Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant »

Le cas du Parti de la justice et du développement marocain

Denominative Categories of Islam in Light of an Evolving Object. The Case of the Moroccan Party for Justice and Development

Haouès Seniguer

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17106>

DOI : 10.4000/etudesafriaines.17106

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 603-633

ISBN : 978-2-7132-2349-5

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Haouès Seniguer, « Les catégories dénominatives de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant » », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 206-207 | 2012, mis en ligne le 01 juillet 2014, consulté le 19 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/17106> ; DOI : 10.4000/etudesafriaines.17106

Ce document a été généré automatiquement le 19 avril 2019.

© Cahiers d'Études africaines

Les catégories dénominatrices de l'islam à l'épreuve d'un objet « mutant »

Le cas du Parti de la justice et du développement marocain

Denominative Categories of Islam in Light of an Evolving Object. The Case of the Moroccan Party for Justice and Development

Haouès Seniguer

- ¹ Le Parti de la justice et du développement marocain (PJD) a remporté les élections législatives du 25 novembre 2011 avec à la clé 107 sièges de députés sur les 395 sièges que compte la Chambre des représentants. C'est une victoire relativement confortable qui comporte néanmoins quelques limites puisque le taux de participation atteint à peine les 45 % restreignant, à tort ou à raison, sa prétention à représenter de larges segments de la société. Certes, ladite victoire ponctue une forme de normalisation de l'islamisme dans le paysage politique et social, mais celle-ci interroge pourtant le véritable rapport du PJD à la monarchie fait à la fois de domination (monarchie), de légitimation, « de consentement diffus » et de tentatives d'autonomisation (PJD) (Hibou 2011) plus ou moins réussies. En effet, le PJD a refusé, dès les débuts du printemps « marocain », de rallier le mouvement social du 20 février¹ (Tourabi & Zaki 2011 : 99), donnant à voir des clivages idéologiques en son sein entre les pragmatiques (partisans d'un compromis sans failles avec le Palais) et les réformistes (favorables à une monarchie parlementaire où le roi règne sans gouverner). Malgré ou grâce à son soutien indéfectible à la réforme constitutionnelle initiée par le roi et approuvée, par référendum, à près de 98 % le 1^{er} juillet 2011, le PJD est parvenu à crédibiliser une position risquée au point de vue symbolique mais *a priori* réussie au point de vue électoral, à savoir : se présenter comme un parti royaliste attaché aux fondements du pouvoir monarchique pourtant contestés par la rue marocaine et en même temps un parti « d'opposition », favorable à un changement dans la continuité, adversaire de la corruption et résolu à faire tomber la dictature. Contradiction ou paradoxe ? Comment combattre une dictature dont le PJD est le principal soutien et

« faire-valoir » ? En fait, les cadres du PJD entendent, par combattre la dictature, la lutte contre les « mauvais » conseillers d'un roi qui serait par essence un souverain bon et dévoué à son pays versant dans une psychologisation du pouvoir. L'équation politique est la suivante : d'un côté, le roi utilise le PJD pour expurger le champ politique des pratiques d'enrichissement personnel en captant la voix des « opprimés » ; d'un autre côté, le PJD tente d'influer sur les modes de fonctionnement de la monarchie pour essayer, à certains égards, de la marginaliser, plutôt sur le long terme en essayant d'élargir ses espaces d'autonomie et d'intervention dans la vie politique et publique. Attendons donc de voir ce que cela va donner dans les prochains mois et années.

- 2 Cet article soutiendra, pour l'essentiel, que — au même titre que l'islam et les musulmans dont il sera synthétiquement fait état dans un premier temps *via* les catégories dénominatives qui leur sont ordinairement appliquées —, l'islamisme² (ou islam politique) et ses agents (les islamistes), s'inscrivent rigoureusement dans des processus historiques longs, complexes et contradictoires. De la sorte, il est impossible de postuler, sinon sous peine de verser dans la réification, une unicité des représentations et des pratiques sociales dont ils sont à la fois les porteurs et les produits. Les acteurs concernés sont autant des sujets déterminants desdites représentations et pratiques sociales associées, que des objets déterminés par elles dans une interaction permanente au sein de leurs milieux d'origine, parce qu'aux prises avec d'autres acteurs agissants. Suivant les positions occupées dans chacun des champs sociaux, leurs actions pourront être appréciées différemment. C'est pourquoi, le passage ou le déplacement de l'action apostolique, ressortant essentiellement du champ religieux, vers l'activisme dans le champ politique³ (Bourdieu 2002 : 113) a conduit, *nolens volens*, les islamistes à suivre des itinéraires de la pensée et du positionnement idéologique profondément différents. Nous postulons que c'est justement ce déplacement positionnel qui les a amenés à revisiter leur *corpus* doctrinal et en conséquence, à réviser aussi une partie des fondamentaux de leur culture politique originaire. Ils rationalisent leur idéologie afin d'en rendre les expressions compatibles avec l'environnement institutionnel immédiat, non seulement sous le faisceau des contraintes systémiques du champ du pouvoir institué dans lequel ils se trouvent engagés et de l'ensemble des règles objectives qui s'y appliquent, mais également en raison de logiques situationnelles⁴ ou contextuelles (nationale et internationale) telles que le procès de sécularisation de la société dont ils sont, *in fine*, des auxiliaires car eux-mêmes y participent sans en avoir forcément conscience (Roy 1992 : 242).
- 3 De ce point de vue, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'ancrage dans le champ politique et l'exercice de mandats publics ont entraîné, chez les islamistes marocains du Parti de la justice et du développement⁵, outre une sécularisation de la pensée, l'approfondissement obligé de l'exercice d'une autocritique et l'extension, à tous égards contrainte, d'un devoir d'inventaire parmi les dirigeants⁶ naguère cloisonnés dans la violence et la clandestinité. L'entrée en politique s'est donc traduite, entre autres, par un renouvellement du *corpus* théologique (stratégies de légitimation *ex post*), l'adoption de points de vue « faillibilistes »⁷ (Ferry 2008 : 29-68) et la prise en compte du paradigme de la démocratie dans des activités communicationnelles désormais à forte teneur rationnelle (*ibid.* 2002 : 72-73). C'est principalement de ces mutations ou mécanismes de transformation de l'islam politique contemporain dont il sera question à partir de la trajectoire d'une partie des militants du spectre islamiste marocain.

- 4 Nous nous attèlerons à un travail de déconstruction de certaines des catégories forgées de longue date, pour identifier les phénomènes ou les faits censés ressortir précisément des mondes musulmans, et de leurs acteurs engagés dans des processus de socialisation et de politisation, au nom de l'islam. Il ne s'agit pas de les délaissier mais de les repréciser davantage en tâchant de mieux les circonscrire à l'aune de l'empirie. Nous prenons le parti de démontrer dans quelle mesure l'islamisme et l'idéologie qui l'alimente est un fait social à part entière et une interprétation de l'islam parmi d'autres possibles. Les acteurs qui s'en revendiquent sont pris dans des processus sociaux et historiques dépendants de situations spécifiques qu'il est par conséquent indispensable d'objectiver.

L'islam et l'islamisme en questions : indéterminations sémantiques et problèmes de catégorisation sociologique

- 5 Un paradoxe saisissant traverse, de part en part, les sociétés développées à l'aube de ce ^{xxi}^e siècle. Ces dernières sont à la fois à la pointe de l'information et de la communication, avec des moyens de couverture considérables, jusqu'à parfois en être littéralement saturées, et en même temps, bien en peine de mettre des noms précis sur des événements et des processus sociopolitiques que les *leaders* d'opinion prétendent vouloir décrire et analyser. Sans doute, cette difficulté majeure à identifier et à distinguer les manifestations multiples de l'islam (en tant que fait social au sens durkheimien) résiderait en grande partie dans la trop grande brièveté et par conséquent, dans la relative superficialité du traitement médiatique. D'où cette indétermination langagière ou sémantique qui trahirait, *in fine*, l'énorme complexité et plasticité de l'*éthos* islamique. Celui-ci exige de l'observateur, *a contrario*, un investissement sur du plus long terme et une rigueur sémantique et analytique de tous les instants, afin d'esquiver précisément le piège de l'amalgame à la source de toutes les controverses. Il s'agit peut-être aussi d'un succédané de l'orientalisme qui tend à essentialiser et à culturaliser des faits sociaux en préjugant d'un islam un, homogène et par essence politique. C'est pourquoi, nous rejoignons complètement Geertz qui commente le sociologue Lahouari Addi, lorsqu'il soutient que « l'islam n'est pas une essence culturelle immuable, mais un réseau de significations restituant – et exprimant – des tensions dans le vécu qui ont pour enjeux une vision du monde d'où provient la légitimité du pouvoir et de l'autorité » (Obadia & Addi 2010 : 24).
- 6 C'est pourquoi il importe de définir et de redéfinir incessamment les termes afférant à l'islam et aux musulmans en insistant particulièrement sur le sens exact que l'on souhaite, le cas échéant, en donner, nourris « du point de vue de l'indigène » intégré pour ce faire au regard du chercheur qui lit ses pratiques « par-dessus son épaule », selon le bon mot de Geertz (1986). À ce sujet, quels sont les termes employés, dans les sciences sociales et humaines, pour désigner couramment l'islam en tant que religion ou spiritualité monothéiste et l'islam quand ses ressources sémantiques, symboliques et normatives sont cette fois-ci mobilisées dans des actions collectives ?
- 7 Si l'on devait, dans un tout premier temps, répertorier l'ensemble des tendances présentes au sein de l'islam depuis les origines jusqu'à la période contemporaine, ne serait-ce qu'au titre des traditions religieuses à contenu piétiste, le cadre limité de l'article ne nous le permettrait certainement pas, tant elles furent nombreuses (et

continuent de l'être) et profondément hétéroclites (Gardet 2002). Cependant, ce que nous pouvons avancer, sans hésitation, est qu'il existe assurément un islam sunnite et un islam chiite avec, au sein de chacun d'entre eux, des obédiences, des sous-courants et ce que nous pourrions peut-être également qualifier de « transcourants »⁸. Ordinairement, cependant, l'appellation « islam » renvoie tant dans le langage scientifique (celui des sciences humaines et sociales), le langage ordinaire (le sens commun) que dans le langage des médias, à la religion observée plus ou moins assidûment par les musulmans sans préjuger aucunement de la fréquence ou de la réalité de pratiques culturelles généralement à géométrie variable. L'islam se décline pourtant en général en cinq piliers unanimement reconnus par l'ensemble de ses fidèles et leurs magistères respectifs qu'ils soient sunnites ou chiites, sauf exception. Autrement dit, l'islam désignerait un *credo*, soit la foi ou la croyance qui veut, pour celles et ceux qui y croient, que l'islam serait une religion universelle révélée par Dieu, au VII^e siècle en Arabie, au prophète illettré Muhammad lequel aurait reçu, durant vingt trois années, un Livre céleste (Le Coran ou *Al Qur'ân*) en langue arabe destiné à servir de guide pour l'humanité. Jusqu'ici aucune difficulté particulière ne semble gêner l'intercompréhension d'autant plus qu'il s'agit d'une définition en tout point des plus consensuelles.

- 8 Les choses tendent néanmoins singulièrement à se compliquer lorsqu'il est question « de l'utilisation [...] dans les enceintes nationales arabes ou dans l'arène Nord/Sud, des ressources mobilisatrices de la religion et de la culture musulmane » (Burgat 2006 : 79) ; en d'autres termes, les difficultés à nommer surviennent davantage dès lors qu'il y a recours, par les fidèles et acteurs musulmans, au « langage de l'islam politique » (Ferjani 2005 : 67-115), c'est-à-dire à une forme politisée ou idéologique de l'islam qui devient, pour ses fidèles ou ses promoteurs, un outil de propagande au sens propre comme au sens figuré. En effet, pour « islam », il n'existe pas de synonyme, sinon religion musulmane ou religion islamique⁹, ce qui n'est pas ou plus le cas précisément quand l'islam est utilisé à d'autres fins que la seule spiritualité ou pratique culturelle : islamisme, islam politique, fondamentalisme, néo-fondamentalisme, extrémisme, intégrisme¹⁰.

« Depuis les années 1970, le monde musulman est confronté à ces mouvements qu'on a désignés par différentes appellations : l'« islamisme », l'« islam radical », l'« intégrisme musulman », le « fondamentalisme » ou le « néofondamentalisme islamique », sans parler des appellations à caractère péjoratif que leur réservent leurs adversaires qui les traitent de « terroristes », d'« extrémistes », d'« obscurantistes », etc. ».(Ferjani 2005 : 17)

- 9 Cependant, nous tenons à souligner, dès à présent, qu'il n'est pas de notre ressort de parler d'un « bon » ou d'un « mauvais » islam, de stipuler un « bon » islamisme ou un « mauvais » islamisme de la même façon qu'il n'est pas de notre fonction de parler d'un « bon » islam à côté d'un supposé « mauvais » islamisme. Ces épithètes ou catégories normatives et axiologiques n'aident en rien le travail du sociologue ou du politiste le rendant, *a contrario*, suspect aux yeux de tous. Mais comprendre n'est jamais justifier. Expliquer n'est certainement pas cautionner telle ou telle voie politique.

Islam *versus* islamisme (ou islam politique) : une frontière poreuse et superficielle ?

- 10 Pour éviter de complexifier la tâche qui nous incombe ici, nous nous limitons volontairement aux espaces francophone et arabophone, pour aborder quelques-uns des problèmes relatifs à la dénomination de l'islam en général et de l'islamisme en

particulier. Ces deux termes entretiennent ce que nous appellerons des illusions sémantiques, parce qu'elles présupposent une unicité de ce à quoi ils sont censé se référer. Ce qui, dans les faits, n'est pas.

- 11 Jusqu'au milieu des années 1930, date de l'émergence de la Confrérie des Frères musulmans en Égypte, fondée par Hassan Al Banna à Ismâ'liyya en 1928, et véritable acte de naissance de l'islamisme contemporain, « islam » et « islamisme » dans l'espace francophone étaient deux appellations encore intimement imbriquées l'une dans l'autre ; autrement dit largement équivalentes. L'une et l'autre étaient utilisées de façon complètement indifférenciée dans le discours aussi bien profane que savant. Le nom « islamisme » et le substantif « islamiste », loin de revêtir à leurs débuts une quelconque connotation politique, *a fortiori* dépréciative comme c'est le cas aujourd'hui, avaient ainsi uniquement pour vocation de désigner, respectivement, la religion des Arabes et ses fidèles.
- 12 Cependant, il paraît indispensable, à titre heuristique, d'égrener, au moins de façon synthétique, les fondements idéologiques de l'organisation des Frères musulmans tels que théorisés par le patriarche Al Banna. Ce dernier (Al Banna 2005) parle parfois d'islam politique (sous l'expression : *al-islâm al-siyâsiyya*). Il associe en revanche toujours étroitement à l'islam, les ordres social, politique et économique qui devraient selon lui systématiquement s'en inspirer, dans la lettre et dans l'esprit, n'admettant par ailleurs aucune espèce de séparation entre le spirituel et le temporel d'un côté et les activités spirituelle et sociale de l'autre. Dans son hymne « au premier État islamique » (*ibid* : 89), l'Égyptien souligne que c'est précisément « sur les règles de cet ordre social et sociétal coranique » qu'il appelle de ses vœux, que « fut établi le premier État islamique (*Al-dawla al-islâmiyya al-ûlâ*) » dans l'histoire des musulmans au VII^e siècle de notre ère. Olivier Roy (2001 : 119), dans un article intitulé « Les islamologues ont-ils inventé l'islamisme ? » relève qu'au début des années 1980, « en particulier en France [...] l'intérêt porté au surgissement d'un radicalisme islamique dans le champ politique (révolution iranienne de 1979) a conduit à construire l'objet "islamisme", désignant ainsi les mouvements qui voient explicitement l'islam comme une idéologie politique ». À côté du vocable « islamisme » ou parallèlement à celui-ci, existerait aussi celui d'islam politique, que certains chercheurs, au demeurant, préfèrent, car il éviterait par exemple de laisser à penser que l'islamisme, entendu principalement comme activisme religieux à prétention politique, serait intrinsèquement contenu dans les seuls dogmes et enseignements de l'islam¹¹. Ce qui ferait courir le risque, le cas échéant, de reprendre à son compte le discours militant des acteurs musulmans et celui de certains idéologues faisant de l'islam une religion par essence politique et donc, potentiellement conquérante (Ferjani 2005 : 17-32). Nous laissons momentanément de côté la manière dont les acteurs concernés qualifient eux-mêmes leur mouvement et les épithètes dont ils se parent pour le caractériser et se représenter.
- 13 À la fin des années 1980, François Burgat (1995 : 46) écrit, dans *L'Islamisme au Maghreb* :

« Avant tout, l'appellation de Frères musulmans renvoie effectivement à un phénomène historiquement daté et territorialement limité : l'organisation très hiérarchisée fondée par Hassan Ibn Abdal Rahman al Banna dans l'Égypte de la fin des années 20 [...], les Ikhouane al muslimine n'en ont pas moins constitué en quelques dizaines d'années une force politique exerçant sur le monde arabe tout entier une influence proportionnelle à celle de la mère "Égypte", dont la place dans le champ intellectuel arabe n'a pas besoin d'être rappelée. »

- 14 Le politologue poursuit ensuite, en rappelant, entre autres choses, « le caractère précurseur des Frères », qui n'auraient pas eu, selon ce dernier, « sous cette forme de véritable précédant », concluant « qu'il n'est pas étonnant que leurs disciples aient pu conserver à ce jour le nom générique des pères fondateurs ("Frère musulman", "Frère", "Ikhwani", etc.) » (*ibid.* : 47).
- 15 Néanmoins, nous remarquons, à mesure que l'on s'éloigne du cadre des tous premiers jalons théoriques de l'islamisme essaimés (que nous préciserons dans les lignes qui suivront) par Hassan Al Banna (1906-1949), par Sayyid Qutb (1906-1966) ou encore par le Pakistanais Abu Al 'A'la Al Mawdûdî (1903-1978), les différenciations temporelles et territoriales aidant, que les vocables « islamisme » et « islam politique » commencent à devenir trop creux ou génériques pour l'observateur. Ils sont de plus en plus dans l'incapacité d'identifier et de démêler, au sein d'une même appellation, un écheveau diversifié de courants, en termes de positionnement dans le champ politique ou social et des nombreuses stratégies qui s'y font jour.

Le problème de la catégorisation sociologique : l'islamisme, un « objet politique non identifié » (OPNI) ?

- 16 L'examen de l'islamisme et des courants qui s'en réclament, depuis les années 1970, nous révèle, outre une profonde hétérogénéité de ceux-ci, les difficultés d'une approche sociologique ordinaire, notamment lorsqu'il s'agit de mouvements sociaux, de nature politico-religieuse, se déroulant sur des scènes extra-occidentales (Bennani-Chraïbi & Fillieule 2003). La fragilité des discours de type généraliste tendent à en donner une représentation figée pour ne pas dire mythifiée, tels que « le totalitarisme islamiste », « l'islamisme radical », « le fascislamisme », sous-tendant une radicalité ou une violence consubstantielle des « mobilisations à référent islamique ». Ce type de généralisations et de rhétorique criminogène, confondant parfois allègrement registres scientifique et militant, laisse entièrement de côté aussi bien la pluralité des dynamiques sociales, des trajectoires individuelles et collectives à l'œuvre dans les mouvements islamistes, que leur possible évolution idéologique et programmatique en fonction d'une pluralité de contextes au sein desquels ils agissent. Les descriptions et propositions sont parfois tellement générales, généralistes et ramassées qu'elles en deviennent « infalsifiables » au sens poppérien du terme :

« Les islamistes considèrent qu'aucun pouvoir actuellement en place dans les pays musulmans n'est islamique [...]. Les islamistes récusent ainsi les monarchies (car il n'y a pas de roi dans le Coran), les démocraties parlementaires [...]. Ils refusent le compromis avec des souverains qui ne sont musulmans que de nom [...]. Par principe, les islamistes sont opposés à la démocratie occidentale parce qu'elle définit la souveraineté comme venant du peuple ». (Roy 2001 : 46-47)

- 17 Si l'on devait s'en tenir qu'à ces seules définitions, nous nous condamnerions à ne pouvoir adopter qu'une grille de lecture unique valable en tout temps et en tout lieu, de l'Indonésie jusqu'au Maroc, gommant complètement les spécificités nationales ou locales, à tous les niveaux sociaux : histoire, institutions, traditions culturelles et religieuses, rapports de force politique, etc. Sans doute, la définition que donne Mohamed-Chérif Ferjani de « l'islamiste » est à la fois des plus générales et des plus extensives, laissant de cette façon la porte de l'analyse différenciée largement entrouverte :

« Le terme “islamiste” est celui qui conviendrait le mieux pour caractériser cette mouvance qui a, en commun, une option idéologique de référence à l'islam. Par-delà cette référence commune il est important de distinguer : 1. Des courants intégristes qui ont pour projet l'application intégrale et à la lettre de ce qu'ils considèrent être la Loi de Dieu dans tous les domaines de la vie publique et privée ; avec des variantes selon les références doctrinales et les sources privilégiées de chaque courant. 2. Des courants qui, tout en considérant la religion comme un référent essentiel pour la solution des problèmes du monde, de la société et des individus, acceptent une accommodation plus ou moins importante, un assouplissement, sinon des “dogmes”, du moins des “codes” de la religion pour tenir de l'évolution des sociétés, des sciences, des idées et des mœurs. 3. Une multitude de variantes entre ces deux pôles plus proches de l'un ou de l'autre selon les questions, les cas et la conjoncture et qui se réfèrent toutes à l'islam pour légitimer leurs prétentions et leurs projets. Selon leur degré d'intégrisme ou de “réformisme”, et selon le rapport des forces socio-politiques entre eux et leurs adversaires, ces courants tiennent un discours plus ou moins radical et développent une action plus ou moins violente, présentant ainsi un visage plus ou moins extrémiste ».(Ferjani 1991 : 26)

- 18 À l'issue de cet examen, nous voudrions suggérer que, de la même façon qu'il est des « islams » (les musulmans chiite et sunnite prétendent chacun à leur façon être en possession de la seule bonne version de l'islam) et des musulmans divers en corps et en esprit, en dépit d'une matrice commune à l'islam politique consistant à vouloir rendre plus visible et nécessaire l'adoption de normes sociale et politique héritées d'une certaine lecture de la religion islamique, il est aussi des « islamismes » et des islamistes divers. Ceux-ci n'échappent pas au mouvement général de l'histoire et aux bouleversements que celui-ci produit sur les consciences d'une part, et les modes d'action d'autre part. Au-delà des illusions sémantiques, il y a des réalités empiriques autrement plus complexes et diversifiées même si des traces somme toute visibles de continuité, par rapport aux origines, peuvent à certains égards se dégager avec plus ou moins d'acuité et d'uniformité.
- 19 Nous formulons ainsi, en ce qui nous concerne, la proposition suivante : au lieu de chercher à tout prix à invalider les dénominations existantes et aujourd'hui routinisées telles que « islamisme » ou « islam politique », ou chercher à en forger de nouvelles (post-islamisme, néo-fondamentalisme, etc.), nous voudrions soutenir l'idée qu'il est néanmoins crucial d'en délimiter les usages. Et ce, en objectivant le mieux possible son contenu, en vue précisément d'en atténuer les effets réifiants. Pour ce faire, partons d'une idée simple : l'islamisme, au même titre que l'islam, est tout autant un construit, produit d'acteurs situés dans des conditions historiques et culturelles qu'ils n'inventent pas et dont ils sont à la fois les co-fondateurs et les héritiers.
- 20 L'islamisme connaîtrait donc des changements, des mutations et différentes sortes d'adaptations au contact du « réel » qui amène, bon gré mal gré, les acteurs à se transformer, y compris à leur insu. En effet, l'islamisme est une façon de concevoir et d'interpréter, intellectuellement et religieusement, les rapports entre islam et politique, leurs implications dans la vie des hommes et les conséquences potentielles sur l'organisation des institutions. L'islamisme naît toujours dans un contexte culturel, social, économique et historique précis et à ce titre, il est traversé par les mêmes tensions et contradictions qui affectent d'autres types de rapports sociaux. Il n'est pas situé hors du monde et hors des rapports interhumains qui lui donnent consistance et lui impulsent la vitalité qui peut être la sienne (Geertz 1992 : 33).

- 21 D'où l'importance que ces concepts ou catégories soient « en dialogue constant avec les données empiriques » pour reprendre une formule de Howard Becker, et que ceux-ci n'en restent absolument pas coupés pour ne pas perdre en substantialité et heuristique ; sans quoi l'inadéquation entre le concept et ses applications concrètes risquerait d'apparaître plus d'une fois. Autrement dit, comme le suggère le chercheur américain, « définir un concept consiste à collecter des exemples des choses dont nous reconnaissons qu'elles appartiennent à ce à quoi le concept fait référence, puis de chercher ce que les idées nécessairement embrouillées et historiquement contingentes que les gens utilisent de façon régulière ont en commun [...]. Nous essayons d'énoncer une définition qui inclut toutes les choses que nous jugeons être semblables et laissons de côté toutes celles qui sont différentes » (Becker 2002 : 182).
- 22 Toutefois, et Becker y insiste beaucoup, il est important, dans les échantillons, « d'inclure la plus grande variété possible de cas d'un phénomène donné » (*ibid.* : 184). En effet, c'est en « élargissant [...] le champ du concept » que nous trouvons le moyen le plus sûr de repérer, en plus des traces de continuités, des ruptures et des nouveautés éventuellement apparues au sein des mouvements et partis islamistes appréhendés, notamment par rapport aux conceptions initiales ou aux modes d'actions qui étaient les leurs, à la naissance de leur mouvement. Le plus important est donc de voir, in situ, comment des acteurs sociaux et/ou politiques usent de la référence à l'islam et l'évolution, dans l'espace et le temps, de cet usage dans le discours et les comportements politiques des premiers concernés. Le vocable islamisme, en outre, laisse effectivement entière la question des évolutions potentielles de l'islamisme selon les situations nationales et les séquences historiques considérées. Il apparaîtrait clairement que l'islamisme des années 1990 n'est plus tout à fait le même que celui des années 1970-1980. En d'autres mots, il s'agit d'ajuster les concepts à la réalité changeante.

L'islamisme : un courant, des hommes en constante « évolution »

- 23 Nous avons signifié les difficultés épistémologiques posées par la terminologie « islamisme » qui, assurément, ne nous dit rien, en tant que telle, du profil, de la nature et du projet de ses militants qu'il serait malséant d'uniformiser. L'attribut « islamiste » peut tout aussi bien désigner feu Oussama Ben Laden, un temps *leader* d'Al Qaïda, Hassan Al Tourabi, ancien homme d'État soudanais, Abassi Madani, ancien cadre du FIS algérien, Tariq Ramadan, citoyen suisse et *leader* d'opinion ou encore le Premier ministre actuel de la Turquie, Erdogan. Le seul point commun à tous ces hommes réside sans aucun doute en le fait de parler de l'islam, de se revendiquer musulmans et de vouloir construire un projet de société sur la base des enseignements islamiques dont l'usage peut varier du tout au tout selon les uns et les autres ; en d'autres termes, selon les rapports de force sociopolitiques et de l'agenda à l'ordre du jour dans chacune de leurs sphères d'action respectives.
- 24 L'islam politique et ses partisans ne sont plus tout à fait ce qu'ils ont été sans être cependant complètement différents. Pour illustrer ce propos, nous choisissons de nous concentrer, dans les lignes qui suivent, sur un parti politique, le Parti de la justice et du développement marocain, dont une grande partie de l'élite dirigeante a commencé de militer dans les années 1970, au moment même où le mouvement islamiste venait à peine d'émerger dans le monde musulman en général et le monde arabe en particulier. Présentant de nombreuses similitudes avec les militants de la gauche révolutionnaire et

des nationalistes arabes, dans le projet, la forme et le contenu des répertoires d'action, les acteurs de l'islamisme n'ont pas incarné une rupture absolue avec les utopies socialiste et nationaliste. Ils y ont greffé leur propre vision de l'histoire en convoquant, de façon plus systématique, l'islam.

Après le nationalisme : les débuts de l'utopie islamiste

- 25 Dans les années 1970, en contexte majoritairement musulman, nous assistons à deux phénomènes concomitants et à plus d'un titre éminemment liés au plan causal : d'une part, on observe irrésistiblement un net reflux des grandes idéologies structurantes de la scène politique arabe (Geisser, Karam & Vairel 2006 : 193-213) jusqu'alors dominantes, en particulier le nassérisme (défaite arabe face à Israël en 1967), l'une des versions les plus populaires du panarabisme, à la crise du socialisme et du communisme (Kepel 1991) et, d'autre part, on remarque l'émergence et la popularité grandissante de l'islamisme, sorte d'idéologie unitariste et d'utopie de substitution à un nationalisme socialisant à bout de souffle, en situation d'échec politico-économique (Addi 1994). Les islamistes reprendront à leur compte les répertoires d'action de la gauche (clandestinité, manifestations, slogans révolutionnaires, etc.) en leur donnant un contenu à forte valeur ajoutée religieuse. À ce titre, une comparaison entre les mouvements islamiste et gauchiste laisserait sans conteste apparaître de nombreuses similitudes (Ayari 2009 : 183-209).
- 26 L'islamisme, particulièrement à l'époque de l'apogée idéologique des Frères musulmans, soit entre 1930 et 1980, avait pour *leitmotiv* : « L'islam est la solution » (« *Al Islâm huwa al-hâll* »), donnant de l'islam l'image d'une religion unitaire et unitariste, venue pour rassembler les peuples musulmans par-delà les frontières géographiques, étatiques, linguistiques et les barrières culturelles, supposément érigées en obstacles par les ennemis du Coran (*sic*). L'un des principes de base de l'islamisme, à cette époque tout au moins, était la mise en avant de la nécessité d'appliquer les principes religieux aux échelles individuelle et collective (prosélytisme, assiduité au culte, etc.) et la poursuite, quels que soient les moyens utilisés et le prix à payer, de l'établissement de l'État islamique. Ce qui s'est traduit, par exemple au Soudan — après des années de conflits fratricides entre Frères musulmans soudanais et parti communiste notamment —, sous l'impulsion de Hassan Al Tourabi, alors ministre de la Justice et conseiller du maréchal-président Numeiri, « à l'instauration de la *chari'a* (législation islamique), sous la forme des lois de septembre 1983, dont le caractère islamique est (pourtant) contesté par les autorités religieuses » (De Bièvres 1994 : 133-139). Le théologien soudanais Mahmoud Mohamed Taha (1909-1985) le paiera de sa vie en raison de son apostasie supposée.
- 27 Le Maroc, auquel nous nous intéressons, quoique historiquement et institutionnellement différent du Soudan et de ses deux voisins que sont l'Algérie et la Tunisie, a connu aussi, comme bien d'autres pays majoritairement musulmans dans les années 1960-1970, une vague d'euphorie des groupes se réclamant du nationalisme socialiste et du marxisme-léninisme, dans les lycées et sur les *campus* universitaires notamment, dont les revendications finissent par s'essouffler également tout comme leurs homologues algériens et tunisiens. Le courant socialiste et communiste a été sévèrement combattu par la monarchie au milieu des années 1960 qui craignait la mise en cause de sa centralité. D'où le fait que les monarques Mohamed V et Hassan II réactivèrent, chacun à leur façon, les attributs religieux et un discours engagé sur l'islamité séculaire et indéfectible du

royaume, de ses institutions et l'inviolabilité de leur personne. La monarchie a ainsi fait le jeu, à la fois volontairement et objectivement, de l'islamisme (Dharif 1999). Nous voulons montrer, à partir du cas marocain, comment l'islam politique est né, comment il s'est développé et s'est progressivement substitué à l'idéologie révolutionnaire longtemps portée par la gauche, en reprenant d'abord à son compte ses modes d'action, avant de s'en démarquer à son tour, pour intégrer le champ politique officiel. À cet égard, la mise en lumière du parcours de certaines de ses élites actuelles nous paraît être de rigueur si nous souhaitons mesurer le chemin parcouru en trois décennies au moins d'activisme.

Les dirigeants¹² du Parti de la justice et du développement marocain : un exemple de décomposition et de recomposition de l'islamisme

Aux origines de l'islamisme marocain : l'expérience structurante de la Jeunesse islamique

« L'histoire du Parti de la Justice et du Développement¹³ (PJD), dont les origines remontent à l'AJI (Association de la Jeunesse Islamique) permet d'éclairer l'ensemble du mouvement islamiste marocain [...]. Remonter l'histoire de ce mouvement nous renseigne sur les principales questions doctrinales et politiques qui ont agité les islamistes marocains, les mécanismes du passage du socioreligieux au politique ainsi que sur l'émergence d'un nouveau type d'intellectuels revendiquant un accès direct au mode d'expression religieuse qui ébranle le mode traditionnel des oulémas. Au regard de cette histoire, on peut conclure à une normalisation de l'islam radical dans le royaume chérifien ». (Benkirane 2009 : 1)

- 28 Si l'on partage avec l'auteur l'idée-force d'un fonds commun à l'islamisme marocain, notamment dans sa phase d'émergence dans les années 1960-1970, avec l'apparition de la Jeunesse islamique (*Al-shabîba al-islâmiyya*), il ne faudrait pas, néanmoins, procéder par réification en laissant supposer que l'islam politique au Maroc aurait connu une trajectoire rectiligne ou homogène. Le premier mouvement islamiste structuré au Maroc fut effectivement la Jeunesse islamique. Ce mouvement introduisit une rupture radicale dans l'approche de l'islam en général et de l'islam marocain en particulier. Il va en quelque sorte radicaliser, politiser à outrance, contre les autorités en place et les forces politiques en présence, l'héritage doctrinal du nationalisme conservateur des *ulamâ* auxquels les islamistes reprendront une partie de la rhétorique et des représentations sociales marquées par une lecture religieuse scripturaliste (Zeghal 2005 : 95-111). Ce qui démontre que l'islamisme a été précédé par d'autres formes de politisation de la religion, et qu'il a introduit une rupture brutale en orientant progressivement son action contre le pouvoir central en dépit de son caractère islamique, supposé ou réel, mais auquel il dispute le droit ou la légitimité de se prononcer au nom de l'islam ; ce que n'avaient jamais fait auparavant les nationalistes marocains y compris le parti nationaliste de l'indépendance (*Istiqlâl*). L'islam politique trahirait ainsi une sorte de crise spirituelle des sociétés entrant dans la modernité et une faillite des ressources idéologiques des régimes et des mouvements socialistes et/ou nationalistes, pour certains d'entre eux, confrontés à l'usure du pouvoir et à l'épuisement d'une idéologie libératrice ou indépendantiste.
- 29 La Jeunesse islamique fut fondée en deux temps forts (*ibid.* : 196-198) : d'abord, elle vit le jour en 1969 puis elle fut reconnue au titre d'association en 1972 recevant le sceau de la légalité. Cette naissance fut possible après un maillage serré des mosquées, des lycées et

des *campus* universitaires, essentiellement, dans les villes de Casablanca, Rabat, Tétouan, Tanger, Fès, Meknès (Al Talidi 2008). Il convient de signaler cependant que Casablanca dont était originaire le père fondateur, AbdelKrim Motî, a été la véritable pépinière et base arrière du mouvement. Ce dernier a cherché à unifier les mouvements islamiques essaimés sur le territoire national autour d'un message exprimant une forte radicalité politique (révolutionnaire).

- 30 En outre, c'est principalement dans les centres urbains que la mobilisation islamiste a été la plus forte permettant aux militants de tisser des liens étroits entre des personnes originaires de différentes villes du royaume et d'accroître, de cette façon, l'emprise de la *Shabîba* sur la jeunesse. Ce mouvement voulait aussi impulser une nouvelle dynamique générationnelle avec une jeunesse promue au rang de génération d'avenir de la société musulmane marocaine. Ce n'est donc pas par hasard que ce mouvement a revêtu le nom de Jeunesse islamique : il concentrait le plus clair de son action à amener à lui de jeunes lettrés et il avait la prétention de représenter l'ensemble de la jeunesse islamique, aussi bien au Maroc que dans le monde. Selon des enquêtes, la Jeunesse islamique cultivait également la prétention de se substituer à tous les partis et mouvements politiques marocains auxquels elle s'opposait. Phénomène générationnel et « effets de période » se sont conjugués. L'ancrage dans les villes, explique ainsi, des années après, pourquoi l'islam politique en général et le PJD en particulier ont trouvé un terrain d'élection favorable là même où la Jeunesse islamique a émergé et s'est structurée. La plupart des recrues de la Jeunesse islamique était relativement jeune (entre 18 et 30 ans). Issus de familles modestes et pieuses, pour certaines d'entre elles politisées, encartées ou non dans un parti politique, les jeunes qui entraient dans le mouvement n'étaient pas forcément conscients qu'ils adhéraient à un groupe de type politico-religieux. En effet, il n'existait pas de carte d'adhésion mais plutôt une formule d'allégeance au groupe qui suivait la fréquentation, durant quelque temps, des cercles de sciences religieuses (*al halaqât*), dans les mosquées, les salles de prière ou dans des appartements ; soit, une fois que les responsables et leurs relais s'étaient assurés du dévouement plein et entier de leurs élèves : « Je jure par Dieu le Tout-Puissant que je vous prends pour frères, dans la facilité et la difficulté dans le chemin de Dieu » (*ibid.* : 126). Par cette formule sacrale, Motî souhaitait contraindre les membres de la Jeunesse à rester dans le mouvement et à ne jamais en sortir en comptant sur leur fidélité et obéissance absolue. Ces jeunes, au préalable et dès leur plus jeune âge, avaient généralement fréquenté les écoles traditionnelles d'apprentissage du Coran et des traditions prophétiques (*msid* et *al-ta'lim al aqîl*). Mais, c'est au moment de leur scolarisation, au lycée puis à l'université, que les futures recrues de la *Shabîba* découvraient la vulgate islamiste pour la toute première fois, au contact des proches de Motî. Cela permettait ensuite à la Jeunesse islamique d'essaimer son idéologie sur tout le royaume, notamment lors du retour de ces étudiants dans leurs foyers respectifs. Ce travail de prosélytisme et le recrutement s'effectuait dans le cadre de cellules contrôlées par Motî et son adjoint en personne, Ibrâhîm Kamâl. Mais ces cellules restaient indépendantes pour empêcher la base de mettre en cause la direction, en se liguant, et pour éviter que les autorités de l'État ne percent les visées secrètes de l'association et ne démantèlent l'organisation. Les militants de base étaient ainsi volontairement maintenus dans une espèce de méconnaissance de l'ordre hiérarchique et des chaînes de responsabilité afin de ne pas avoir la tentation de contester ou de trahir les *leaders*. Parmi les activités prisées par les militants de la *Shabîba* figuraient, en premier lieu, les activités ayant trait à la prédication, aux cours de religion, au prosélytisme et à la tenue de conférences dénonçant vigoureusement la gauche et son

fonds idéologique jugé « athée », avec des diatribes nombreuses contre ses supposées éminences grises que seraient Engels, Marx et Lénine. À côté de cela, il s'agissait, par ce travail de réislamisation de la société marocaine, de construire un État islamique en rompant avec l'ordre politique établi et de chasser la gauche des lycées et des *campus*. Les grandes références idéologiques qui ont donné corps à cette mobilisation et une consistance doctrinale, étaient : Hassan Al Banna, Mawdûdî, Sayyid Qutb, Muhammad Qutb et bien d'autres idéologues de l'islam politique. Toutes ces personnalités ont construit une vulgate où étaient intimement associées religion et politique à des fins d'islamiser ou de réislamiser la société, et d'édifier un nouvel ordre sociopolitique sur les décombres du régime prétendument inique et non fondé du point de vue islamique, car monarchique. Le fait, pour ces jeunes militants de la Jeunesse islamique de se référer à des auteurs extra-maghrébins et étrangers, trahit, à cette époque, l'indigence intellectuelle et doctrinale de jeunes en quête de modèles et d'une idéologie réconciliant, dans un même élan, histoire familiale, identité islamique et projet politique nouveau devant le déclin des idéologies socialiste et/ou nationaliste.

- 31 L'assassinat de Omar Benjelloun, syndicaliste de gauche issu des rangs de l'USFP (Union socialiste des forces populaires), précipita la mise sur la sellette de la *Shabîba* et de ses alliés car Motî fut accusé et rendu coupable par contumace. Les foudres du régime commencèrent de s'abattre sur la Jeunesse islamique de façon très régulière et ciblée, accélérant son délitement programmé. Cette période est marquée par une profonde confusion créée par une information étatique distillée au compte gouttes et à la pratique de la désinformation tant du côté de l'État que du côté des islamistes. Après de nombreux débats internes et en raison des emprisonnements de plusieurs militants, une partie des proches, amis et disciples de Motî ont quitté la Jeunesse islamique et cherché à fonder un nouveau cadre de mobilisation, plus légal et plus légitimiste. Abdillah Benkirane, actuel secrétaire général du PJD fut l'homme qui a su rassembler autour de lui un groupe de fidèles tels que Abdellah Baha (secrétaire général adjoint), Mohamed Yatim ou encore Saadine Al Othmani, président du Conseil national et ancien secrétaire général du PJD. En 1981-1982, ils ont créé la Communauté islamique, *Jamâ 'a Al-islâmiyya* (Tozy 1999) où les visées totalistes héritées de la *Shabîba* étaient alors encore palpables à travers le nom choisi pour identifier leur mouvement ; à cette époque, l'*aggiornamento* n'était pas encore entamé et le devoir d'inventaire¹⁴ ajourné. Néanmoins, il y eut une différence majeure par rapport à la période de la Jeunesse islamique : en l'occurrence, la recherche d'une reconnaissance de l'État, passant de « la prédominance d'une option révolutionnaire et putschiste » à « une approche réformatrice inscrite dans une approche globale de la société » (*ibid.* : 234).
- 32 Ce redéploiement eut plusieurs causes parmi lesquelles : la crainte et la peur d'une confrontation permanente avec le pouvoir central qui aurait fini par gêner durablement leur mobilisation et empêcher l'aboutissement, même en partie, de leurs projets de société. Nous pouvons donc affirmer, à cet égard, que les révisions programmatiques de ces islamistes légalistes repentis sont moins le fruit d'un choix délibéré ou spontané que le fruit d'un état de nécessité absolu lié à la peur de la répression et à l'impasse de l'option révolutionnaire. En effet, les emprisonnements et les violences policières tendaient à se multiplier à l'encontre des dissidents ou opposants au régime (Al Talidi 2008). Aussi, nous donnons raison à Mohamed-Chérif Ferjani (1991 : 26) lorsqu'il écrit que : « Selon leur degré d'intégrisme ou de "réformisme", et selon le rapport des forces socio-politiques entre eux et les adversaires, ces courants tiennent un discours plus ou moins radical et

développent une action plus ou moins violente, présentant ainsi un visage plus ou moins extrémiste. » La répression a créé, incidemment, un nouvel espace de réflexion et de remise en cause de la stratégie adoptée au départ qui était éminemment conflictuelle. Ce travail de rapprochement, par touches successives, avec les institutions monarchiques et les autorités de l'État (ministère de l'Intérieur) a débouché en 1998 sur la création du PJD après une fusion avec le MPDC (Mouvement populaire démocratique constitutionnel) d'AbdelKrim Khâtib, en 1997. Cela représenta un intérêt symbolique fort pour les islamistes, autrefois versés dans la clandestinité et rompus aux élans révolutionnaires, dans leur volonté de corriger l'image négative dont ils souffraient auprès d'une partie de la classe politique marocaine, des laïques et de l'opinion publique internationale. En outre, cette fusion démontra leur volonté d'inscrire leur action dans le sillon du mouvement national, dans lequel était engagé pendant des années Khâtib, par ailleurs, intime de la famille royale, permettant en cela à Al Othmani, Benkirane et leurs amis, tout comme eux anciens de la *Shabîba*, de se racheter une respectabilité et honorabilité :

« C'est le premier parti marocain à avoir retenu dans son appellation le qualificatif "démocratique" [...]. Quand [...] Hassan II, avait décrété l'état d'exception, Dr El Khatib faisait partie des rares leaders (ayant) refusé cet état d'exception et l'arrêt du processus démocratique. Il en avait été d'ailleurs marginalisé. Il a alors fondé le MPDC pour dire qu'on doit revenir à la Constitution, à la démocratie. Nous sommes toujours fidèles à ces fondements dans notre parti qui a été créé à l'origine sur la base même de la démocratie. Non seulement on se fonde dans la démocratie, mais nous avons participé à la création de la démocratie. Il n'y a pas de contradiction entre l'Islam et la démocratie ». (Al Othmani 2006 : 72)

- 33 Même si l'histoire est revue, corrigée ou reconstruite par les islamistes du PJD qui préfèrent arrêter leur origine au MPDC plutôt qu'à la Jeunesse islamique, ce discours montre une volonté de marquer une rupture nette avec la période éminemment controversée de la *Shabîba* qui fait tâche d'huile jusqu'à aujourd'hui.

Les islamistes marocains : du discours religieux au discours politique

- 34 Depuis l'entrée au parlement en 1997 à l'issue des législatives, et à l'occasion d'événements nationaux et internationaux impliquant des « islamistes » pour des actes de terrorisme, les militants du PJD, notamment leurs dirigeants, ont cherché à contrôler et à corriger l'image défavorable véhiculée par les médias et toutes sortes de *leaders* d'opinion, au sujet de l'islam politique. La bataille fut d'abord d'ordre sémantique. Si, en arabe, les appellations *islâm harakî* (islam en mouvement ou militant), *islâmî* (islamiste) ou *islâmiyyûn* (islamistes) ne semblent présenter pour ces derniers aucun problème majeur dans la mesure où elles suggèrent tout au plus le zèle religieux que les islamistes acceptent volontiers, il en est, en revanche, tout autrement lorsqu'il s'agit de s'exprimer en français dans les médias francophones marocains ou internationaux. Au lendemain des attentats de Casablanca de 2003, le PJD, tenu « pour moralement responsable » par une partie de la classe politique nationale, s'est précipité pour affirmer, entre autres, « qu'il n'est pas un parti islamiste mais un parti démocratique à référence islamique ». Les acteurs du PJD ont compris la charge émotive et dépréciative du vocable « islamisme », qui associerait, sous une même terminologie, islam, islamisme et terrorisme, tant dans le langage ordinaire que dans le paysage médiatique, notamment la presse francophone qui est très bien implantée et diffusée au Maroc. Il existe un amalgame persistant et

préjudiciable aux acteurs marocains, en ce que dans l'inconscient collectif, islamisme rimerait aussi bien avec intolérance que violence sociale et politique. Confusion dommageable pour l'image du parti que reconnaît implicitement un jeune cadre du PJD, Abdelali Hamieddine, enseignant de droit à l'université, qui, à la question de savoir si le parti auquel il appartient est oui ou non un parti islamiste, répond immédiatement :

« D'après les publications du parti et les déclarations de ses *leaders*, le PJD se déclare officiellement non pas un parti religieux et non plus un parti fondé sur des connotations religieuses, mais un parti politique national, œuvrant, à partir du référentiel islamique et dans le cadre de la Constitution, à contribuer dans l'édification d'un Maroc moderne, démocratique, prospère et solidaire [...]. »

- 35 Saad Eddine Othmani déclare aussi à un journaliste qui l'interroge juste après sa nomination à la tête du parti en avril 2004 :

« Je ne veux pas entrer dans les nuances de la langue française. Nous sommes un parti "islâmi" comme on dit en arabe. En d'autres termes, un parti islamique, qui se prévaut des valeurs de la fraternité et de la solidarité ». (Mohsen-Finan & Zeghal 2006 : 104)

- 36 Nous observons de façon explicite, d'une part, que les expressions « parti politique à référence islamique » et « parti islamique » sont préférées à celle de « parti islamiste » et, d'autre part, que le distinguo entre fonction religieuse et fonction politique n'a de cesse d'être vigoureusement martelé avec, par ailleurs, la mise en avant de l'attachement du PJD au cadre légal national et aux principes de la démocratie, traduisant une prise de distance avec les formes passées de militantisme révolutionnaire :

« D'ailleurs, ce n'est pas un homme de religion ou un *alem* [ndla : un savant religieux] qui répond à vos questions, mais plutôt le secrétaire général d'un parti politique. Je n'ai pas à empiéter sur le territoire des Oulémas. Notre discussion est politique et non point religieuse ». (*ibid.*)

- 37 L'attachement et le respect à l'ordre politique est constamment réaffirmé par les militants et inscrits, à l'encre sèche, sur tous les documents publiés par le mouvement :

« Le Parti de la Justice et du Développement est un parti politique¹⁵, à partir du référentiel islamique, dans le cadre de la monarchie constitutionnelle en place bâtie sur la Commanderie des croyants, à contribuer à l'édification d'un Maroc moderne et démocratique [...]. »

- 38 Le contrôle étroit qu'exerce le PJD sur la labellisation fait pleinement partie de sa stratégie de communication depuis qu'il est engagé dans la compétition politique. Ce contrôle lui permet par là même, d'avoir une prise sur son image dans les médias, et de corriger ainsi les effets négatifs sur l'opinion publique, créés par des labellisations concurrentes dont les *leaders* d'opinion l'affublent ; le PJD cherchant ainsi à se positionner sur l'échiquier politique, à la fois pour échapper à des catégorisations éventuellement péjoratives et « normaliser » ou clarifier, *a contrario*, son positionnement aux yeux de tous (Offerlé 2006 : 7) au premier rang desquels, ceux de l'opinion publique marocaine et étrangère.

- 39 Jusqu'au début des années 1990 — soit peu de temps avant la tentative, finalement avortée, de passage au politique par les anciens de la Jeunesse islamique dans le cadre du *Hizb al-tajdid al-watani* (Parti du renouveau national) en 1989 qui ne verra jamais le jour — (Tozy 1999 : 240), les islamistes marocains, transfuges de la Jeunesse islamique, ne font absolument pas la distinction entre activisme religieux et activisme politique, langage politique et langage religieux. En guise d'illustration, nous pouvons relever que le label partisan était réprouvé en ce qu'il signifiait, dans leur imaginaire, un morcellement de la communauté des croyants en plusieurs factions, en contravention manifeste avec leur

utopie de *umma* (Communauté au sens islamiste de communauté spirituelle et politique) nationale et transnationale, unifiée sous les seules règles divines et prophétiques. En dehors de la répression et du contrôle social étroit exercé par la monarchie et l'appareil étatique depuis des décennies, qu'est-ce qui pourrait au juste expliquer le passage d'un discours ouvertement religieux à un discours beaucoup plus politique où le mode d'expression du premier est de plus en plus marginalisé et « euphémisé » par rapport au second ?

Les islamistes marocains dans le champ politique institué

- 40 Nous montrons, dans ce qui suit, en quoi « la distinction »¹⁶ entre politique et religion dans le discours du PJD procède davantage d'une logique situationnelle imposée par des facteurs extrinsèques, laquelle en appelle en conséquence à des réponses circonstanciées plutôt qu'à une logique principielle. Qu'est-ce à dire ? La distinction des ordres religieux et politique s'est imposée, au sein du mouvement, de *facto* plutôt que de *jure*. Ce n'est qu'*a posteriori* que cette distinction entre le temporel et le spirituel s'est opérée au nom de principes religieux invoqués en quelque sorte opportunément (*ex post*), pour mieux la justifier auprès des récipiendaires du discours, au premier rang desquels l'électorat islamiste et les militants soucieux que la norme religieuse soit réellement prise en charge par les dépositaires de l'autorité publique. Il s'agit, en l'occurrence, d'une stratégie de légitimation de la part du mouvement politique. Celle-ci consiste à essayer de faire tenir ensemble deux logiques au premier abord contradictoires : d'une part, rassurer les adversaires, partenaires politiques et pouvoir central en arguant d'une mue idéologique (renoncement aux visées monopolistiques au nom de l'islam) et, d'autre part, à faire admettre à la base sociale que ladite distinction est moins une rupture radicale avec les ferments de l'identité du parti que, au contraire, l'accomplissement des fondements originaires de l'islam. Les membres du PJD feignent de découvrir un *corpus* qui existait déjà depuis les origines de l'islam mais qui était complètement délaissé en raison de l'agenda qui était le leur et qui prônait la rupture avec la société, le pouvoir et les autorités en place au mobile d'une vision prétendument plus pure et plus authentique de la religion. On perçoit ainsi en quoi les textes religieux servent de prétexte, particulièrement lorsqu'ils sont utilisés dans un contexte de compétition politique qui exige la souplesse du compromis rendant périlleuses les campagnes religieuses dogmatiques.
- 41 Les islamistes marocains ne renoncent évidemment pas pour autant à étendre les domaines d'influence de la norme religieuse (*mazhâhir al-islâm*) dans le royaume. Toutefois, ils sectorisent les actions pour ne pas être accusés de double jeu. En d'autres termes, les acteurs du PJD portent le message politique en déléguant au Mouvement unicité et réforme (MUR), duquel les cadres sont majoritairement issus, la « sous-traitance » religieuse. Aussi, pour ne pas avoir à s'inscrire dans une logique de rupture avec l'ordre politique établi et entretenir de cette manière une logique concurrentielle avec la Commanderie des croyants, les acteurs politiques, pour apparaître de surcroît comme de fervents légalistes, en appellent au cadre constitutionnel qui lui-même se réfère précisément à l'islam. Les islamistes tentent de faire preuve d'inventivité politique. Celle-ci consiste en des tentatives législatives visant à « améliorer les acquis obtenus par la prédication » en résonance « avec la loi sociale » (Al Talidi 2008 : 2) du pays. L'idée est pour le PJD, par les moyens de l'action apostolique stratifiée et pacifiée, d'amener les

Marocains, d'abord, à revenir à une pratique ritualiste de l'islam de telle manière à les placer ensuite dans une situation où ils demanderaient d'eux-mêmes aux pouvoirs publics une législation plus contraignante sur les matières religieuses. Ce qui permettrait *in fine* au parti islamiste en question, de légiférer en ce sens au « nom de la règle majoritaire » (*ibid.*) qui lui serait acquise. La norme juridique sanctionnant le comportement social irrégulier procéderait moins par le haut que par le bas¹⁷.

- 42 La distinction entre politique et religion était, sinon entièrement absente du *corpus* doctrinal originaire, en tout cas très minoritaire dans la littérature islamiste alors prise en compte par les anciens de la Jeunesse islamique qui refusaient systématiquement de scinder les deux sphères d'activité. La dilution de l'utopie islamiste dans un discours politique moderne et profane a été en quelque sorte accélérée par l'entrée officielle dans le champ politique et les logiques qui sont inéluctablement les siennes, en termes d'obligations statutaires ou légales. Cette entrée dans l'arène du Parlement a contraint les islamistes aussi bien à adopter un langage spécifiquement politique qu'à faire la preuve de la capacité de répondre à un certain nombre de critères spécifiques qui régissent l'activité politique et les qualités requises pour le métier politique, telles que la connaissance des dossiers, l'expertise, la gestion (François, Lagroye & Sawicki 2006 : 135). Ce qui s'est traduit au PJD depuis les élections législatives de 1997, par la présentation de candidats sur des fondements séculiers avec une prégnance de personnalités issues du corps enseignant ou des professions libérales. Les capitaux symboliques que représentent les diplômes sont censés compléter et sanctionner, outre des capacités intellectuelles, des vertus morales tirées d'un comportement et d'un attachement à la foi musulmane cultivée et entretenue depuis la jeunesse dans des structures apostoliques. L'islamité revendiquée et pratiquée par les membres du parti islamiste serait une espèce de plus-value à l'action publique en même temps qu'un gage de responsabilité morale et de sérieux.
- 43 Avant tout autre chose, tout parti politique reconnu comme tel inscrit nécessairement son action dans un espace institutionnel constitué et régulé par un ensemble de règles de fonctionnement qu'il n'invente pas mais dont il est, au contraire, tributaire, et dont il doit nécessairement tenir compte pour être par la suite pleinement habilité à intégrer de façon effective le champ politique ; ce qui a justement été le cas du PJD qui ne fait absolument pas exception en la matière. C'est ce qui s'est produit lorsque le Palais a assorti la participation des islamistes à un ensemble de conditions préliminaires que ces derniers ont toutes acceptées : la reconnaissance de la commanderie des croyants, le renoncement à la violence, la reconnaissance de l'école juridique et du rite malékites et « la reconnaissance, voire la défense de l'intégrité territoriale du Maroc » (Mohsen-Finan & Zeghal 2006 : 88). Les acteurs du PJD ne peuvent effectivement plus réclamer l'établissement de l'État islamique sans courir le risque, outre les coûts symboliques et matériels qu'une telle prise de position comporterait, de mettre en cause ou d'interroger le statut de commandeur des croyants qui est reconnu au roi en vertu de l'article 19 de la Constitution de 1962 et qui en fait, à ce titre, le seul garant et protecteur de l'islam et de ses valeurs dans le royaume (Bourquie, Darif & El Ayadi 2005 : 1-56).
- 44 Par ailleurs, l'islam est devenu un thème à la fois trop sensible (attentats de Casablanca de mai 2003 et multiplication des anathèmes à l'encontre du PJD et de l'islamisme de façon générale) et surinvesti (surexploité) pour être générateur et porteur de clivages sociopolitiques permettant de distinguer les formations sur le marché électoral (Offerlé 2006). Il semble être un domaine beaucoup trop consensuel dans la société (l'islam,

éminemment divers, est la chose la mieux partagée au Maroc), pour être aujourd'hui véritablement un enjeu de lutte ou de clivage, dans le cadre de la compétition électorale construite sur « des stratégies de différenciation et de démarquages à l'infini » (*ibid.* : 91) pour des candidats qui cherchent fondamentalement à se distinguer des autres partis par la valorisation et la mise en évidence d'une offre politique propre en direction de segments bien ciblés de la société. Au PJD, le rapport à l'islam dans l'espace public tend à être dilué dans un discours moralisateur et éthique qui valorise les qualités intrinsèques de l'élu, du militant ou du candidat, en suggérant, *in fine*, que les valeurs islamiques, non seulement réguleraient son comportement, « ce sont des régulateurs internes »¹⁸, mais, de surcroît, lui octroieraient des vertus de probité, de clairvoyance et de rigueur absolus, plus que les autres, dans la gestion de la chose publique puisque « Dieu les regarderait en permanence ».

- 45 L'idée sous-jacente est que le programme politique du PJD serait plus crédible que les autres, car les candidats islamistes seraient, par essence, plus pieux, plus versés dans l'observation des prescriptions religieuses. « La moralisation de la vie publique » à laquelle ils appellent serait le prolongement séculier de principes religieux singuliers. Dans les campagnes électorales, les militants islamistes ont de plus en plus recours à « la probité comme argument politique » (Smaoui 2009 : 275-299) ce qui leur permet de préserver intacts les fondamentaux idéologiques (l'islam comme principe et fin de toutes actions) se dispensant d'une rhétorique par trop religieuse qui pourrait être assimilée à l'exercice d'un monopole sur l'islam et une immixtion dans l'espace privé des individus (*dahir* de 1958). L'islam nourrit davantage les causes de l'engagement :

« L'apport du PJD à la vie politique nationale [...] réside dans la réaffirmation du référentiel islamique de l'État, de la classe politique et de la société [...]. Il réside également dans la contribution à réinjecter les valeurs de l'efficacité et du sérieux dans l'action partisane (réhabilitation de l'engagement) et dans la vie. Par son fonctionnement démocratique interne, le PJD participe aussi à promouvoir les valeurs de respect de l'autre, de la gestion de la différence, du renouvellement régulier de ses instances par des votes secrets et honnêtes [...]. Voilà notre ambition : mobiliser notre peuple pour mettre en œuvre la réforme dans tous les domaines ». (Al Othmani 2006 : 49)

- 46 Il n'est alors plus tant question, dans le rapport aux électeurs, de *muṣlīm* (musulman) de *mu'mīn* (croyant), de *umma* (communauté de type confessionnelle) que de citoyen, de concitoyen (*muwāṭin*) et de nation (*watan*). Les membres du PJD établissent aussi couramment une distinction des espaces d'intervention, ce qui se traduit concrètement par des mots et discours d'une tonalité différente, selon qu'ils sont « entre soi » ou devant un autre type de public (non islamiste). Il est important de souligner la pluralité des scènes au sein desquelles les islamistes ont coutume d'intervenir et les logiques propres qui les régissent ; le vocabulaire sera proprement politique dans l'enceinte politique et plus proprement religieux dans un espace clos ou devant un public acquis à leurs thèses. Il y a une « spécification des rôles » et l'activation de ressources spécifiques (expérience parlementaire, nationale ou locale, expertise économique, etc.) selon les champs. Dans les documents à usage interne, il est par exemple beaucoup plus question de « frères » ou de « sœurs » en religion, de formules sacrales, d'appel à observer les obligations religieuses, que dans les interventions télévisées ou reproduites dans les journaux où les relents religieux ou axiologiques sont minimisés pour ne pas dire évacués. Le langage religieux éveille le doute, la suspicion, en raison, entre autres, des attentats et exactions commises justement au nom de l'islam, ce qui peut aussi expliquer ce déclassement des catégories

religieuses du discours. Stratégique ou pas, l'idéologie populiste a été battue en brèche au sein des cercles dirigeants islamistes : raisons pratiques inhérentes notamment à l'obligation de composer avec d'autres acteurs du champ social, parmi lesquels des socialistes ou des intellectuels laïques qu'ils veulent rallier à leur cause.

- 47 Mais il est indispensable également de souligner le fait que les islamistes du PJD comptent sur une extension et un raffermissement des valeurs religieuses conservatrices parmi une majorité de la population. De telle sorte que, à plus ou moins long terme, des lois religieuses puissent un jour devenir contraignantes au plan juridique car celles-ci seraient de nouveau acceptables du point de vue majoritaire.

Rationaliser pour sauver l'idéologie

- 48 L'ordre politique et les interactions qui s'y produisent ont donc amené les islamistes à repenser de fond en comble leur idéologie et à tenter d'en reformuler des aspects pour l'adapter à l'espace et au temps qui ne correspondent plus du tout aux conditions de son émergence car « les idéologies politiques sont des produits historiques [...] qui naissent souvent dans des luttes sociales, autour de grands événements », révolus (Bréchon 1999 : 51). Si l'idéologie anciennement portée aux nues par les anciens de la *Shabîba*, construite sur « des certitudes absolues » et la promesse « d'une société idyllique », a vécu (en tout cas n'est-elle plus verbalisée en ces termes), devant les échecs à répétition et sous les feux de la répression, elle n'a cependant pas totalement disparu. Elle fait peau neuve. Les dirigeants, pour survivre au déclin de l'utopie de l'État islamique face « à deux tendances de la modernité » que seraient « la rationalité et l'individuation », adopteraient ainsi un discours plus rationnel afin d'élargir leur audience à des catégories sociales et des familles politiques qui ne seraient pas forcément conservatrices ou religieuses. Ces islamistes procéderaient à ce que le philosophe Jean-Marc Ferry appelle un changement de paradigme propositionnel, passant de : « Dieu dit » à « je » ou « nous » pensons que... et pour ce faire, ils auraient recours de plus en plus à une rationalité de type nomologique et à une production intellectuelle et théologique au contenu rationalisé. Plutôt que de passer pour les porte-parole de Dieu (Dieu dit ceci ou cela), ce qu'ils refusent officiellement (mais font quand même quelquefois), de se substituer à l'autorité des *ulamâ* et de multiplier à chaque discours des citations coraniques, les dirigeants islamistes répondent comme des responsables publics ordinaires s'en référant aux registres de discours en usage dans le champ politique, à la Constitution et à l'ordre de la loi ; ce qui les place tout à la fois sur le terrain du légalisme et sur celui de la rationalité juridique. Ce qui n'exclut aucunement les ambivalences qui peuvent ressurgir au gré des discours et des publics. Ainsi, cette stratégie leur permet de faire l'économie d'un discours de type excessivement religieux ou de verser dans des gloses exégétiques puisqu'ils renoncent à se placer sur le terrain de la théologie :

« Je voudrais d'abord rappeler un principe : les questions de mœurs ne doivent pas relever du gouvernement, mais de la société elle-même. Même lorsqu'il s'agit de fléaux sociaux comme la toxicomanie ou la prostitution, on peut légiférer, mais les solutions réelles dépendent de la dynamique sociale, de la sensibilisation, de l'information, de l'éducation [...] ». (Berrada 2006 : 43)

- 49 À une question d'un journaliste qui l'interrogeait de la sorte : « Que signifie exactement la loi, pour vous ? Est-ce celle que vote le Parlement issu du suffrage universel ou celle que prescrit le Coran ? Celle du peuple ou celle de Dieu ? » Al Othmani répondait : « La loi est la loi votée par le Parlement, sans la moindre ambiguïté. *Quelle qu'en soit l'inspiration*¹⁹, la

loi est finalement l'œuvre de l'assemblée des élus » (*ibid.* : 46-47). Ce que pointe cette réponse en filigrane est qu'il existerait fondamentalement deux ordres de légitimité et de légitimation chez les acteurs islamistes en général et ceux du PJD en particulier. Les deux ordres en question se définissent à la fois par les mobiles et les fins poursuivies, au sein desquelles fusionneraient religion et politique, puisqu'elles auraient des fins identiques : d'une part, l'ordre de l'élaboration de la loi qui est une œuvre humaine, un processus argumentatif, contradictoire mené par des législateurs en assemblée et en commissions, et d'autre part, l'ordre des motivations secrètes qui ont partie liée, d'une façon ou d'une autre, avec l'état d'esprit des agents qui légifèrent ; c'est-à-dire à leur système de représentation dans une société qu'ils savent pertinemment marquée par la prégnance de la religion musulmane, et qui ne saurait, de ce fait, balayer d'un revers de main la référence à l'islam dans les activités sociales. En définitive, l'islam, en tant que religion d'État et du pays, permet aux islamistes de jouer sur une ambivalence permanente ; ils ne réclament plus l'avènement de l'État islamique, mais invitent toujours autant à une mise en conformité des lois du pays avec cet état de fait social et historique communément reconnu et accepté, bon gré mal gré, par tous les Marocains : « Certes, les mouvements islamistes se nourrissent de la contradiction entre la référence à la Loi de Dieu, opposable à l'État marocain qui fait de l'Islam la religion officielle, et la prééminence du droit positif » (Belal 2009 : 58). Cela leur permet, à moindre coût, de ne pas susciter une levée de boucliers parmi les laïques marocains, de l'opinion et des institutions internationales, en se contentant, ni plus ni moins, du renvoi au strict respect de la loi commune.

Quid du post-islamisme ?

- 50 À cet égard, il convient de rappeler avec force que l'islamisme est un corps de doctrine tellement imposant et diversifié qu'il paraît impossible, comme certains chercheurs l'ont fait (Haenni 2005 ; Roy 1992) de pronostiquer l'avènement du post-islamisme. C'est, nous semble-t-il, une hypothèse frappée au coin de l'historicisme. Elle semble faire l'impasse sur l'élasticité du corps de doctrine en question qui ne se limite pas à la seule exigence de constitution d'un État islamique lequel est un projet parmi d'autres des acteurs engagés sous l'étendard de l'islam politique. En effet, l'islamisme n'est pas seulement la poursuite de l'établissement de l'État islamique ou du califat. Il est aussi une volonté clairement revendiquée, et jamais abandonnée, d'islamiser en profondeur les mœurs et la société par un travail incessant de prosélytisme et de pressions sociales en tout genre. Aussi, nous voyons mal, en de telles circonstances, comment il serait possible de pronostiquer, au Maroc ou ailleurs, en contexte majoritairement musulman, un quelconque échec ou déclin de cette idéologie politique qui a su se renouveler en termes de communication (création et développement de sites de l'Internet, de journaux, multiplication de séjours à l'étranger auprès de *think tanks* américains, de rencontres avec des partis politiques européens, d'organisation de conférences pluralistes, de colloques sur la démocratie, etc.), et de programme « politico-économique ». Il y a, en outre, bel et bien des fabriques locale, nationale et internationale de l'islamisme avec des continuités par rapport à la matrice originelle certes, mais aussi des ruptures et des reformulations très nettes de la vulgate initiale. Aussi, si nous voulons réellement objectiver le vocable « islamisme » et comprendre au plus près ses nombreuses déclinaisons, le recours à des cas pratiques et aux outils des sciences sociales et humaines devient plus qu'incontournable.

- 52 En guise de conclusion, il nous est permis de dire, que de la même façon que pour l'islam, l'islamisme en général et le PJD en particulier, notamment pour les mouvements qui participent au travail parlementaire, que ses acteurs sont passés d'une conception puriste et ritualiste de l'islam à une conception moins normative, littéraliste et juridique (Raïssouni 2010) embrassant, bon gré mal gré, les règles élémentaires de la raison procédurale. Ce qui n'empêche pas, parfois, des surgeons puritains ! Cependant, l'approche islamiste actuelle tend, au contraire, à valoriser davantage l'esprit du texte religieux que sa lettre qui permet de faire l'économie des impasses du rigorisme dogmatique qui est un obstacle à la souplesse idéologique exigée par le jeu politique. Enfin, il semblerait également que le PJD, par exemple, ait modifié son rapport au religieux à l'aune du politique et non l'inverse, pour permettre justement une plus grande souplesse dans l'activisme politique, une meilleure conversion au métier politique que n'aurait pu permettre le scripturalisme *stricto sensu*. Ce sont désormais les mobiles religieux les plus en accord avec les nécessités inhérentes au champ politique qui sont conservés et mobilisés pour justifier les décisions et valider symboliquement, auprès de la base, la démarche profane sur laquelle repose essentiellement le métier de législateur. Ce qui n'empêche pas les ambivalences du parti islamiste qui, d'un côté se réclame de la démocratie et, de l'autre, condamne les comportements sociaux en rupture avec une conception puriste de l'islam au détriment de la liberté de conscience. C'est pourquoi, les islamistes sont plus à l'aise avec le paradigme de la démocratie qu'avec celui des droits de l'homme.

BIBLIOGRAPHIE

ADDI, L.

1994 – « Algérie aux sources de la confrontation armée », *L'islamisme les dossiers de l'état du monde* : 92-97.

AGOUTI, M.

2007 – « Analyse : Saâd Eddine El Othmani, l'homme à travers ses dires (2^e partie) », *Justice et Développement* : 4.

AL BANNA, H.

2005 – *L'Ensemble des Épîtres de l'Imâm Al-Banna* (en arabe), édition augmentée et revue, Égypte, Dâr al-kalima li nachr wa al-tawzî'.

AL OTHMANI, S.

2006 – *Pour un Maroc authentique et démocratique*, Maroc, Palmarès.

2008 – « La religion et la politique : distinction et non séparation (en arabe) », *Parti de la Justice et du Développement, la discussion politique* : 69-91.

AL TALIDI, B.

2008 – *Mémoire du mouvement islamiste marocain* (en arabe), Rabat, Tûb Barîs, 2, Parti de la Justice et du Développement. Contribution à l'édification du discours (en arabe), document personnel.

AYARI, M. B.

2009 – « Tolérance et transgressivité : le jeu à somme nulle des gauchistes et des islamistes tunisiens », *L'Année du Maghreb*, V : 183-203.

BECKER, H. S.

2002 – *Les Ficelles du métier. Comment conduire sa recherche en sciences sociales*, traduction de l'anglais par Jacques Mailhos révisée par Henri Peretz, Paris, La Découverte.

BELAL, Y.

2009 – « L'usure des oppositions islamistes au Maroc », *L'Année du Maghreb*, V : 59-74.

BENKIRANE, Y.

2009 – « La normalisation politique de l'islamisme dans le royaume chérifien. Généalogie et pratiques du Parti de la Justice et du Développement », *Revue Averroès*, I : 1-16.

BENNANI-CHRAÏBI, M. & FILLIEULE, O.

2003 – *Résistances et protestation dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po.

BERRADA, H.

2006 « Faut-il faire confiance aux islamistes ? », Interview de Saad Eddine el-Othmani, *Jeune Afrique*, 4 avril, <<http://www.jeuneafrique.com/Article/LIN02046fautisetsim0>>.

BOURDIEU, P.

2002 – *Questions de sociologie*, Paris, Les Éditions de Minuit.

BOURQUIA, R., DARIF, M. & EL AYADI, M.

2005 – *État, monarchie et religion*, Rabat, Les Cahiers bleus.

BRÉCHON, P.

1999 – *Les partis politiques*, Paris, Montchrestien.

BURGAT, F.

1995 – *L'islamisme au Maghreb : la voix du Sud*, Paris, Payot.

2002 – *Modernizing Islam. Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East*, London, Hurst & Compagny.

2006 – « Les mobilisations politiques à référent islamique », in E. PICARD (ed.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin : 79-99.

2007a – *L'islamisme en face*, Paris, La découverte.

2007b – « L'islam des uns et l'islamisme des autres », *Institut européen des sciences religieuses*, version 2-29 mai : 1-6.

DE BIÈVRES, C.

1994 – « Soudan. Les Frères musulmans au pouvoir », *L'islamisme, les dossiers de l'état du monde* : 133-139.

DHARIF, M.

1999 – *Les islamistes marocains* (en arabe), Casablanca, Matba'at annajâh al-jadîda.

DOBRY, M.

1992 – *Sociologie des crises politiques. La dynamique des mobilisations multisectorielles*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques.

ESPOSITO, J. (ED.)

1983 – *Voices of Resurgent Islam*, London, Oxford University Press.

FERJANI, M.-C.

1991 – *Islamisme, laïcité et droits de l'homme*, Paris, L'Harmattan.

2005 – *Le politique et le religieux dans le champ islamique*, Paris, Fayard.

FERRY, J.-M.

2002 – *Valeurs et normes. La question de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

2006 – *Europe, la voie kantienne. Essai sur l'identité postnationale*, Paris, Cerf (« Humanités »).

FRANÇOIS, B., LAGROYE, J. & SAWICKI, F.

2006 – *Sociologie politique*, Paris, Presses de Sciences Po-Dalloz.

GARDET, L.

2002 – *L'Islam. Religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer.

GEERTZ, C.

1986 – *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.

1992 – *Observer l'islam. Changements religieux au Maroc et en Indonésie*, Paris, La Découverte.

GEISSER, V., KARAM, K. & VAIREL, F.

2006 – « Espaces du politique. Mobilisations et protestations », in E. PICARD (dir.), *La politique dans le monde arabe*, Paris, Armand Colin : 193-213.

HAENNI, P.

2005 – *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris, Éditions du Seuil.

HIBOU, B.

2011 – *Anatomie politique de la domination*, Paris, La Découverte.

KEPEL, G.

1991 – *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Paris, Éditions du Seuil.

MOHSEN-FINAN, K. & ZEGHAL, M.

2006 – « Les islamistes dans la compétition politique. Le cas du Parti de la Justice et du Développement au Maroc », *Revue française de science politique*, 56 : 79-119.

OBADIA, L. & ADDI, L.

2010 – *Clifford Geertz. Interprétation et culture*, Paris, Archives contemporaines.

OFFERLÉ, M.

2006 – *Les partis politiques*, Paris, PUF.

RAÏSSOUNI, A.

2010 – *Introduction aux buts de la religion musulmane* (en arabe), Rabat, Dar Al Salami.

ROY, O.

1992 – *L'échec de l'islam politique*, Paris, Éditions du Seuil.

2001 – *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette Littératures.

SEILER, D.-L.

2003 – *Les partis politiques en Occident. Sociologie historique du phénomène partisan*, Paris, Ellipses.

SMAOUI, S.

2009 – « La probité comme argument politique. La campagne du Parti de la Justice et du Développement à Hay Hassani (Casablanca) », in L. ZAKI (dir.), *Terrains de campagne au Maroc. Les élections législatives de 2007*, Tunis, IRMC ; Paris, Karthala : 275-299.

TOURABI, A. & ZAKI, L.

2011 – « Maroc : Une révolution royale ? », *Mouvements des idées et des luttes*, 66, Paris, La Découverte.

TOZY, M.

1999 – *Monarchie et islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po.

ZEGHAL, M.

2005 – *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*, Casablanca, Éditions Le Fennec.

NOTES

1. Le mouvement du 20 février est né, à l'origine, à l'initiative de blogueurs marocains. Indépendant d'un parti politique en particulier, il regroupe néanmoins des acteurs familiers de l'activisme sociopolitique, notamment au sein de mouvements d'extrême gauche et d'associations en tout genre.

2. Dans la littérature qui traite de la question de l'usage de la référence à l'islam en politique, il existe généralement deux sortes de qualification ou de dénotation synonymiques pour en rendre compte : soit islamisme soit islam politique. Avant de revenir par la suite plus en détails sur les controverses définitionnelles voire idéologiques auxquelles elles ont donné lieu, à compter du milieu du XX^e siècle, il convient ici, au moins à titre provisoire et à des fins didactiques, d'en donner une définition qui soit, du point de vue axiologique, la plus neutre possible ; à savoir, comme le suggère le politiste suisse Patrick HAENNI (2005 : 8) : « L'islamisme est un mouvement social se situant dans la postérité de Hassan al-Banna, le fondateur des Frères musulmans. Il porte une ambition globale de réforme des institutions de l'État fondée sur la volonté de restaurer la préséance des catégories religieuses dans l'espace public et de construire une alternative à la modernité occidentale [...]. »

3. Nous recourrons, à l'appui de notre thèse principale s'agissant de l'évolution du discours et des représentations des islamistes, à la théorie des champs de Pierre Bourdieu. Cependant, nous tâcherons, autant que faire se peut, de la compléter, de la préciser et de l'enrichir par l'apport théorique d'autres champs disciplinaires au premier rang desquels l'anthropologie et la philosophie, pour élargir les angles de perception analytique de notre objet. Pour le sociologue français, « les champs se présentent à l'appréhension synchronique comme des espaces structurés de positions (ou de postes) dont les propriétés dépendent de leur position dans ces espaces et qui peuvent être analysées indépendamment des caractéristiques de leurs occupants (en partie déterminées par elles) » (BOURDIEU 2002 : 113).

4. Parmi les logiques situationnelles, il y a lieu notamment de parler « d'autonomie des secteurs » sociaux ou de « logique des champs » respectivement empruntées à Michel DOBRY (1992 : 108-110) et Pierre BOURDIEU (2002).

5. En nous appuyant sur les outils théoriques de la sociologie des partis politiques, et sur les distinctions apportées à ce titre par Daniel-Louis SEILER (2003), entre projet (« élément constant et invariant »), idéologie (construction d'une vision de la société jouant avant tout sur les registres de l'émotion, de l'affect et de l'imagination par lesquels elle cherche à agir sur elle), doctrine (« rationalisation des motifs, du bien fondé de l'idéologie » sur la base des stratégies de la communication et de la rhétorique politique) et programme

(l'offre ou propriété politique) du parti, il est possible d'apprécier plus en profondeur les évolutions réelles ou supposées des islamistes à la lumière de la compétition pour des positions de pouvoir dans laquelle ils sont engagés. Nous verrons dans le cas du PJD que la doctrine a pris le pas sur l'idéologie appréhendée dorénavant en mode mineur.

6. Compte tenu du cadre limité de la présente étude, nous ne pourrions que toucher du doigt les réseaux de sociabilité du personnel politique dirigeant du parti qui nous occupe, en nous appuyant, en partie seulement, sur la nature de leurs représentations originelles du monde, les évolutions réelles ou supposées, sans pouvoir néanmoins mettre à nu tous les détails de leurs itinéraires militants.

7. Nous dirons, dans le corps du développement, en quoi le concept philosophique de « faillibilisme » tel que utilisé par Jean-Marc Ferry notamment qui s'inspire en cela grandement de la philosophie de ce qui fut naguère son maître en Allemagne, Jürgen Habermas, est heuristique. Nous retiendrons déjà à ce stade l'idée que certains acteurs de l'islamisme sont passés, en l'espace de deux décennies, d'une conception « absolutiste » (dans le sens d'un absolu qui ne tolère pas la contradiction ou la controverse) de la morale en religion à une conception relativiste qui accepte la *disputatio* et la déstabilisation. Ils ne s'estiment plus être les détenteurs de la vérité.

8. Nous entendons par « transcourants », des éléments de doctrine et de culte qui peuvent emprunter à la fois à l'islam sunnite et chiite.

9. Si nous voulions être encore plus scrupuleux, nous devrions souligner également, que l'expression religion musulmane ou islamique, tait complètement la diversité de courants ou obédiences que la foi musulmane recèle.

10. Bien que Mohamed-Chérif Ferjani utilise ce terme pour suggérer que d'autres personnes l'emploient volontiers en référence à un islam idéologisé, il est nécessaire de relever que, étymologiquement, il renverrait au christianisme, correspondant, de surcroît, à un fait politico-religieux bien précis.

11. Des amalgames, entres autres, entre islam et islamisme d'un côté et islamisme et radicalisme ou violence d'un autre côté, figurent dans des usuels connus et consultés par tous, par ailleurs réputés sérieux, tels que le Larousse 2010 à titre d'exemple, dans lequel on peut lire, respectivement aux rubriques « islam » et « islamisme » ce qui suit : « 1/ (islam) Religion des musulmans [...]. Le Coran, révélé à Mahomet par Dieu (Allah) est, avec la Tradition, le fondement de la vie religieuse et politique [...]. (islamisme) vieilli : Religion musulmane ; islam. Désigne, depuis les années 70, les courants les plus radicaux de l'islam qui veulent faire de celui-ci non plus essentiellement une religion, mais une véritable idéologie politique par l'application rigoureuse de la charia et la création d'États islamiques intransigeants. »

12. Nous nous intéressons essentiellement aux dirigeants, entendus comme « titulaires des positions de pouvoir les plus apparentes, celles que donne à voir l'organigramme officiel du parti », ceux qui ont acquis « un bâton de maréchal récompensant de bons et loyaux services » et sont, en tant que tels, devenus des professionnels de la politique (OFFERLÉ 2006 : 65). En effet, si nous voulons apprécier à leur juste valeur les évolutions idéologiques des mouvements islamistes contemporains, il nous faut suffisamment de recul historique. À ce titre, il est indispensable de se concentrer essentiellement sur leurs élites et leurs parcours dessinés sur plusieurs années voire plusieurs décennies.

13. Bien que le Mouvement unicité et réforme (MUR) dont est issue, tant historiquement qu'idéologiquement, une majorité de membres du PJD, soit important, au niveau de la

propagande du parti, nous nous attarderons dans cet article uniquement sur le parti islamiste, en raison du cadre limité qui est le nôtre. Il est certain qu'il existe une collaboration militante et idéologique étroite entre les deux structures qui se répartissent les tâches respectives : prédication pour la première, politique pour la seconde.

14. Sans vouloir systématiquement soupçonner ou déceler un double discours chez les islamistes, nous pouvons néanmoins suggérer, pour le cas du PJD en tous les cas, que le devoir d'inventaire n'a jamais été mené jusqu'à son terme. En effet, l'idéologie des Frères musulmans et son héritage, telle que déposée dans les œuvres de al Banna et Qutb, n'a jamais véritablement été discutée par les islamistes marocains, de façon officielle, profonde et contradictoire signifiant clairement les prises de distance avec la matrice. Il est donc toujours permis de douter de la sincérité des islamistes marocains.

15. D'ordinaire, l'expression « parti politique » n'est utilisée telle quelle que par les commentateurs ou les acteurs politiques qui désignent, par là, dans leurs discours, les partis politiques en général ou des partis tiers. Or, dans le cas du PJD, il ressort cette volonté permanente, qui peut à certains égards paraître fébrile, d'user d'un quasi pléonasmе « parti politique » pour s'auto-désigner et s'affranchir de la sorte, de l'accusation toujours sous-jacente de passer pour un mouvement politico-religieux avec des objectifs essentiellement religieux pour ne pas dire théocratiques.

16. Nous commenterons l'usage et les implications de ce terme qui prennent une tournure particulière pour les acteurs qui nous occupent, lesquels introduisent une différence qualitative entre les vocables « séparation » et « distinction » des ordres politique et religieux, alors que pour notre part, nous utiliserons, l'un et l'autre de façon neutre. Al Othmani et ses confrères préfèrent nettement le second au premier car il revêtirait des nuances décisives au plan de la nature de leur engagement politique.

17. Dans le texte cité, l'auteur Bilal Al-Talidi, enseignant, journaliste, chercheur et membre du PJD, suggère que « l'interdiction de la mixité sur les plages marocaines » devrait moins procéder *ex cathedra* d'une décision politique que d'une revendication populaire forte qui serait ensuite susceptible d'être prise en compte par les législateurs à des fins de prohibition éventuelle.

18. Entretien avec Lahcen Daoudi, député PJD, 2006.

19. Nos italiques.

RÉSUMÉS

Résumé

L'islamisme (ou islam politique) au même titre que l'islam est une construction sociale d'acteurs situés dans l'espace et le temps et mus par toutes sortes de représentations auxquelles ils souhaitent donner une consistance pratique. De la même manière qu'il est inapproprié de parler de l'islam au singulier, compte tenu de la diversité des modes d'appartenance et d'identification à cette religion (ou philosophie de l'existence), il est tout aussi inconvenant de parler de l'islamisme au singulier. En effet, même si l'islamisme consiste en une politisation (conflictuelle) de l'islam qui s'abreuve généralement aux mêmes sources doctrinales, c'est-à-dire

essentiellement dans les œuvres des Frères musulmans d'Égypte mais pas seulement, il n'en demeure pas moins tributaire, dans la forme qu'il prendra, de facteurs historique et politique à chaque fois spécifiques selon les pays concernés. Tout comme les grandes idéologies séculaires telles que le socialisme et le libéralisme, après des décennies, l'islamisme ou l'islam politique, connaît, partout où il s'est implanté, un phénomène de reconfiguration (terme préféré à ceux d'« échec », de « déclin » ou de post-islamisme) de son idéologie, successive à la crise de sens et de projet qui le traverse, notamment à l'épreuve de l'expérience parlementaire. L'expérience des islamistes marocains du PJD en est une parfaite illustration.

Denominative Categories of Islam in Light of an Evolving Object

In the same manner as islam itself, islamism (or political islam) is a social construct, produced by actors situated in a specific time and space, and moved by representations of various sorts to which they wish to give substance in practice. In the same manner in which it is inappropriate to speak of islam in the singular, in light of the diversity of ways of belonging to and identifying with this religion (or philosophy of existence), it is equally unsuited to speak of islamism in the singular. Indeed, even if islamism consists of a (conflictual) politicization of islam that generally draws on the same set of doctrinal sources, that is, essentially but not exclusively in the works of the Muslim Brothers of Egypt, it is no less shaped by historic and political factors which are in each case specific to the country in question. Like the grand secular ideologies such as socialism and liberalism, islamism or political islam is, several decades on, undergoing a phenomenon of reconfiguration (a term which is preferable to "failure", "decline", or "post-islamism") in those places where it has taken root. This process follows on a crisis of meaning and objectives, provoked in large part by parliamentary experience. The experience of Moroccan islamists belonging to the PJD is a perfect illustration of this phenomenon.

INDEX

Mots-clés : Maroc, champ politique, islam, islamisme, nationalisme, Parti de la justice et du développement (PJD)

Keywords : Morocco, Political Field, Islam, Islamism, Nationalism, Parti De La Justice Et Du Développement (PJD)

AUTEUR

HAOUËS SENIGUER

IEP de Lyon, GREMMO-UMR 5195-Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon.