slimane, de notre grand-père, Mohammed V, et de notre père défunt, Amir Al-Mouminine S.M. le Roi Hassan II, stimulant ainsi les efforts constants déployés par ces vénérables soufis en faveur de la propagation de l'Islam (**Message de S.M. le Roi Mohammed VI aux participants aux 19èmes journées culturelles tidjanes (27 novembre 1999)**)

<sup>9</sup> Nous voulons que nos conseils des Oulémas soient un espace approprié permettant aux Oulémas d'accomplir la mission religieuse et patriotique, à commencer par l'encadrement des citoyens et des citoyennes partout où ils se trouvent, pour raffermir leur foi, prémunir leur doctrine et éclairer leurs esprits et leurs cœurs de façon à les conforter en tant que croyants attachés à leur religion et à leurs valeurs sacrées, à l'abri des courants de dénaturation et de déviation.

Cela implique d'élargir le champ d'action de la prédication et des cours d'orientation et la participation active à l'opération de lutte contre l'analphabétisme pour la conduite de laquelle nous avons ordonné l'ouverture des mosquées et l'organisation régulière de cycles de formation aux préposés du culte, en coordination avec notre ministère des Habous et des Affaires islamiques, avec l'impératif d'accorder l'intérêt requis à la femme et à son implication dans les secteurs vitaux auxquels elle est en mesure de contribuer.

<sup>10</sup> Depuis quatorze siècles, en effet, les Marocains ont choisi d'adopter l'Islam parce que, religion du juste milieu, il repose sur la tolérance, honore la dignité de l'homme, prône la coexistence et récuse l'agression, l'extrémisme et la quête du pouvoir par le biais de la religion. C'est à la lumière de ces enseignements que nos ancêtres ont édifié une civilisation islamique et un Etat indépendant du Califat du Machrek, se distinguant par son attachement à la commanderie unique des croyants, par son ouverture en matière de culte et par l'exclusivité du rite malikite. Discours du trône 2003.

La restauration du malikisme occulte quelque part le côté rigoriste et puritain du rite surtout quand il est associé à l'asch'arisme tardif et met en valeur l'histoire particulière du malikisme historique au Maroc et sa capacité à répondre à une demande religieuse caractérisée par le pragmatisme et une forme d'opportunisme sécularisé des berbères. Les artisans de la politique religieuse sont devant un dilemme : comment invoquer un asch'arisme proche d'une évolution hanbalite mais nécessaire pour accentuer le particularisme de l'Islam marocain et le rendre capable de se protéger contre l'islam d'orient et particulièrement le chiisme, sans renoncer en même temps au malikisme historique amazgifié. La solution n'est pas évidente même si le discours est clair le choix d'un rite dont l'interprétation part du vécu de la société marocaine et privilégie al maqassid sur al oussoul, le amal sur le fiqh a toujours été considéré comme un pis allé cachant une sorte d'opportunisme honteux que les clercs ont tendance à mépriser. A supposer même que les mentalités sous la pression politique évoluent, les capacités offertes par les techniciens du culte restent en deçà de la demande aussi bien qualitativement que quantitativement. Les difficultés de changer la moudouwna leur sont d'ailleurs tributaires, il a fallu passer par un coup de force politique pour que la théologie suive dans la confusion et avec une technicité moyenne.

---

<sup>11</sup> Les Marocains, en effet, sont restés attachés aux règles du rite malékite qui se caractérise par une souplesse lui permettant de prendre en compte les desseins et les finalités des préceptes de l'Islam, et aussi par son ouverture sur la réalité. Ils se sont employés à l'enrichir par l'effort imaginatif de l'Jtihad, faisant de la sorte, la démonstration que la modération allait de pair avec l'essence même de la personnalité marocaine qui est en perpétuelle interaction avec les cultures et les civilisations. Est-il donc besoin pour le peuple marocain, fort de l'unicité de son rite religieux et de l'authenticité de sa civilisation, d'importer des rites cultuels étrangers à ses traditions ? Nous ne le tolérerons pas, d'autant plus que ces doctrines sont incompatibles avec l'identité marocaine spécifique. A ceux qui s'aviseraient de se faire les promoteurs d'un rite étranger à Notre peuple (discours du trône 2003).

### ■ III. Les défis de l'islam politique ou la réinvention politique de la religion

Dans la courbe qu'on croyait linéaire d'un désenchantement du monde, ou du moins d'une sécularisation homothétique avec une décléricalisation, le retour du religieux dans la vie politique fait désordre pour des chercheurs qui ont assis leur hypothèse sur l'irréversibilité d'un progrès désenchanté fondé sur des partis pris rationaliste hérité des lumières. Même si l'hypothèse est discutable, on ne peut pas renier l'idée d'une diminution de la place de la religion en tant qu'horizon indépassable, Néanmoins sa présence est restée forte d'autant plus que les régimes politiques musulmans ont d'emblée fait de l'islamisation une affaire d'Etat en y mêlant des impératifs de légitimation des autoritarismes ; de construction nationale en opposition avec les puissances coloniale et de délégitimation des idéologies concurrentes comme le communisme.

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

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

Le sous développement n'argumente que faiblement la thèse d'un monde musulman rural et archaïque, il n'a pas empêché la société de faire une irruption fulgurante dans la modernité. Les années soixante-dix ont marqué le passage d'un système agraire basé pour reprendre Gellner (Nation et nationalisme) sur : un monopole de l'écriture par une minorité, consolidée par une distinction de la grande et la petite tradition, une stratification rigide, une prédominance de la ruralité comme mode de vie, à une société industrielle caractérisée par : une scolarisation massive, une remise en cause des stratifications traditionnelles, une mobilité sociale et spatiale. Telle que c'est défini ici, la modernité n'est plus l'attribut d'un monde désenchanté, elle est l'objet d'une stratégie d'appropriation qui chemine à travers des voies prophétiques ou-vertes entre autres par les islamistes.

Quand on choisit l'option analytique d'opposer d'emblée modernisation désenchantée à archaïsme religieux, autrement dit, de faire l'amalgame entre idéaux de la modernité et travail de celle-ci au sein des structures sociales, les faits collectés, de façon sociographique, se trouvent automatiquement déconnectés des appareils interprétatifs. La majorité des analystes du réveil religieux sont confrontés à ce problème ; tous, font le constat que les animateurs, acteurs et populations cibles du renouveau sont irrémédiablement installés dans la modernité tout en la désignant comme principale ennemie. On se rend compte que leur lutte a pour objet plus

les signes de la modernité que son contenu et qu'ils prennent le parti d'une reformulation/création de celle-ci. Dans le cas particulier de l'islamisme, on se rend compte qu'il ne s'agit pas d'un mouvement structuré et organisé à l'échelle mondiale et même national mais plutôt d'un état d'esprit porté par une population souvent jeune, récemment urbanisée et scolarisée dans des écoles modernes. Ce constat se vérifie aussi bien au niveau des états qu'au niveau international.

Par ailleurs, l'explication de l'émergence de l'islamisme par référence à une crise identitaire circonscrite au niveau de chaque état/nation qu'a développé longuement François Burgat (l'islamisme en face) est très séduisante pour être rejeté en bloc. L'idée du troisième étage de la fusée de la décolonisation souligne trop une certaine continuité pour risquer de prendre en charge la fracture des générations. En outre l'islamisme dans cette thèse deviendrait une machine de guerre en vue de la conquête d'une identité perdue ou du moins trahie par la classe politique trop compromise avec l'occident. Or, s'il est difficile de renier l'existence d'un projet de reconstruction de l'identité, ce qu'il est moins c'est l'opposition systématique à l'occident qui pourrait suggérer un retour de la culture paroissiale et un projet de repli sur soi totalement déconnecté de la modernité. Ce qui est en partie infirmé par les faits.

L'explication de ce phénomène par l'expression de traditionalisme par excès de modernité pouvait nous satisfaire si elle ne nous enfermait pas dans une évaluation négative de l'exégèse islamiste. Le concept de traditionalisation souffre certaines limites dans la mesure où le travail politique et même idéologique de ces nouveaux groupes participe d'une récréation/interprétation de la tradition dans une perspective d'appropriation de la modernité et d'une légitimation de l'assaut d'une génération de cadets qui convoitent un pouvoir trop longtemps gardé par la génération de l'indépendance.

Le discours des protagonistes traduisant une quête effrénée de la tradition première peut nous piéger et nous empêcher de voir les aspects très modernes de cette reconstruction identitaire et d'oublier, le caractère diversifié des exégèses et leur multiplicité, ainsi que le lien étroit qu'elles entretiennent avec les contingences historiques et politiques de chaque pays.

En vingt ans plusieurs mouvements islamistes ont pris leur distance avec le référentiel traditionnel. Qotb, Mawdoudi, Ghazali, Ibn Taymiya ne sont cités que par égard à leurs pratiques exemplaires. L'islamiste présente désormais ces propres idéologues qui négocient en son nom fermement l'inscription dans la modernité: Tourabi, Ghannouchi, Yassine... .

Si l'islamisme est appréhendé comme une des réponses possibles à une crise identitaire. C'est par rapport à la modernité que cette crise est diagnostiquée et non par rapport à l'occident à moins d'accepter l'amalgame entretenu par les islamistes eux même et de soutenir que les difficultés d'adaptation aux conséquences de la modernité ne concernent pas les occidentaux. Olivier Roy rappelle à juste titre d'ailleurs que les islamistes : sont une étape vers " le désenchantement du monde dans la mesure où ils empruntent à la modernité le refus du retour à la tradition réelle au nom d'une tradition fantasmée : ils refusent la religiosité populaire, le village, le soufisme... ".

L'idée que l'islamisme soit une conséquence directe des processus de modernisation mérite qu'on s'y attarde. L'islamisme peut être envisagé comme une réponse ponctuelle aux besoins de mobilité sociale et

de " re-localisation " dans un environnement aux dimensions universelles.

Le paradoxe d'un besoin de mobilité spatiale et sociale extrême et de référent en apparence fixe, caractérise l'islamisme. Les tabligh ont en quelque sorte inauguré ce cycle migratoire. Mais, c'est l'islamisme européen qui préfigure ce qu'aurait pu être l'islamisme dans le monde musulman sans les cloisonnements imposés par les états nation et la difficulté à passer des frontières très étanches. La facilité de déplacement des islamistes dans l'espace européen, leur grande mobilité rend compte d'un besoin lancinant de se soustraire à un environnement verrouillé. L'islamisme offre, en quelque sorte une possibilité de s'affranchir d'une culture agraire et joue la fonction de ce que les sociologues de la modernité appellent un système abstrait de référence capable d'universaliser les repères dans un perspective de mobilité extrême, tout en les dotant d'un contenu fortement localisé.

Au lendemain des attentats du 11 septembre comme après le 16 mai à Casablanca les islamistes ont été les premiers à dénoncer. Un groupe proche du Cheikh Yacine (voir infra) a reçu le 13 septembre par l'ambassadrice des USA à Rabat et l'a assuré de leur compassion. Le mouvement Attajdid a publié un communiqué dénonçant les attentats. Les mouvements de l'islam politique y refusent l'amalgame et redoutent une instrumentalisation de ces événements pour l'évacuer du champ politique. Deux organisations dominent la scène politique islamiste marocaine, Al Islah wa Attawhid (Réforme et unicité) et Al'Adl wa al Ihssan (Équité et don de soi). Puissantes, bien que moins structurées que dans d'autres pays arabes, elles cherchent désormais à acquérir une présence politique légale et tentent de profiter de l'ouverture qui caractérise la fin du règne de Hassan II.

## 1. DE AL ISLAH WA ATTAWHID AU PJD

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

Ensuite, à partir de 1984 et de la première vague d'arrestations, l'organisation remet en question l'action clandestine et adopte une stratégie de lutte politique. La troisième phase a commencé en 1992, en réaction aux événements d'Algérie, et s'est caractérisée par une modification du nom de l'association qui s'intitule alors Al Islah wa Attajdid (Réforme et renouveau).

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

Autant durant les élections législatives qui se sont déroulés au Maroc le 27 septembre 2002 que durant les communales de Septembre 2003 le jeu politique est largement déterminé par la présence des islamistes. Que ce soit le Parti Justice et Développement, déjà présent au Parlement, représenté par une quarantaine de députés ou le Mouvement pour la Communauté, l'Alternative civilisationnelle et surtout le mouvement de Yacine, Justice et Bienfaisance qui ne participent pas mais pèsent de façon substantielle sur le scrutin dans le sens de l'abstention (15% des bulletins sont nuls). Parmi les partis politiques, les islamistes sont en effet, les seuls à occuper le terrain social, aux côtés du monarque, (Fondation Mohamed V) des mouvements associatifs, des fondations et depuis le 16 Mai le gouvernement lui-même. Il est logique que les islamistes cherchent à convertir ces atouts (visibilité de leurs actions, proximité avec la population, disponibilité) en sièges. Les élections de 2002 anticipent l'horizon 2007. L'intervalle des cinq années constitue une mise à l'épreuve des islamistes. Mise à l'épreuve politique mais surtout idéologique et organisationnelle.

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

## 2. AL ADL WA AL IHSSANE

L'autre association islamiste, Al'Adl wa al Ihssan (Equité et don de soi), non reconnue par le pouvoir, est, de loin, la plus importante, autant par ses effectifs que par la qualité de son corpus doctrinal. Elle mêle le charismatique et l'activisme politico-religieux. Ce profil singulier s'explique par la biographie de son fondateur et figure emblématique, le cheikh Abdessalam Yacine. Agé d'environ soixante-dix ans, ancien cadre du ministère de l'éducation peut se prévaloir d'une expérience pédagogique de plusieurs années et d'une maîtrise parfaite des langues arabe et française. Sur le plan religieux, il fut, dans les années 60, adepte de la confrérie mystique Būshichiya, où il devint très écouté par son cheikh. Au début des années 70, il quitta la confrérie, non pour un désaccord doctrinal avec le soufisme, mais par désir d'action politique. En 1973, M. Yacine écrit une Lettre au roi, dans laquelle il invite le monarque à faire " acte de rédemption " et à devenir " bon musulman ". En 1978, il devient directeur de la première revue islamiste Al Jama'a (interdite en 1983 après dix-sept numéros parus). La publication de deux journaux en 1984 lui coûta deux ans de prison. Vers 1985, il créa le groupe Al'Adl wa al Ihssan, à la fois référence pour ses milliers d'adeptes et organisation militante assez structurée. En 1990, la police arrêta une douzaine de cadres, dont six constituaient, selon les autorités, le conseil supérieur du mouvement. Jugés, ils furent condamnés à deux ans de prison qu'ils purgèrent intégralement. A leur sortie, ils reçurent un accueil triomphal.

Cheikh Yacine peut être considéré l'unique idéologue de son mouvement islamiste et l'un des plus importants de l'islamisme marocain. Sa production doctrinale comporte une vingtaine de titres entre 1973 et 1989, notamment Al Minhaj Annabaoui (La Voie prophétique). Ce livre présente une synthèse originale entre les enseignements du soufisme et la pensée politico-religieuse de Hassan Al-Banna (fondateur, en

1928, en Egypte, des Frères musulmans) et de Sayed Ootb (un des dirigeants des Frères musulmans égyptiens et dont les textes serviront de base à l'islamisme révolutionnaire).

Le mouvement islamiste, notamment Al'Adl wa al Ihsan, essaye de profiter de la libération par la gauche, désormais au gouvernement, du créneau de l'opposition. Il a donc essayé de faire valoir ses droits politiques.

L'université est un lieu de concentration important, elle constitue dans la stratégie du mouvement un front privilégié depuis 1979. Cette activisme s'exprime à travers une islamisation du vécu étudiantin : ouverture de mosquées dans les enceintes universitaires, organisation des semaines culturelles, réactivation de l'activité syndicale par une réappropriation des structures de l'UNEM (union nationale des étudiants marocain). Cette présence massive sur les campus a débouché sur des confrontations, souvent sanglantes avec les étudiants appartenant à la gauche non partisane. Il faut noter que les islamistes ne portent pas seuls la responsabilité de ses incidents qui ont défrayé la chronique à Oujda et Fès tout au long de l'année 1991. L'année 1996-97 a connu une intensification des manifestations étudiantes. Le mouvement islamiste, notamment Al-'adl voudrait profiter de la libération par la gauche du créneau de l'opposition pour l'occuper dans la perspective d'une alternance future. Pour ce, il a essayé à travers l'université de faire valoir ses droits politiques.

La réaction du pouvoir a été quelque peu musclée. Elle est restée, néanmoins en déca de ce qui est habituelle. L'intervention de la police sur les campus a pris les allures d'une punition et non d'une confrontation. Les peines prononcées lors des procès qui ont suivi étaient relativement modérées.

L'occupation de la rue à l'occasion de manifestations publiques constitue un autre moyen d'accéder à la visibilité. Plusieurs fois, les islamistes ont montré leur poids dans l'opinion publique et ont fait preuve d'un grand sens de l'organisation. Ils ont toujours privilégié la mesure et la responsabilité même si les drapages verbaux ne les ont pas épargné ainsi que une certaine ambiguïté dans le langage qui laisse penser à une communauté de pensée avec les salafistes agissant au niveau internationales notamment les djihadistes.

La présence des associations islamistes sur la scène publique a produit les conséquences escomptées. la figure de l'islamiste est banalisée et même acceptée comme partenaire possible des partis de l'opposition. Bien qu'aucun support de coordination n'est créé, des rapprochements au niveau local ont été entrepris. Ces rapprochements sont parfois inédites et surprenante : avec l'aile fondamentaliste du parti de l'Istiqlal dans certaines villes moyennes (Safi, Tétouan...), entre le mouvement pour le citoyen et le PJD après les élections de 2003, entre le GSU et les mouvement d'Al badil et al haraka min ajli al oumma...

### **3. LA SALAFIYA ENTRE PIÉTISME ET DJIHAD**

L'itinéraire qui mène des salafistes du début du siècle aux kamikazes du 16 mai est compliqué. L'ambiguïté et porté par la dénomination salafi qui couvre des réalités sociologiques et historiques différentes. Au départ le mouvement de la salafiya s'inscrivait dans un projet de renaissance de la pensée musulmane porté par des idéologues (Al Afghani et Mohamed Abdou) fascinés par le progrès de l'occident à la fin du XIX qui n'hésitait à concilier entre un désir ardent de retour aux pratiques premières des premiers compagnons, s'attaquer féroceement aux pratiques maraboutique de l'islam populaire et être proche des loges maçonniques.

Au Maroc, c'est cette version de la salafiya soluble dans le nationalisme qui va prendre le pas sur un autre courant salafi resté marginal qui s'est fait l'cho pour un court moment de 'activisme des banu Abdelwahab en Arabie au milieu du XVIII. L'histoire retiendra un lettre rédigé par le Sultan Moulay Sliman et lu dans les moquée condamnant les confréries et prêchant un retour à l'Islam pur.

Le salafisme va constitué durant les années du protectorat un liant qui va mettre ensemble des clercs issus des cursus traditionnelle et les jeunes cadres nationalistes qui ont fait le détour par les universités européennes. A l'indépendance. Il ne va pas résister cependant à la logique de l'action politique et le nationalisme va s'ouvrir sur des autres idéologies en verve à l'époque que se soit le nationalisme arabe ou le socialisme. Evacué de la scène politique, les salafistes vont investir la formation au travers des écoles privés ou retrouver le sérail pour servir les projets d'islam conservateur e rigoriste initié par Hassan dans sa tentative de reprise en main du champ politique.

Durant tous les années soixante la présence du salafisme au Maroc était marginal et surtout autochtone tourné vers une forme de piétisme apolitique. Outre des personnages emblématiques comme Taki eddine el Hilali originaire de Meknès longtemps professeur à Médine après un passage par radio Berlin durant la deuxième guerre mondiale, le salafisme est surtout actif dans la zone nord, notamment à Tanger (Famille Benseddik) et à Tetouan (Rissouni et Boukhoubza). On retrouve quelques revues qui sont de sensibilité salafiste (al-nur de Tetouan et Michkat d'Oujda animé par le faqih Tajakani enseignant à l'université de Tetouan. Pour ce courant le référentiel est proche de l'école hanbalite. Il s'appuie sur une lecture littérale du coran excluant tout usage de la raison.

La reproduction de cette sensibilité piétiste était l'œuvre d'un réseau d'institut d'apprentissage du Coran qui va changé de dimension quand il va croiser les ambitions de l'Arabie saoudite pour la diffusion d'un islam wahhabite.

En 1971, deux ans après le sommet islamique de rabat qui va décidé pour la pression de l'Egypte et de l'Arabie d'ouvrir le front de la prédication islamique, s'ouvre à Marrakech une maison du Coran, une sorte de misd moderne géré par l'association de Dar Al qoran. En 1976 est né une seconde association appelé association de la da'wa pour le Coran et la sunna animé par le cheikh Maghraoui proche de l'Arabie saoudite. En 2001, le cheikh est la tête d'un réseau d'école d'une centaine d'école dans trente villes différentes.

Ce réseau plutôt piétiste tourné vers la formation sert de référence à une mouvance radicale qui se revendique du wahhabisme. Il s'agit plutôt d'une nébuleuse non structurée. Elle se décline localement sous des dénominations diverses tel que "Attakfir wal Hijra (Excommunication et Exil) et "Jammāat Assirat al Moustakim" (Juste Voie, association de la jama'a salafiya, association de ahl sunna wa al jama'a...).

La scission qu'a connu le mouvement salafiste saoudien à la suite de la guerre du golfe au début de années quatre vingt dix entre loyaliste au régime et ouléma qui condamnent la présence des américaines sur le sol de la terre sainte va avoir une incidence directe sur le paysage salafi au Maroc. Le retour de quelques afghans qui ont pratiqué le djihad sur plusieurs fronts en Europe et en extrême orient vont développer une culture nouvelle focalisée sur le djihad et portée par de nouvelles figures emblématiques très éloignées de l'Islam politique. Les nouvelles technologies ont été mises à contribution pour diffuser cette culture djihadienne à travers de dizaines de sites sur le Web tel celui de Ansar al islam et de dizaines de CD contenant des films de la guerre de Tchétchénie ou d'Afghanistan ou des prêches mêlant des leçons sur le salafisme

et des manuels opérationnels pour la guerre sainte. On distingue deux niveaux au sein des salafistes: le niveau doctrinal, piétiste théologiquement organisé autour des écoles coraniques et de mosquées privées. Les éléments qui bouclent le cursus par un séjour prolongé en Arabie saoudite ou ceux qui sont adoubés par les grandes figures du salafisme internationale tel que Ibn Al-Baz ou Cheikh Albani ou al-Hawali deviennent à leur tour des Cheikhs nationaux qui se sont sortis de l'ombre après le 11 septembre grâce à une campagne de presse durant l'été 2002. Il s'agit des Cheikhs Abou Hafs<sup>12</sup> et Hassan Kettani.<sup>13</sup>

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

Le pouvoir ne s'est pas préoccupé de cet islam radical "à la marge" car il le croyait que ce mouvement est apolitique. Il l'a même toléré dans la mesure où cela lui permettait de contenir le succès populaire des islamistes politiques de "Justice et Bienfaisance" et du PJD, et de les faire taire puisqu'ils étaient la cible de ces groupuscules violents.

Cette attitude va changer après le 11 septembre. La pression américaine a pesé pour faire de la lutte contre le terrorisme une urgence absolue. De plus, l'inquiétude grandit dans la population quant à la capacité des autorités à assurer la sécurité publique et quant à la perméabilité du territoire face à cette menace potentielle. En la matière le cas algérien sert évidemment de repoussoir. Le 16 Mai transformera radicalement le paysage et le mot salafiya a basculé dans le tabou et la chasse aux barbus autres que ceux de l'Islam politique va être ouverte sans pour autant garantir au pays une immunité contre d'autres actes de violence.

Le pouvoir se retrouve devant une nébuleuse qui ne correspond à aucune forme d'organisation connue. Aucun lien organique entre des chioukh qui distillent leur fetwa sur le web, relayé par des imams dans les mosquées en tôles et des jeunes déscolarisés des bidonvilles prêts à aller s'exploser devant des cibles approximatives. Aucun projet politique en vue sauf celui de faire mal à une société déclarée ennemie de Dieu. Dans un manifeste distribué sous forme de tracts quelques semaines avant les attentats du 16 Mai les rédacteurs ont décrété que la société est impie et qu'ils sont en état de guerre. " vos femmes et vos enfants sont un butin de l'armée de Dieu affirme le tract. Quand au savoir, il est méprisé. Les rédacteurs qui se disent ahl sunna wa al jama'a revendiquent l'accès direct au coran et valorisent ce qu'il appelle la fitra. Une sorte d'état de nature qui assimile toute civilisation à de la perversion.

---

<sup>12</sup> Abou Hafs est né en 1974 d'un père infirmier, très impliqué dans l'activisme islamiste et vétéran de la guerre d'Afghanistan où il a officié comme docteur. Le fils a fait des études de théologie en Arabie à l'université de Médine. Il devint imam dans une mosquée aux environs de la ville sainte. De retour en 1998, il s'inscrit en thèse de doctorat et commence une carrière de prédicateur à Casablanca puis à Fès. Il fait parti des trois grands Abou Hafs présents sur le web, al-Misri, al-Mouritani et Almaghribi. Son discours est très radical il ne cache pas sa sympathie pour le Djihad de Ben Laden qu'il qualifie de héros des temps modernes. A Fès, il va réunir autour de lui un groupe d'adeptes qui va sévir dans certains quartiers punissant les pécheurs et imposant la loi salafiste.

<sup>13</sup> Hassani Kettani est un descendant d'une famille maraboutique qui avait animé une confrérie religieuse à la fin du siècle dernier. Il a fait des études de gestion avant d'aller s'initier à la théologie en Jordanie puis en Arabie. Il est prêcheur à Salé.

## ■ IV. La créativité religieuse et production nouvelle d'une modernité renégociée avec la religion

---

### 1. L'HYPOTHÈSE D'UNE SÉCULARISATION AVANCÉE DE LA SOCIÉTÉ MAROCAINE

L'observateur attentif des changements sociaux et culturelles de la société marocaine durant les cinquante dernières années ne peut pas s'empêcher d'observer que les prémisses d'une hypothèse esquissée par J. Berque<sup>14</sup> et senti instinctivement par Hajjoui et Mokhtar Soussi<sup>15</sup> entre les deux guerres se sont largement confirmés. Le duel entre deux mentalités, deux modes de pensées deux systèmes de valeurs moderne et traditionnelle a tourné à l'avantage du second. Certes, cette domination s'est faite, alors même que les résistances par l'identité, la sacralisation de la tradition sont de plus en plus fortes au niveau du discours. Les cheminements de cette modernité forcée ont adopté tantôt la voie de changements brutaux et intempestifs à la l'exemple du colonialisme et son successeur direct l'Etat marocain tantôt par capillarité et mimétisme voire stratégie de survie portée par des acteurs qui pensaient défendre la tradition immobile. Déjà le nationalisme avait dédoublé son lexique sans tromper totalement son monde. L'islam nationaliste puisé dans le livre et non la tradition orale portait une nouvelle génération au pouvoir qui tenait un discours désenchantée tout en s'appuyant sur une lecture rationaliste de la religion. Dès lors, la sécularisation s'est mise en marche, la cohabitation pour un temps de la Oumma et du watane, du sultan et du Malik, du citoyen et du ra'ya, du tarbouch et du turban renvoyait plus à des jeux de mots et de scène qu'à de la substance. La religion qui été revendiquée à tout bout de champ ne rythmait plus le temps, ni la vie. Elle est obligée comme ses hommes de composer avec une nouvelle temporalité conquérante. Un nouvel espace temps intervient avec force, celui de l'Etat territorialisé servi par un islam jacobin dont les atours sont défini par la raison d'Etat.

La mosquée qui était au centre de la cité se déplace vers sa périphérie au profit du siège de la province, du lycée ou de l'université. Entre la religion de l'Etat et la religiosité des croyants l'espace intermédiaire n'est plus rempli que par des clercs autorisés encadrés par des règles prédéfinies, l'initiative communautaire n'opérant que dans les marges rurales. Il serait superflu de faire l'inventaire des pratiques associées à l'Islam authentique et des innovations combattues qui en ont triomphé en cinquante ans, victoire de la coupe frisée, sur Igarne, la jellaba tétouanaise sur le haïk, la babouche sur la chaussure, le plastique sur le doum et l'osier ; cinéma égyptien, la fréquentation des cafés. Le repli voire la disparition du mode de vie agraire pour laisser la place à de nouveaux modes de vie urbain, industriel et sécularisé a bouleversé le sens des choses et le destin des personnes sans pour autant aboutir sur un monde totalement désenchanté. Le jeu de combinaison des mots et des comportements qui incarnent ces deux modes d'organisations sociales est le propre du jeu d'acteurs dans une phase de construction de légitimité pour la conquête du pouvoir. Il donne lieu à une production intense de champs de signification présentés comme homogènes voire homothétiques. C'est le cas des associations es concepts de tradition et religion en opposition des concepts modernité/laïcité et démocratie. La culture traditionnelle est plus souvent présentée comme un système homogène de valeurs, de normes et de croyances que ne le serait la culture moderne.

<sup>14</sup> J. Berque La Maghreb entre les deux guerres p 69-71, Seuil, 1962

<sup>15</sup> M.Mokhtar Soussi, Al Maasoul, T.1

Celle-ci serait caractérisée par l'hétérogénéité, la multiplicité des valeurs et des choix culturels offerts aux individus. La sortie de cette dualité que l'historicité du vécu disqualifie est très difficile. Les sciences sociales ont très peu d'outils pour interpréter les associations paradoxales, la revendication de la tradition par des comportements construits sur un système de valeurs modernes ou l'inverse. Les exemples sont nombreux : le port du hijab par des jeunes cadres individués, la dissociation entre technologies et valeurs... les modes d'interprétation de cette sortie d'une dualité sécurisante renvoient à des explications comme le bricolage et avant cela l'aliénation... Une personne a la possibilité, en raison des contextes sociaux différents où elle agit, d'adopter des valeurs différentes, voire opposées. Ceci contraste avec la société traditionnelle où les normes et les valeurs sont présentées nostalgiquement comme plus cohérentes, où les modèles alternatifs de conduite sont limités. Le fait que l'attachement à la tradition est généralement valorisé. Ce qui est des fois remis en cause, ce n'est pas la tradition en tant que telle mais tel ou tel élément traditionnel. L'évaluation se fait selon divers critères. Certaines traditions sont bannies parce que jugées hétérodoxes, d'autres sont rejetées au nom de la science et du progrès. Cependant, la position la plus fréquente vise à combiner la tradition et la modernité. Ceci est valable pour plusieurs domaines aussi divers que le politique, le festif, le vestimentaire, le culinaire, l'architecture, l'ameublement etc. Le problème se pose lorsque, dépassant ce niveau général du principe, on traite de questions particulières. L'enquête sur les valeurs qui vient d'être réalisée dans le cadre de ce travail, confirme à la fois le malaise des sciences sociales pour interpréter ces changements paradoxaux, mais en même temps confirme au regard des comparaisons avec d'autres sociétés où ses processus sont très avancés la normalité et la banalité de la société marocaine. Les indicateurs d'une sécularisation bien avancée au niveau des pratiques sont convergents et permettent tout en notant le décalage entre le discours des élites sur la tradition et le comportement des acteurs de le confirmer.

Concernant la pratique de la religion, l'indicateur choisi est la prière. Car, comparé à d'autres obligations religieuses, elle est la plus régulière. La majorité (72%) prie de façon régulière, 14% de façon interrompue et 14% ne prient pas. Ces chiffres ne peuvent être interprétés que dans une perspective dynamique et comparative. Or les études précédentes se sont limitées à la population des jeunes et des étudiants. Pour ces catégories, les taux de la pratique régulière baissent respectivement à 50% et 65%.

La pratique régulière de la prière ne varie aucunement avec l'instruction. Excepté les instruits de l'école coranique qui enregistrent le taux le plus élevé (86%), le reste des catégories connaît des taux assez proches. 77% des analphabètes et 71% des universitaires font régulièrement la prière. Dans le cas d'une obligation rituelle religieuse, ce n'est pas tant la pratique qui devait varier selon l'instruction mais les idées et les connaissances religieuses qui l'accompagnent. La pratique régulière de la prière ne révèle pas une grande différence entre l'urbain (75%) et le rural (69%). Il faut cependant noter que le taux des gens qui ne font pas la prière est plus élevé en campagne (19%) qu'en ville (11%). Même si la pratique religieuse n'est pas citée comme une qualité essentielle dans le choix de l'époux et de l'épouse, il reste que ce sont les citadins (17%) qui la citent plus que les ruraux (8%). L'effet âge est plus important : 50% des jeunes prient régulièrement contre 94% des seniors. Les jeunes sont moins attachés aux pratiques religieuses et rituelles que les adultes. Globalement les jeunes seraient moins conformistes sur le plan religieux. Peu de jeunes (5% contre 24% chez les seniors) visitent fréquemment les sanctuaires. Plus de la moitié (53% contre 33% chez les seniors) désapprouve la zîra des sanctuaires.

Dans de précédents de travaux on avait observé l'impact de l'ouverture du marché des valeurs religieuses. Les standards de religiosité urbaine affichant une possibilité d'une modernité islamique épanouie et technologiquement située au même niveau que les standards de consommation internationaux ne sont plus définis à partir de référentiels nationaux. Les moyens mis en place par les pays du golf, notamment au niveau de l'islam transplantée en Occident ont permis de mettre sur le marché de nouveaux modèles de religiosité pour la classe moyenne. Ce constat laisse supposer la naissance d'une nouvelle demande religieuse complètement déterritorialisée. Notre constat consistait à anticiper le faible impact des politiques nationales en matières religieuses ou du moins à affirmer leur incapacité à concurrencer ces nouveaux acteurs totalement affranchis des pesanteurs d'un nécessaire compromis être la raison de Dieu et la raison d'Etat. L'enquête sur les valeurs nous a permis de répondre partiellement à cette problématique que trois questions sont venues expliciter : Est-ce que les enquêtés que leurs parents ont été plus attachés à la religion, est ce que il pensent qu'il en avait une meilleure connaissance et enfin qu'elles sont leur sources de formation et d'information pour les questions de religion. Concernant, l'attachement à la religion, 64% pensent qu'il était plus fort chez la génération des parents que la leur. La proportion diminue lorsqu'il s'agit de la connaissance de la religion, 61% pensent que la génération actuelle connaît mieux la religion. La différence entre générations est davantage située sur le plan de la connaissance que celui de la pratique. L'identification des sources d'information en matière religieuse, permet d'apprécier, la mutation que connaissent les mécanismes de socialisation religieuse. La famille et l'école ne sont plus les seuls acteurs à assurer cette fonction stratégique. Le marché de l'information religieuse a subi un grand changement durant les deux dernières décennies. La diffusion du livre et l'irruption de la cassette, des CD, de l'internet complexifient la configuration des sources d'informations. Il est difficile, en l'état actuel des études en la matière, de connaître les valeurs religieuses qui circulent dans ce marché. Comprendre le changement des valeurs religieuses implique une connaissance de ce nouveau marché des valeurs où se diffuse de " nouvelles " manières de penser, de sentir et d'agir. Les résultats de l'enquête permettent d'esquisser les nouveaux contours de ce marché et sa place dans le paysage général des sources d'information. L'accès direct à l'information est entrain de complexifier le paysage des valeurs notamment religieuses et d'accroître leur hétérogénéité. Aux répondants, il est demandé de choisir trois sources d'information au maximum sur une liste qui en comprend douze. Le choix n'a pas à être fait par ordre de priorité. La télévision et la mosquée occupent une place prépondérante. 50% citent les chaînes marocaines, 23% les chaînes arabes et 59% la mosquée. Dans le domaine religieux le recours aux relations interpersonnelles est relativement secondaire. 31% s'adressent à des amis ou à des collègues et 17% à des membres de la famille. Le marché de l'information religieuse est assez diversifié. Une bonne partie s'informe à travers le livre (38%), les cassettes audio (35%) Rares encore sont ceux qui recourent à l'internet (5%) (parmi les usagers de l'internet on peut faire l'hypothèse que beaucoup s'orientent vers des sites religieux et aux cassettes vidéo, DVD ou VCD (5%) Contrairement à la télévision et à la mosquée, les moyens d'information qui nécessitent un capital scolaire sont encore secondaires. Compte tenu de cette condition, on peut supposer que le médium qui connaîtra une progression plus rapide sera le VCD largement associé au marché informel de circulation des valeurs religieuses. Les trois premières sources d'information religieuse des jeunes sont la télévision (67%), les livres (53%) et la mosquée (47%) Pour les seniors, la mosquée vient en premier lieu (89%), suivie de la télévision (54%) et de la radio (41%) Dans un paysage médiatique diversifié, la mosquée est la source importante d'information pour les seniors. Pour les jeunes, l'accès direct aux livres et à la cassette (35%) est accompagné par l'affaiblissement de l'usage des véhicules interpersonnelles de l'information. 23% y recourent contre 72% chez les seniors. Le taux des internautes

qui sont tous des jeunes est encore infime (6%) mais s'annonce comme un élément discriminatoire future entre les jeunes et les adultes. C'est une question à suivre. La religiosité dans le monde rurale reste largement marquée par une domination des sources traditionnelles, le niveau d'équipement et le niveau de scolarisation expliquent plus que le lieu de résidence les résultats obtenus. Ainsi et 48% des ruraux (53 % des citadins) citent la télévision comme étant leur première source d'information religieuse. Les proportions s'inversent lorsqu'il s'agit de la mosquée citée par 54% des citadins et 67% des ruraux. Les relations personnelles comme véhicules de l'information sont plus fortes en milieu rural (65%) qu'en milieu urbain (46%) Il faut aussi remarquer que la radio est plus citée par les ruraux (38%) que par les citadins (14%) Par rapport au marché de l'information, le livre est peu utilisé en campagne (20% contre 47%) Mais pour les média qui ne nécessitent pas un capital scolaire, ni un équipement structurant, la tendance est vers le rapprochement comme pour les cassettes audio (urbain : 37% ; rural : 31%).

En conclusion on peut dire que, la centralisation des sources de diffusion des valeurs est de plus en plus impossible. Tenant compte de la nouvelle structure du marché des valeurs religieuses, ni l'Etat, ni ses appareils (télévision, école) ne peuvent constituer une source exclusive des valeurs religieuses. Il faut noter que les perspectives de l'avenir vont dans le sens de l'accès direct à l'information et donc de la possibilité de la rechercher plutôt que de la subir.

## 2. LA RELIGION CHEZ LES JEUNES

Le Maroc à l'instar des autres pays du Maghreb vit depuis bientôt vingt ans et vivra pour les vingt prochaines années une dure transition démographique. Il s'agit de la séquence historique plus ou moins longue qui sépare l'époque de l'équilibre démographique ancien atteint par une conjugaison d'un fort taux de mortalité et d'un aussi fort taux de natalité et un équilibre futur à construire autour d'une chute des deux taux. Le moment critique qu'on voit actuellement est la résultante d'un décalage entre la baisse brutale du taux de mortalité consécutive au progrès de la médecine et à l'amélioration des conditions de vie et le maintien du rythme des naissances. Il s'agit bien d'une mutation structurelle qui amplifie l'ampleur des questionnements qu'on est en droit de poser aux sociologues.

En effet, ces mutations structurelles fondent tout le processus de changement qui affecte aussi bien le système des valeurs que les bases même des relations économiques et politiques au sein de la société. Le changement rapide dans le profil démographique de la société donne lieu à des situations inédites. La baisse de la mortalité et l'augmentation de l'espérance de vie qui est passé de 47 ans dans les années soixante à plus de 65 ans dans les années quatre-vingt dix, la tendance à la généralisation de la scolarisation et à l'accès des femmes au marché de travail institutionnel (pour ne citer que ses facteurs) donnent lieu à une cohabitation non dénuée de tension de plusieurs générations dont les référentiels symboliques et les intérêts matériels ne sont pas nécessairement compatibles. La longévité des pères aiguise les conflits de génération et accentue la pression des cadets. Les 18/25 ans sont désormais majoritaires sur les lieux de pouvoir et accentuent de ce fait leur pression sur les instances de production de sens.

L'explication en terme de conflit de générations trouve toute sa pertinence, le passage par une réinvention du discours religieux exprime comme, on l'a souvent souligné, une révolte contre l'injustice et la déliquescence morale, mais aussi un désir intense d'affirmation de la personnalité face aux situations de

marginalité sociale, qui peuvent s'accompagner de la peur de perte de l'estime de soi ou plus généralement d'une crise profonde d'identité. Le militantisme religieux offre la possibilité de se doter d'une image positive de soi, stable et valorisée.

Le cadre associatif ou confrérique permet l'accès à des formes de fraternisation qui redéfinissent les hiérarchies sociales à travers des critères qui ne sont pas nécessairement ceux de la société ambiante. La piété, l'engagement militant, le travail l'emportent en principe sur des considérations d'âge ou d'origine sociale. Les allégeances se structurant au tour de personnalités charismatiques, hors hiérarchie.

L'enjeu de la quête d'une identité nouvelle se trouve conforté par un principe d'efficacité axiologique. Les islamistes, une fois libérés du pouvoir tutélaire du groupe des aînés qui occupent les position légitimes d'énonciation deviennent eux même par une travail patient de subversion des médiations et de délégitimation, aussi bien des hiérarchies traditionnelles que de celles produites après les indépendances, des producteurs de sens et des leaders d'opinion.

Des stratégies inédites sont mises en chantier, elles visent toutes la conquête d'une position dans le système, rarement sa destruction. La prise du pouvoir par le haut n'est qu'une variante marginale de ce mouvement de cadets. Elle a d'ailleurs échoué au niveau des territoires nationaux pour trouver un exutoire dans le jihadisme internationale dont la qaida est le cadre emblématique.

La promotion d'une morale édifiante, d'une éthique du travail, confortée par des choix vestimentaires, voire matrimoniaux constitue une autre façon de remettre en cause les valeurs dominantes. Elle accouche de façon spectaculaire d'une Société parallèle qui ajoute au pouvoir de dénonciation/délégitimation celui de l'immaculée exemplarité militante.

L'assaut des cadets a dédaigné la voie anti-confrérique dans la mesure où ce créneau était occupé par les nationalistes salafistes qui en ont fait leur credo durant la lutte pour l'indépendance., ce qui a d'ailleurs laissé intact ce créneau réinvesti massivement depuis que l'Etat s'est décidé à implicitement l'appuyer.

La prise en charge du renouveau religieux par les nouvelles élites s'est faite à travers une dévalorisation des filières traditionnelles de formation et la promotion d'une nouvelle rhétorique. Lauréats des facultés modernes (addirassat al islamiya) , ils optent pour le support écrit : revues, journaux au détriment du prêche dans les mosquées.

La légitimité de ces nouveaux clercs souvent jeunes est fondée sur leur capacité à traduire les problèmes actuels de la jeunesse. La conformité aux techniques de l'exégèse traditionnelle est pour eux secondaire.

La mesure de l'impact de ces changements et La lecture des modes de redéploiement actuel du religieux ne peut pas se faire sans tenir compte des élaborations en cours esquissé par une jeunesse en mal d'intégration.

On dispose de très peu de données sur les rapports des jeunes à la religion. Entre l'enquête effectuée par André Adam sur les lycéens de Casablanca et de Fès en 1963, et celle conduite par Rahma Bourquia, Harras, Rachik et El Ayadi en 1995, il y avait très peu de possibilités , à moins de se contenter de se

recueillir sur la précieuse étude de P.Pascon et Bentahar sur 296 parmi des jeunes ruraux ou de " polémiquer " avec la thèse intéressante de Mounia Bennani , notamment son enquête sur les 84 jeunes de Salé, ou les enquête qu'on a mené nous même sur le rapport des jeunes à la religion en 1984 ou sur les modes d'expression de la piété en 1999. Les données sur la jeunesse étant rarissimes les analyses prospectives s'en trouvent réduites à l'état de supputations sans fondements, alors même que tous s'accordent à souligner hypothétiquement que les vecteurs de changement et aussi de tension sont des jeunes.

Un retour sur l'enquête<sup>16</sup> sur les jeunes et la religion faite sur la base d'un échantillon de 865 élèves et étudiants permet d'esquisser quelques pistes qui vont dans le sens de l'enquête sur les valeurs (2005)

La famille continue à occuper une position centrale dans la société. Sa situation est doublement paradoxale. La famille souligne l'enquête : " est le noyau d la société, une source d'affection et un refuge ultime en cas de crise morale ou matérielle ", Mais elle est aussi " en pleine crise des valeurs, étant déstabilisée par l'afflux des modèles exogènes via la parabole et l'émigration.. " Elle a tendance à se nucléariser, mais les données objectives du partage de la rareté, et l'allongement de l'âge de la jeunesse et du retard pris par la génération des 20/30 dans l'accès au travail et la constitution de foyers autonomes exacerbent la tension entre un système de valeurs construit désormais dans une perspective d'individuation et un vécu opérant dans le cadre de contraintes structurées par les valeurs d'une famille élargie et patriarcale.

A propos des modalités d'individuation et de l'émergence de l'acteur autonome, l'enquête apporte des éclairages intéressants sur les indicateurs de ce processus. La place de plus en plus importante des solidarités organiques référant aux classes d'âges, au lieu de résidence, au statut scolaire....Dans la structuration des imaginaires collectifs consolide cette hypothèse. D'autant plus, que les auteurs notent "l'attachement des enquêtés à la possession individuelle, l'exaltation de ce qui est privé, à l'accentuation des mariages exogamiques".

Le rapport à la religion constitue un bon révélateur des mutations profondes qui affectent la société. L'hypothèse d'un redéploiement des modes de religiosité se confirme. On est très loin des jugements portés par les lycéens qu'André Adam a interrogés en 1963. 80% pensaient que la religion occupe désormais une place marginale. L'enquête de 1997 note que 86% pratiquent la prière, régulièrement (44%) et irrégulièrement (46%). La question qui se pose est : quelle est cette religion qui mobilise ? Il ne s'agit plus de la religion "héritée " des pères mais d'une religion résultant d'un choix délibéré. Dans le passé dira Nadia (étudiante en économie ), la religion était une tradition parce que les enfants d'un père musulman étaient musulmans, c'est à dire qu'ils suivaient ce qui existait avant eux sans qu'ils aient à choisir. Alors que pour la génération actuelle, les fils adoptent la religion après un choix et après compréhension parce qu'ils étudient la religion. Notre génération n'applique la religion qu'après avoir fait des études .....

Cette religion se construit contre le culte des saints, signe d'efficacité du discours scolaire d'obéissance salafiste que de vrais changements, car ses mêmes étudiants continueront quelque part à pendre en charge une partie du legs culturel non combattus directement. Le mauvais œil, les sortilèges continuent à accomplir leur fonction de régulation exogétique de l'échec.

---

<sup>16</sup> Rahma Bourquia et all, les jeunes et la religion, Eddif, 19...

Le hijab est l'emblème qui traduit le plus la configuration très moderne de ces nouvelles formes de religiosité. On note que 58% des enquêtés (filles et garçons) ont une attitude positive envers le hijab. On ne sait pas, par ailleurs si les 60% des filles qui se sont déclarés pour le hijab le portent effectivement et dans quelles circonstances. Néanmoins, cette attitude normative est portée par un discours très négatif sur l'Islam des mères. 31% pensent que les pratiques culturelles de leurs parents sont non conformes à la sunna. Sur le hijab une fille déclare qu'avant : " la femme portait des habits de pudeur et de respect, malgré le fait qu'elle ignorait que cela est lié à la religion. La pudeur était une éthique des gens...Aujourd'hui nous portons le voile par connaissance de la religion pure parce que nous nous retrouvons sous le poids de la culture occidentale à laquelle nous devons résister avant de porter le hijab. La femme qui porte le hijab aujourd'hui est plus forte que celle d'autrefois parce qu'elle est instruite... "

Le Hijab, comme on l'a observé ailleurs devient un "tuteur " garantissant l'accès à l'espace public, il libère du pouvoir tutélaire des aînées. Qu'on ne se y trompe pas, ce ne sont pas les mêmes motivations qui animent les enquêtés garçons et filles. Les intérêts des premiers les portent vers une femme "préservée " des tentations et non libérée.

Il est très difficile d'épuiser toute la richesse des données sur lesquelles les auteurs reviendront sûrement. Néanmoins, il est sûr que certaines certitudes du sens commun ont été falsifiées. On est loin du raz de marée islamiste mais on est tout proche du chaos consécutif à une dangereuse dépolitisation. 15% seulement des jeunes font partie d'une association y compris islamiste.

Une autre évidence tombe sous les coups de boutoir de l'investigation empirique. Nos jeunes sont étonnamment tolérants. 78% n'ont aucun problème à se lier d'amitié avec un non musulman. 62% peuvent suivre l'enseignement d'un professeur qui affiche sa non-croyance.

Globalement l'enquête nous brosse le tableau d'une jeunesse "anormalement " normale. Le parti pris de caractériser cette situation par l'ambivalence que j'ai moi-même en son temps et à tort qualifiée de schizophrénie non pathologique traduit une quête toute intellectuelle de la cohérence dans le comportement. Les jeunes dans des circonstances difficiles sont en passe de se recomposer une identité légèrement différente des aînés. L'éclectisme et l'ambiguïté constituent les ingrédients de ce dur labeur. A leur insu, les jeunes sont des agents d'une modernisation renégociée avec les valeurs. Le discours des protagonistes traduisant une quête effrénée de la tradition première peut nous piéger et nous empêcher de voir les aspects très modernes de cette reconstruction identitaire et d'oublier, le caractère diversifié des exégèses et leur multiplicité, ainsi que le lien étroit qu'elles entretiennent avec les contingences historiques et politiques du pays.

## ■ V. Eléments pour une vision prospective

---

- la fragmentation de la demande religieuse
- l'internationalisation de l'offre religieuse
- la crise des institutions religieuses
- la cohabitation d'une demande de rationalité et d'une demande d'enchantement
- la sécularisation de la pensée de la politique et des pratiques sociales
- face à la mondialisation de l'offre une résistance des pratiques locales redéfini et territorialisée (ex festival de fés, d'Essaouira, Mousseme de rabbi lakhdar, de Moulay Idriss )