

## **Faire communauté**

### **Politique, charisme et religion au sein du Hirak du Rif**

**Hamza Esmili**

Centre Maurice Halbwachs (ENS-EHESS-CNRS)

Comment comprendre la violence de la répression<sup>1</sup> opposée par l'État marocain au Hirak du Rif ? En miroir, quelle(s) explication(s) à la profondeur et la ténacité du mouvement qui embrase la région ? Car depuis la mort de Mohsine Fikri<sup>2</sup> le 28 octobre 2016, et malgré la réponse sécuritaire massive que lui oppose l'État, le Hirak ne faiblit pas. Son ancrage est fort dans la réalité de la région dont il réinvestit la langue<sup>3</sup> et la mémoire, et ses « formes protestataires<sup>4</sup> » semblent dépasser le cadre traditionnel des contestations que connaît ordinairement le pays.

---

1. Plusieurs centaines d'arrestations ont été menées (donnant lieu à de lourdes peines d'emprisonnement) tandis que deux manifestants sont morts depuis le début du mouvement. Al Hoceïma, centre de la contestation, voit ainsi le déploiement de 25 000 policiers pour une population totale de 50 000 habitants.

2. Mohsine Fikri, vendeur de poisson à Al Hoceïma, est mort broyé dans un camion-benne à ordures alors qu'il tentait d'y récupérer sa marchandise saisie par un commissaire de police.

3. Le rifain est l'une des trois variantes marocaines de l'amazigh.

4. Ce terme est utilisé par les Rifains pour désigner les multiples modalités de la contestation apparues dans le sillage du Hirak.

En effet, la forte capacité de mobilisation dont fait montre le Hirak n'est pas chose commune dans l'histoire contemporaine marocaine : à l'exception de quelques figures limitées<sup>5</sup>, la rupture entre le champ politique (tant dans sa fraction partisane<sup>6</sup> que militante<sup>7</sup>) et le reste de l'espace social paraissait largement consommée au cours des dernières années. Ainsi, si la dernière vague protestataire d'importance<sup>8</sup>, le Mouvement du 20 février<sup>9</sup>, a bien bénéficié à ses débuts d'une dynamique large, l'investissement rapide de la mobilisation par une classe militante de carrière a contribué à réinscrire le mouvement dans les champs politiques institués<sup>10</sup>. Discours revendiquant le seul changement constitutionnel et la tenue d'élections libres, négociations entre organisations militantes, désarticulation entre forme contestataire et espace public, autant de causes et effets enchevêtrés qui devaient aboutir, dès la fin de l'année 2011<sup>11</sup>, au délitement de la mobilisation de masse.

---

5. Évoquons ainsi le cas de la confrérie politico-religieuse Al Adl wa Al Ihsane (Justice et bienfaisance) à l'assise populaire importante.

6. Citons, à titre illustratif, la transformation de l'Union socialiste des forces populaires, anciennement fortement implantée en milieu urbain populaire, en parti de notables. Voir Mounia Bennani-Chraïbi, « "Hommes d'affaires" versus "profs de fac". La notabilisation parlementaire d'un parti de militants au Maroc », *Revue internationale de politique comparée*, vol. 15, n°2, 2008, pp. 205-219.

7. Montassir Sakhi et Hamza Esmili, « Comprendre et agir, appel à un autre Maroc : créer les conditions d'un nouveau mouvement social », *Contretemps*, 7 mai 2015 <https://www.contretemps.eu/comprendre-et-agir-appel-a-un-autre-maroc-creer-les-conditions-dun-nouveau-mouvement-social/>.

8. Le terme « d'importance » est pourtant réducteur, de nombreuses protestations localisées, Imidar et Sidi Ifni en tête, ayant établi une relation organique entre la forme protestataire et l'espace social qui en est le cadre.

9. Le Mouvement du 20 février est le principal organe de contestation né dans le sillage du Printemps arabe au Maroc, nommé d'après la première de ses manifestations, le 20 février 2011.

10. Abdellah Tourabi et Lamia Zaki, « Maroc : une révolution royale ? », *Mouvements*, vol. 66, n°2, 2011, pp. 98-103.

11. Des manifestations du Mouvement du 20 février, à l'audience plus confidentielle, ont cependant perduré depuis.

*Je jure par Allah le très haut et le très puissant*  
*Je jure par Allah le très haut et le très puissant*  
*Je jure par Allah le très haut et le très puissant*  
*Que nous ne trahirons pas*  
*Que nous ne marchanderons pas*  
*Que nous ne vendrons pas*  
*Notre cause*  
*Même s'il nous en coûte notre vie*  
*Vive le Rif*  
*Vive le Rif*  
*Vive le Rif*  
*Que ne vive qui le trahit*  
*Que ne vive qui le trahit*  
*Que ne vive qui le trahit*

C'est par ce serment que débute chacune des manifestations du Hirak, repris en chœur par les manifestants, bras droits levés, au centre des places publiques des villes et villages du Rif.

De son jeune frère, un participant au mouvement dit, un soir d'été 2017, qu'il « *sort sans se préoccuper des conséquences, sans attendre quelque chose de particulier, de manière autonome, juste parce qu'il a prêté serment* ». De fait, la superposition de l'engagement subjectif, du collectif en mouvement et de la relation au territoire est ici manifeste : dans le contexte spécifique au Hirak du Rif, chacun de ces termes se réfléchit dans les deux autres ; six ans après le Mouvement du 20 février, les solidarités esquissées au cours de la mobilisation dans le Rif semblent largement autonomes par rapport au champ militant institué.

C'est bien cette configuration extra-ordinaire que le présent article vise à interroger : « *histoire du temps présent* » par les hypothèses qu'il formule, alors même que le mouvement et sa répression sont encore d'actualité, le travail sociologique vise à mettre en lumière les mobilisations de ressources symboliques qui permettent la constitution d'une totalité contestataire. Il fait usage pour cela des observations et entretiens réalisés au cours d'une enquête

ethnographique<sup>12</sup> centrée sur le Hirak et la ville d'Al Hoceïma. Face aux discours institutionnels, *praxis* et sens vécus font office de contre-récit, seuls à même de révéler la portée historique du mouvement, en d'autres termes, d'éclairer ce que le Hirak *fait* à la société dans laquelle il prend place.

Car, au-delà de sa fonction directement revendicative, le discours à l'œuvre au sein du Hirak est celui qui permet la mobilisation unanime d'un espace social, par-delà les champs sociaux spécifiques, fondant une forme nouvelle de contestation. Nous verrons que l'unanimité du Hirak se traduit autant qu'il est rendu possible par le réinvestissement des formes religieuses (Islam populaire) et culturelles (amazighité et tribalisme) qui en imprègnent le discours et en jalonnent la critique sociale. On en trouve la forme la plus aboutie dans la figure charismatique de Nasser Zefzafi, *amghar*<sup>13</sup> du Rif.

### Désactiver le champ militant : la quête de l'unanimité

Si « Hirak » est bien le référent par lequel les manifestants désignent la contestation qui traverse le Rif depuis un an, le mot est pourtant parfaitement indifférencié : en arabe, il ne signifie rien d'autre que « le mouvement ». D'ailleurs, si la double signification du déplacement physique et de la formation politique y est également contenue, ce dernier sens est traditionnellement rendu par « *haraka* » — issu de la même racine (c'est ainsi, par exemple, que se disent « Mouvement du 20 février » ou « Mouvement populaire », un parti historique de gouvernement du pays). Ici, la différence sémantique n'est pas anodine : elle traduit la réalité pratique du Hirak, bien moins une organisation autonome et différenciée au sein de l'espace social rifain qu'une tendance à l'action, fluide, le traversant.

---

12. Cette enquête a été menée au cours du mois de juillet 2017 en collaboration avec Montassir Sakhi. Les analyses que nous développons ici sont tributaires du travail que nous conduisons en binôme, sur ce sujet comme sur bien d'autres. Un carnet d'observation faisant suite à cette enquête a été publié sur le site de la revue *Émancipations*. Voir Montassir Sakhi et Hamza Esmili, « Carnet d'observation du Hirak », *Émancipations*, juillet 2017, <http://taharour.org>

13. L'*amghar* est un chef traditionnel au sein de la tribu amazigh.

Est-ce à dire que le mouvement s'est construit en indépendance absolue par rapport aux dynamiques militantes qui lui ont préexisté dans la région<sup>14</sup> ? Non, bien sûr, certains parmi les manifestants étaient issus de structures politiques institutionnelles, quelques organisations ont appelé à la mobilisation et des assemblées générales — pratique militante par excellence<sup>15</sup> — ont été tenues au début du Hirak. La désactivation de l'autonomie du champ politique au cours du mouvement (et de sa fonction structurelle de monopole du discours) est moins liée à la mise à l'écart d'individus identifiés comme militants de carrière (même si elle fut pratiquée en certains cas) qu'à l'institution d'une relation nouvelle entre la forme contestataire et l'espace social. De fait, les premiers temps du Hirak virent s'affronter deux logiques concurrentes : la première, liée au champ militant et à ses courants politiques institués (militants proches du Mouvement culturel amazigh (MCA), factions estudiantines, républicains rifains se réclamant de Moulay Mohand<sup>16</sup>, fractions de l'extrême-gauche historique, etc.), la seconde, poussant la revendication d'apolitisme jusqu'au refus radical de toute forme de détention instituée de la parole.

Selon un participant au Hirak, originaire d'Imzouren (petite ville à une vingtaine de kilomètres d'Al Hoceïma), « *dans les mouvements précédents, il y en avait déjà qui mettaient leur main là* (il met une main sur la taille et l'autre en direction de l'horizon, imitant la posture de l'orateur) *et se mettaient à dire : "les sociétés impérialistes, les classes laborieuses", tous ces termes de l'université, mais le peuple ne comprenait pas* ». De fait, passés les premiers mois de la mobilisation, c'est bien la seconde tendance, opposée au champ militant institutionnel, qui triomphe au sein du Hirak. « *Nasser, dit un*

---

14. Voir Pierre Daum, « Les jeunes du Rif renouent avec la révolte », *Le Monde diplomatique*, vol. 703, n°10, 2012, pp. 16-17.

15. Nous entendons par là que les différentiels de capitaux, culturel comme militant (au sein desquels la dimension genrée est évidemment présente), sont lourdement opérants au sein des assemblées générales, donnant le monopole du discours à ceux qui « peuvent » parler. Voir Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard, 1982.

16. Moulay Mohand est le nom que donnent les Rifains à Abdelkrim al-Khattabi, résistant au colonialisme et fondateur de la République du Rif (1921-1927).

autre participant, *a pris sur lui d'élaborer un nouveau discours, qui soit compréhensible pour tous, et que tous puissent s'y voir, du bourgeois au pauvre en passant par les classes moyennes. Si tu viens parler en tant que personne, tu es le bienvenu, mais si tu viens avec une affiliation politique ou estudiantine, pas la peine* ». Apparaît ainsi un premier élément pour l'analyse de la relation esquissée entre le HIRAK et l'espace social rifain : la désactivation du champ militant est liée, au moins en partie, à l'émergence d'une figure charismatique, celle de Nasser Zefzafi.

Poursuivons cependant la phénoménologie du HIRAK. À l'apparent apolitisme du mouvement (c'est-à-dire le refus de l'inscription de la forme protestataire dans le champ politique) s'ajoute le fait que le HIRAK s'est constitué, au moins discursivement, sur la revendication du dépassement des classes sociales comme forme de stratification du tissu collectif. Ce qu'exprime A., jeune garçon de café qui participe au mouvement : *« Ce HIRAK, si ça avait juste les classes laborieuses, ça aurait échoué. Dans les expériences militantes, il ne faut surtout pas séparer les classes laborieuses des classes moyennes, sinon ça ne marche pas. Ici, à Imzouren, tu peux trouver un bourgeois qui a des milliards de projets, il ferme ses boutiques et va participer au mouvement. »*

Si les analyses sociologiques futures indiqueront dans quelle mesure ce dépassement des classes sociales au cours de la mobilisation est réel, sa simple irruption discursive indique le refus de l'inscription du HIRAK dans des champs sociaux spécifiques. Selon un autre participant au mouvement, employé d'hôtel à Al Hoceïma, *« les pêcheurs, les artisans, les commerçants, les taxis, les fonctionnaires, les professeurs, les administratifs, les employés de banque, tout le monde a participé »*. Car la revendication de l'apolitisme, qui permit aux premiers temps du HIRAK le contournement du champ militant institué, s'est accompagnée de la recherche de l'unanimité<sup>17</sup> : *« ici*

---

17. Sur la notion d'unanimité dans les moments révolutionnaires, ici dans le cas syrien, voir Adam Bacsko, Gilles Dorronsoro et Arthur Quesnay, *Syrie, anatomie d'une guerre civile*, Paris, Éditions du CNRS, 2016.

*on a encore cet esprit d'unité : tamounit nous disons en rifain, c'est-à-dire l'unité. Nous nous ressentons encore comme un tout ».*

C'est également ainsi qu'il faut saisir la rédaction d'un cahier de doléances au cours des premiers mois du mouvement : débattu collectivement, essentiellement fondé sur des demandes de redistribution, il fut le pendant revendicatif de la construction d'une totalité militante au sein de l'espace social rifain. Le premier des objectifs du cahier de doléances fut de constituer un socle revendicatif bas, tout du moins dans le discours, à même de fédérer l'ensemble de l'espace social rifain. La protestation paraît moins ambitieuse (elle ne semble revendiquer que la construction d'une université et d'un centre d'oncologie<sup>18</sup>, l'amélioration du réseau routier, etc.) que le plan gouvernemental pour la région, pompeusement intitulé « *Al Hoceïma, phare de la Méditerranée* ».

De fait, le décalage entre la profondeur sociale du Hirak et le caractère modéré des revendications n'est qu'apparent. Quoique le champ militant ait pour fonction structurelle le monopole de la parole, cette dernière a été contournée comme unique modalité de la critique du réel. Il apparaît ainsi que la radicalité du mouvement est moins à rechercher dans le discours que dans les formes de pratiques contestataires collectives et subjectives opposées au pouvoir d'État qui se déploie en réaction à la protestation.

## **Réinvestir le territoire**

Le mouvement du Hirak combine refus du monopole militant du discours et mobilisation unanimiste, l'ensemble s'incarnant physiquement en une pratique inédite dans le répertoire d'actions

---

18. Il nous faut cependant relever que cette revendication est plus politique qu'il n'y paraît : il semble en effet que le taux élevé de cancers observé dans la région soit lié à l'usage de gaz chimiques par la coalition franco-espagnole (dirigée par le *caudillo* Franco et le maréchal Pétain) qui sonna le glas de la République du Rif. L'utilisation d'armes chimiques semble également attestée dans la répression de la rébellion du Rif en 1958-1959. Voir Vincent Courcelle-Labrousse, « La guerre du Rif (1921-1926) », dans *Histoire de l'Algérie à la période coloniale 1830-1962*, La Découverte, 2014, pp. 451-457.

collectives contestataires au sein de l'espace social marocain, celle du *chen-ten*. Face à la répression de plus en plus systématique, et averti des risques de récupération du mouvement par les officines politiques, c'est encore Nasser Zefzafi qui interrompt la tenue des assemblées générales pour investir une modalité nouvelle de mobilisation : l'appel, sur les réseaux sociaux, à manifestation instantanée et éphémère en des points aléatoires de la ville. Lorsque la vague d'arrestations décimera les rangs du mouvement, la pratique du *chen-ten* permettra à ce dernier de perdurer dans le temps et l'espace : dans les rues des quartiers populaires, au centre des places publiques ou sur les plages, chacun peut appeler à manifester et être ainsi rejoint par les badauds. « *Le frère Nasser, il disait imouzza, c'est-à-dire que le Hirak allait rendre fou le Makhzen*<sup>19</sup>. *Il y a tous les jours des formes protestataires nouvelles, ils mettent des barrages, et la chaîne cloutée ! Tu ne passes pas ! Comme l'aïd ! Mais à la fin ils sont obligés (de laisser passer), parce que le Hirak populaire mobilise des foules populaires immenses. Le Hirak, c'est une idée dont c'est l'heure. Tu ne peux plus la retarder* », dit un jeune participant au Hirak d'Imzouren.

De fait, si la pratique du *chen-ten* semble d'abord avoir une visée pratique — le contournement de la militarisation croissante de la région au cours des premiers mois de l'année 2017 — elle indique également l'optique territoriale dont est imprégné le mouvement. À l'inverse des formes protestataires historiques au sein de l'espace social marocain<sup>20</sup>, la relation à l'espace public devient un enjeu durable de la lutte face aux structures d'État : passage de la ritualisation de la protestation à des manifestations multiformes, éphémères et instantanées, contestant ainsi en profondeur la gestion territoriale étatique de l'espace rifain. Ce dernier point est attesté par la réaction même du pouvoir central : comprenant le risque de perte de contrôle sur l'espace, la sur-militarisation de la région s'accompagne

---

19. Le Makhzen est un terme historique désignant traditionnellement l'administration royale. Par extension, il désigne indistinctement les différents corps étatiques.

20. Une fois encore, le propos gagnerait à être nuancé en prenant en compte les protestations d'Imidar, de Sidi Ifni, de Zagora ou encore de Gdim Izik, toutes étroitement liées à la réalité de ces territoires.

d'un ensemble complexe de techniques anti-insurrectionnelles visant à contenir tout regroupement suspect et à faire symboliquement montre de la souveraineté étatique.

Par ailleurs, si l'espace urbain est le théâtre de formes diffuses d'occupation, le HIRAK constitue également un moment de reconstruction des rapports spatiaux au sein du Rif rural, comme le montre la cartographie des protestations qui s'y déclenchent alors. L'absence de centralisation du mouvement, due à la désactivation du champ militant, fonde des protestations à la fois autonomes, ancrées dans la localité et liées les unes aux autres par le HIRAK. Le mélange de revendications générales (la fin de la marginalisation de la région, la levée de la militarisation, une meilleure redistribution des ressources) et de multiples causes locales, notamment liées aux cas fréquents d'expropriation foncière, permet d'articuler les territoires au sein de la totalité contestataire, phénomène qui amplifie l'ouverture des figures du mouvement aux différentes dynamiques qui naissent alors à l'échelle régionale.

Plus généralement, les rapports institués entre ces différentes dynamiques contestataires élargissent la territorialité du mouvement. Des « pèlerinages<sup>21</sup> » (l'expression et sa teneur religieuse ne sont évidemment pas anodines) affluent sur les lieux des protestations, donnant au trajet lui-même une dimension critique : les processions sont ainsi régulièrement attaquées par la force publique tandis que sont mises en place des stratégies de contournement des grands axes routiers et de protection des manifestants par les locaux au sein des villages traversés. « *On ne reconnaissait plus ce qui était Imzouren, ou Al Hoceïma... Tout le Rif, pour nous c'était pareil. Si le HIRAK appelait à une mobilisation à Al Hoceïma, nous partions tous en pèlerinage à Al Hoceïma. Si le HIRAK avait une station à Imzouren, on allait tous à Imzouren. À Ladaouar, nous allions à Ladouar. À Temsama... partout nous allions* » (un participant).

---

21. Nous traduisons le terme arabe « hajj ».

## **Le Hirak, une expérience subjective totale**

Liant l'unanimité du Hirak aux pratiques du serment et du *chen-ten*, la dynamique des formes protestataires du mouvement, devenues éphémères et éclatées lorsque seront arrêtées ses principales figures, donne à l'engagement subjectif une portée inédite. C'est ainsi que, tout au long de nos entretiens, nous ne cesserons d'être surpris par la profusion des détails que donneront nos enquêtés en faisant le récit de leur expérience du Hirak : dates, lieux, noms, un véritable savoir de lutte semble s'être constitué dans le cadre du mouvement. Les traces de la portée existentielle du Hirak pour ceux et celles qui y ont participé sont à chercher dans la reconstruction d'une mémoire collective, essentiellement structurée autour des luttes et de leur répression passées. En témoigne I., jeune manifestant aujourd'hui emprisonné : « *Avant, nous ne croyions pas les histoires de nos parents autour des bains de sang que commettaient le Makhzen chez nous. On nous avait dit pour 58-59, pour 84 et même avant, pour Abdelkrim. Mais nous n'y croyions pas, ce n'était que de l'encre sur du papier. Ils nous avaient endormis avec la réconciliation, le Maroc de la nouvelle ère, tout ça. Aujourd'hui, nous avons goûté à la vérité.* »

Enfin, le déploiement des subjectivités auquel donne lieu le Hirak est lié au fait d'affronter la souveraineté de l'État (« *la vérité* »). Face à la mise en scène violente du pouvoir, la participation au mouvement devient un devoir qu'exige l'honneur, ce que formule ainsi un participant : « *Les insultes, les pierres à la fenêtre, la terreur, ça, on ne l'acceptera jamais. Ça rend malade ces comportements, c'est notre grand problème. (...) Il n'y a plus de peur chez les jeunes, et même chez les vieux. Le Hirak, c'est comme un devoir. Tu as faim, il faut que tu manges. T'entends un appel à manifester à Al Hoceïma par exemple, il faut que tu participes ! Ceux qui te disaient le Makhzen il va te faire (réprimer) et tout, ils ne disent plus rien. Un vieil homme a fait une déclaration pour dire que nos cœurs sont brisés et que nous remercions Dieu pour le Hirak. C'est la marginalisation,*

*la hogra*<sup>22</sup>, l'exclusion, le racisme qui nous vaut tout cela.» « *Maintenant* (après le Hirak), je ne partirai plus, j'ai changé d'avis. Je suis marié, ma femme est en Belgique, elle fait les démarches pour que j'obtienne les papiers, mais je ne veux pas partir », dit emblématiquement un autre participant au mouvement ayant tenté d'émigrer à plusieurs reprises.

Pour autant, si les coordonnées du mouvement — collectif en mouvement, lutte territoriale et portée subjective — le situent au sein de l'espace social qui en est le cadre, elles n'expliquent pas les liens ainsi noués, notamment en contexte de neutralisation du champ militant. Les rapports qui se nouent dans le Hirak et transforment l'espace social rifain ne peuvent s'appréhender si n'est pas discutée la figure de Nasser Zefzafi, dont le charisme (soit la configuration sociale unique où s'active un ensemble de ressources symboliques) est la condensation des solidarités qui émergent — mais aussi la forme sublimée de la critique adressée par le mouvement au réel.

### **Nasser Zefzafi ou le charisme révolutionnaire**

Revenons ainsi à la pratique du serment (« q'asam ») : forme éminemment emblématique de l'engagement subjectif dans le contexte de répression touchant le mouvement, il est prononcé pour la première fois par Nasser Zefzafi lui-même, qui s'est aussi chargé de sa formulation. C'est également lui qui, souhaitant rompre le champ militant, institua la pratique du *chen-ten* : par le biais de vidéos retransmises en direct sur les réseaux sociaux, Nasser Zefzafi appelle à une manifestation immédiate en un point aléatoire de la ville. Sa popularité dans la région, construite sur les critiques acerbes qu'il formula à l'égard du pouvoir central avant même la mort de Mohsine Fikri<sup>23</sup>, suffit à mobiliser efficacement. Autrement dit, ces deux

---

22. La « hogra » est un terme du dialecte maghrébin désignant l'injustice et l'oppression.

23. Citons également Mortada Iamrachen, autre figure du mouvement : « *Nasser était connu depuis le tremblement de terre de janvier 2016 pour faire des live Facebook, dans toute la région, en rifain et il y disait aux gens qu'il fallait protester et contester nos conditions d'existence, parce qu'elles étaient un peu difficiles, beaucoup même.* »

pratiques (*chen-ten* et serment) reposent sur la configuration symbolique unique qui fait de Nasser Zefzafi non seulement le leader de la contestation (ce en quoi il peut être contesté) mais encore sa figure la plus juste, celle où s'incarne le plus unanimement sa réalité et celle de l'espace social qui l'a vu naître. Un participant, professeur de philosophie de l'un des lycées d'Al Hoceïma, l'exprime ainsi : « *en Nasser Zefzafi, nous nous sommes retrouvés* ». Un autre dira : « *le mouvement était unitaire sans être uniforme, certains étaient en désaccord avec Nasser mais c'était autour de lui que les gens se regroupaient. Le discours que nous avons dans le Hirak, s'il n'était pas issu du langage symbolique et historique des gens, le Hirak n'aurait même pas existé* ».

Ce « *langage symbolique et historique des gens* » est précisément la définition que nous donnons du charisme, et c'est bien la désactivation du champ militant évoquée plus haut qui donne à ce dernier une teneur révolutionnaire. C'est dire qu'ici l'unité de la figure de Nasser Zefzafi (« *c'est autour de lui que les gens se regroupaient* ») est également unité de la communauté que fonde le Hirak traversant l'espace social rifain. Bien au-delà de son corps privé, Nasser Zefzafi est devenu l'incarnation d'une série d'attentes<sup>24</sup> autour de l'être collectif du Hirak<sup>25</sup> — ce dernier étant *figuré* en lui : « *Nasser était donc le bon homme au bon endroit avec le bon discours pour empêcher toute récupération, toute infiltration, quelle qu'en soit l'origine. C'est ce qui a fait réussir le Hirak. En Nasser, j'ai une confiance aveugle. Et pas que moi, dans la rue, tout le monde dit ça. Parce qu'il n'a aucune appartenance et qu'il a prêté serment, ce qui a*

*Quelques instants plus tard (après la mort de Mohsine Fikri), Nasser est apparu, tous attendaient sa venue.* »

24. Nous avons procédé, au cours de nos entretiens, à une tentative d'esquisse de la figure de Nasser Zefzafi comme forme sublimée du Hirak. Nous nous appuyerons dans ce qui suit sur ces récits, parfois complétés par des entretiens que Nasser Zefzafi a donnés à des télévisions locales avant son arrestation. Voir (en langue arabe et amazigh) :

<https://www.youtube.com/watch?v=IiGSorwSHus>,

<https://www.youtube.com/watch?v=yv08PGZP4ZI>,

<https://www.youtube.com/watch?v=nmpr54dk3bA> (consultés le 15 octobre 2017).

25. Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du Roi*, Paris, Gallimard, [1957] 1989.

*conduit à la confiance des gens et aussi à ce que lui-même ne vende pas la cause* » (un participant).

Il est vrai que la figure de Nasser semble moins comparable aux structures politiques et symboliques modernes du Maroc postindépendance qu'aux réformateurs moraux de la période précoloniale (et dont la dernière grande incarnation fut le Cheikh Yassine, fondateur de la confrérie politico-religieuse Justice et Bienfaisance). Ainsi, selon le schéma prophétique, Nasser Zefzafi est essentiellement un autodidacte ; non-bachelier, enchaînant les emplois alimentaires, il était au chômage lorsque Mohsine Fikri est décédé : « *Nasser, on s'est tous reconnus en lui. Il vient du peuple, tout le monde connaît sa famille à Diour al Malik*<sup>26</sup> », dit un participant. Si Nasser Zefzafi est de condition modeste, il revendique pourtant des origines prestigieuses<sup>27</sup>, directement liées à l'histoire contestataire de la région : son grand-père fut le ministre de l'Intérieur de la République du Rif, son oncle le directeur de cabinet de Moulay Mohand lui-même tandis que sa famille est issue de la confédération tribale des Ait Ouryaghel<sup>28</sup>, célèbre pour ses faits de lutte face au pouvoir espagnol puis marocain.

### **Célébrer les liens tribaux**

Ainsi, si la généalogie de Nasser Zefzafi assure la continuité entre le Hirak et les luttes passées de la région, la conjugaison charismatique de ses origines populaires et du prestige passé de sa famille (appartenant à une tribu *résistante*) renseigne sur l'économie morale du mouvement. À l'heure où l'appartenance tribale est au

---

26. Quartier populaire d'Al Hoceïma.

27. Ce qui est également le cas de Cheikh Yassine, dont la légitimité est en partie construite sur la double ascendance chérifienne (prophétique) et liée à la résistance au colonialisme français. Voir Montassir Sakhî, « Islam politique au Maroc : fabrique des discours et devenirs militants. Le cas de Jamâ'at al-'Adl wal Ihsâne », mémoire de master 2 à l'Université Paris-Dauphine, 2015.

28. David Montgomery Hart, *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif. An Ethnography and History*, Tucson, University of Arizona Press, 1976.

mieux inopérante<sup>29</sup> comme mécanisme de classement objectif des agents sociaux, au pire folklorisée par les pouvoirs centraux, sa réactivation au sein du Hirak, partant de la figure de Nasser Zefzafi, fait office de rupture dans l'ordre des biens symboliques. C'est précisément parce que la division sociale dont il est ici question (l'appartenance tribale) ne constitue plus un mécanisme de classement des agents qu'elle se révèle capable de fédérer l'espace collectif rifain et au-delà : « *cette tribu (les Ait Ouryaghel), si elle est celle qui résiste, prend sa source dans tout le Rif, et le Rif dans tout le Maroc* », dit un participant.

Autrement dit, les solidarités qui émergent au sein du Hirak et du tissu collectif qui en est le cadre sont moins liées à la position objective dans les rapports de production qu'à la célébration de liens tribaux et historiques (aussi fantasmés soient-ils) permettant la mobilisation unanime de l'espace social. À l'heure où pénètrent au Maroc les formes néolibérales<sup>30</sup> de hiérarchisation des agents sociaux, les solidarités tribales qui transparaissent dans la figure de Nasser Zefzafi devenu *amghar* du Rif contiennent *en l'état* une critique radicale du réel<sup>31</sup>.

Mais la portée critique du réinvestissement des solidarités traditionnelles ne se limite pas à l'unanimisme de l'espace social mobilisé : il fournit une partie de la grammaire protestataire du Hirak. « *Nos valeurs, ce sont d'abord celles de la "touiza"*<sup>32</sup>. Il n'y a qu'à

---

29. Citons un autre participant : « *Bien sûr, l'appartenance tribale n'est plus aussi déterminante qu'elle l'a jadis été. Il n'y a plus pour chaque tribu des amghar ou des aînés, il n'y plus tout ça. Mais, quelque part, il reste quelque chose, pour les Ait Ouryaghel par exemple, qui ont eu un rôle historique important dans la région à travers la lutte contre le colonialisme ou à travers la protection des places, mais également à travers la relation aux autres tribus du Rif. Aujourd'hui, on ne peut plus parler de conflits tribaux, tout ce qu'il reste est une influence.* »

30. Mohamed Oubenal et Abdellatif Zeroual, « Gouverner par la gouvernance : les nouvelles modalités de contrôle politique des élites économiques au Maroc », *Critique internationale*, vol. 74, n°1, 2017, pp. 9-32.

31. L'intérêt pour le « métalangage » de la mobilisation (c'est-à-dire les catégories et les pratiques par lesquelles se réalise la critique) démontre ici son importance cruciale dans la lecture théorique et politique du mouvement.

32. Terme rifain désignant l'esprit de solidarité ancestrale dans la société amazigh.

*voir la solidarité entre les familles de détenus et les gens. L'État essaie d'instiller les valeurs de l'opportunisme et de l'individualisme mais être amazigh, c'est s'y opposer* », dit le frère d'un détenu. Dans le contexte d'appauvrissement de la région, lié aux développements rapides du capitalisme marocain, la revendication à l'amazighité traduit une vision authentique et solidaire du collectif. Ce qu'exprime un participant issu de Ait Bouayach (à une trentaine de kilomètres de Al Hoceïma) : « *nous, les Rifains, nous ne voulons pas devenir comme Tanger où plus personne ne se connaît et où il y a des mendiants plein les rues. À Al Hoceïma nous n'avons jamais eu de bidonvilles et les rues sont sûres, de jour comme de nuit* ».

### **Islam populaire, Islam révolutionnaire**

Le 29 mai 2017, Nasser Zefzafi est arrêté par la police à Al Hoceïma, accusé par le procureur du roi « d'entrave à la liberté de culte ». Trois jours plus tôt, le 26 mai 2017, à l'heure du prêche du vendredi à la mosquée de son quartier, tandis que l'imam dénonçait la *fitna*<sup>33</sup> et excommuniait ceux qui en étaient « responsables », Nasser Zefzafi s'est levé, soutenu par l'assistance, puis a tenu le discours suivant : « *Cet imam encourage la corruption. Ils veulent mettre à genoux le Rif. (Les "Allah Akbar" retentissent dans la salle.) Ces mosquées sont à Dieu et non au Makhzen. S'il avait du courage, celui-là qui se dit Imam, il aurait dit une parole de vérité. (Il s'adresse directement à l'imam.) Je te dis ce qu'Omar (que la bénédiction de Dieu soit sur lui) a dit : "si vous voyez en moi l'injustice, résistez-moi". Tel était le commandeur des croyants ! Allah Akbar. (Des hommes dans l'assistance l'embrassent.) Je jure par Dieu que nous nous battons pour notre dignité. Que veut dire la fitna alors que les gens ont faim, que les jeunes ont été forcés à l'émigration ? Et ils te disent la fitna. Quelle fitna dans ce pays qui se dit islamique et qui expose nos corps au déshonneur ? Nous ne nous agenouillerons que*

---

33. Le terme est issu de la jurisprudence et de l'histoire islamique, la première des *fitna* est celle du conflit pour le pouvoir entre Ali et Mouaya qui aboutit *in fine* au schisme entre chiïtes et sunnites. Dans le contexte actuel, il désigne le « trouble » représenté par le mouvement social.

*devant Dieu ! (Les Allah Akbar retentissent de nouveau.) Dieu a fait de ce HIRAK un mouvement béni et sacré, car il demande le droit à la vie digne. Et cet antéchrist (l'Imam)... Le prophète (prière et salut sur lui) a dit : "pour ma communauté, ceux dont j'ai le plus peur sont les imams falsificateurs". Les voilà ! Mes frères, Omar ibn al Khattab, le commandeur des croyants, celui dont les diables avaient peur, disait : "si vous voyez en moi l'injustice, résistez-moi". (Un homme lance un slogan de manifestation, la foule lui intime le silence.) Ils peuvent m'emprisonner, me tuer, m'égorger, mais vous vous rendez compte de ce que cet imam a dit ? Cet homme, qui est aux ordres du Makhzen, se permet de justifier le viol de nos femmes, l'oppression de nos jeunes et notre emprisonnement au nom même de la religion. Mais la religion est innocente de ses paroles : l'Islam est venu pour combattre la corruption et l'oppression. Que Dieu vous protège<sup>34</sup>. » Nasser Zefzafi est alors accompagné à l'extérieur de la mosquée par ses proches, dont son père. Dans l'après-midi, les forces de l'ordre encerclent sa maison, et c'est grâce à la protection des riverains que l'arrestation n'a lieu que trois jours plus tard, lorsque Nasser Zefzafi se rendra à la police.*

Si la figure de Nasser Zefzafi condense les solidarités reconstruites au cours du HIRAK et au sein de l'espace social rifain, le geste du 26 mai 2017, conjugué aux retombées juridico-pénales auxquelles il a donné lieu, indique le niveau de critique auquel est parvenu le mouvement à l'égard de l'ordre établi.

Tout comme la résurgence au sein du HIRAK des appartenances tribales, le réinvestissement des ressources religieuses islamiques concourt à la mobilisation de l'espace social rifain. Si Nasser Zefzafi est symboliquement investi comme *amghar*, le charisme qui le lie au tissu collectif passe également par la figure du « *saint juste*<sup>35</sup> », celui que tous attendent et espèrent. « *Je ne suis pas superstitieux et je ne cherche pas à voir des signes partout. Mais quelques semaines avant la mort de Mohsine Fikri, nous étions au café et un homme*

---

34. <https://www.youtube.com/watch?v=aNvOY9jkfIY> (consulté le 12 octobre 2017). Nous traduisons.

35. Nous traduisons l'expression du « *wali salih* ».

*déséquilibré est passé devant nous. Il nous a regardés et a crié : “le mahdi<sup>36</sup> arrive, attendez-le !” Peu de temps après, le Makhzen a assassiné Mohsine et Nasser est apparu. Tu veux savoir qui est Nasser ? C’est l’esprit du Rif qui réapparaît, à travers lui, en chacun de nous ! », dit un participant, lui-même ancien détenu marxiste sous Hassan II. Si la configuration sociale où se réalise le charisme de Nasser Zefzafi comprend, au moins en partie, la charge symbolique du réformateur moral et religieux attendu, en retour ce dernier qualifie le Hirak de « béni et sacré », dénomination devenue quasiment officielle au sein du tissu collectif rifain. En outre, si le réinvestissement des solidarités tribales permet le dépassement de la stratification objective de l’espace social, fondée sur les rapports de production, c’est bien le passage par le référent transcendantal qui articule l’unanimité du mouvement à sa portée existentielle, liant ainsi intimement subjectivité(s) et collectif. Pour reprendre les mots d’un participant, « c’est un devoir sacré de participer au Hirak, parce qu’on demande la dignité que Dieu nous a donnée ».*

En situant une partie de la grammaire critique du mouvement sous un registre islamique, le Hirak génère en outre une double rupture dans le monopole étatique (presque unanimement respecté par ailleurs<sup>37</sup>) de la violence symbolique<sup>38</sup> — ce qui explique, au moins en partie, le coût important de ce geste. Car c’est d’abord la légitimité de l’État — et de son représentant suprême — à la détention exclusive des biens du salut qui est visée. « Tu sais ce que les enquêteurs ont posé comme questions à Nasser durant son interrogatoire ? Ils lui ont demandé : “pourquoi tu concurrences la popularité du Roi ?” ! La police nationale lui a demandé pourquoi les gens venaient le voir, l’embrasser, lui donner des dattes, des fleurs ! Mais ce sont des preuves d’amour des gens ! », raconte un voisin de Nasser Zefzafi. En

---

36. Le terme « mahdi » recouvre l’exact sens de « messie ». L’histoire du Maroc est jalonnée de « mahdi » soulevant la population contre un pouvoir injuste.

37. À l’exception notable de la confrérie Justice et Bienfaisance évoquée plus haut, ainsi que de certaines mobilisations salafistes. Relevons cependant que la première n’est que tolérée (demeurant officiellement interdite) tandis que les secondes fournissent le contingent de prisonniers politiques le plus important du pays.

38. Pierre Bourdieu, *Sur l’État, cours au collège de France (1989-2002)*, Paris, Seuil, 2012.

pratique, la contestation de la mainmise étatique sur le culte conduira parfois (en particulier à Imzouren), durant le mois de Ramadan 2017 (qui débute le lendemain de l'arrestation de Nasser Zefzafi), au boycott des mosquées lors des prières du soir (*tarawih*) au profit des places publiques.

Mais la contestation porte également sur la réalité même du discours islamique tel qu'il est formulé par les instances officielles : *« Notre religion, notre Islam, celui du Hirak et du Rif n'est pas celui de l'État, ni celui des organisations politiques. Celles-là, sept mois après la catastrophe de Mohsine Fikri, on se demandait encore où elles étaient. Notre Islam, c'est l'Islam des gens simples. »* C'est en ce dernier geste que se réalise pleinement la critique du Hirak à l'endroit du pouvoir : l'articulation complète entre revendications liées à la justice sociale (*« que veut dire la fitna alors que les gens ont faim, que les jeunes ont été forcés à l'émigration ? »*) et protestation quant à l'économie des liens moraux (*« et ils te disent la fitna. Quelle fitna dans ce pays qui se dit islamique et qui expose nos corps au déshonneur ? »*). Organiquement liées dans le Hirak, elles fondent le cœur même de l'expérience politique du mouvement : où critique sociale et morale ne forment plus qu'une seule et même remise en cause totale et radicale du réel.

Le Hirak du Rif, comme sa répression, ont toujours cours. Nul expert, qu'il soit journaliste, politique ou militant, ne sait ce qu'il adviendra. Pourtant, six ans après le Printemps arabe et alors que les figures de la contre-révolution ont partout triomphé, il suffit que, fût-ce pour un bref moment, la possibilité d'une alternative politique se soit réalisée.

Que peut le travail sociologique en tel instant ? Notre réponse est partielle : face aux multiples récits institutionnels qui affluent de toutes parts, le récit sociologique est celui qui (re)met en relief la singularité inexpugnable du mouvement qui seule permet en retour la lecture politique ; car le Hirak est une expérience collective dont la compréhension est essentielle pour quiconque se revendique de la critique, d'une rive à l'autre de la Méditerranée. C'est ainsi que l'unanimité, le refus de la ritualisation de la protestation

qu'implique son enserrement dans des champs sociaux spécifiques, la totalité collective et subjective de l'expérience contestataire, la fièvre utopique que suppose la remise en cause radicale du réel, sont autant de réalisations induisant nécessairement un retour réflexif sur les pratiques et savoirs que nous déployons.

Dans son ouvrage de 1990, le philosophe italien Giorgio Agamben faisait la lecture suivante de la révolte de Tiananmen : « *Le fait le plus frappant, en effet, dans les manifestations du mois de mai chinois, c'est la relative absence de contenu revendicatif précis (démocratie et liberté sont des notions trop vagues et génériques pour constituer un objet réel de conflit et la seule demande concrète, la réhabilitation de Hu Yao-Bing, a été immédiatement satisfaite). La violence des réactions de l'État paraît d'autant plus inexplicable. Il est probable, toutefois, que la disproportion ne soit qu'apparente et que les dirigeants chinois, de leur point de vue, aient agi avec plus de lucidité que les observateurs occidentaux, préoccupés exclusivement par le clivage, de moins en moins plausible, entre communisme et démocratie. Car la nouveauté de la politique qui vient, c'est qu'elle ne sera plus une lutte pour la conquête ou le contrôle de l'État, mais une lutte entre l'État et le non-État (l'humanité), disjonction irrémédiable des singularités quelconques et de l'organisation étatique*<sup>39</sup>. » En guise de conclusion, espérons simplement que l'écart (la « disjonction » d'Agamben) entre l'expérience totale du Hiraak et les pouvoirs étatiques ne soit jamais comblé, car il est le seul lieu d'une possible alternative.

---

39. Giorgio Agamben, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil, 1990, pp 87-88.