



VULCA FIDOLINI

***TRANSITION VERS L'AGE ADULTE ET
TRAJECTOIRES D'INDIVIDUALISATION.
UNE ANALYSE DES «MODERNITES» A
TRAVERS LE CAS DU MAROC***

JANUARY 2016

ISSN 2464-9538

ICSR Mediterranean Knowledge – Working Papers Series

Working Papers Series, shall be a permanent platform of discussion and comparison, experimentation and dissemination, promoting the achievement of methodological action-research goals.

Working Papers Series, published in electronic open access with a peer-reviewed process.

Manuscripts are accepted in several languages (English, French, Italian, Spanish)

Editors

Daniela Calabrò, Giuseppe D'Angelo, Emiliana Mangone (UNISA – Italy)

Scientific Board

Ines Amorin (UP – Portugal), Andrea Bellantone (ICT – France), Bernard Callebat (ICT – France), Rosaria Caldarone (UNIPA – Italy), Angelo Cicatello (UNIPA – Italy), Mohamed Benguerna (CREAD - Algeria), Mar Gallego (UHU – Spain), Dario Giugliano (ABA of Naples – Italy), Lea Mattarella (ABA of Naples – Italy), Blanca Miedes (UHU – Spain), Zulmira Santos (UP - Portugal)

Editorial Board

Erminio Fonzo, Valentina Mascia, Giuseppe Masullo, Massimo Villani

Editorial Manager

Erminio Fonzo

The Working Papers Series is available on the website:

<http://www.mediterraneanknowledge.org/publications/index.php/wps/index>
ISSN 2464-9538

How to cite this Working Paper:

Fidolini V. (2016), *Transition vers l'âge adulte et trajectoires d'individualisation. Une analyse des «modernités» à travers le cas du Maroc*, ICSR Mediterranean Knowledge – Working Papers Series, 2: 5-20.

© ICSR Mediterranean Knowledge 2016,
Via Giovanni Paolo II n. 132, 84084 Fisciano, Italy



Transition vers l'âge adulte et trajectoires d'individualisation. Une analyse des «modernités» à travers le cas du Maroc

Vulca Fidolini

Université de Strasbourg, UMR 7367 - France
Fidolini[a]live.com

Abstract

The Western sociological thought has conceived “individuals” as the product of Modernity. Indeed, the category of individual is placed at the core of the transition from the traditional social order to the modern one.

Taking as a subject of analysis a set of sociological studies led by prominent scholars on the condition of young people living in urban Morocco, we investigate the transition to adulthood as a strategy of individualisation. The question is: how to think about the category of individual in a society where modernisation processes follow different paths as compared to the Occidental modernity?

Nowadays, Morocco is going through a period of historical transition where especially young generations are developing new lifestyles through their private and public conducts. The Moroccan young adult becomes an example of a distinctive way of being individual-in-society which produces different paths of modernisation, linking together a “traditional” legacy with “modern” scenarios.

Keywords: *Individualisation, Mediterranean Area, Multiple Modernities, Islam, Transition to adulthood*

Résumé

Depuis ses travaux fondateurs, la sociologie a le plus souvent associé modernité et individualisation croissante. La notion d'individu est en effet présentée comme centrale quand il s'agit d'analyser le passage d'une société «traditionnelle» à une société «moderne».

À partir d'un corpus de recherches menées par des sociologues qui s'intéressent aux constructions sociales de la jeunesse aujourd'hui au Maroc, cette contribution analyse la phase de transition vers l'âge adulte comme terrain d'étude pour interroger les parcours d'individualisation. Comment peut-on définir la dynamique de l'individualisation dans une société où les logiques du changement social et de la modernisation sont parfois définies comme étant différentes voire opposées par rapport à la «modernité occidentale»?

Aujourd'hui le Maroc traverse une phase de véritable transition historique, et la jeunesse en est l'un des acteurs sociaux principaux. Le jeune adulte marocain – et notamment le jeune qui habite dans les centres urbains du pays, issu de milieux sociaux privilégiés, diplômé – semble pouvoir être décrit comme l'emblème d'un nouveau modèle d'individu-en-société. Il est le témoin d'une nouvelle manière d'entendre la modernisation où «tradition» et présent se conjuguent en suivant des parcours inédits.

Mot-clés: *Individualisation, Méditerranée, Modernités multiples, Islam, Transition vers l'âge adulte*

Indice

1. Quel individu pour des modernités multiples?	pag.	7
2. La sociologie de l'individuation: biographie individuelle et changement social	»	9
3. L'objet d'étude. Un individu dans le changement: le jeune adulte dans la rive sud de la Méditerranée	»	10
4. Devenir adulte. Expériences d'individualisation entre «tradition» et «modernité» au Maroc	»	12
5. Plusieurs modernités, plusieurs individus?	»	16
Références bibliographiques	»	19

1. Quel individu pour des modernités multiples ?

La question de l'individu – de Descartes et Kant jusqu'à Simmel et Elias – représente l'un des thèmes centraux de la réflexion des sciences sociales sur la modernité. C'est dans le scénario de la modernisation européenne que s'affirme la conception de l'individu des Lumières, le sujet moral et rationnel, le citoyen, le sujet de droit, qui dominera la scène scientifique en tant que catalyseur et emblème des processus de changement social.

De nombreuses études ont abordé cette thématique centrale de différents points de vue. Ici, nous ferons plutôt référence à la réflexion sur l'individualisme moderne menée par Louis Dumont. Cet auteur renvoie la phase de la transition vers la modernité à l'image de deux idéaux-types d'individu, grâce auxquels Dumont retrace les trajectoires de ce passage historique décisif: l'individu-hors-du-monde (traditionnel) et l'individu-dans-le-monde (moderne) (Dumont, 1983)¹. Selon l'anthropologue français, l'individualisme, qui apparaît au sein d'une société traditionnelle et holiste, est capable de produire un individu qui s'oppose à la structure de cette société jusqu'à en devenir un élément «excédentaire»: un individu «hors-du-monde» (*Ibidem*). Dans l'héritage culturel occidental, la dimension de l'individu se configure comme une entité hors-du-monde: elle «descend» en société pour en perturber les dynamiques traditionnelles, en devenant également l'emblème du changement. La logique de l'individuation², ainsi, s'impose comme le fondement du système moral des sociétés modernes (Sciolla, 2001).

C'est dans un tel cadre que la question de l'individualisation s'affirme. Le sujet, une fois émancipé de ses dépendances traditionnelles dans lesquelles il restait caché – au sein de la communauté et de ses logiques de la solidarité mécanique (Durkheim, [1893] 2007)

¹ La réflexion de cet auteur est le résultat d'un travail comparatif entre le système social indien et le système européen. L'idéologie indienne est, selon Dumont, holiste et hiérarchique, et elle valorise la société comme référence unique qui subordonne le sujet (individu-dans-le-monde). L'idéologie occidentale, par contre, est individualiste, et interprète le sujet comme indépendant, autonome, voire non-social (hors-du-monde): en ce sens, ce serait plutôt la société elle-même à se subordonner au statut individuel.

² Entendue comme la perspective sociologique qui analyse les processus de déploiement de la modernité à travers les conséquences qu'ils impliquent sur les individus (Martuccelli, 2005).

–, se transforme en centre réflexif et coordinateur des trajectoires sociales dont il fait partie (Simmel, [1908] 1999). Il choisit ses propres liens et, de ce fait, il devient capable de se penser socialement (Elias, 1991). L'individualisation, en effet, tout en introduisant une singularisation des perspectives d'observation *du* et *sur* le sujet, ne se traduit jamais en affaiblissement des liens sociaux, et encore moins en repli introspectif individuel qui coupe le *soi* du monde social. Au contraire, avec l'individualisation on atteste plutôt de la transformation de l'ordre des relations sociales, et d'une problématisation de ces dernières dans un cadre interprétatif qui entend le sujet comme le noyau incontournable du «faire société».

La perspective de l'individualisation permet donc de penser la présence de l'individu en société à la fois en tant qu'*acteur empirique* et *être moral*, pour reprendre les catégories de Louis Dumont (1977). Or, s'il est vrai que partout – dans toute société – nous pouvons reconnaître la présence d'individus (acteurs empiriques) comme exemples indivisibles de l'espèce humaine (*Ibidem*), le problème semble être différent si l'on se réfère au statut de l'être moral, c'est-à-dire du sujet indépendant, autonome, émancipé de la tradition, et symbole de la manière occidentale de «devenir modernes». En effet, selon la pensée sociologique classique, seul l'individu moderne, qui se propose comme entité sur-sociale (non-sociale dirait Dumont), et qui émerge du carcan communautaire, serait capable de s'affirmer en tant que «sujet individualisé». Tout cela parce que cette conception se manifesterait, elle, par un long processus d'émancipation du sujet de l'ordre social traditionnel et communautaire, pour intégrer un ordre où c'est plutôt la singularisation structurelle des trajectoires biographiques qui devient centrale (Beck, [1986] 2001).

Le débat actuel sur les multiples formes de modernité, permet néanmoins de penser la production de programmes différents de modernisation et d'observer d'autres trajectoires historiques d'«avènement de la modernité» (Eisenstadt, 2000). Cela remet en cause aussi l'universalité de la question de l'individu en tant que produit de la seule société occidentale (Martuccelli, 2010). Peut-on donc reconnaître un autre individu, qui s'exprime comme résultat social d'autres processus de modernisation ?

2. La sociologie de l'individuation: biographie individuelle et changement social

Pour essayer de répondre à la question qui vient d'être posée, il nous semble nécessaire de définir une approche d'analyse capable de sonder ce nouvel horizon interprétatif pour l'opérationnaliser.

La voie que nous empruntons est celle de la sociologie de l'individuation (Martuccelli, 2005), qui a eu le mérite de pouvoir faire dialoguer deux dimensions centrales: la trajectoire biographique propre à chaque individu, et son encadrement dans les processus historiques, sociaux, politiques, qui traversent et façonnent toute société.

Charles Wright Mills, à travers son paradigme de l'«imagination sociologique» (1959), avait offert une première formulation conceptuelle de cette approche qui croise biographie individuelle et histoire sociale. Cette démarche a été reprise, entre autres, par Danilo Martuccelli qui, à son tour en a proposée une nouvelle déclinaison à travers la notion d'«épreuve». Celle-ci permet de se focaliser sur les pratiques individuelles à travers un regard rétroactif qui renvoie les différentes biographies à une histoire sociale partagée, dans un espace de résonance inter-individuel (Martuccelli, 2006). Ainsi, analyser une certaine expérience personnelle de l'individu nous amène à envisager les conséquences des dynamiques complexes qui fondent telle expérience – sociale, mais individuellement vécue – dans une société et à un moment historique particulier. L'épreuve, donc, selon Martuccelli, se configure comme la représentation synthétique de l'interconnexion entre un axe synchronique et un axe diachronique: elle est capable de révéler les transformations sociales à travers leur expression empirique à l'échelle d'une biographie ou d'une génération.

Or, ici nous n'envisageons pas de définir – à la manière de Martuccelli – les grandes lignes évolutives d'une société (la société marocaine, dans notre cas) en partant de l'analyse des biographies singulières des jeunes adultes afin de dégager les grandes «épreuves» qui structurent le Maroc contemporain. Nous analyserons, au contraire, certains aspects d'une épreuve particulière, la transition vers l'âge adulte, comme étape sociale capable de raconter certains enjeux sociaux qui façonnent le Maroc contemporain. La catégorie

d'individu observée deviendra alors le terrain pour analyser un mode spécifique et localisé de « faire société » (Elias, 1991). La sociologie de l'individuation sera le moyen privilégié pour dégager les formes de l'individualisation chez les jeunes adultes – notamment de jeunes hommes – du Maroc d'aujourd'hui et issus de milieux sociaux favorisés.

3. L'objet d'étude. Un individu dans le changement: le jeune adulte dans la rive sud de la Méditerranée

À partir de l'analyse d'un corpus de recherches sociologiques qui ont été menées sur la condition de la jeunesse marocaine contemporaine (Beamish & Abderrazik, 2003; Bennani-Chraïbi & Farag, 2007; Bourqia, 2000; Dialmy, 2000; El Ayadi, Rachik & Tozy, 2007), notre attention sera centrée sur les stratégies individuelles de la transition vers l'âge adulte chez de jeunes hommes scolarisés originaires des centres urbains du pays.

Les réalités du sud de la Méditerranée traversent une phase de changements profonds. Souvent, la manière dont on les analyse tend vers une interprétation de type évolutionniste qui finit par appliquer à ces réalités les catégories interprétatives adoptées pour penser la modernité occidentale (Kash, 2001). Ainsi, ces réalités sont parfois décrites comme «pas encore modernes» ou n'ayant «pas encore atteint le degré de modernisation des sociétés occidentales». Ces réalités du sud de la Méditerranée, en effet, seraient encore imprégnées des valeurs communautaires holistes associées aux structures tribales, de clan où l'individu n'existerait quasiment pas, noyé dans les contraintes de l'ordre social traditionnel.

À travers cette démarche interprétative, le regard «occidental» semble contribuer à nourrir des clichés et des représentations partielles – en prêtant le flanc aux dérives colonialistes et impérialistes – au risque d'alimenter une vision essentialiste de la culture de ces pays. Cette vision, par exemple, ferait de l'islam une religion aux traits figés et immuables qui gouverne la vie des individus du fait de l'absence d'un véritable processus de sécularisation. Par conséquent, la présence de l'individu (l'acteur empirique) s'affirmerait surtout en raison de ses insuffisances, qui en empêcheraient la transformation

en sujet autonome (l'être moral), conscient de son statut en société et libre des conditionnements traditionnels.

Le Maroc traverse depuis une trentaine d'années une phase de transition sociodémographique qui trouve dans la jeunesse l'un de ses acteurs principaux. Les dynamiques d'urbanisation, les vagues migratoires de la réalité rurale vers les villes, la transition démographique, la scolarisation, les réformes politiques et sociales qui composent ce paysage de changement nous parlent néanmoins d'une réalité qui semble loin d'être « traditionnelle » (Affaya & Guerraoui, 2006). Cette transition sociale demeure pourtant difficile à gérer, et ce notamment pour les nouvelles générations. En particulier, la condition des jeunes diplômés pose des problèmes majeurs. Cette population semble peiner à trouver les chemins pour son épanouissement social et privé, car elle se confronte avec des contraintes insolubles. L'une de ces contraintes concerne les difficultés liées à l'insertion dans le monde du travail qualifié (EuroMed Youth III Programme, 2008). A cause de cela, la transition à l'âge adulte est plus longue à s'opérer et retarde l'accès de ces jeunes dans le marché du travail (Cavalli & Galland, 1993).

La complexité du scénario face auquel le Maroc contemporain se retrouve est encore plus frappante lorsqu'on constate que ce sont ces mêmes contraintes structurelles qui ont permis à la jeunesse de s'affirmer en tant que véritable phase de la vie des individus (Fargues, 2001; Bourqia, 2000). En effet, les processus de modernisation conduisent à l'apparition d'une phase spécifique de la trajectoire biographique de l'individu qui n'existait pas il y a trente ans: les jeunes ne traversaient pas une véritable transition vers les rôles adultes comme aujourd'hui, mais ils passaient du statut d'enfant à ceux d'homme et de femme bien avant la majorité. De plus cette transition se faisait en occupant des rôles prédéfinis – de travailleur pour l'homme, de femme au foyer pour les femmes – que leurs communautés d'appartenance leur attribuaient (Bourqia, 2000). Aujourd'hui, ces jeunes en transition vers l'âge adulte commencent à interpréter leur condition de manière autonome, selon les exigences que leur âge implique, en accord avec la réversibilité des choix, la

différenciation – et la prolifération – des mondes symboliques dont ils peuvent faire expérience³.

Cette évolution marque également une rupture entre styles de vie juvéniles et habitudes des anciennes générations, et produit notamment une remise en question de la centralité de la famille en tant qu'unité reproductive exclusive et traditionnelle (Fargues, 2001). En ce sens, c'est notamment le monopole de la famille sur la socialisation secondaire qui est remis en cause et qui permet à la jeunesse d'aujourd'hui de se confronter de plus en plus avec un horizon d'appartenances plurielles (les pairs, les médias, etc.) (Kerrou & Kharoufi, 1996). Néanmoins, on assiste également à la réaffirmation, de la part des jeunes, de certaines pratiques, croyances et habitudes que l'on serait tenté d'appeler « traditionnelles » et qui renvoient aux habitudes, pratiques et croyances des anciennes générations. C'est exactement au sein de ces pratiques que nous observons de nouvelles formes de « bricolage » et d'arrangement individuels qui révèlent la production de logiques d'individualisation inédites.

4. Devenir adulte. Expériences d'individualisation entre « tradition » et « modernité » au Maroc

La renégociation de la pratique du mariage arrangé

Le moment du mariage représente une étape fondamentale de la trajectoire d'intégration sociale du jeune et de son accès aux rôles d'adulte. Une recherche conduite par Abdessamad Dialmy (2000)⁴ sur une population de jeunes Marocains des centres urbains du pays, analyse les nouvelles habitudes de la jeunesse contemporaine en pre-

³ Certaines données statistiques – qui seront utiles pour mieux interpréter les enjeux qui seront analysés dans ce texte – peuvent offrir une image plus précise de cette évolution. L'âge moyen au mariage est aujourd'hui de 30 ans pour un jeune homme scolarisé qui habite dans les centres urbains du pays, tandis que pendant les années 80 l'âge moyen à la première union était entre les 17 et les 18 ans (EuroMed Youth III Programme, 2008); le taux de fécondité est aujourd'hui d'environ 2,5 enfants par femme tandis que dans les années 60 et 70 il était de 7 enfants par femme (Domingo & Bayona, 2009).

⁴ Le sociologue marocain a enquêté sur 112 jeunes des deux sexes entre 12 et 36 ans, résidents surtout dans le centre urbain de Fès, en grand partie scolarisés.

nant en examen la réinterprétation de la pratique du mariage précoce (Ibidem, pp. 199-200).

Selon les habitudes traditionnelles, la famille du jeune homme en âge de procréer, essaie d'insérer son propre descendant dans le réseau de la solidarité parentale à travers l'arrangement de son mariage⁵. Ce dernier est donc programmé par les familles des futurs conjoints et négocié en rabaissant les deux principaux intéressés au rôle de simples figurants. Par contre, aujourd'hui, on assiste à des phénomènes de reconfiguration de la pratique du mariage, et surtout de cette pratique du mariage précoce, une fois la maturité sexuelle atteinte. Le jeune adulte qui compose avec ce modèle conjugal veut également prendre en main sa «destinée amoureuse» et prend conscience que la simple maturité sexuelle ne peut pas être considérée le seul élément pour être apte au mariage. En même temps, il est également conscient que l'incertitude qui caractérise sa biographie et le parcours de sa transition vers l'âge adulte – une précarité d'abord financière qui empêche souvent l'autonomisation et l'indépendance des parents – ne lui permettraient pas de subvenir de lui-même aux besoins de son propre (futur) noyau familial. Ainsi, après avoir pris conscience de sa condition, le jeune concentre ses efforts sur la possibilité d'interpréter personnellement la tradition du mariage précoce, les valeurs religieuses qui l'inspirent et les volontés parentales qui le sous-tendent. Il essaye d'en repenser la pratique à travers un nouveau type de conduite qui soit le moins possible en désaccord avec le mariage traditionnel.

À travers une réappropriation du sens et de la valeur originaires du message du Prophète en matière de mariage précoce, le jeune ne s'arrête plus sur les simples propriétés biologiques et physiques qui marquent son statut. Il s'oriente, au contraire, vers une interprétation de ce message pour qu'il puisse être repensé en fonction de sa condition présente. Le *hadith*⁶ de Mohammed en matière de mariage ré-

⁵ Il en est de même pour la jeune fille, et avec des obligations encore plus dures et contraignantes. La question des rapports entre les sexes mériterait en effet d'être analysée de manière plus approfondie. Néanmoins, ce texte n'a pas pour but de questionner les asymétries de genre face au pouvoir patriarcal, et s'intéresse surtout à développer une analyse du statut de l'individu-en-société en questionnant notamment les vécus des jeunes hommes.

⁶ Le terme *hadith* indique la parole et les actions attribuées au prophète Mohammed et à ses compagnons.

cite: «*Oh jeunes gens ! Celui parmi vous qui est capable d'assurer le ba'a, qu'il se marie. L'union conjugale rend le regard plus décent et préserve pudiquement les organes sexuels* ». Les mots du Prophète font référence au concept de *ba'a* – qui peut être traduit avec le mot « ménage » (Dialmy, 2000, p. 200) et qui indique aussi bien la maturité sexuelle et reproductive du jeune que sa compétence et son intégrité morale (Beamish & Abderrazik, 2003) – en tant que condition indispensable pour garantir la pleine réalisation du sens du mariage selon la tradition prophétique elle-même (Beamish & Abderrazik, 2003; Dialmy, 2000). Aujourd'hui, certains jeunes scolarisés interprètent les sources sacrées sans se concentrer exclusivement sur la simple aptitude sexuelle pour remarquer davantage leur besoin de respecter l'ensemble du verbe de Mohammed et du sens du *ba'a*.

La dimension de la responsabilité personnelle devient centrale et remplace les logiques de responsabilisation collective qui caractérisaient la structure de solidarité parentale. C'est plutôt le statut individuel du jeune qui domine dans la négociation. Cependant, cette marge de manœuvre que le jeune se trouve à vouloir négocier nécessite une légitimation concrète et plausible, surtout à cause du fait que cette autonomie revendiquée implique un net détachement des pratiques coutumières désormais consolidées. La tradition joue ici son rôle. En réaffirmant le sens profond, complet et originaire des mots de Mohammed, le jeune souligne son exigence individuelle de pouvoir se marier seulement au moment où il se considèrera effectivement capable de subvenir de manière autonome aux nécessités de sa famille. Il est ainsi en mesure de refuser la pratique de l'union précoce qui demeure incompatible avec sa condition sociale précaire. C'est vers le modèle de la réversibilité des choix biographiques au moment de la transition vers l'âge adulte que sa conduite s'oriente. Les attentes familiales vis-à-vis du mariage restent intactes mais elles sont reportées à une phase ultérieure, lorsque le jeune homme sera effectivement capable d'assurer le maintien de son foyer conjugal.

Le jeune adulte scolarisé produit ainsi de nouveau choix d'action [Dialmy, 2000], en exploitant le sens de la tradition afin d'élaborer un discours plus complexe sur soi et son rôle en société. La conscience individuelle dont il semble témoigner, permet au jeune adulte de rompre le rapport avec tout un système de valeurs considérées comme inadéquates par rapport à sa biographie présente, en justifiant

le refus de celles-ci par la réaffirmation de ces mêmes valeurs mais à partir d'une autre perspective, qui – en plus – se revendique plus authentique.

Sexualité préconjugale et individualisation à travers le mariage temporaire

L'analyse que nous venons de proposer introduit au centre du débat la dimension de la sexualité. La religion musulmane interdit toute relation sexuelle en dehors du cadre du mariage (Bouhdiba, 2004). Néanmoins, les calendriers biographiques ont changé et, aujourd'hui, l'âge moyen à la première union, chez les jeunes hommes au Maroc, est d'environ douze ans plus élevé par rapport aux années 80 (cf. *supra*, note de bas de page n°3). Les temps biologiques du développement sexuel continuent pourtant à imposer leurs exigences. Beaucoup de jeunes hommes interviewés dans les études citées ici (Bennani-Chraïbi, 1994; Bennani-Chraïbi & Farag, 2007; Dialmy, 2000; El Ayadi, Rachik & Tozy, 2007) déclarent alors leurs frustrations face à la gestion des pulsions sexuelles préconjugales.

À cet égard, un cas très intéressant est la réappropriation – de la part de certains jeunes – de pratiques traditionnelles comme celle du mariage coutumier maghrébin (appelé aussi *'urfi*, et ce surtout en Egypte), incluant la lecture de la première sourate du Coran et dot symbolique (Beamish & Abderrazik, 2003; Dialmy, 2000). Comme Sami Aldeeb l'a bien décrit «le mariage coutumier est un mariage qui remplit les conditions islamiques du mariage normal: consentement, fixation de la dot, présence de témoins, etc. Son seul défaut est qu'il n'a pas été établi par un acte authentique. Il s'agit donc d'un mariage sous seing privé» (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2009, pp. 14-15), sans implications des parents des époux, et «étant considéré comme valide selon le droit musulman, ce mariage permet à ces jeunes d'avoir des rapports sexuels sans mauvaise conscience» (Ibidem)⁷.

⁷ Il est important de souligner qu'il s'agit d'une pratique qui implique une partie limitée de la population juvénile marocaine. Il faut souligner également ses ressemblances avec une autre pratique similaire, très controversée: celle du mariage de jouissance ou de plaisir (*mut'a*), reconnue parmi les chiites seulement.

La légitimation traditionnelle du *mariage coutumier* « passe surtout par des fatwas. Certaines de ces fatwas vont jusqu'à déclarer comme apostats ceux qui nient la validité du ma-

Cette typologie de mariage semble donc pouvoir répondre aux exigences du jeune adulte marocain contemporain, incapable de savoir subvenir aux besoins de son foyer mais en pleine maturité sexuelle (Dialmy, 2000, p. 203)⁸. Cette union temporaire n'implique pas la nécessaire cohabitation du couple, ni l'introduction des jeunes dans le réseau de la solidarité parentale. Ce mariage, qui se fait par l'accord entre les seuls participants, demeure clandestin et n'est pas reconnu par le code du statut personnel marocain (*Moudawana*). Pourtant il est accepté par la loi musulmane (*charia*) dans la mesure où les conditions canoniques du rite de mariage sont respectées: à savoir, la présence d'un tuteur de l'épouse (un musulman majeur), des témoins et d'une dot (Ibidem).

Ainsi, le jeune trouve dans cette forme de mariage coutumier un cadre symbolique pour légitimer la relation sexuelle en dehors d'une union permanente, tout en limitant son sentiment de culpabilité du fait de l'éloignement des préceptes musulmans. Cette forme de mariage temporaire est repérée surtout chez les jeunes islamistes (Beamish & Abderrazik, 2003, p. 6; Dialmy, 2000, p. 204).

5. Plusieurs modernités, plusieurs individus?

On l'aura compris: pour ces jeunes du Maroc contemporains la transition vers l'âge adulte se configure en tant que vraie épreuve, singulièrement vécue et socialement structurée. Et, encore une fois, les processus d'individualisation apparaissent par la compénétration des vicissitudes biographies avec le scénario historique où elles s'inscrivent.

riage coutumier. D'autres disent que le mariage coutumier est le mariage islamique original, et que son enregistrement n'est qu'une invention étatique. D'autres encore se demandent comment on peut déclarer le mariage coutumier illicite alors que Mahomet et ses compagnons ont eu recours à ce genre de mariage» (Aldeeb Abu-Sahlieh, 2009, p. 16).

Ces formes d'union temporaires font l'objet de forts débats, surtout en raison des conséquences sociales qu'elles impliquent, notamment par rapport à la discrimination de la femme.

⁸ Encore une fois, les lecteurs et les lectrices auront certainement aperçu la présence d'un fort décalage entre la position de l'homme et de la femme au sein des cas empiriques abordés ici. Il mérite de souligner, en effet, que cette possibilité de réinterprétation des habitudes matrimoniales semble concerner surtout les jeunes hommes, en reléguant les femmes en une position subordonnée et dépendante.

Au sein des stratégies individuelles que ces jeunes adultes marocains mettent en place afin de répondre aux contraintes de leur condition, une nouvelle manière de concevoir le cadre de la modernisation se dessine également, en donnant lieu à des logiques d'élaboration du changement social qui suivent un parcours inédit et autochtone. Dans cette évolution on ne peut pas y repérer les mêmes dialectiques qu'on a observées dans les processus de modernisation «occidentaux». La grande voie de la sécularisation, par exemple, qui a marqué la manière occidentale de devenir modernes, demeure inappropriée pour interpréter les processus de changement analysés dans la rive sud de la Méditerranée, et notamment dans le Maroc des jeunes scolarisés des centres urbains. Les éléments de continuité avec la tradition – notamment religieuse – remplacent les formes de rupture d'avec le passé ; l'ordre traditionnel et l'ordre sacré ne sont pas refusés mais ils sont plutôt réinterprétés en fonction des changements majeurs de la société actuelle. Au lieu d'observer une dialectique de detraditionalisation des comportements, l'on constate plutôt une dynamique de ré-traditionalisation des mentalités en optique moderne (El Ayadi, Rachik & Tozy, 2007), à travers un processus d'arrangement avec les repères culturels traditionnels.

La particularité des trajectoires individualisées juvéniles nous rappellent l'image de l'*Angelus Novus* de Paul Klee et l'interprétation qu'en donne Walter Benjamin: celle d'un individu en équilibre entre la préservation d'une histoire partagée et les tensions dictées par son regard tournée vers le futur. C'est dans l'interstice entre ces deux dimensions, de «tradition» et «modernité» – pour revenir à la dichotomie fondamentale analysée en ouverture de ce texte – que les trajectoires de l'individualisation peuvent se forger.

La modernité, et ses différentes manifestations à des latitudes différentes, s'affirme toujours à partir d'une nécessité centrale: sa propre légitimation (Martuccelli, 2002). Dans la perspective occidentale ce processus se configure par la recherche de facteurs hétéronomes qui marquent une scission, une rupture et donc une substitution de l'ordre précédent avec un nouveau paradigme d'interprétation du changement (Ibidem). L'individu devient le symbole de cette rupture. Dans le cas spécifique des jeunes Marocains étudiés, l'on observe plutôt la recherche de facteurs endogènes pour légitimer un nouvel ordre à travers l'usage de la tradition, qui se configure ainsi

en tant que premier élément de production du changement moderne. Nous sommes face à une trajectoire de «continuité dynamique», où l'individu est encore une fois l'emblème des logiques de modernisation, mais sans s'affirmer selon les catégories dumontiennes de l'individu «hors-du-monde» ou «dans-le-monde», et se construisant plutôt dans l'équilibre entre ces deux pôles.

La question classificatoire, de surcroît, semble perdre de centralité. En effet, il ne nous paraît pas si important de chercher à définir jusqu'à quel point l'individu est dégagé de ses dépendances traditionnelles ou si vraiment sa condition peut être classée comme effectivement moderne, ou hybride, ou encore «en train de se faire». Les biographies des jeunes Marocains étudiés – confrontées avec l'épreuve de la transition vers l'âge adulte – proposent une manière spécifique, autochtone et contextualisée de s'individualiser et de faire société. Il ne s'agit plus ici de réduire les possibilités d'évolution sociale au seul parcours emprunté par l'Occident. Il paraît plus pertinent, au contraire, de prendre conscience d'un chemin spécifique – parmi l'ensemble des chemins possibles – parcouru par *chaque* société et *ses* individus, qui peut être analysé avec les outils de la sociologie occidentale à partir du croisement des axes synchroniques (les biographies individuelles) avec l'axe diachronique (l'histoire contingente). Il s'agit là d'un glissement essentiel pour la sociologie du XXIème siècle, appelée de plus en plus à reconnaître la dignité des individus à l'échelle globale pour en penser les conduites au prisme des turbulences contemporaines.

Références bibliographiques

- Affaya, N., Guerraoui, D. (2006). *Le Maroc des jeunes*. Rabat: Publications de l'ARCI.
- Aldeeb Abu-Sahlieh, S. A. (2010). *Mariage temporaire et coutumier en droit musulman*. Mis en ligne le 11 janvier 2011, <http://www.sami-aldeeb.com/articles/view.php?id=184&action=french-mariage-temporaire-et-coutumier-en-droit>.
- Beamish, J. & Abderrazik, L.T. (2003). *Adolescent Reproductive Health in Morocco: Status, Issues, Policies, and Programs*, POLICY Project. Disponible, à partir de <http://unpan1.un.org/intradoc/groups/public/documents/CAFRAD/UNPAN014702.pdf>
- Beck, U. ([1986] 2001). *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*. Paris: Aubier.
- Bennani-Chraïbi, M. (1994). *Soumis et rebelles: les jeunes au Maroc*. Paris: CNRS Éditions.
- Bennani-Chraïbi, M. & Farag, I. (2007). *Jeunesses des sociétés arabes. Par-delà les menaces et les promesses*. Le Caire: CEDEJ/Aux lieux d'être.
- Bouhdiba, A. (2004). *La sexualité en islam*. Paris: PUF.
- Bourqia, R. (2000). *Les jeunes et les valeurs religieuses*. Casablanca: EDDIF.
- Breviglieri, M. & Cicchelli, V. (2007). *Adolescences méditerranéennes. L'espace public à petits pas*. Paris: Agora-Injep/L'Harmattan.
- Cavalli, A. & Galland, O. (1993). *L'allongement de la jeunesse*. Arles: Actes du Sud.
- Dialmy, A. (2000). *Jeunesse, Sida et Islam au Maroc*. Casablanca: EDDIF.
- Domingo, A. & Bayona, J. (2009). Youths and Mediterranean: From Aesthetics to Demography. *Quaderns de la Mediterrània*, Dossier Youth and Mediterranean Challenges, Spain, IEMed, 11, 19-28.
- Durkheim, E. ([1893] 2007). *De la division du travail social*. Paris: PUF.
- Dumont, L. (1977). *Homo Aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard.
- Dumont, L. (1983). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Eisenstadt, S.N. (2000). Multiple Modernities. *Daedalus*, 129, 1-29.
- Elias, N. (1991). *La société des individus*. Paris: Fayard.

- EuroMed Youth III Programme (2008). *Studies on Youth Policies in the Mediterranean Partner Countries*, EuroMed Youth Publications.
- El Ayadi, M., Rachik, H. & Tozy, M. (2007). *L'islam au quotidien. Enquête sur les valeurs et les pratiques religieuses au Maroc*. Casablanca: Éditions Prologues.
- Fargues, P. (2001). Jeunesse du monde arabe: défis et opportunités. *Dossier thématique de la revue Monde Arabe. Maghreb-Machrek*, 171-172. Paris: La Documentation française.
- Kash, S. (2001). La modernité et son autre. Problématique Occident/Orient. In M.-H. Parizeau & S. Kash (dir.), *Pluralisme, Modernité, Monde Arabe* (pp. 71-122). Québec: Presses de l'Université Laval.
- Kerrou, M. & Kharoufi, M. (1996). Maghreb. Familles, valeurs et changements sociaux. *Monde Arabe Maghreb-Machrek*, 153, 26-39.
- Martinelli, A. (1998). *La modernizzazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Martuccelli, D. (2002). *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard.
- Martuccelli, D. (2005). Les trois voies de l'individu sociologique. *Espaces Temps*. Disponible, à partir de <http://www.espacestems.net/articles/trois-voies-individu-sociologique/>
- Martuccelli, D. (2006). *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris: Armand Colin.
- Martuccelli, D. (2010). *¿Existen individuos en el Sur?*. Santiago: LOM.
- Sciolla, L. (2001). La nozione di individuo. Osservazioni su Louis Dumont. *La società degli individui*, 10 (IV), 93-109.
- Simmel, G. ([1999] 1908). *Sociologie*. Paris: PUF.
- Wright Mills, C. (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: University Press.