



HAL
open science

**“ Aimer et contrôler son prochain ” ? Imbrications négociées
des logiques compassionnelle et sécuritaire chez les acteurs
confessionnels chrétiens dans l’industrie migratoire
marocaine**

Sophie Bava, Anissa Maâ

► **To cite this version:**

Sophie Bava, Anissa Maâ. “ Aimer et contrôler son prochain ” ? Imbrications négociées des logiques compassionnelle et sécuritaire chez les acteurs confessionnels chrétiens dans l’industrie migratoire marocaine. *Critique Internationale*, 2022, N° 96 (3), pp.43-62. <10.3917/cii.096.0043>. <hal-04735788>

HAL Id: hal-04735788

<https://hal.science/hal-04735788v1>

Submitted on 28 Oct 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

« AIMER ET CONTRÔLER SON PROCHAIN » ? IMBRICATIONS NÉGOCIÉES
DES LOGIQUES COMPASSIONNELLE ET SÉCURITAIRE CHEZ LES
ACTEURS CONFESIONNELS CHRÉTIENS DANS L'INDUSTRIE
MIGRATOIRE MAROCAINE

[Sophie Bava](#), [Anissa Maâ](#)

Presses de Sciences Po | « Critique internationale »

2022/3 N° 96 | pages 43 à 62

ISSN 1290-7839

ISBN 9782724637243

DOI 10.3917/crii.096.0043

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-critique-internationale-2022-3-page-43.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

« Aimer et contrôler son prochain » ? Imbrications négociées des logiques compassionnelle et sécuritaire chez les acteurs confessionnels chrétiens dans l'industrie migratoire marocaine

par Sophie Bava et Anissa Maâ

C onsidéré avant les années 2000 comme un pays exclusivement d'émigration, le Maroc est aujourd'hui une terre d'immigration et une étape majeure de passage des migrants vers l'Europe. À ce titre, il fait l'objet des ambitions européennes d'externalisation de la lutte contre les migrations irrégulières, avec l'appui d'organisations intergouvernementales telles que l'Organisation internationale pour les migrations (OIM)¹. En 2003, le pays adoptait la loi 02-03 « relative à l'entrée et au séjour des étrangers au Royaume du Maroc, à l'émigration et l'immigration irrégulières », dont les dispositions sont principalement répressives, et confèrent un rôle prédominant au ministère de l'Intérieur.

1. Martin Geiger, « Les organisations intergouvernementales et la gouvernance des flux migratoires », *Hommes & Migrations*, 1272, 2008, p. 8-20.

Or, loin de n'être qu'un « gendarme de l'Europe en Afrique du Nord »², le Maroc a démontré sa capacité de négociation avec l'Union européenne et s'est largement emparé des enjeux migratoires pour défendre ses propres objectifs politiques et diplomatiques³. En 2013, le roi a annoncé publiquement l'adoption d'une « nouvelle politique migratoire », décision qui faisait suite aux recommandations du Conseil national des droits de l'homme (CNDH) et, plus généralement, à la mobilisation d'acteurs de la société civile tels que le Groupe antiraciste de défense et d'accompagnement des étrangers et des migrants (GADEM) ou des associations communautaires de défense des droits des migrants⁴. Cette nouvelle politique s'est ouverte avec une campagne exceptionnelle de régularisation à destination des migrants en situation irrégulière qui, malgré des débuts laborieux, s'est conclue par la régularisation de 23 096 dossiers sur un total de 27 649 demandes⁵. Présentée comme plus favorable aux intérêts africains, cette politique migratoire a permis au Maroc de renforcer sa position diplomatique et économique au sein du continent⁶. En 2017, le Royaume a d'ailleurs réintégré l'Union africaine qu'il avait quittée trente-trois ans auparavant, et a pris dès lors en charge les questions migratoires au sein de l'organisation régionale.

Les logiques combinées de renforcement du contrôle des frontières externes de l'UE et d'accueil – certes relatif – du Maroc à l'égard des migrants originaires d'Afrique subsaharienne ont contribué à l'installation de plus en plus durable de ces derniers dans le pays. Elles ont également contribué au développement d'une « industrie de la migration »⁷ composée d'acteurs hétérogènes – gouvernementaux, internationaux, non gouvernementaux ou associatifs – dont les pratiques s'étendent du contrôle à l'assistance des migrants⁸. Tous ces acteurs sont par ailleurs en compétition pour la captation des ressources d'un « gouvernement international des mobilités »⁹ dont les objectifs anti-migratoires s'appuient sur

2. Abdelkrim Belguendouz, « Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union européenne : l'exemple du Maroc », *Cultures & Conflits*, 57 (1), 2005, p. 155-219.

3. Nora El-Qadim, *Le gouvernement asymétrique des migrations. Maroc/Union européenne*, Paris, Dalloz, 2015, p. 507.

4. Sébastien Bachelet, « "Fighting against Clandestine Migration": Sub-Saharan Migrants' Political Agency and Uncertainty in Morocco », *PoLAR: Political and Legal Anthropology Review*, 41 (2), 2018, p. 201-215.

5. Ministère chargé des Marocains résidents à l'étranger et des affaires de la migration, *Politique nationale d'immigration et d'asile. Rapport 2018*, 2019, p. 72 (https://marocainsdumonde.gov.ma/wp-content/uploads/2019/01/Politique-Nationale-dimmigration-et-dAsile-_Rapport-2018.pdf).

6. Myriam Cherti, Michael Collyer, « Immigration and Pensée d'État : Moroccan Migration Policy Changes as Transformation of "Geopolitical Culture" », *The Journal of North African Studies*, 20 (4), 2015, p. 590-604.

7. Ruben Hernández-León, « Conceptualizing the Migration Industry », dans Thomas Gammeltoft-Hansen, Ninna Nyberg Sorensen (eds), *The Migration Industry and the Commercialization of International Migration*, Londres, New York, Routledge, 2013, p. 24-44.

8. Ruben Andersson, « Rescued and Caught: The Humanitarian-Security Nexus at Europe's Frontiers », dans Nicholas De Genova (ed.), *The Borders of « Europe »: Autonomy of Migration, Tactics of Bordering*, Durham, Duke University Press, 2017, p. 64-94.

9. Inspiré par les écrits de Michel Foucault, ce concept se rapporte à un mode de contrôle migratoire reposant moins sur une logique coercitive que sur une logique gouvernementale de « conduite des conduites », ou encore de gouvernement de l'« agencéité » (*agency*) et des aspirations des migrants. Lire notamment Martin Geiger, Antoine Pécoud (eds), *Disciplining the Transnational Mobility of People*, Londres, Basingstoke, Palgrave, 2013.

des rationalités sécuritaire, humanitaire et développementiste¹⁰. Ils coopèrent cependant régulièrement sur le terrain, dans le cadre de la mise en œuvre de projets internationaux. L'OIM, qui bénéficie prioritairement de financements extérieurs, assure la redistribution des ressources aux « partenaires locaux » – institutions nationales, organisations non gouvernementales ou acteurs de la « société civile » – qu'elle mobilise pour leur ancrage territorial et leur accès privilégié au « public cible » de ses activités¹¹. Malgré des relations asymétriques et une dépendance à l'égard de l'OIM, ces acteurs locaux défendent donc leur position dans l'industrie migratoire en mobilisant les registres, les savoir-faire et les compétences qui leur sont propres. C'est notamment le cas des organisations confessionnelles chrétiennes, et plus précisément de la Caritas et des Églises catholique et protestante, qui se sont largement redynamisées à la faveur de l'installation de migrants subsahariens dans le pays¹².

La Caritas Maroc est une institution affiliée à l'Église catholique, mais qui fait également partie du réseau « Caritas Internationalis » créé par le Saint-Siège en 1951 pour servir ses activités sociales et caritatives dans plus de 160 pays¹³. Le mandat de la Caritas Maroc est défini par le Dahir royal de 1983, publié au *Bulletin officiel* en 1984, qui « confirme le statut de l'Église catholique au Maroc et son droit d'exercer publiquement et librement ses activités propres, en particulier celles relatives au culte, au magistère, à la juridiction interne, à la bienfaisance de ses fidèles et à l'enseignement religieux »¹⁴. À l'origine, l'organisation était engagée auprès des fidèles catholiques et des populations marocaines indigentes, mais, depuis le début des années 2000, elle a réorienté ses activités en direction des populations migrantes. Son investissement en matière migratoire est toléré par les autorités marocaines sous certaines conditions, à savoir « sa discrétion, l'absence d'activités susceptibles d'être interprétée[s] comme prosélytes, le maintien d'une proportionnalité entre actions à destination de la population marocaine et actions à destination de la population subsaharienne »¹⁵. Elle travaille en relation directe avec les populations migrantes dans ses centres d'accueil situés à Rabat, Casablanca et Tanger, lesquels centres ont reçu en 2018 un total de 9 700 personnes, dont plus de 2 800 femmes¹⁶. Bien que l'organisation soit rattachée à l'Église catholique, son personnel est multiconfessionnel, voire

10. Philippe M. Frowd, « Developmental Borderwork and the International Organization for Migration », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (10), 2018, p. 1656-1672.

11. Anissa Maâ, « Manufacturing Collaboration in the Deportation Field: Intermediation and the Institutionalisation of the International Organisation for Migration's "Voluntary Return" Programmes in Morocco », *The Journal of North African Studies*, 26 (5), 2021, p. 932-953.

12. Sophie Bava, Bernard Coyault, Malik Nejmi, *Dieu a ouvert la mer. Christianismes africains au Maroc*, Rabat, Éditions Kulte, 2022.

13. <https://mission-universelle.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/7/2019/03/dossier-presse.pdf>.

14. http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/letters/1984/documents/hf_jp-ii_let_19840205_hassan-ii.html#Refertur.

15. Julie Robin, « Entre Église catholique, bailleur européen et Gouvernement marocain, l'action de Caritas Maroc auprès des migrants subsahariens », *L'Année du Maghreb*, 11, 2014, p. 183.

16. <https://mission-universelle.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/7/2019/03/dossier-presse.pdf>.

aconfessionnel, et ne mobilise pas forcément de référentiel religieux dans la conduite de ses activités. Sur le terrain, la Caritas s'apparente donc plutôt à une organisation non gouvernementale ou internationale investie en matière migratoire. Dès 2009, elle s'est tournée vers des bailleurs de l'Union européenne pour développer ses activités. Entre 2013 et 2015, elle a ainsi bénéficié d'un financement européen « dont [l'un des objectifs était de] lutter contre l'immigration irrégulière et [de] faciliter la réadmission des immigrés irréguliers »¹⁷. L'organisation souffre donc d'une dépendance financière vis-à-vis de l'UE qui est d'autant plus forte que ses ambitions d'expansion sont de plus en plus grandes.

Parallèlement, l'Église catholique au Maroc, divisée en deux diocèses, celui de Rabat et celui de Tanger, a largement investi, elle aussi, le champ migratoire. Ses activités dans ce domaine, assurées par des prêtres, des diacres ou des assistants paroissiaux, se sont considérablement développées depuis le début des années 2000 et l'augmentation du nombre de fidèles en provenance d'Afrique subsaharienne. L'Église évangélique au Maroc (EEAM), reconnue par les autorités marocaines comme l'Église protestante officielle, a suivi une évolution similaire : dans les années 2000, un seul pasteur gérait l'ensemble des paroisses du pays, aujourd'hui le personnel de l'Église s'est multiplié et son ancrage s'est renforcé dans ses six paroisses d'Agadir, Casablanca, Marrakech, Meknès, Rabat et Oujda. L'EEAM s'est spécialisée dans les services d'aide aux étudiants africains et d'accompagnement auprès des migrants¹⁸, mission qu'elle assure par le biais de son Comité d'entraide internationale (CEI) créé en 2004. Comme son homologue catholique, et parce qu'elle est encore marquée par la vague d'expulsions qui a touché certains de ses responsables entre 2009 et 2010, l'EEAM se garde bien de tout risque d'exposition à d'éventuelles accusations de prosélytisme¹⁹. Par ailleurs, les deux Églises entretiennent des relations soutenues dans le cadre du Conseil des Églises chrétiennes au Maroc et de l'Institut œcuménique de théologie Al Mowafaqa (L'accord), qu'elles ont fondé ensemble à Rabat en 2012²⁰. Certes, leurs ressources financières sont moins importantes que celles de la Caritas, mais certaines personnalités parmi les membres des deux institutions se montrent particulièrement entreprenantes dans le développement de leurs activités destinées aux migrants et de leur coopération avec des organisations internationales pourvoyeuses de fonds.

L'intégration des acteurs religieux chrétiens à l'industrie migratoire marocaine repose en grande partie sur la relation de confiance dont ils bénéficient avec les

17. J. Robin, « Entre Église catholique, bailleur européen et Gouvernement marocain, l'action de Caritas Maroc auprès des migrants subsahariens », art. cité, p. 186.

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

19. *Ibid.*, p. 84.

20. S. Bava, « Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie de la migration à la théologie de la pluralité religieuse », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 274 (2), 2016, p. 259-288.

communautés migrantes, qui sont parfois leurs fidèles. Elle résulte également de leur présence de longue date sur l'ensemble du territoire, bien au-delà de la capitale où se concentrent la majorité des organisations non gouvernementales et internationales. L'ancienneté de leur installation leur offre en outre une connaissance approfondie des espaces de sociabilité migrante, contrairement aux acteurs internationaux dont l'intervention est plus récente. Interlocuteurs privilégiés des migrants, les acteurs confessionnels bénéficient d'une facilité d'accès à leurs lieux de vie, souvent établis en marge des villes ou dans des zones frontalières. Cependant, leur investissement n'est pas sans contraintes puisqu'il est conditionné à l'adoption d'une position conciliante envers les autorités marocaines. Face à leur incapacité d'exprimer publiquement des critiques au sujet de la répression menée à l'égard des migrants, ils choisissent de participer à « une mise sous silence de la frontière »²¹. De plus en plus dépendants des financements extérieurs de l'UE, ils ont en outre tendance à se diriger vers des projets de lutte contre la migration irrégulière.

Dans ce contexte, les acteurs confessionnels au Maroc sont amenés à jouer un rôle ambigu : s'ils agissent en tant que ressource spirituelle et matérielle pour les migrants durant leur parcours, ils capitalisent également sur la relation privilégiée dont ils bénéficient avec ces derniers pour intégrer une industrie migratoire majoritairement orientée vers le contrôle et la répression. Leur intervention est ainsi révélatrice des imbrications étroites – potentiellement contradictoires mais toujours négociées – des rationalités hétérogènes qui composent le gouvernement international des mobilités. Il semble en particulier qu'elle opère une convergence entre la logique compassionnelle, fondée sur l'action de témoignage et d'accompagnement des plus démunis, et la logique sécuritaire qui, sans être tout à fait originale dans le champ du confessionnel²², n'en soulève pas moins quelques interrogations. Comment les acteurs confessionnels concilient-ils, et si non, pourquoi, ces rôles en apparence contradictoires ? Et comment ces rationalités hétérogènes s'articulent-elles dans leurs discours et leurs pratiques ? Pour répondre à ces questions, nous nous appuyons sur des données empiriques recueillies au cours de deux enquêtes ethnographiques conduites au Maroc à des périodes relativement proches, dans le cadre de deux recherches. L'une, menée depuis les années 2000 à l'Institut de recherche pour le développement (IRD) à partir de plusieurs programmes de recherche et de terrains en Égypte, Algérie, Sénégal, Niger, Burkina Faso, Maroc et France, explore la place de la religion

21. Lorena Gazzotti, « Deaths, Borders, and the Exception: Humanitarianism at the Spanish-Moroccan Border », *American Behavioral Scientist*, 64 (4), 2019, en ligne, p. 16. À cet égard, le cas d'un prêtre jésuite non réadmis sur le territoire marocain en 2016 après avoir critiqué publiquement la situation aux frontières fait toujours office de rappel à l'ordre pour le personnel des Églises et de la Caritas (<https://www.yabiladi.com/articles/details/41858/maroc-pretre-jesuite-interdit-d-acces.html>).

22. Didier Fassin, « Compassion and Repression: The Moral Economy of Immigration Policies in France », *Cultural Anthropology*, 20 (3), 2005, p. 362-387 ; Pierluigi Musarò, « *Aware Migrants*: The Role of Information Campaigns in the Management of Migration », *European Journal of Communication*, 34 (6), 2019, p. 629-640.

dans les processus migratoires et le rôle de la migration dans les constructions religieuses entre l’Afrique subsaharienne, l’Afrique méditerranéenne et l’Europe. L’autre, menée dans le cadre d’une thèse de doctorat soutenue à l’Université libre de Bruxelles (ULB), porte sur la mise en œuvre des programmes d’Aide au retour volontaire et à la réintégration de l’OIM depuis le Maroc. Elle s’est déroulée prioritairement à Rabat, mais aussi à Casablanca, Meknès, Nador et Oujda, et sur une durée totale de treize mois entre 2016 et 2018. Parallèlement à l’observation participante, elle a donné lieu à la conduite d’entretiens semi-directifs auprès de 55 interlocuteurs, certains d’entre eux ayant été interrogés à plusieurs reprises. Bien que distincts *a priori*, nos objets d’étude respectifs nous ont conduites à nous rencontrer sur le terrain et à partager des interlocuteurs communs au cours de nos enquêtes, en l’occurrence les acteurs d’organisations confessionnelles. Dès lors, il nous est apparu pertinent de faire dialoguer nos observations pour appréhender l’articulation de l’assistance et du contrôle des migrations en portant la focale sur les discours et les pratiques de ces acteurs.

Notre démonstration est structurée en deux parties qui articulent les dynamiques historiques, les discours et les pratiques qui sous-tendent l’intégration des acteurs confessionnels chrétiens au gouvernement international des mobilités. Nous explorerons tout d’abord les dynamiques qui ont contribué à l’émergence d’un marché religieux des migrations au Maroc, au développement d’une « théologie des migrations » et d’une logique compassionnelle favorisant l’intégration des acteurs confessionnels au gouvernement international des mobilités. Nous nous concentrerons ensuite sur la participation des acteurs confessionnels à la mise en œuvre des retours volontaires, afin d’examiner dans quelle mesure logique compassionnelle et logique sécuritaire s’imbriquent étroitement, se négocient et se transforment dans cette pratique d’éloignement.

D’un marché religieux au gouvernement international des mobilités

Au Maroc, l’installation croissante des migrants originaires d’Afrique subsaharienne a entraîné la redynamisation inattendue d’un christianisme qui s’éteignait lentement depuis l’indépendance. Tandis que certaines instances religieuses déjà présentes dans le pays se développaient, d’autres, plus informelles et liées à la sphère néo-pentecôtiste africaine, ont été créées.

Migrations africaines et redynamisations religieuses

Dans un article publié en 2014 par le journal *La Croix*, Samuel Amédro, pasteur de l’Église protestante unie de France en poste à Casablanca et président de l’EEAM, décrit la situation nouvelle des Églises chrétiennes : « J’ai l’impression

de vivre dans un pays qui concentre tous les sujets brûlants du moment, qu'il s'agisse des rapports Nord-Sud, modernité-tradition, des inégalités sociales ou de la rencontre avec les autres Églises chrétiennes ou avec l'islam. (...) Nous avons l'impression de nous retrouver aux premiers temps du christianisme, de devoir bâtir une Église »²³.

Ce contexte favorable demeure néanmoins fragile dans un pays musulman, et ce d'autant plus que la dynamique chrétienne impulsée par les étudiants et les migrants d'origine subsaharienne déborde les cadres ecclésiastiques hérités de la période coloniale, et se développe largement autour du protestantisme et du pentecôtisme. Les Églises officielles installées durant la période coloniale ont donc dû s'adapter aux cheminements religieux des migrants et aux nouvelles constructions religieuses issues de ces mobilités. Potentiellement inquiétant pour les autorités religieuses d'un pays musulman craignant le prosélytisme, ce nouveau christianisme a amené les Églises historiques à s'impliquer en matière d'encadrement religieux, notamment à travers la création en 2012 de l'Institut œcuménique Al Mowafaqa. En effet, le Maroc compte au moins une trentaine d'« Églises de maison »²⁴ protestantes à Rabat²⁵, et encore davantage à Casablanca, Tanger et Marrakech. Ce sont des espaces privilégiés pour les migrants qui font l'expérience de la dilatation du temps, de la précarité matérielle, mais aussi d'une reconstruction de la foi à partir de l'expérience migratoire, parfois assimilée dans les témoignages à un exil théologique, en référence aux récits bibliques. Les étapes et les différents temps de la migration se présentent dans les narrations de parcours migratoires comme des épreuves ou des rituels successifs qui doivent symboliquement conduire le migrant à ancrer sa foi pour pouvoir continuer son chemin. Les pasteurs qui ont connu des parcours migratoires difficiles et qui ont rencontré leur vocation sur la route ont d'ailleurs un charisme et une légitimité particulièrement forts auprès des croyants.

Jean est une personne ressource importante dans le monde protestant à Rabat car il a participé activement au renouveau chrétien en lien avec les migrations au Maroc. Originaire de la République démocratique du Congo (RDC) et installé au Maroc depuis une vingtaine d'années, il a tenté à plusieurs reprises de migrer vers

23. Anne-Bénédicte Hoffner, « Samuel Amédéo, pasteur au Maroc », *La Croix*, 2 juin 2014.

24. Selon nos interlocuteurs, il y a plusieurs manières de nommer ces Églises. Si l'on se réfère à la gestion religieuse sur le territoire, il y a les Églises officielles, historiques, implantées pour la plupart pendant la période coloniale, et qui sont dites formelles. Parallèlement, il y a les Églises informelles, qui ne se sont pas implantées pendant la période coloniale mais qui sont venues, dans le cas présent, par les migrations africaines depuis une vingtaine d'années. Si l'on se réfère au lieu, on parlera à propos de ces Églises non officielles ou informelles d'Églises de maison ou d'Églises d'appartement, car leur culte se tient non dans des bâtiments conçus à cet effet mais dans des appartements spécialement aménagés. À Rabat, ces Églises de maison ne sont pas implantées dans les centres villes comme les Églises historiques mais dans les quartiers populaires et souvent périphériques où les migrants trouvent des logements plus accessibles. Enfin, si l'on se réfère à la population qui fréquente ces lieux de culte, on entend parfois parler d'Églises de transit ou d'Églises de migrants.

25. B. Coyault, « L'africanisation de l'Église évangélique au Maroc : revitalisation d'une institution religieuse et dynamiques d'individualisation », art. cité.

l'Europe avant de s'installer finalement à Rabat et de s'investir dans l'accompagnement social et spirituel des migrants. Il se souvient de la création des premières « Églises de maison » à Rabat au début des années 2000 : « À cette époque, nous vivions vraiment cachés, alors nous avons trouvé le moyen de nous retrouver et de prier ensemble. C'est un ensemble structurel de défauts de papiers, sensibilité religieuse, défaut d'argent et situation du quartier qui a contribué à construire nos Églises de maison. L'Église "Temple de Rabat" était un lieu de culte qui répondait aux aspirations spirituelles de ceux qui la fréquentaient, en rapport avec les prédications, les louanges, l'adoration et puis surtout nous chantions les chants du pays ! Cela nous permettait de vérifier en quelque sorte que notre foi nous avait bien suivis jusqu'au Maroc. (...) Je garde des souvenirs très forts de cette première Église au Maroc, nous avons beaucoup prié, nous étions vraiment sincères et authentiques. On priait avec nos mots, on priait selon nos difficultés. Et puis je crois que Dieu nous a exaucés, car nos prières nous ont permis d'avoir des papiers »²⁶.

Les prêches qui accompagnent ces transformations religieuses font un usage foisonnant des textes sacrés se rapportant à l'exil et, plus globalement, de l'ensemble des récits et personnages bibliques auxquels peuvent s'identifier les migrants. Abraham, Jacob, Moïse, mais aussi la sortie d'Égypte ou la traversée du désert sont devenus des métaphores de leurs vies et ont contribué à la création d'une véritable « théologie des migrations »²⁷ agissant comme une ressource pour les personnes en mobilité aux prises avec les difficultés de la migration.

De la théologie de la migration au prêche comme plaidoyer

Lors de la journée mondiale des migrations en 2017, la pasteur Miora a intitulé son prêche « Le défi de l'intégration des migrants au Maroc ». La journée s'est tenue dans la paroisse historique de l'EEAM à Casablanca et s'est organisée autour non seulement de plusieurs temps de culte et de prière, mais aussi de débats avec une avocate des droits des migrants et des membres de la « société civile ». Originaire de Madagascar, Miora est arrivée au Maroc en 2005 pour suivre un cursus universitaire en finance. Après l'obtention de son diplôme, elle est devenue cadre supérieure dans plusieurs sociétés marocaines, mais elle se sentait perdue dans une vie qui ne lui ressemblait pas. Ayant été informée de la création de l'Institut Al Mowafaqa, elle a décidé de se former en théologie. En tant que chargée du service diaconal au sein du Comité d'entraide internationale, Miora a convoqué dans son prêche des références bibliques, en particulier la figure du bon Samaritain, pour signifier que la compassion et l'amour du prochain sont une posture pratique qu'il incombe à ses fidèles d'adopter à l'égard

26. Entretien avec Jean, Rabat, 2017.

27. S. Bava, « "Vous n'êtes pas là par hasard". La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc », *Afrique(s) en Mouvement*, dossier « Confluences marocaines », 1, 2019, p. 32.

des migrants. Ce faisant, elle a souligné que la migration constituait une chance pour le développement de son Église dans un pays musulman, car elle permettait le témoignage actif de la foi de ses fidèles.

« Bien aimés de Casablanca, bonjour.

Cette année, nous célébrons les 500 ans de la réformation, et ce matin, nous sommes en communion avec six paroisses de l'Église évangélique au Maroc. (...) La grande famille de l'EEAM est en union de prière pour célébrer la journée mondiale de la migration. (...) Dans cet élan de la réformation que nous célébrons, je me suis demandé dans quelle mesure la migration nous interpelle dans notre vocation chrétienne au Maroc. Nous connaissons l'histoire de ce voyageur qui se rend à Jéricho (Luc 10, 30-37), qui se fait agresser par les brigands et est laissé pour mort au bord de la route. Alors qu'un prêtre et un lévite passent outre, un Samaritain prend pitié de lui, s'approche, bande ses plaies et le conduit à une auberge. Ce péricope de Luc nous a été souvent présenté comme la parabole du bon Samaritain, mais dans la perspective de la migration, ce récit bien connu attire notre attention à la fois sur le "bon Samaritain", mais plus encore sur l'"auberge". (...) En effet, la migration est un long voyage dans lequel cheminent hommes, femmes et enfants. Dans ce long périple, ces voyageurs hors du commun arrivent au Maroc fatigués, blessés, violés, agressés par des passeurs violents. (...) La majorité a été laissée pour morte sur les frontières. Les plus chanceux ont pu rejoindre la ville d'Oujda qui est la porte d'entrée au Maroc. (...) Vous êtes les bons Samaritains, vous, les cinquantaines d'agents de proximité, de bénévoles de nos églises qui n'ont pas peur d'aller affronter tous vents et marées pour diriger nos frères et sœurs les plus vulnérables vers les services diaconaux des paroisses de l'EEAM. Vous qui donnez de vos vêtements, de vos temps, de vos argents (*sic*), sachez-le, vous participez à une œuvre plus grande. (...) Nous qui sommes une Église implantée en terre d'islam, nous ne pouvons pas ne pas être concernés (...). Face à la tragédie de la migration, Dieu nous donne un lieu de témoignage, un lieu d'exercice de notre vocation chrétienne de disciple du Seigneur Jésus-Christ. Ne passons pas à côté (...) mais ensemble, retrouvons nos manches et mettons-nous au service des plus petits de nos frères et sœurs à l'image de notre maître. (...) La migration est une chance pour nous, Église du Maroc, de dire au monde que si les hommes ont décidé de fermer les frontières, (...) nous, chrétiens de l'EEAM, décidons d'ouvrir nos bras pour accueillir, aimer nos frères et sœurs les plus vulnérables. (...) Viens saisir l'opportunité que donne la migration d'être pour toi un lieu "théologique", un lieu où tu parles de Dieu, tu témoignes de son œuvre salvifique [qui apporte le salut] ».

Ainsi, migration et compassion deviennent des éléments fédérateurs pour une Église dont l'ambition est de s'établir durablement au Maroc. Or cette logique compassionnelle peut favoriser la participation des acteurs confessionnels au gouvernement international des mobilités.

Compassion et gouvernement international des mobilités

Lors de la visite à Rabat du Pape François, le 30 mars 2019, le roi Mohammed VI a rappelé le pluralisme religieux du pays : « En tant que Commandeur des croyants, je ne peux pas parler de terre d'islam comme si elle n'accueillait que des musulmans. Je veux garantir la libre pratique des religions du Livre, protéger les juifs marocains et [les] chrétiens issus d'autres pays qui vivent au Maroc »²⁸. Le roi répondait ainsi au besoin de reconnaissance de la population chrétienne au Maroc, qu'il s'agisse des acteurs religieux, des communautés migrantes, des chrétiens marocains ou des défenseurs d'un dialogue interreligieux. Cependant, il confortait également le projet religieux plus global de la monarchie marocaine qui défend une diplomatie religieuse définie autour d'un référentiel pacifique et unificateur : un islam tolérant et ouvert au dialogue interreligieux, conforme aux attentes des institutions internationales et à même de servir les intérêts du Maroc en termes de géopolitique africaine²⁹. La diplomatisation de sa politique migratoire³⁰ a en effet permis au Maroc de réintégrer l'Union africaine en 2017, le monarque saluant à cette occasion le retour du Royaume « dans sa famille africaine » : « Il est beau le jour où l'on rentre chez soi, après une trop longue absence ! Il est beau le jour où l'on porte son cœur vers le foyer aimé ! (...) Je rentre enfin chez moi, et vous retrouve avec bonheur. Vous m'avez tous manqué »³¹.

Cette diplomatisation des enjeux religieux et migratoires depuis les années 2010 au Maroc soutient le repositionnement des autorités du Royaume sur la scène internationale et en particulier dans le gouvernement international des mobilités. Durant sa visite, le Pape a ainsi rappelé le rôle clé de son hôte en la matière : « La grave crise migratoire à laquelle nous sommes [confrontés] aujourd'hui est pour tous un appel pressant à rechercher les moyens concrets d'éradiquer les causes qui obligent tant de personnes à quitter leur pays, leur famille, et à se retrouver souvent marginalisées, rejetées. De ce point de vue, toujours ici au

28. <https://www.rfi.fr/fr/afrique/20190330-maroc-pape-mohammed-vi-signent-une-declaration-commune-jerusalem>.

29. Bakary Sambe, Yousra Hamdaoui, « Des usages du *soft power* religieux au Maroc sous le règne de Mohamed VI », *Afrique(s) en Mouvement*, 1, 2019, p. 58-69.

30. M. Cherti, M. Collyer, « Immigration and Pensée d'État : Moroccan Migration Policy Changes as Transformation of "Geopolitical Culture" », art. cité.

31. Discours du roi Mohammed VI à l'occasion de la réintégration du Maroc au sein de l'Union africaine, le 31 janvier 2017 (<https://www.maroc.ma/fr/discours-royaux/texte-integral-du-discours-prononce-par-sm-le-roi-mohammed-vi-devant-le-28eme-sommet>).

Maroc, en décembre dernier, la Conférence intergouvernementale sur le Pacte mondial pour une migration sûre, ordonnée et régulière a adopté un document qui entend être un point de référence pour toute la communauté internationale. (...) Vous savez combien j'ai à cœur le sort, souvent terrible, de ces personnes, qui, en grande partie, ne laisseraient pas leur pays si elles n'y étaient pas contraintes. J'espère que le Maroc qui, avec une grande disponibilité et une délicate hospitalité, a accueilli cette Conférence, voudra continuer à être, dans la communauté internationale, un exemple d'humanité pour les migrants et les réfugiés, afin qu'ils puissent être, ici, comme ailleurs, accueillis (...) et protégés (...). Quand les conditions le permettront, ils pourront décider de retourner chez eux dans des conditions de sécurité respectueuses de leur dignité et de leurs droits »³².

En faisant référence à la Conférence intergouvernementale qui s'était tenue à Marrakech en décembre 2018, le Pape légitime la politique migratoire promue par le Maroc sur le territoire national et à l'échelle internationale. S'il passe sous silence la perpétuation des violences aux frontières à l'égard des migrants, il justifie par une logique compassionnelle l'accueil des migrants vulnérables, mais aussi leur retour au pays et la lutte contre les causes de la migration. Particulièrement investi dans ce domaine, puisqu'il a placé la question migratoire au cœur de son « programme pontifical »³³, il conforte, dans la pratique, l'imbrication étroite de la logique compassionnelle et des objectifs sécuritaires qui sous-tend le gouvernement international des mobilités, et encourage la participation de certains acteurs confessionnels au contrôle migratoire, comme le démontre la mise en œuvre des programmes de retours volontaires de l'OIM.

Participation à l'éloignement des migrants

L'OIM distingue strictement les retours volontaires des expulsions, alors même que de nombreux travaux ont souligné combien la décision des migrants repose sur une multitude de contraintes³⁴. L'exemple marocain n'échappe pas à ce constat.

Légitimation humanitaire de l'éloignement des migrants

La première opération de retour volontaire officiellement enregistrée par l'OIM au Maroc a été organisée en octobre 2005, à la suite des « événements de Ceuta et Melilla » au cours desquels une quinzaine de migrants avaient

32. Discours du Saint-Père, Esplanade de la Tour Hassan (Rabat), samedi 30 mars 2019 (https://www.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2019/march/documents/papa-francesco_20190330_autorita-marocco.html).

33. Vincent Geisser, « François, pape des migrants ? » Éditorial, *Migrations Société*, 167 (1), 2017, p. 3-12.

34. Frances Webber, « How Voluntary Are Voluntary Returns? », *Race & Class*, 52 (4), 2011, p. 98-107.

trouvé la mort aux frontières septentrionales du Royaume³⁵. Par la suite, les retours volontaires se sont institutionnalisés³⁶, malgré quelques périodes d'interruption par manque de financement, notamment en 2010 et 2012. De manière paradoxale, ces moments de crise ont permis aux programmes de l'OIM d'acquiescer une légitimité inédite. En 2012, la suspension des enregistrements pour l'aide au retour a été suivie d'une recrudescence de la répression à l'encontre des migrants³⁷. L'OIM comptait alors plus de 1 000 candidats inscrits sur une liste d'attente³⁸, et des dizaines de migrants se sont installés pour protester devant ses bureaux de Rabat, soutenus dans leurs revendications par des acteurs issus de la « société civile », auparavant sceptiques vis-à-vis des retours volontaires³⁹. Les mobilisations de migrants devant les bureaux de l'OIM ne sont pas exceptionnelles, et elles ont repris quelques années plus tard dans des circonstances similaires⁴⁰. En 2012 cependant, l'« alliance inattendue » entre migrants et acteurs associatifs en faveur de la reprise des programmes de retour leur a conféré pour la première fois une légitimité humanitaire que l'OIM a par la suite mobilisée dans sa quête de financements⁴¹. L'organisation a obtenu en outre le soutien de son principal concurrent au Maroc, la Caritas, dont un rapport interne concluait à l'époque : « Parler de retour, ce n'est pas penser au renvoi mais vouloir accompagner pleinement une personne (...). Briser cette forme de "tabou" n'est pas faire œuvre d'allégeance aux théories (...) de fermeture de[s] frontière[s] ou d'éradication de la migration. C'est avoir le souci de proposer toute la gamme possible d'accompagnements propres à soutenir un Frère, à l'aider dans son projet. Car rentrer est un vrai projet qui n'a ni plus ni moins de valeur que celui qui pousse à migrer. La route de la migration est dure, éprouvante sur tous les plans. (...) Il nous appartient de faire en sorte que celle du retour se passe dans les conditions les plus sereines et les plus en adéquation avec la personne. (...) L'OIM, dont c'est la vocation et qui en a la capacité humaine et technique, ne dispose malheureusement plus des financements pour fonctionner. (...) Nous espérons que des partenaires soucieux de

35. OIM, « Piégés au Maroc : des migrants en détresse reçoivent l'assistance de l'OIM », *Revue Migrations*, 2005, p. 16.

36. En 2006, le Maroc a ratifié l'Accord de siège autorisant l'ouverture d'une mission de l'OIM à Rabat, et en 2007, le ministère de l'Intérieur et l'OIM signaient un Mémoire d'entente « pour la mise en œuvre d'un programme de coopération relatif au retour volontaire et à l'aide à la réintégration dans les pays d'origine des migrants en situation administrative irrégulière dans le Royaume ».

37. GADEM (Groupe antiraciste d'accompagnement et de défense des étrangers et migrants) et CMSM (Conseil des migrants subsahariens au Maroc), « Recrudescence de la répression envers les migrants au Maroc », 2012 (https://www.lacimade.org/wp-content/uploads/2012/10/NoteCMSM_GADEM_maroc.pdf).

38. Inken Bartels, « "We Must Do It Gently". The Contested Implementation of the IOM's Migration Management in Morocco », *Migration Studies*, 5 (3), 2017, p. 343.

39. *Ibid.*, p. 344.

40. A. Maâ, « "Signer la déportation". Agencité migrante et retours volontaires depuis le Maroc », *Terrain*, 2019, en ligne.

41. I. Bartels, « "We Must Do It Gently". The Contested Implementation of the IOM's Migration Management in Morocco », art. cité, p. 9-10.

l'Humain, qui verront derrière une aide au retour une aide à “rentrer”, pourront rapidement soutenir [l'OIM] »⁴².

Dans ce document, la Caritas valorise les retours et souligne la détérioration des conditions de vie des populations migrantes, mais surtout elle reconnaît l'autorité de l'OIM en la matière. Or cette reconnaissance de la légitimité de l'OIM n'écarte pas complètement la Caritas, elle ouvre au contraire la voie à un rapprochement des deux organisations dans la mise en œuvre des programmes d'Aide au retour volontaire et à la réintégration. Durant les 11 mois de suspension des enregistrements, la Caritas a continuellement informé l'OIM des nouvelles demandes qu'elle recevait, et a pris en charge les migrants les plus vulnérables. Cette collaboration *de facto* a amorcé une coopération plus formelle en matière de « référencement » et de prise en charge des candidats au retour. Elle a été formalisée en 2013 par la signature d'une convention de trois ans sur la base de laquelle l'OIM délèguait à la Caritas la gestion de l'hébergement de ses bénéficiaires⁴³.

« Informer » sur le retour

Depuis, la coopération entre acteurs confessionnels s'est pérennisée, grâce à la structuration d'une intermédiation de la circulation de l'information et du conseil au retour initiée en 2010 et légitimée à partir de 2012⁴⁴. Désormais, les bénéficiaires de l'aide au retour sont informés de l'existence des services de l'OIM par des panneaux d'affichages installés dans les locaux des organisations confessionnelles ou directement par leur personnel. Une salariée française, en charge de l'accueil du public dans un centre de la Caritas explique : « Si tu es nouveau, il va falloir passer d'abord un petit entretien pour te créer un dossier. Un entretien confidentiel évidemment, où l'on va te poser un ensemble de questions pour voir ton profil, tes besoins. Et notamment y a la question : “Quelles sont les perspectives de la personne ?”. Donc si elle souhaite poursuivre la migration, rester au Maroc ou rentrer chez elle. On a des fiches prévues pour les orientations, pour les diriger vers l'OIM, avec un plan pour arriver à l'OIM, les horaires d'ouverture, le numéro de téléphone éventuellement. Mais après y a certaines personnes qu'on identifie comme n'étant pas capables d'aller seules à l'OIM. Parce qu'elles sont malades ou qu'elles ont un peu de mal à se débrouiller seules. Donc là, on contacte directement l'OIM pour faire une orientation plus rapprochée. Après, si la personne n'a pas de dossier, qu'elle se présente comme ça à

42. Caritas Rabat, « Les demandes de retour : cas des sollicitations de janvier à juin 2012 », 2012, p. 33.

43. La Caritas sous-traitait alors elle-même l'intendance des lieux à des associations communautaires. À l'issue de la convention cependant, elle a refusé de prolonger le partenariat, à cause, d'une part, de la position subalterne dans laquelle la mettait sa collaboration avec l'OIM, d'autre part, de désaccords sur les critères de prise en charge prioritaire.

44. A Maâ, « Manufacturing Collaboration in the Deportation Field: Intermediation and the Institutionalisation of the International Organisation for Migration's “Voluntary Return” Programmes in Morocco », art. cité.

[notre] porte et qu'elle dit : "Moi je veux rentrer chez moi", on n'est pas obligés de lui créer un dossier. On peut lui dire : "Voilà, on a l'information, c'est à l'OIM qu'il faut s'adresser". Et on lui explique comment y aller »⁴⁵.

Les modalités d'accueil du public favorisent ainsi l'acheminement des demandes jusqu'à l'OIM. Cependant, si les salariés de la Caritas se défendent généralement d'influencer le choix des migrants, ses bénévoles, ainsi que le personnel de terrain des Églises, assument parfois des pratiques plus explicites de « conseil ». Une employée du Comité d'entraide internationale, de nationalité congolaise, en charge de permanences et de distributions de paniers alimentaires, reconnaît mener parfois « un combat » pour convaincre les migrants de rentrer dans leur pays : « C'est vraiment un combat de ce côté-là ! Arriver à convaincre la personne que, même si elle a passé cinq ans sur le territoire et que ça n'a pas marché, elle peut quand même rentrer au pays. Donc parfois il faut arriver à faire accrocher la personne. À chaque fois qu'on est avec ces personnes-là, il faut rehausser l'estime d'elles-mêmes. Je trouve qu'il y a tout ce côté de l'estime de soi qu'il faut travailler. Parce que, quand la personne quitte son pays, y a beaucoup de choses qui se passent. On peut perdre sa pièce d'identité, on peut être frappé, on peut être violé. Moi j'appelle ça de la dépersonnalisation. Ça veut dire : "Je ne suis rien si je n'arrive pas en Europe". Or c'est le contraire ! Donc, j'essaye de susciter le passé de la personne, et ça pousse un peu la personne à bien réfléchir »⁴⁶.

Ces propos confirment les travaux qui ont souligné dans quelle mesure le gouvernement des mobilités repose sur la sollicitation et le façonnement des subjectivités migrantes, plutôt que sur leur négation⁴⁷. Pour lutter contre ce qu'elle appelle la « dépersonnalisation » des migrants, cette employée travaille sur leur « estime de soi », et contribue à la production d'une « volonté » au retour⁴⁸ par la mobilisation d'un registre affectif⁴⁹. Ce faisant, elle individualise le parcours migratoire et défend un changement de perception du retour, plutôt qu'une transformation des conditions de la migration. Cette appréhension du retour concorde avec le discours promu par l'OIM à l'occasion des ateliers de « renforcement des capacités » que l'organisation dispense régulièrement à ses partenaires locaux, et dont la gratuité et le cadre prestigieux garantissent la fidélité des participants⁵⁰. Organisées autour de thématiques variées, ces formations

45. Entretien, 2018.

46. Entretien, 2018.

47. Ida Marie Savio Vammen, « "When Migrants Become Messengers": Affective Borderwork and Aspiration Management in Senegal », *Geopolitics*, 2021, en ligne.

48. Laura Cleton, Sébastien Chauvin, « Performing Freedom in the Dutch Deportation Regime: Bureaucratic Persuasion and the Enforcement of "Voluntary Return" », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 46 (1), 2019, p. 297-313.

49. Jill M. Williams, « Affecting Migration: Public Information Campaigns and the Intimate Spatialities of Border Enforcement », *Environment and Planning C: Politics and Space*, 38 (7-8), 2020, p. 1198-1215.

50. I. Bartels, « Practices and Power of Knowledge Dissemination. International Organizations in the Externalization of Migration Management in Morocco and Tunisia », *Movements. Journal for Critical Migration and Border Regimes Studies*, 4 (1), 2018, p. 47-66.

comportent toujours un volet consacré au programme de retour volontaire. Parfois couronnées par l'obtention d'un certificat validé par la plus haute autorité de la mission de l'OIM au Maroc, elles contribuent à l'incorporation d'un « habitus collectif » et du jargon conceptuel de la « gestion des migrations »⁵¹. À l'occasion d'une de ces formations, un salarié de l'OIM explique : « La chose la plus importante à garder en tête, c'est que le retour n'est pas un échec. (...) C'est une force pour pouvoir rebondir. C'est une nouvelle opportunité de reconstruire des choses. Parce qu'on a une belle expérience. Et ça, il faut le dire à toute personne qui rentre dans ce processus. Rester optimiste. Positif. Réaliste »⁵².

L'OIM opère donc un renversement symbolique du retour. À rebours des représentations majoritaires au sein des communautés migrantes, le retour volontaire n'est plus un échec de l'entreprise migratoire, mais une occasion de renouvellement ; le migrant n'a pas failli socialement, il mène un projet individuel détaché de son environnement familial et communautaire ; l'expérience de la migration n'est plus seulement source de souffrances, les difficultés affrontées en route se muent en compétences mobilisables pour une meilleure réintégration dans le pays d'origine.

Le retour comme forme de protection

Cependant, les intermédiaires ne reproduisent pas simplement le discours de l'OIM. Les personnels d'Église en particulier, qui bénéficient d'une certaine autonomie vis-à-vis de l'organisation, jouent également leur rôle dans le processus de retour suivant des rationalités qui leur sont propres. C'est notamment le cas de ce laïc, responsable d'un presbytère installé dans une ville qui accueille un important « ghetto » où séjournent des migrants entre leurs différentes tentatives de passage vers l'Europe. De nationalité française, cet ancien aumônier dans les prisons marocaines est engagé depuis quelques années en faveur du retour : « Sur mon petit carnet d'adresses, il y a le nom de tous mes correspondants de l'OIM, mais il y en a plusieurs qui sont barrés. Parce qu'il y a du roulement là-bas. Donc ceux que j'ai connus au début ne sont plus là depuis un moment. Mais moi je continue. Depuis huit ans que je m'occupe des retours »⁵³. C'est d'abord de manière indépendante, dans le cadre de ses missions en prison qu'il a commencé à organiser le retour de migrants à l'issue de leur enfermement. Aujourd'hui en contact quotidien avec les migrants du « ghetto », il coopère informellement avec l'OIM, en prenant à sa charge une partie des frais de déplacement des candidats au retour jusqu'à Rabat : « Ceux qui viennent au presbytère sont camerounais et musulmans. Ils ne viennent pas pour se confesser.

51. *Ibid.*, p. 60.

52. Intervention publique, 2017.

53. Entretien, 2018.

Ils viennent pour le rapatriement, pour un rendez-vous avec l'OIM. Je vais vous montrer la liste. Voilà : "Migrants pour lesquels j'ai payé 100 dirhams de transport jusqu'à l'OIM (...)". C'est une liste que j'ai faite parce que l'OIM m'a remboursé tout ça. Ensuite, ils ont dit qu'ils ne me rembourseraient plus, mais qu'ils assureraient un transport. Donc maintenant y a un voyage payé par l'OIM et les autres, c'est moi qui les paye. (...) Quand vous voyez tout ce paquet de migrants qui se pointent, ça fait quand même pas mal de monde qui veut rentrer ! Mais il faut d'abord prendre rendez-vous [à l'OIM] et les allers-retours coûtent cher. Donc ils viennent me voir d'abord. Ils me disent : "Je veux rentrer, prends un rendez-vous pour moi". Donc je téléphone à l'OIM, je prends un rendez-vous et je leur dis : "Tel jour, à telle heure, tu te pointes à Rabat. Tu viens me voir la veille et je te donnerai l'argent du transport". Du coup, comme on a mis ça en place avec l'OIM, ça marche bien. Ils ont leur rendez-vous sans se déplacer, ils ont leur voyage payé. Donc ils sont sûrs d'être attendus et pas refoulés quand ils arrivent là-bas »⁵⁴.

Sans être formellement associé à l'OIM, cet interlocuteur a donc mis en place, de sa propre initiative, une forme de coopération avec l'organisation qu'il justifie ainsi : « Aider quelqu'un à être rapatrié, c'est important. C'est important de les aider à rentrer chez eux plutôt que de les voir se faire casser la figure en forêt [zones frontalières au nord du Maroc]. Parce que si le mec [migrant] se dit : "C'est fini, on n'arrivera jamais à passer [la frontière]", alors ils deviennent suicidaires... Leur vie est foutue ! Ça rime à rien de rester à trainer ici ! À mendier au feu rouge. Y en a certains, ça fait deux ou trois ans qu'ils sont ici et ils ont essayé une seule fois de monter en forêt. Le reste du temps qu'est-ce qu'ils font ? Ils font rien ! On n'a qu'une vie ! On n'aura pas vingt fois 20 ans ! Et passer ses 20 ans à trainer au ghetto... Il faut voir ce que c'est le ghetto ! C'est des ruines ! C'est pas une vie ! Donc s'ils veulent rentrer, il faut les aider »⁵⁵.

Sa perception de la migration irrégulière et de ses conséquences pour les migrants incite l'ancien aumônier à contribuer activement à leur « rapatriement », terminologie humanitaire qui souligne le rôle de la compassion dans le renforcement d'un « continuum de l'expulsion »⁵⁶. On observe donc une convergence entre la pratique d'assistance et les objectifs de contrôle selon une logique de « répression compassionnelle » qui justifie l'éloignement des migrants en invoquant la dangerosité des routes et les risques de la traversée⁵⁷. Le retour volontaire a d'autant plus de chances d'être légitimé que les acteurs confessionnels sont témoins de la violence des frontières à l'encontre de leurs « bénéficiaires ». La répression ne touche donc pas exclusivement les migrants, elle façonne également les imaginaires

54. Entretien cité.

55. Entretien, cité.

56. Barak Kalir, Lieke Wissink, « The Deportation Continuum: Convergences between State Agents and NGO Workers in the Dutch Deportation Field », *Citizenship Studies*, 20 (1), 2016, p. 34-49.

57. P. Musarò, « *Aware Migrants*: The Role of Information Campaigns in the Management of Migration », art. cité.

et les pratiques des acteurs qui les assistent. Et ceux-ci sont d'autant plus enclins à encourager l'éloignement des migrants qu'ils doivent faire face avec très peu de moyens à des demandes d'assistance croissantes. Dans le cas des migrants considérés comme « vulnérables », nous avons observé sur le terrain plusieurs cas où les responsables religieux faisaient jouer leur autorité pour amener les migrants à poursuivre une procédure de retour engagée par un tiers. Le responsable du presbytère a dû ainsi engager une procédure pour un jeune Camerounais de 22 ans, qui était dans l'incapacité de manifester une quelconque volonté de départ. Conduit par des compatriotes devant le presbytère, le jeune homme, que nous appellerons Laurent, venait de passer plusieurs mois en zone frontalière et avait fait plusieurs tentatives de passage qui avaient entraîné une détérioration de son état de santé mentale : « Il était sur le banc, là, devant le presbytère. Et il était comme un caillou, inerte. Il ne parlait plus. Il regardait par terre, il me regardait un peu comme ça, et puis il regardait en l'air, sa tête retombait et il regardait par terre. Donc ses copains l'ont ramené au ghetto. Et moi j'ai cherché une solution pour lui. (...) J'ai emmené Laurent à l'hôpital psychiatrique. Je suis repassé quatre ou cinq jours après, il était sous traitement mais toujours absent, complètement. Alors j'ai téléphoné à l'OIM. Dans un premier temps, [l'OIM] a dit qu'il n'était pas question qu'on le rapatrie : "Parce que notre rapatriement s'appelle le rapatriement volontaire. Donc s'il ne peut pas s'exprimer, on ne peut pas le rapatrier". C'était dément ! Parce que qu'est-ce qu'il va faire ? C'est une priorité un gars comme ça. On ne va pas le garder ici, malade comme il est ! Parce qu'il n'a aucune autonomie. Il n'a personne, il est à la charge de tout le monde, à la merci de tout le monde ! Et finalement, au bout de trois, quatre jours, le gars de l'OIM m'a rappelé pour me dire qu'ils avaient discuté entre eux et qu'ils étaient d'accord pour le rapatrier. Et puis un peu après, Laurent s'est remis à parler. Sauf que, dès qu'il s'est mis à parler, il a dit qu'il ne voulait pas partir »⁵⁸.

Plus que ses perceptions négatives sur la migration irrégulière, ce sont ici ses considérations relatives au manque d'« autonomie » et à la « charge » que représente le jeune migrant qui poussent l'ancien aumônier à décider un référencement unilatéral vers l'OIM. L'orientation du migrant « vulnérable » vers l'organisation constitue alors une stratégie d'adaptation (*coping strategy*)⁵⁹ visant à faire face au manque de moyens. Ce n'est pas la volonté exprimée par le migrant mais sa dépendance constatée par le responsable qui déclenche la procédure de retour. Le positionnement de celui-ci en faveur du retour dépasse donc celui de l'OIM, dont la direction refuse dans un premier temps l'éloignement, avant de s'accommoder de l'absence de « volonté » manifeste du migrant. En interprétant ainsi les termes du recours au retour volontaire, cet acteur confessionnel

58. Entretien, cité.

59. Michael Lipsky, *Street-Level Bureaucracy: Dilemmas of the Individual in Public Services*, New York, Russell Sage Foundation, 1980.

contribue à la transformation des pratiques de l'OIM, et plus globalement des modalités du dispositif, dans un sens qui aboutit à étendre le champ de l'éloignement à des migrants en principe non éligibles aux programmes de retour.

Au Maroc, désormais pays d'arrivée et de passage de populations d'origine subsaharienne, des dynamiques hétérogènes sous-tendent l'intégration parfois ambiguë des acteurs confessionnels chrétiens dans l'industrie migratoire, et plus globalement dans le gouvernement international des mobilités africaines. La présence en partie contrainte de ces migrants dans le Royaume a conduit à la reconfiguration des narratifs et des pratiques des personnels des Églises. Ceux-ci ont en effet développé une véritable « théologie des migrations », qui s'appuie sur une posture compassionnelle d'autant plus opérante que la répression à l'égard des migrants se pérennise. Il s'avère toutefois que les pratiques d'assistance qu'ils mettent en place peuvent les amener à servir des objectifs de contrôle migratoire comme dans le cas des retours volontaires. De fait, face à la violence qui règne aux frontières, l'organisation du retour des migrants est pour ces acteurs confessionnels le meilleur moyen de les protéger. Ils opèrent alors comme des relais de l'information sur le retour, soit dans le cadre de partenariats formels, soit sous forme d'initiatives spontanées. Certains sont quelquefois amenés à influencer sur les subjectivités des migrants par le conseil ou la persuasion, voire à nier les aspirations de ces derniers en encourageant unilatéralement leur éloignement. Cependant, l'orientation des migrants vers l'OIM ne découle pas seulement d'un positionnement moral des acteurs confessionnels, elle est également le résultat de stratégies plus pragmatiques de gestion de la demande malgré des moyens limités. Loin de se contredire radicalement, la logique compassionnelle et la logique sécuritaire se renforcent donc réciproquement dans un contexte de banalisation de la violence, et convergent vers une injonction à la sédentarité prononcée à l'intention des ressortissants africains. ■

Sophie Bava est socio-anthropologue à l'IRD, AMU-LPED, coordinatrice du Laboratoire mixte international Movida, rédactrice de la revue *Afrique(s) en Mouvement* et chargée de mission Afrique-Méditerranée au sein de l'institut SoMuM. Ses recherches portent sur les migrations africaines et les constructions religieuses musulmanes et chrétiennes entre l'Afrique subsaharienne, l'Afrique méditerranéenne et l'Europe. Elle a publié récemment *Dieu a ouvert la mer. Christianismes africains au Maroc*, avec Bernard Coyault et Malik Nejmi (Rabat, Éditions Kulte, 2022) ; « Cheminements théologiques et vocations religieuses de migrants chrétiens africains au Maroc », *Cahiers d'études africaines* (241 (1), 2021, p. 193-214) ; « "Vous n'êtes pas là par hasard". La fabrication d'une théologie de la migration au Maroc », *Afrique(s) en Mouvement* (dossier « Confluences marocaines », 1, 2019, p. 32-41) ; *Dieu, les migrants et l'Afrique*, en tant que coordinatrice (Paris, L'Harmattan, 2018) et « Migrations africaines et christianismes au Maroc. De la théologie de la migration à la théologie de la pluralité religieuse », *Les Cahiers d'Outre-Mer* (274 (2), 2016, p. 259-288).

sophiebava@yahoo.fr

Anissa Maâ est chargée de recherche F.R.S.-FNRS (Université libre de Bruxelles), chercheure post-doctorante de la Fondation Wiener-Anspach à l'Oxford Department of International Development (University of Oxford), rattachée au Group for Research on Ethnic Relations, Migration and Equality (GERME, ULB), au Centre de recherche et études en politique internationale (REPI, ULB), et affiliée au Laboratoire mixte international de recherche « Mobilités, Voyages, Innovations et Dynamiques dans les Afriques méditerranéenne et subsaharienne » (LMI Movidia, IRD), et à l'Institut Convergences Migrations (ICMigrations, CNRS). Ses recherches portent sur la gestion internationale des migrations et des retours entre l'Afrique du Nord et de l'Ouest, et s'intéressent plus précisément à ses acteurs intermédiaires et locaux. L'ouvrage issu de sa thèse sera publié en 2022 aux Éditions de l'Université de Bruxelles (« *Signer la déportation* ». *Migrations africaines et retours volontaires depuis le Maroc*). Elle a publié « Manufacturing Collaboration in the Deportation Field : Intermediation and the Institutionalisation of the International Organisation for Migration's "Voluntary Return" Programmes in Morocco », *The Journal of North African Studies* (26 (5), 2021, p. 932-953) ; « "Le retour incertain d'Aya et de Prince". Penser l'incertitude et l'intermédiation des retours volontaires à partir d'une trajectoire féminine en instance de départ depuis le Maroc », *Émulations. Revue de sciences sociales* (34, 2020, p. 51-75) et « "Signer la déportation". Agencité migrante et retours volontaires depuis le Maroc », *Terrain* (2019, en ligne)
anissa.maa@ulb.be

Résumé

« Aimer et contrôler son prochain » ? Imbrications négociées des logiques compassionnelle et sécuritaire chez les acteurs confessionnels chrétiens dans l'industrie migratoire marocaine

Au Maroc, à la suite de l'installation croissante depuis les années 2000 de migrants d'origine subsaharienne, les organisations confessionnelles ont été redynamisées et les acteurs religieux – en particulier chrétiens – ont endossé de nouveaux rôles. Ce faisant, ces acteurs ont intégré une véritable « industrie migratoire » et se sont retrouvés dans une position ambiguë : s'ils sont bien une ressource spirituelle et matérielle pour les migrants, du fait de leur légitimité religieuse, ils capitalisent simultanément sur la relation privilégiée dont ils bénéficient avec ces derniers pour servir des objectifs majoritairement orientés vers le contrôle. Leurs discours et leurs pratiques révèlent ainsi une imbrication de logiques compassionnelles et de logiques sécuritaires dans le gouvernement international des mobilités africaines, comme le démontre particulièrement le cas des programmes de retours volontaires. Cette imbrication potentiellement contradictoire mais toujours négociée est renforcée par des stratégies d'adaptation visant à répondre avec peu de moyens à une demande d'assistance croissante. Loin de s'exclure l'un l'autre, assistance et contrôle se renforcent réciproquement dans un contexte de banalisation de la violence des frontières, et convergent vers une injonction à la sédentarité prononcée à l'égard des ressortissants africains.

Abstract

“Loving and Controlling Your Neighbour” ? Negotiated Entanglements of Compassionate and Security Rationales among Christian Confessional Actors in the Moroccan Migration Industry

In Morocco, following the increasing settlement of migrants of sub-Saharan origin since the 2000s, faith-based organisations have been revitalised and religious actors – in particular Christians – have taken on new roles. In so doing, these actors have become part of a genuine “migration industry” and found themselves in an ambiguous position : while they are indeed a spiritual and material resource for migrants, due to their religious legitimacy, they simultaneously capitalise on the privileged relationship they enjoy with the latter to serve objectives that are mainly oriented toward control. Their discourses and practices thus reveal the tight entanglement of compassionate and security rationales in the international government of African mobilities, as demonstrated in the case of voluntary return programmes. This potentially contradictory but always negotiated interweaving is further reinforced by coping strategies aimed at responding to a growing demand for assistance with limited resources. Far from being mutually exclusive, assistance and control reinforce each other in a context of the banalisation of border violence, and converge toward an injunction of sedentism pronounced toward African nationals.